

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
XX ✖ 2 ✖ 2022

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) adına Genel Yayın Yönetmeni/Executive Editor

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü., İslami İlimler Fakültesi, YALOVA) ihatiboglu@hotmail.com

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Ataullah ŞAHYAR

(Marmara Ü., İstanbul) sahyar@gmail.com

Alan Editörleri/Field Editors

Abdullah ÇİMEN (Uşak Ü., Uşak), Arafat AYDIN (Yazma Eserler Kurumu, İstanbul), Mücahit KARAKAŞ (Trakya Ü., Edirne), Hatice Nur DALKILIÇ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü., Nevşehir), Kübra ÇAKMAK (Zonguldak Bülent Ecevit Ü. Zonguldak), Dr Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU (Kastamonu Ü. Kastamonu), Safiye İNCEYILMAZ (Yozgat Bozok Ü., Yozgat), Zeynep ERGİN (Kütühyü Dumlupınar Ü. Kütahya), Zuhal KARAKAYA (Düzce Ü. Düzce)

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Çanakkale Onsekiz Mart Ü., Çanakkale), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Ü., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Samsun), Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, (Marmara Ü., İstanbul), Doç. Dr. Ebubekir SİFİL (Yalova Ü., Yalova), Prof. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Fatih Sultan Mehmet Vakfı Ü., İstanbul), Doç. Dr. Şemsettin KIRIŞ (Kastamonu Ü., Kastamonu), Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN (Trabzon Ü., Trabzon), Dr. Öğr. Üyesi İsa AKALIN (Akdeniz Ü., Antalya), Dr. Öğr. Üyesi Najmuddin al-İSSA (Yalova Ü. Yalova), Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Rahile YILMAZ (Marmara Ü., İstanbul)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Bekir TATLI (Ankara Hacıbayram Veli Ü. Ankara), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Trabzon Ü., Trabzon), Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Mehmet Yaşar KANDEMİR (Marmara Ü., İstanbul), Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Prof. Dr. Nihat HATİPOĞLU (İslâm Bilim ve Teknoloji Ü., Gaziantep), Prof. Dr. Salahattin POLAT (Erciyes Ü., Kayseri), Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Ü., İstanbul), Prof. Dr. Salih KARACABEY (Bursa Uludağ Ü., BURSA)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmi'atü Katar, Doha), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Ü., İzmir), Dr. Öğr. Üyesi İbrahim H. İNAL (Ondokuz Mayıs Ü., Şanlıurfa),

Bilişim&İletişim/Correspondence

Doç. Dr. Muhammed ABAY (Marmara Ü., İstanbul), Dr. İbrahim ALTAN (Kızılay Genel Müdürlüğü, Ankara)

Tashih/Proof Reading

Sümeyye Nur DOĞAN (Balıkesir Ü., Balıkesir), Zülal KILIÇ (Kocaeli Ü., Kocaeli), Sümeyye Şehide SAĞIR (Ankara Sosyal Bilimler Ü., Ankara), Hatice KARADENİZ (Muğla Sıtkı Koçman Ü., Muğla), Kevsir KESKİN (Gaziantep Ü., Gaziantep), Merve ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Ü., Aydın)

Düzeltilmeler/Corrections

Ümmügülşüm YEŞİL (Manisa Celal Bayar Ü., Manisa),
Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (Ankara Hacı Bayram Veli Ü., Ankara)

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) ULAKBİM Ulusal Veritabanı, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO, SOBIAD, ASOS ve İSAM tarafından taranmaktadır. *Journal of Hadith Studies* has been indexed by ULAKBİM National Databases, *International Scientific Indexing*, *Index Islamicus*, EBSCO; SOBIAD, ASOS and İSAM.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV), Nalbantoğlu Mahallesi Akbıyık Caddesi No: 13/3 Osmangazi, Bursa, İstanbul İletişim: Ataullah ŞAHYAR (Altunizade Mahallesi, Mahir İz Caddesi, Bağlarbaşı, 34662 Üsküdar/İstanbul), +90 (532) 163 7270 +90 (216) 777 4853

Web: <http://www.hadistetkikleri.org>, Editör: sahyar@gmail.com, İletişim: ihatiboglu@hotmail.com

© Türkiye Eğitime Destek Vakfı (TEDEV) İstanbul 2022

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

Ataullah ŞAHYAR, Hakikate Vuslat ve Usûle Dair... ✦ V-VI

Makaleler/Articles/مقالات

İbrahim HATİBOĞLU, Usûllerin Müşterek Zemîni –Birgivi’ nin *Risâletün fî Usûli’l-Hadîsi*–/The Common Ground of Usûls
–Birgivi’s *Risâlah fî Usûl al-Hadîth*– ✦ 207–217

Ebubekir SİFİL, Rivâyetler Işığında Hz. Ali’nin Hz. Ebû Bekr’e Bey’atı/
Bay’ah of ‘Ali b. Abî Tâlib to Abû Bakr in the Light of Narrations ✦ 219–243

Ayşe Esra ŞAHYAR, Hadis ve Aktüel Yorum: *Tirmizî Şerhlerine Göre Erike Hadisi/Hadîth Interpretations/ in their Historical Context:*
The Erike Hadîth According to Tirmidhî Commentaries ✦ 245-268

Ayşe Mutlu ÖZGÜR, Oryantalistlerin İslâm Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaplanı
Üzerine/On the Socio-Cultural Background of the Orientalists’ Studies on Islâm ✦ 269–290

Mehmet Ali ÇALGAN, Tirmizî’nin *Sünen*’i ve *el-‘İlelü’l-kebîr*’inde Metin Tenkidi/
Content Criticism of Tirmidhî in al-Sunan and al-‘İlelü’l-kabîr ✦ 291–310

Abdurrahman YILMAZ, Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri/
Reinforcement Ways of the Weak Hadiths ✦ 311–337

Necdet AYDOĞDU, ‘Müslümana Sövmek Fâsıklık, Onu Öldürmek Küfürdür’
Hadisi Üzerine Bazı Mülâhazalar/Some Remarks on the *Hadîth*
‘to Insult a Muslim is Sinful, to Kill him is Blasphemy’ ✦ 339–360

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/التعريف بالمخطوطات
İbrahim HATİBOĞLU, İbn Himmât ed-Dimaşkî ve
Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-Mustalah Adlı Eseri ✦ 361-366

Mülâkât/Interview/حوار
'Ben'i ve 'Öteki'ni Anlamak Eleştirel Oksidentalizmin Özüdür!
-İbrâhîm el-'Âtî İle İlmü'l-İstiğrâb Üzerine Bazı Mülâhazalar-
(çev. Emine AVCI) ✦ 367-378.

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات
"GİİAS Uluslararası Günümüzde İslamî İlimler Algısı Sempozyumu II:
-İslâmî İlimlerde Yeni Usul Arayışları-"

04-05 Kasım 2022, ÇANAKKALE
(Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI) ✦ 379-387

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب
Hüseyin AKGÜN, *İmam Buhârî*,
İstanbul: Ensar Neşriyat 2022, 135 sayfa.
(Esra Nur SEZGÜL) ✦ 389-396

Vefeyât/Obituary/فناء
Nedim URHAN (1935/3 Ekim 2022)
(Münibe Düzenli FIRAT) ✦ 397-398

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadith/أخبار عن عالم الحديث
İlmî ve İctimâî Mihengimiz: Raşit KÜÇÜK Hocaefendimizin Rihleti...
(İbrahim HATİBOĞLU) ✦ 399-401

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 403-408
Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadîth Studies/
حول مجلة بحوث الحديث ✦ 409-410

Hakîkate Vuslat ve Usûle Dair...

Türkçemizde ‘doğru’ kelimesinin karşılığı olarak düşünülen ve esasen bu şekilde söylenişi ile anlam derinliğini kaybeden ‘hakikat’, diğer pek çok kelime gibi, modern zamanın tükettiği istilahlardan birisidir. Oysa özü itibariyle Hakk Teâlâ ile irtibatlı bulunan ve O’nun nezdindeki mutlak hakikate/gerçekliğe işaret eden hakikat, yerine hangi kelime kullanılırsa kullanılsın, Esmâ-i İlâhiyye’den birisi olan el-Hakk ile bağı kopartılmış olacaktır.

‘Hakikat’ kelimesinin bu yönü, İslâmî ilimlerin mihverini teşkil etmiş; nesnel-soyut, dünyevî-uhrevî, maddî-ma’nevî, aklî-irfânî bütün ilim dalları varlık ve kalıcılıklarını hakikat arayışına ta’lik etmişler; her bir ilim, geliştirdiği usûlleri, ulaşma umudunu hiçbir zaman kaybetmedikleri hakikat yolculuğunun vâsıtası kılmışlardır. Dolayısıyla genel anlamıyla usûlün izini sürenler, tükenmeyen umut olan hakikatin peşine düşmüş olacaktırlar.

Bu arayışların bir neticesi olarak, hakîkate ermek de, maksûda vuslatı ifade etmektedir. Ne var ki, gerçek manada vuslat esasen, insanoğlunun dünya serüveninin sona ermesidir. Hâlîk-ı Zülcelâl’in ‘rûhundan üflediği’ cismânî olmayan varlığımızın, beden yükünden kurtulması ve O’na yeniden kavuşmamız, aslında hakikatten iftirâkımızın sona ermesi, Hakk’a vâsil olmamız anlamına gelmektedir.

Usûl tasavvurumuzun, zihni ve ma’nevî arka plânını oluşturan bu gerçeklik, modern zamanlara kadar, cemiyete de yön veren bir tarzda devam etmiş; ancak dinin, yaşanan hayatın dışına itilmesi yönündeki müdâhaleler bu süreci sekteye uğratmıştır. Buna rağmen, gündelik hayatta Anadolu ilim ve irfânı vâsıtasıyla süregelen tasavvur ve sahip olduğumuz kitâbî miras, yaşanan sekteyi kısa sürede tashih edecek terâkûme sahiptir.

Bu sebeple, acilen yapılması gereken, İlâhî hakîkati, aklî, rûhî, kalbî, irfânî plânda kendi hakîkati olarak tayin etmiş ilim ehlinin, bunun keşfine yönelmesi, bütün çabasını ötekinin değerler dizisinin istilâsından kurtulup, yerine kendi değerler dizisini ikâme etmeye yoğunlaşmasıdır. Bunun, aynı yanlışlı sürdürerek, ötekinin kurduğu ‘paradigma’ üzerinden gerçekleştirilebileceği umudu, kaybedilen birkaç asra yeni kayıp yıllar eklenmesiyle sonuçlanacaktır.

İşaret edilen arayış bağlamında usûle yaptığımız vurgu, çıkış yolumuzun ancak usûl üzerinden ve ‘hakki hâkim kılmak/i’lây-i kelimetullâh’ gayesine ma’tûf

atılacak adımlarla mümkün olacağı düşüncesinden hareketlidir. Geçmiş bin dört yüz yılı aşan kadim gelenekte, tarih boyunca yaşanan tecrübe ile modern çağda yaşadıklarımız büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla bu krizden çıkışımız da onların tecrübelerinden istifade edilerek sağlanacaktır.

Düştüğümüz yerden kalkmaktan başka çaremizin olmadığını müdrük bir şekilde, İslâmî usûl geleneklerimizi bu gözle, aralarındaki vazgeçilmez ilişkiyi de dikkate alarak mahiyetine uygun bir şekilde, 'içerden ve teslim olmuş bir hâlet-i rûhiyye ile' okumamız ve 'sırât-ı müstakim üzere kalmamızı sağlayacak bir melemenin düşünce ve duruşumuza hâkim olması için gayret göstermemiz', hakikate vâsıl olmanın yegâne yoludur.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) bu uğurda atılacak her adıma elindeki bütün imkânları kullanarak destek olacaktır. Ayrıca, geleceğe umutla bakmayı sağlayan istekli ve iştiyaklı bir gençliğin yetişiyor olması, bu konudaki beklentilerimizi yüksek tutmamızın ana sâiklerinden birisidir.

Bu umutla, *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında; usûllerin müşterek zemîni, Hz. Ali'nin ilk halife Hz. Ebû Bekr'e (r. anhümâ) bey'atı, hadis ve aktüel yorum, oryantalizmin sosyo-kültürel arka plânı, metin tenkidi, zayıf hadisin takviyesi ve iman-küfür sınırına dair konularda yedi makaleye yer verdik. Geçmiş sayılara nisbeten daha fazla makale neşretmemiz, dergimize olan yoğun teveccühün zorunlu kıldığı bir durum olup, bu ilgiden memnuniyetimizi ifade ediyoruz. Görüldüğü üzere, *HTD* bu sayıda da hadis ilminin farklı konularına ışık tutacak muhtelif konulara ve yaklaşımlara sayfalarını açtı.

Yine, bu sayımızda da hadis usûlünün tedris maksatlı telif edilmiş olan bir ihtisar örneğinin yazma nüshalarının tanıtımına, Oksidentalizme dair bir mülâkâta, bilimsel toplantı ve kitap tanıtımlarına yer verdik. Son olarak ise, ilmî ve ma'nevî rehberlerimiz olan ve yakın zamanda dünya rihletini tamamlayıp Hakk'a vâsıl olmuş iki hocamıza dair yâd-ı cemil kabilinden iki yazıyla hissiyatımızı ifade ettik. *Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak; bu heyecan ve umutla, usûller üzerinden genç ilim ehli neferler eliyle hakikati keşif ve idrâke ma'tûf atılan tüm adımları destekleyip, çıkış çareleri arayan bakış açılarına zemin teşkil etme kararlılığında olduğumuzu bir kez daha ifade ediyoruz.

Fâni dünyadan ayrılıp, bâkî âleme göçen Raşit Küçük Hocaefendimizin maddî ve manevî destekleriyle yirmi yılı geride bıraktığımız ilmî seyrimize devam ederken, onun manevî mirası olarak daha büyük bir iştiyakla çalışmalarımızı kesintisiz olarak sürdürme kararlılığımızı te'yit ediyor, *HTD*'nin imkânlarının, araştırmacılarımızın hizmetinde olduğunu tekraren ifade istiyoruz. Gelecek sayılarımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

Ataullah ŞAHYAR

Usûllerin Müşterek Zemîni – Birgivi'nin *Risâletün fî Usûli'l- Hadîsi*–

İbrahim HATİBOĞLU

“The Common Ground of
Usûls –Birgivi's *Risâlah fî Usûl
al-Hadîth*–”

Abstract: In this article, the common ground of Islamic sciences in general and *usûl al-hadîth* in particular has been examined. When *usûl works* on religious sciences throughout history are compared within and between fields, it is seen that the development processes of each of them spanned several centuries. Again, it is a fact that transcending the point reached and attaining a coherent structure in terms of its nature and transforming into a 'talent-building' quality take at least a few human lifetimes. From this point of view, it can be said that the first independent *usûl al-hadîth* works were only started to be written in the 4th century of the hijrah, but attained remarkable qualities only after about a century. It is possible to list these processes of change in the nature of *usûl*, experienced in history, as *mustalah al-hadîth*, *'ulûmu'l-hadîs*, *usûlu'l-hadîs* in the context of *usûl al-hadîth*. ‘The Common Ground of Usûls’, which is the subject of this study, rather started with the works written in the 9th century of the hijrah and showed itself in the works that were written for about five centuries. Again, in this time period, the *û* that were written did not limit themselves to a single field, but by establishing strong ties within themselves and with other *usûls*, they succeeded in enriching the nature of *usûl* as much as possible. This approach, which presents a coherent integrity in itself, has been tried to be demonstrated with the examples shown from Birgivi's *Risâlah fî Usûl al-Hadîs*, which is one of the most concise works of *Hanefî usûl*.

Citation: İbrahim HATİBOĞLU, “Usûllerin Müşterek Zemîni –Birgivi'nin *Risâletün fî Usûli'l-Hadîsi*–” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 207-217.

Keywords: Usûl, Usûl of Hadîth, Birgivi, *Risâlah fî Usûl al-Hadîth*, *The Common Ground of Usûls*.

I. Giriş: Usûl ve Usûlün İşleyiş Biçimi

Batı dillerinde Latince kökenli ‘metodoloji’, Arapça ‘menhec’, Türkçe ‘yöntem’ kelimeleriyle ifade edilen ve ‘asl’ kelimesinin çoğulu olan ‘usûl’ belirli bir alana ait düzensiz bilgileri, iç insicâmı ve bütünlüğü içerisinde yeknesak şekilde anlamayı sağlayan esaslar bütünüdür. Furû‘a dair muhtelif bilgilerin, kendileri

* Prof. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, YALOVA,
ihatiboglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9775-2625

Geliş: 21.12. 2021

Yayın: 31.12.2022

esas alınmak suretiyle küllî bir şekilde anlaşılmasına imkân verdiği için temel ve dayanak diye düşünülmüş; buradan hareketle de söz konusu anlam ‘usûl’ kelimesiyle ifade edilmiştir. İlimler bütünü’nün ortak bir terimi olmak üzere kullanılan usûl kelimesi, her bir ilim dalına nispet edilerek kullanıldığında, o alanın mahiyetine uygun bir anlam taşır.

Özellikle Molla Fenârî’nin, kendisine kadar kazanılan birikimi sistemleştirip muhtelif ilim dallarının usûllerinin şekillenmesinde esas kabul edilen te’lif tarzı, her usûl eserinin alanının mahiyetini yansıtan bir nitelik kazanmıştır. Şu halde; asl veya usûl kelimeleri bir ilme muzâf kılındığında dar; tek başına kullanıldığında geniş ve kuşatıcı bir anlam ifade eder.¹

Usûlün muhtelif ilimler içerisinde, asırlardır süregelen kullanımı, ona bir derinlik ve ıstılahî anlam kazandırırken, onun karşılığı olarak kullanılan terimler, çoğu zaman bu anlam derinlikleri ve ıstılah olma ciheti akılda tutulmadan kullanılabilir. Dolayısıyla, ya söz konusu kelimelerin, ıstılahî derinliğine işaretlerle ve gerekli açıklamalar yapılarak kullanılması veya usûl kelimesinin tercih edilmesi uygun olacaktır.

Daha açık ifade etmek gerekirse, usûl yerine kullanılan, yöntem, terminoloji, metodoloji veya kavâid, menhec gibi kelimeler usûlün iç insicâmını ve mahiyetini yansıtmaktan uzaktır. Usûle dair ıstılahların, yaygın kitlelerce anlaşılır olması kaygısıyla tercüme edilmeye kalkışılması ise, usûlün işaret edilen vasıflarını kaybetmeye kapı aralaması yönüyle çok daha büyük bir problem içermektedir. Hadis usûlüne dair eserlerin, ‘ulûmü’l-hadîs veya ‘mustalahü’l-hadîs’ olarak anılageldiği ve yüzlerce yılı bulan ‘usûlün insicamlı bir mahiyet kazanması’ ve ‘tutarlı düşünce ve duruşun’ anahtarı olma vasfını kazanması, ayrıca diğer usûllerle de bir ‘iç bütünlüğe kavuşması’ şeklinde özetlenebilecek kazanımlar; işaret edilen iki tehlike dolayısıyla fark edilmesi imkânsız hâle gelme riskini beraberinde getirmektedir.

Hadis usûlü ve daha genel bir bakışla usûller bağlamında düşünüldüğünde, tanımları anlamlı kılan şey, bir başka ilim dalı içinde ele alınması da mümkün iken, belirli konuların niçin bu ilim dalının konusunu teşkil ettiği sorusudur. Bu sorunun cevabı, dar anlamda tanım için söylenen, ‘efrâdını câmi’ ayyârını mâni’ bir usûl inşâ etme çabası; İslâmî ilimlerde, sonraki usûl geleneklerini şekillendirmedeki vazgeçilmez katkısı yönüyle de Molla Fenârî’nin hulâsa edip ‘cihet-i vahde’ diye ifade ettiği te’lif tarzındadır.² Buna göre, ilimlerin birbirinden bağımsız ele alınmasına imkân veren; temel ıstılahların esas alındığı ‘mukaddime’,

¹ Görgün Tahsin, “Klasik Türk Düşüncesinin (Osmanlı Düşüncesinin) Temel Meseleleri ve Molla Fenârî”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu: International Symposium on Molla Fanari: (4-6 Aralık 2009 Bursa) Bildiriler*, Bursa: Bursa Büyük Şehir Belediyesi, 2010, s. 181.

² Tekin, Kenan, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, 1. baskı, İstanbul 2018, ss. 23-45.

'mevzû', 'mebâdî', 'mesâil' ve bahse konu ilim dalına müte'allık sâir hususların 'hâtîme başlığı altında; söz konusu ilim dalı bağlamında insan ve varlıkla irtibatını kurarak ele alınmasıdır.

II. İstılahların Husûsîlik ve Müştereklikleri ve Ortak Kullanımı

Bir yandan ıstılahların, yukarıda işaret edilen iki açıdan; 'ilim dalına has' oluştundan bahsedilip, bir yandan da müşterekliğine işaret etmek, ilk bakışta çelişik gibi gözükmekle birlikte; usûller üzerinden yapılan mukayeseli tetkiklerle bunun bir gerilim alanı oluşturmadığı görülecektir. Bir ıstılah, usûl ve fûru'a te'alluku itibariyle sadece tek bir alana münhasır kalmışsa o alanda; müşterek kullanılan bir lafız olması durumunda, her usûlün ıstılahının, alanın mahiyetini ve mesâilini özel şekilde tanımlaması söz konusudur.

İşaret edilen nitelikleriyle, usûlün insicâmı sayesinde elde edilen en önemli kazanım, usûl karmaşasına veya eklektik usûl denemelerine meydan vermemesidir. Modern çağın en önemli vasfı olan seçmeci, dışardan ve üstten tavrı, bir usûlün iç insicâmını yakalamaktan son derece uzaktır. Zira usûl geleneklerinden uygun görülen unsurların tevhibi ile oluşturulacak yeni usûl denemeleri, ne kadar tutarlı seçki yapıldığı iddia edilirse edilsin, fikrî kaosa ve insicamsızlığa kapı aralayacaktır. Özellikle, mahiyetleri farklı ilim dallarının 'hoşa giden unsurlarının' seçilmek suretiyle geliştirilmeye çalışılan yeni arayışların, kadîm usûlün bu vasfını hâiz olması mümkün gözükmemektedir.

Genel itibariyle, usûllerin insicamlı birlikteliğinin ve ortak müşterek zemin üzerinden birbiri açısından vazgeçilmezliğinin temelinde, bahsi geçen müşterek olma vasfının sunduğu imkân yatmaktadır. Öte yandan, bu husûsî anlam ve müşterek zemin konusundaki ilişkinin tutarlı düşünme ve mantık ilminin sunduğu imkân üzerinden gerçekleştiğinin de dikkate alınması gerekir.³ Zira mantık ve felsefenin sadece müstakil birer ilim olarak değil, İslâmî ilimlerin varlık ve vazgeçilmezliği açısından da katkı vermeye başladığı dönemlerden itibaren usûlün sürekliliği ve derinliği *mantıkî ve felsefî* ilkeler üzerinden gerçekleşmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, alana özel ıstılahların özel, müşterek olanların da alanın ihtiyacı ciheti ile usûle konu edilmesi, ilimlerin meşruiyeti veya usûller arası üstünlük yarışına maruz kalmadan, ortak bir zeminin oluşturulmasına imkân vermiş; bu imkân bir üst düzlemde, usûllerin ve ilimlerin müşterekliğini, onun da üstünde varlık ile ilişkisini çatışmaya sebebiyet vermeden kurmasını sağlamıştır.

Furû' cihetinden bir ihtisaslaşma ve ayrışmaya konu edilmesine bağlı olarak modern zamanlarda muhtelif usûl alanlarının birbiriyle olan vazgeçilmez alâkası

³ Hadis usûlü eserlerinden hareketle mantık-hadis usûlü ilişkisine dikkat çeken kıymetli ir-çalışma için bkz. Arslan Ali, "Hadis Usûlü-Mantık İlişkisi (Nüzhetü'n-Nazar Özelinde)", *Amasya İlahiyat Dergisi*, Aralık 2019, 13, 115-141.

göz ardı edilmiş; inhisarcı bir bakış açısıyla, usûllerin üstünlüğü veya kendi sınırları içine hapsedilmesi gibi bir durum, usûlün çok boyutlu olma ve 'kendi içinde tutarlı, diğer usûllerle barışık düşünüş biçimlerini' temsil etme vasfını görmeyi geri plâna itmiştir. Bu gerçeğin, ilgili ve ilmi çevrelerce fark edilip, gerekli tedbirlerin alınması en öncelikli meselelerimizden birisi olarak karşımızda durmaktadır.

Bu bütünlük içerisinde İslâmî ilimlere veya usûllerine bakıldığında, bir üstünlük yarışına sokulmaksızın; her bir ilim dalının doldurduğu anlamlı boşluğu ve bu açıdan vazgeçilmezliğini fark etmek mümkündür. Söz konusu yaklaşım; özellikle modern çağın bir vasfı olan alan uzmanlığı vurgusunun hâsıl ettiği kırılmayı ortadan kaldırmaya katkısı bakımından da önem taşımaktadır. Zira, alan uzmanlığı belirli konularda derinleşmeyi hâsıl etmesi yönüyle önemli bir kazanım olmakla birlikte, alan içi ve alanlar arası ilişkileri görmeyi büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bu da, çok sayıda alan uzmanı yetiştirilmesini sağlamakla birlikte, ilimler arasındaki 'derin ve geniş' ciheti görmeyi perdelemiştir. Oysa, içe ve yana doğru ilimler arası insicama ve vazgeçilmezliğe dikkat çekmek alanın uzmanlarının kuşatıcı bir yaklaşımla ilim dallarını öğrenmeye yönelmesini de sağlayacaktır.

İstilahların husûsiliği bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer mesele de, alan için usûllerin, tasavvurdaki ayrışmalar kaynaklı olarak, mezhep hatta aynı mezhep için ayrı tasnifler altında, paralel ilerleyen birer mahiyet arz etmesidir. İ'tikâdî veya amelî mezhep esaslı usûllerin, iç bütünlüğü içerisinde okunduğunda, muhtevasında mevcut bu insicâmın varlığı hemen fark edileceği gibi, cihet-i vahde tasavvuru bağlamında meydana gelen bu insicâmın, mufassal eserlerde konuların izinin sürülüp, derinlemesine ele alınmasına çok büyük katkı sağladığı da müşahade edilecektir. Söz konusu fikrî çizgiler, müelliflerinin birikimi, temsil ettiği düşünce geleneği, kuşatıcılık kabiliyeti, diğer usûllere vukûfiyeti gibi pek çok sebebe mebnî teşekkül etmiştir.

Kişinin bir usûl geleneğine aidiyeti, onun mantığının işleyişine, ilmi çevresine ve fitratına göre şekillendiği gibi; usûl gelenekleri açısından fikrî gerilime sebebiyet verecek en büyük kriz, eklektik bir usûl denemesi veya temsil ettiği bir ilim ve düşünce çizgisi aidiyeti olmamasıdır. Oysa fitrat ve meşrep esaslı usûl tercihleri, farklılıklara rağmen esnek bir tasavvurun teşekkülünü hâsıl edecektir. Osmanlı ilim havzalarında, Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekler bir yana, Şî'î ve Mu'tezilî geleneklerden pek çok kişinin meseleleri müzâkare ederken karşılıklı atıflarda bulunduğu, birbirlerinin fikirlerine yer yer iştirak ettiği görülür.

Hiçbir ilim dalının veya usûlün diğerinden müstağni kalması söz konusu edilemeyeceği gerçeği dikkate alınca; kadîm dönemdeki inhisarcı veya belirli ilimleri öne çıkarma ve diğerlerini görmezden gelme şeklindeki popüler çağdaş tasavvurların, ancak, bütünlüğü görmezden gelen, dışlayıcı tutumunun tezahürü olduğu görülecektir. Furû'a dair geniş hacimli eserlerde, söz konusu iletişimin

izini sürmek, nispeten zor olmakla birlikte, usûl eserlerinin en muhtasarında bile işaret edilen bu hususu fark etmek mümkündür. Öte yandan, furû'a dair eserler, muhâlif mezhep görüş ve tercihlerinin kendi usûlü çerçevesinde reddetme ve kendi görüşünü öne çıkarma kaygısı içerisinde ele alındığı için, usûlden furû'a doğru okuma yapılmadığı takdirde, müşterek zeminin keşfedilmesinde güçlükler ortaya çıkabilir. Özetle, usûller üzerinden yürütülecek çalışmalar, insicamlı düşüncüyü hâsıl etme bakımından, furû' üzerinden yapılacak çalışmalardan daha etkili sonuç verecektir.

III. Hanefî Hadis Usûlü Geleneği ve Usûller İçindeki Yeri

Bütün konuları ihata etmemekle birlikte, ilk hadis usûlü eseri Şâfi'î bir müellif olan er-Râmehürmüzî (v. 360) tarafından kaleme alınan *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'dır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (v. 505) ve Fahrüddîn er-Râzî'nin (v. 606) İslâmî ilimlerin usûllerine yeni bir yol ve bakış açısı kazandırmasına kadar, hadis usûlü eserleri te'lif mantığı itibariyle, ona benzer bir usûl takip etmiş, bu süreçte Hanefî hadis usûlü, kısmen fıkıh usûlü içerisinde, kısmen de Şâfi'î hadis usûlü üzerinden varlığını sürdürmüştür.⁴

Hanefî hadis usûlü, Molla Fenârî'nin usûllere kazandırdığı açılım sayesinde, gerek kendi te'lifâtında, gerekse talebelerinin yazdığı eserlerde, sistemli bir bakış açısı, usûlün sonrasını da şekillendirecek şekilde, cihet-i vahde esaslı bir seyir içinde hâkim te'lif tarzı olarak varlığını sürdürmüştür. Yukarıda sözü edilen bu yeni te'lif tarzı sadece Hanefilerce değil, Şâfi'î usûlcüler tarafından da alana tatbik edilmiştir.⁵ Bu süreçte Şâfi'î mezhebine mensup Bedrüddîn İbn Cemâ'a (v. 733) Şerefüddîn et-Tîbî (v. 743), İbn Hacer el-Askalânî (v. 852); bunların ardından Hanefî âlimlerden Alâüddîn İbnü't-Türkmânî (v. 750), Seyyid Şerîf Cürcânî (v. 816), Muhyiddîn el-Kâfiyeci (v. 879) gibi âlimler, usûl ilimlerinde kadîm yöntemden farklı bir te'lif tarzının öncülüğünü yapmışlar; bu sebeple, mezhep farklılığını önemsemeksizin, farklı mezhep mensubu ulemâ te'lif ettiği eserlerinde birbirinden nakillerde bulunmuşlardır. Eserlerin mantıkî örgüsü, yöntemlerinin ortak zemini ve iç ve yan alanlara doğru açılan derinliği ayrı akademik tetkiklere konu edilmesi gereken yukarıdaki eserler, çalışmamız boyunca işaret edilmeye çalışılan ilimler ve usûller arası çok yönlü müşterekliğin önemli örneklerindedir. Günümüzde, usûle dair çalışmaların 'sıkıcı' kabul edilmesi ve buna yönelik derslerin 'geçştirilmesi', usûllerin kendi içindeki insicâmı fark etmeyi engellemiş gözükmektedir.

Modernleşme dönemi hadis usûlü referanslarında, gerek muhtevâ zorluğu

⁴ Osmanlı ilim geleneği bağlamında makâsîd esaslı fıkıh usûlü geleneğinin mahiyeti hakkında bkz. Köksal, A. Cüneyt, *Fıkıh Usûlünün Mâhiyeti ve Gâyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları 2008.

⁵ Görgün, Tahsin, "Molla Fenârî: Düşüncesi", *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, ss. 247-248.

gerekse usûlleri kuşatan mahiyetleri gereği, cihet-i vahde teorisi esaslı usûl eserlerini öne çıkarmak yerine, kadîm usûl üzere bilgi vermekle yetinen eserlere işaret edilmiş; nispeten erken dönemde te'lif edilmiş olma vasıflarını da öne çıkartmak suretiyle, bünyesinde usûller arası müştereklikleri barındıran bu tür eserler göz ardı edilmiştir. Bu yaklaşımın neticesinde, usûlün akla, mantığa ve gönle hitap eden cezbedici tarafı okuyucunun dikkatinden irak tutulmuş; yaygın bir şekilde usûl eserlerinin bugün için 'işe yaramaz', 'nostaljik' değeri dışında bir anlam ifade etmediği fikri yaygınlık kazanmıştır.

Bu kısa tetkikin doğrudan konusunu teşkil etmemekle birlikte, hadis ve fıkhıta Hanefî usûlünün etkileşimi ve muhtevâ örtüşmesi, yukarıda izah edildiği şekilde, ilim dalının makâsıdına göre, mesâil içinde gerçekleşmiş; her usûl, ortak istihlaları kendi açısından, bağlamına uygun şekilde izah etmiştir. Bununla birlikte, yazımızın temel tezi olan, usûlün içine doğru derin ve diğer usûllere doğru geniş bir ilişkiler ağı bulunduğu düşüncesi bu bağlamda da gerçekleşmiş olmaktadır.

IV. *Risâletün fî Usûli'l-Hadis* ve Te'lif Geleneği İçindeki Yeri

Risâletün fî Usûli'l-Hadis'in⁶ te'lif edildiği hicrî X. yüzyıla gelinceye kadar hadis usûlü; yukarıda da işaret edildiği üzere, bir yönüyle kadîm geleneği sürdüren İbnü's-Salâh (v. 643) ve öncesinin te'lif tarzı, bir yönüyle de özellikle Fahrüddin er-Râzî'nin (v. 606) izini sürdüren Molla Fenârî'nin (v. 834) açtığı te'lif tarzında yazılan eserler yoluyla devam etmiştir. Esasen, yeni yöntemle hadis usûlü yazma, sadece Hanefî mezhebi mensuplarının sürdürdüğü bir şey değildi. Molla Fenârî'nin bir tartışma zemini olmak üzere kaleme aldığı *Cihet-i vahde* risâlesinde ve mantık şerhinde ortaya koyduğu esasları kabul edip eser te'lif eden Hanefî veya Şâfiî müellifler yöntemde müşterek, mezhebî farklılaşmaları muhtevî eserler vermeye devam etmişlerdir. Bu yüzden eserlerin Hanefî veya Şâfiî usûlü şeklindeki ayrışmasından ziyade; mantikî ve felsefî temelleri daha sağlam bir te'lif usûlüyle yazma veya eski yöntemi sürdürme ikilemi üzerinden tasnifin yapılması daha gerçekçi gözükmektedir. Buna rağmen yine de çalışmamızda, yöntemin; fıkıh, hadis, tefsir ve tarih usûlleri bağlamında daha çok Hanefî usûllerde tatbik edildiği gerçeğinden hareketle ve yaygın anlayışa daha uygun olduğu için, mezhep esaslı tasnif yolu tercih edilmiştir. Bu vasıf, çalışmamızın başında usûlün farklılaşması bağlamında işaret edilen, husûsîlik ya da ortaklığın, mezhep farkı gözetilmeksizin bir müşterek zeminde buluştuğunu ortaya koymaktadır.

Usûlün müşterek zemini ve yöntem ayrışması bağlamında işaret edilmesi gereken bir diğer husus, mezhep veya te'lif yöntemi değiştikçe, istihlalara verilen anlamların değişip değişmemesi ile ilgilidir. Sathi bir yaklaşımla, Hanefî usûlü-

⁶ Birgivi Mehmed Efendi, *Risâletün fî Usûli'l-Hadis*, İstanbul: Şirketü't-Tab'iyye 1288, ss. 40-46.

nün akılcı, Şâfiî usûlünün nasçı olduğu yargısı; en azından Gazzâlî sonrası yaygınlaşan usûller bağlamında, her iki mezhebin usûlleri dikkate alındığında doğrulanabilir gözükmemektedir. Zira te'lif edilen eserler hangi yöntemi benimsemiş olurlarsa olsunlar, eserlerde, daha geniş bir müşterek zemin üzerinden geçmiş tanım ve kazanımları değişim ve dönüşüme tabi tutmadan eserlerine taşımışlardır.

Usûllerin geçmiş dönemde 'işe yaradığı' kabul edilse bile, ilimlerin furû'a ta'alluk eden kısımlarının te'lif edilmesi dolayısıyla, 'bugün için misyonunu tamamladığı' veya 'işe yaramaz olduğu' iddiası bu tespitten hareketle pek çok yeni usûl arayışları adı altında bilimsel etkinliğin düzenlenmesine, tezlerin hazırlanmasına, alternatif arayışlara girilmesine kapı aralamıştır. Bu bağlamda şuna işaret edilmelidir ki, kendi usûl geleneğinin mahiyetinden haberdar olmayan, onu bir 'mustalah' alanı olarak gören bu arayışlar, bu toplumun ilmî ve akli ihtiyacının çözümüne katkı sunmaktan çok uzaktır. Zira, bu arayışlar, 'evin içindeki imkânı' yok sayıp, dışarıya umut bağlayan bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

Bu yüzden, usûlün yöntem arayışı ve asıllarla irtibatını kesmeme bağlamında, eskinin tekrarı ile toplumsal talepleri karşılamada yetersiz kalmama arasındaki gerilimin, usûlün iç dinamizmine işaret ettiği gerçeğine de vurgu yapılmalıdır. Zira bu çalışma boyunca altı çizilmek istenilen husus, genel anlamıyla usûl geleneklerinin, özelde de hadis usûlünün, kendi içinde ve usûller arasındaki canlı yapısına dikkat çekmektir. Usûlün, bugün onun yerini işgal etmiş gözükken sosyal bilimler metodolojilerinde olduğu gibi, ilmin ve hayatın merkezinde yer alması kanaatimizce işaret edilen noktaya bağlıdır.

Eserin en önemli şârihi Dâvûd-i Karsî'nin muttasıl bir isnadla müellife kadar uzanan icazetine sahip olduğuna işaret ettiği⁷ ve Birgivi' tarafından te'lif edilen ve Osmanlı ilim geleneği içinde kurucu hadis usûlü metinlerinden birisi olan *Risâletün fî Usûli'l-Hadîs*'in hacmi birkaç sayfayı aşmayacak kadar muhtasar olmasına rağmen, muhtevasında yer alan dilbilimsel, mantikî, felsefî, kelâmî, fikhî temellere işaret edilmesi eserin iç derinliği ve usûller arası müşterek noktalar barındırması açısından da usûlün ortak zeminine işaret bağlamında önem arz etmektedir. Bid'at karşıtlığı ve 'sıhhat' vurgusu üzerinden, irfânî gelenek yerine selef-i sâlihîn yoluna sarılmayı önceleyen Birgivi'nin, bir geleneğin hadis usûlü ezber metni olan eseri üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler, ihtiva ettiği felsefî ve mantikî unsurlar yanında, dilbilim başta olmak üzere, bütün usûllere yaptığı geniş göndermeler eserin, tek başına bir hadis istihlaları kitabı olarak 'okunmasını' imkânsız kılmaktadır. Zira onu bu sınırlara hapsederek okumak, pek çok açıdan usûlün mahiyetinin anlaşılmasını engelleyecektir. Kaldı ki, *Risâletün fî Usûli'l-Hadîs*'in, bu irtibatları görmezden gelerek okunmaya çalışılması durumunda, ortaya çıkacak lafzî tercümeden bir anlam algılamak mümkün değildir.

⁷ Dâvûd-i Karsî, *Şerhun 'alâ metni Usûli'l-Hadîs li'l-Birgivi*, İstanbul: Şeriketü't-Tab'iyye 1288, 01-39.

V. *Risâletün fî Usûli'l-Hadis*'in İç İncicâmı Bağlamında Tahlili

Te'lif gelenekleri bağlamında herhangi bir eser tetkik edildiğinde, belli başlı vasıflarından hareketle eserin müellifinin, itikadî, amelî tercihleri, dünya görüşü, te'lif sebebi, eserin adı gibi hususlarda bilgi edinilmesi mümkündür. Söz konusu bilgiler; âyet ve hadislerin işaret ettiği hamdele, salvele, vefat edenlerin hayırla yâd edilmesi gibi hususları ihtiva etmesi yönüyle, eserin alanı ve mahiyeti değişiklik arz etse de, birbirine benzerdir. Buna rağmen farklılaşmalar, bu çerçevenin sınırları içerisinde sığdırılabilmektedir.

Müellifin, hamdele esnasında lafzattullâha eklediği sıfatlar, salvele esnâsında Resûlüllâh Efendimiz'e olan sevgisini ifade biçimi, âl ve ashâbını duaya katış biçimi, hep müellifin mezhep ve meşrebini ifade edecek şekilde dile getirilmiştir. Bunun ardından, konular makâsid merkezli eserlerde, mukaddime, mevzû, mebâdî, mesâil, hâtıme gibi başlıkların altında ele alınırken Birgivi'nin *Risâletün fî Usûli'l-Hadis*'inde bu yapılmamıştır. Öte yandan, hadis kesin şekilde 'Resûlün sözü' olduğu bilinemediği için, mantık ilmi esaslı tanımlarda, bu ifade yerine 'nisbet edilen' ifadesi kullanılmasına rağmen eserde buna dikkat edilmemiştir. Bu ve benzeri hususları, Birgivi'nin ayrıntıya fazla girmemesi, usûlünü bir hadis metnini okuyacak kadar 'mustalah' bilgisi verme düşüncesiyle kaleme alması, yazılı metinde bu hususlara yer verip metni uzatmak istemeyişi gibi gerekçelerle izah etmek mümkündür. Zira eser, hadis usûlü okuyacak kişilerin ezberlemesi için hazırlanan ilk metin olma maksadına müstenid te'lif edilmiştir.

Birgivi'nin de işaret ettiği üzere, kelimelerin ıstılahlaşma süreci ve alan dilinde özel bir anlam kazanması, uzunca bir tarihî sürecin geçmesiyle gerçekleşmiştir. Bu yönüyle ıstılahlar, eserlerin te'lif üslûpları değişse de anlamları değişmeksizin ihtiva ettiği derinliği korumuşlardır. Bu sayede, ilim ehlinin onlarla ifade etmek istediği mana doğru biçimde anlaşılabilir ve intikâl ettirilmiş olur. Yine, en muhtasar eserlerde bile kelimelerin lügavî ve ıstılahî yönlerine işaret edilmesi aradaki alan içi ve farklı alanların kullanışlarında ortaya çıkan mebâdî ve makâsid merkezli ayrışmalara delâlet eder.

Söylenilen hususlar doğrultusunda, son derece kısa bir metin olmasına rağmen eser hızlı bir tetkike tabi tutulduğunda bile; bir ilim veya sanat dalı mensuplarınca özel ve özgün anlam yüklenen kelime ve terkipler için kullanılan *ıstılah* kelimesi ve her birinin lügavî ve ıstılahî yönüne dikkat çekilen anlamları, ıstılahlarının büyük çoğunluğunun mezîd bâbların ismi fâil veya mef'ûl kalıbı üzerinden türetilmesi, bazen bu işlemin sarf ve nahiv hatalarına düşülmesi pahasına yapılması eserin *dilbilim* ile kurulan bağını göstermektedir.

Öte yandan, harf-i cerrlerin manası, vad' ilmi, kelimelerin lügat ve ıstılah manalarına işaret edilmesi, hem mantık hem dilbilim terimi olan 'müfred' ve 'mürekkeb' kelimeleri, zâtî ve nefsi ma'nâ, izâfet çeşitleri ve izâfetin ifade ettiği manalar dilbilimi veya kelimelerin türetilmiş biçimlerinden bahseden ıstılah ilmi vb. konular, *Risâletün fî Usûli'l-Hadis*'te kısaca zikredilmekte; ancak bu hususlar

Dâvûd-i Karsî'nin *Şerhu Risâletün fî Usûli'l-Hadîs* adlı eserinde çok daha derin tartışmalara konu edilmektedir. Bu çalışmanın sınırlarını aştığı için, Dâvûd-i Karsî'nin eseri, usûllerin müşterek zeminine işaret etmesi yönüyle başka bir çalışmada tetkik edilecektir.

Eser, döneminin benzerleri ile mukâyese edildiğinde zâhiri ve selefi bir çizgiyi temsil etmesine rağmen, *Risâletün fî Usûli'l-Hadîs*'te *felsefî ve mantikî unsurlar* barındıran yaklaşım örneklerini de bol miktarda ihtiva etmektedir. 'Aklen imkân' bulunan veya bulunmayan meseleler ayırımı, iç algı veya kuruntu anlamındaki 'vehim' kelimesinin felsefî anlamıyla kullanılması, yine aklın tevehhümü câiz görüp görmemesi, kelâm ve felsefede kullanılan 'gâye' veya 'maksad' terimlerinin karşılığı olan 'garad' kelimesi, yine bu ilimlerde kullanılan 'hakikat' kelimesi, 'merfû' ve 'hükmen merfû' konuları bağlamında sürdürülen derin mantikî yaklaşımlar; ayrıca, bilgi felsefesinin konularına dâhil akıl yürütme veya tahmin yoluyla hakikati elde etmenin imkânı tartışmaları *felsefedeki* aklî, naklî veya istidlâlî bilgi ayırımına dayanmaktadır.

Mantık ilminin temel konularından olan, bir terimin içeriğinin bölümlerine ayrılması şeklindeki zihinsel işlem için kullanılan 'taksim', hem bir mantık hem de fıkıh usûlü terimi olan umûm ve husûs; 'mu'dal' ve 'müdelles' terimlerinin açıklaması bağlamında kullanılan tasavvurât ve tasdikât ve bunların delâlet ettiği 'ehas' ve 'e'amm' manalar, mantık ilminde, 'kemmiyye'nin zıddı olan, bir şeyin en güzel ve üstün vasıflı halini ifade etmek üzere kullanılan 'nev'iyye' terimi, içerdiği fertlerin veya kavramların birbirinden farklılığını ifade eden mübâyenet, 'ferd hadis' bağlamında kullanılan 'mutlak' ve 'nisbi' terimleri, kaçınılması imkânsız olan anlamında 'zarûret' bir mantık, felsefe ve kelâm terimi olarak müşterek usûl zemine işaret eder. Öte yandan, 'sahih' ve 'hasen' olma vasfının temellendirilmesi de *felsefî* anlamda tefekkür üzerinden gerçekleştirilmektedir.

Fıkıh usûlünün temel konularından olan, mananın sarîh ve sarîh hükmünde olması; yine delâleti sarîh olmak veya olmamak ile ilgili lâfzın delâleti bağlamında kullanılan 'mutlak' ve 'mukayyed' terimleri, özellikle Hanefî hadis usûlünde şâz-mahfûz, münker-ma'rûf terimleri bağlamında ve fıkıh usûlünde te'âruzu'l-edille bahislerinde kullanılan 'tercih', 'râcih', 'mercûh', 'makbûl' ve 'merdûd' terimleri; "kapsamına dâhil bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız" manasına umum kelimesi ve "tek bir vaz' ile bir tek manayı ifade etmek üzere konulmuş lafız" anlamında 'husus' kelimesi, avârizü'l-ehliyye arasında sayılan 'nisyân' terimi, beyân çeşitlerinden olan 'sarîh' ve 'zımnî' terimleri, ihticâc, ruchân, müşterek gibi kelimeler *Risâletün fî Usûli'l-Hadîs*'in metin örgüsü içinde kullanılmaktadır.⁸

Öte yandan, günümüzde *psikoloji veya ahlâk* ilimlerinin konusuna dâhil

⁸ İhtiva ettiği ilim dallarına dair atıfta bulunulan bu ve benzeri hususlar ve verilen örnekler, tûmünü kuşatması ve hacminin küçük olması dolayısıyla *Risâle*'deki sayfa numarasına atıfta bulunularak gösterilmemiştir.

olan, bir canlının fitrat ve tabiatından gelen eğilimlerinin bütününü ifade etmek üzere kullanılan ‘meleke’ kelimesi, insanî hasletler ve erdemli davranışlar bütününü ifade etmek için kullanılan ‘mürüvvet’ terimi ve ‘metâ‘in-i aşere’ içinde tek tek sayılan olumsuz manalar da yine birer ahlâk ve tasavvuf terimidir. Yine bir psikoloji veya ahlâk terimi olarak kullanılan ‘vehim’ veya ‘tevehhüm’ün hadis usûl konularını bağlamında kullanılması eserin alanlar arası müşterek zemine işaret eden ipuçlarıdır.

Kısaca işaret edilen bu hususlardan hareketle; her ne kadar, Osmanlı ilim geleneği içinden nasların zahîrî yorumunu esas alan ve sahîh selef akidesi temelli düşünüşü savunan bir çizginin belirleyici âlimi olsa da, Birgivî (v. 981) *Risâletün fî Usûli’l-Hadis*’i te’lif ederken kendisinden önce yerleşik hâle gelmiş usûl ve tasavvurların etkisi altında kalmış, bir te’lif yöntemi olarak tevâris ettiği yöntemi sürdürmüştür. Zira düşünsel duruşların her biri te’lif tarzını, kendi içinde tutarlı bir mantıkî ve felsefî örgü üzerinden gerçekleştirmiştir. Dönemin yaygın vasfı, özellikle her türlü zenginliği ile dilbilim, mantık ve felsefe, kelâm, muhtelif ilimlerin usûlleri başta olmak üzere, geniş te’lif yelpazesinin hepsini etkilemiş; bunların her biri, aynı müşterek zeminde ifade, üslup ve te’lif tarzı açısından kendi çizgisini belirginleştirmiştir.

VI. Sonuç

Çalışmamızda usûllerin müşterek zeminini, Birgivî’nin te’lif ettiği, en muhtasar Hanefî hadis usûlü metinlerinden biri olan *Risâletün fî Usûli’l-Hadis* üzerinden gösterilmeye çalışıldı. Yine, müşterek zemin ifadesiyle ne kastettiğimiz ve usûl gelenekleri üzerinde bunun tezâhürü konusuna işaret edildi. Özellikle bu hususta, te’lif tarzının mezhep tasavvurunun önüne geçtiği; alan ve mezhep esaslı yaklaşımları kuşatan bir mahiyet arz ettiğine dikkat çekildi. Bu hususlara işaretlerle, günümüzdeki ‘yeni usûl’ arayışı çabalarının nasıl bir boşluk üzerinde sürdürüldüğüne de dikkat çekilmeye çalışıldı.

Risâletün fî Usûli’l-Hadis’in muhtevasında, benimsenen te’lif tarzına mütenâsip olarak; dilbilim diye ifade ettiğimiz sarf, nahiv, lügat, belâgat, aruz ilimleri, fıkıh usûlü, kelâm, mantık, felsefe, ahlâk ve psikoloji gibi pek çok alanın ıstılahlarına ortak usûl zemininde yer verildiğine işaret edildi. Kendi başına, bu ilim dalları dikkate alınmadan, sadece bir hadis usûlü metni olarak okunduğunda eserin tam olarak anlaşılmasını imkânsız kılacak kadar olan zengin içerik, sadece hadis usûlü üzerinde değil, usûllerin tamamında müşâhede edilmektedir.

Temel vasıflarına işaret edilmiş bulunan mantıkî ve felsefî esaslar üzerine kurulu insicamlı usûl geleneklerinin en önemli katkısı, kendi sistemi içerisinde okunduğu takdirde, okuyucusunda, tutarlı bir problem çözme melekesini hâsıl etmesidir. Cihet-i vahde merkezli usûl tasavvuru öncesinde ise, hadis usûlü eserleri daha ziyade bilgi verme öncelikli olarak te’lif edilmiştir. Söz konusu uzun

dönem boyunca usûl veya döneme uygun adlandırmasıyla mustalahu’l-hadîs ifadeleri, furû’ eserlerinde kullanılan hadis usûlü istilahlarının doğru anlaşılmasını sağlama gayesine ma’ tuf olarak te’lif edilmiştir.

Son olarak şuna da işaret edilmelidir ki, ulemânın, bilinçli bir şekilde bütün alanları ihata edecek şekilde, varlıkla irtibatını da kurarak geliştirdiği bu yöntem, usûle anlamını yeniden kazandırmış; usûl ile içeriden bir nazarla kurulan iletişimin, usûl sayesinde furû’un da doğru yorumlamasına imkân sağlamıştır. Teorik zemin ile amelî tatbîkâtı vazgeçilmez kabul eden İslâm ilim geleneğinin rûhuna bu yaklaşımın daha uygun olduğu ve ona yeniden canlılık kazandıracığı âşikârdır.

“Usüllerin Müşterek Zemini –Birgivi’nin Risâletün fî Usûli’l-Hadîsi-”

Özet: Bu makalede, genelde İslâmî ilimlerin, özeldede *hadîs usûlünün* müşterek zemini tetkike konu edilmiştir. Tarih boyunca dinî ilimlere dair *usûl eserleri* alan içi ve alanlar arası bir mukayeseye tabi tutulduğunda her birinin gelişim süreçlerinin birkaç asra yayıldığı görülür. Yine, gelinen noktanın aşılıp mâhiyeti itibariyle insicamlı bir yapıya kavuşmasının ve dönüştürerek ‘meleke kazandıran’ bir niteliğe erişmesinin de ancak birkaç insan ömründe gerçekleştiği bir vâkıadır. Buradan hareketle, ilk müstakil *hadîs usûlü* eserlerinin ancak hicri IV. yüzyılda te’lif edilmeye başlandığı, ancak yaklaşık birer asırlık süreçlerin sonunda fark edilir vasıflara kavuştuğu söylenebilir. Tarih içerisinde yaşanan, *usûlün mâhiyetine* yönelik bu değişim süreçlerini hadis ilmi bağlamında mustalahu’l-hadîs, ‘ulûmü’l-hadîs, usûlü’l-hadîs şeklinde sıralamak mümkündür. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden ‘usûlün müşterek zemini’ daha ziyade, hicri IX. asırda te’lif edilen eserlerle başlamış ve yaklaşık beş asır boyunca te’lif edilmiş eserlerde kendisini göstermiştir. Yine bu zaman diliminde te’lif edilen *usûller* kendilerini tek bir alanla sınırlı tutmamış, kendi içinde ve diğer *usûllerle* güçlü bağlar kurmak suretiyle, *usûlün mâhiyetini* alabildiğine zenginleştirmeyi başarmışlardır. Kendi içinde insicamlı bir bütünlük arz eden bu yaklaşım, en muhtasar *hanefî usûl* eserlerinden biri olan Birgivi’ye ait *Risâletün fî Usûli’l-Hadîsi*’nden gösterilen örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Citation: İbrahim HATİBOĞLU, “Usüllerin Müşterek Zemini –Birgivi’nin Risâletün fî Usûli’l-Hadîsi-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 207-217.

Keywords: Usûl, Usûlü Hadîs, Birgivi, *Risâletün fî Usûli’l-Hadîs*, Usüllerin Müşterek Zemini.

Rivâyetler Işığında Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Bey'atı

“Bay'ah of 'Ali b. Abî Tâlib to
Abû Bakr in the Light of
Narrations”

*Ebubekir SİFİL**

Abstract: After the death of the Hadrat Prophet (pbuh), the first disagreement among the Companions arose over who would come to the caliphate. In the 'Saqife' meeting, there were serious discussions between those who were present on behalf of Muhâjirûn and the Ansâr, but in the end, a compromise was achieved. 'Ali b. Abî could not attend this meeting because he was busy with the equipment and invocation of the Hadrat Prophet. Did he make the general allegiance received in the Masjid the next day? It is possible to collect the narrations on this subject in two groups: While one group of narrations tells that 'Ali did not give allegiance to Abû Bakr before Fâtima passed away, another group of narrations tells that 'Ali participated in this general allegiance, albeit a little late. In this article, the aforementioned rumors will be tried to be reconciled by mentioning their health and weakness.

Citation: Ebubekir SİFİL, “Rivâyetler Işığında Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Bey'atı” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, 219-243.

Keywords: 'Ali b Abû Tâlib, Abû Bakr, Bay'ah, Allegiance, Saqifa.

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatının ardından Sahabe arasında ilk ciddi ihtilâl ve tartışma kimin halife olacağı konusunda yaşandı. 'Sakife toplantısı' diye bilinen toplantıda Muhacirûn adına bulunan Hz. Ebû Bekr (13/634), Hz. Ömer (23/644) Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (18/639) ve diğer birkaç sahabi ile Ensar arasında geçen ve zaman zaman heyecanı yükselen müzakerelerden sonra Hz. Ebû Bekr'e bey'at edildi.¹

* Doç. Dr. Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD Başkanı, YALOVA, esifil@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-2625-2316

Geliş: 06.08. 2022

Yayın: 31.12.2022

¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdilmelik b. Hişâm el-Mısri, *es-Siretu'n-Nebeviyye* (Mustafâ es-Sakâ vd. tahkikiyle, Mustafâ el-Bâbî el-Halebî mtb., Kahire-1375/1955, I-II), II, 660 vd., 756 vd.; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr* (Ali Muhammed Ömer tahkikiyle, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire-1421/2001, I-XI), II, 425, III, 167; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ* (Hâfiz es-Seyyid Aziz Bek vd. tahkikiyle, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut-1407/1987), s. 419-424; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm tahkikiyle, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-?, I-XI), III, 223.

Sakîfe toplantısının ardından, ertesi gün de Mescid-i Nebî'de geniş katılımlı bey'at alındı. Müslümanların umumunun² iştirak ettiği bu ikinci bey'at toplantısına Hz. Ali (40/661) iştirak etmiş miydi, yoksa bey'atı Hz. Fâtıma'nın (11/632) vefatı sonrasına kadar geciktirmiş miydi?

Başta el-Buhârî (256/870) olmak üzere bir kısım hadis kaynakları yanında kimi siyer/tarih kaynaklarında da Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma (r.anha) vefat edene kadar bey'at etmediğini anlatan nakiller bulunmaktadır.³ Bu rivâyetler esas alındığında Hz. Ali'nin bey'at etmeme gerekçesi, Hz. Ebû Bekr ile Hz. Fâtıma arasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bıraktıklarının miras olarak yakınlarına intikal edip etmeyeceği noktasında yaşanan anlaşmazlık ve tatsızlık olarak ortaya çıkmaktadır.⁴ Buna göre Hz. Ali ya Hz. Fâtıma'nın hatırını incitmemek için ya da

² Ensar'ın halife adayı olan Sa'd b. Ubâde'nin (14/635) bey'at etmediğini anlatan rivâyetlerin yanısıra, Sakîfe toplantısında Hz. Ebû Bekr'e bey'at ettiğini anlatan rivâyetler de mevcuttur.

Müstakil bir 'mesele' olarak incelenmesi gereken bu konu hakkında bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Bulak-1313/1895, I-VI), I, 5; et-Taberî, *a.g.e.*, III, 222; İbn Sa'd, *a.g.e.*, III, 566 vd.; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târihu Medîneti Dimaşk* (Ömer b. Ğarâme el-Amravî tahkikiyle, Dâru'l-Fıkr, Beyrut-1415/1995, I-LXXX), XX, 265; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fi Târihi'l-Mulûk ve'l-Ümem* (Muhammed Abdülkâdir Atâ – Mustafâ Abdülkâdir Aktâ tahkikiyle, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut-1412/1992, I-XIX), IV, 67; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafâ tahkikiyle, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-1420/2000, I-XXIX), XVII, 166; et-Taberî, Muhibbuddîn Ahmed b. Abdillah, *er-Riyâdu'n-Nadira fi Menâkibi'l-Aşere* (Abdülmeçid Tu'me Halebî tahkikiyle, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-1418/1997, I-III), I, 199-200; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer ed-Dimaşki, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Riyâd Abdülhamîd Murâd vd. tahkikiyle, Dâru İbn Kesîr, Dimâşk-Beyrut-1431/2010, I-XX), V, 347 vd...

³ bkz. el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il el-Cu'fî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Mustafâ Dîb el-Buĝâ tahkikiyle, Dâru İbn Kesîr – el-Yemâme, Beyrut-1407/1987, I-VI), "Megâzi", 36 (IV, 1546); İbn Hibbân, *et-Tekâsim ve'l-Envâ'* (Muhammed Ali Sönmez – Hâlis Albayrak tahkikiyle, Vezâretu'l-Evkâf, Katar-1433/2012, I-VIII), VII, 81-83; et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Müsnedu's-Şâmiyyîn* (Hamdî Abdülmeçid es-Selefi tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1409/1989, I-IV), IV, 198-199; ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (Ömer Abdüsselâm Tedmürî tahkikiyle, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut-1413/1992, I-LIII), III, 13-14; Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâdu'n-Nadira*, I, 209; el-Âmirî, Ebû Zekeriyâ İmâduddîn Yahyâ b. Ebî Bekr, *Behcetü'l-Mehâfil ve Buĝyetü'-Emâsil* (Cemâlüddîn Muhammed el-Eşhar şerhiyle birlikte, Dâru Sâdir, Beyrut-?, I-II), II, 63-64; el-Halebî, Ebu'l-Ferec Ali b. İbrâhîm, *İnsânu'l-Uyûn fi Sîreti'l-Emîn ve'l-Me'mûn* (Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye'si* ile birlikte, Muhammed Ali Sabih mtb., Kahire-1353/1935, I-III), III, 398.

⁴ eş-Şa'bî'nin (104/722) mürsel olarak rivâyet ettiğine göre Hz. Fâtıma vefat hastalığındayken Hz. Ebû Bekr onun yanına giderek helalleşmiştir. Rivâyeti nakleden el-Beyhakî (458/1066), "sahih bir isnadla gelmiş hasen bir rivâyet" olduğunu söyler. bkz. el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, (İbnu't-Türkmânî'nin *el-Cevheru'n-Nakîsi* ile birlikte, Matba'atu Meclisi'd-Dâireti'n-Nu'mâniyye, Haydarabad-1352/1933, I-X), VI, 301.

el-Aynî (855/1451) bu rivâyeti 'ceyyid-kavî' olarak nitelendirmiş, İbn Hacer de isnadının sahih olduğunu vurgulamıştır. bkz. el-Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî* (Dâru'l-Fıkr, İdâretu't-Tıbâ'ati'l-Müniriyye baskısının tıpkıbasımı, Kahire-1348/1929, I-XXV), XV, 20; İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-*

kendisi de miras konusunda Hz. Fâtıma gibi düşündüğü için o hayatta olduğu sürece bey'at etmemiştir.

İkinci grubu oluşturan rivâyetlerde Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve fatının hemen ardından Kur'an'ı cem etmeden evinden dışarıya çıkmamaya yemin etmiş olması dışında herhangi bir gerekçe zikredilmemektedir. Bu rivâyetlerde Hz. Ali'nin bey'atı meselesi Hz. Fâtıma ile hiçbir şekilde irtibatlandırılmaktadır.

Bu iki grup rivâyet dışında üçüncü bir grup rivâyet daha mevcuttur ki, onlarda Hz. Ali'nin umumî bey'atın ilk anlarında bulunmadığı, ancak bilahare bey'at ettiği tasrih edilmektedir. Bu rivâyetlerde dikkat çeken, Hz. Ali'nin ilk anda bey'at etmeyişinin sebebi hakkında herhangi bir anlatımın yer almayacağıdır.

Şia'nın, bu konuyu, günümüzde –devrim/mezhep ihracı politikası çerçevesinde– tarihte olduğundan daha yoğun biçimde gündemde tuttuğu vakası kimse için gizli değildir. Şii kaynaklarda 'Sakîfe toplantis'ından Hz. Fâtıma'nın vefatına ve Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e bey'atına kadar yaşananları alabildiğine dramatize eden uydurma rivâyetler bulunduğu malumdur.⁵ Şia bu rivâyetler marifetiyle Hz. Ali'yi (r.a.) bey'ata zorlamak için Hz. Ömer'in, hamile olan Hz. Fâtıma'nın evini basıp kapısını kırdığını/yaktığını, kendisini, düşük yapmasına sebebiyet verecek derecede acımasızca tartaklayıp kaburgasını kırdığını, neticede zelil bir şekilde⁶ mescide götürülen Hz. Ali (r.a.) ve beraberindekilerden zorla bey'at alındığını iddia emektedir.

Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma vefat edene kadar Hz. Ebû Bekr'e bey'at etmediği iddiasını güçlendirmek amacıyla Şia, kendi kaynaklarında bulunan ve ciddi bir yekün tutan kurgu mahsulü rivâyetlerin yanına, yukarıda işaret ettiğimiz bir kısım Sünnî kaynaklarda bulunan rivâyetleri de katmakta, Sahabe aleyhindeki propagandanın etkisini bu suretle güçlendirmiş olmaktadır.⁷

Bâri bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Şu'ayb el-Arnaût vd. tahkikiyle, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimişk/Beyrut-1434/2013, I-XXIV), IX, 363.

⁵ Sözünü ettiğimiz sürece dair Şii kaynaklarda bulunan rivâyetlerin topluca zikri için bkz. el-Meclisî, Muhammed Bâkir, *Bihârul-Envâr el-Câmî'a li Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ahyâr* (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut-1403/1983, I-CX), XXVIII, 175 vd.

⁶ Boynuna ip bağlanıp çekştirilerek!

⁷ Söz konusu rivâyetlerin zikredildiği Şii tandanslı monografilere örnek olarak bkz. el-Kummî, Abbâs b. Muhammed Ridâ, *Beytu'l-Ahzân fi Zikri Ahvâli Seyyideti Nisâi'l-Âlemîn Fâtmeti'z-Zehrâ*, Dâru Zeyneb el-Kübrâ, ?-1416/1995; Gulâmî, Hüseyin Gayb, *İhrâku Beyti Fâtıma*, Lecnetu Ashâbi'l-Kisâ, ?-1423/2002; ed-Dûhî, Yahyâ Abdülhasen, *Zulâmetu'z-Zehrâ fi Rivâyâti Ehli's-Sünne*, Müessesetu'l-Keşer li'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye, Kum-1428/2007; Ya'kûb, Ahmed Mustafâ, *Maktelu'z-Zehrâ fi Masâdiri Ehli's-Sünne*, Merkezu'l-İmâm Mehdî, Kuveyt-2009; el-Katfî, Abdülmuhsin Abdüzzehrâ, *el-Muhsin b. Fâtmeti'z-Zehrâ*, Envârul-Hüdâ, ?-1423/2002; es-Sübhânî, Ca'fer, *el-Hüccetu'l-Ğarrâ alâ Şehâdet'z-Zehrâ*, Neşru Müesseseti'l-İmâmî's-Sâdık, Kum-1422/2001; el-Âmilî, Ca'fer Murtadâ, *Me'sâtu'z-Zehrâ aleyhe's-Selâm Şühûhât ve Rudûd*, Dâru's-Sîre, Beyrut-1417/1997, I-II; el-Müsevî, Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasen, *el-Muhassin es-Sibt Mevlûd em Sikt*, Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, Necef-?; Mehdî,

En az bunun kadar önemli bir diğer nokta, Hadis ilmini doğrudan ilgilendiren teknik bir problemin çözüm beklediği gerçeğinin farkına varılmasıdır. Zira problemin kaynağı, sıhhat şartlarını taşıdığında şüphe bulunmayan müteâriz rivâyetlerdir.

Hiç şüphesiz bütün bunlar, ilgili rivâyetleri ilmi şartlar esasında tartışmanın zaruretinin ortaya koymaktadır. Bir yönüyle İslam Tarihi'ni, bir başka yönüyle Mezhepler Tarihi'ni ilgilendiren bu mesele, son tahlilde rivâyetlere dayandığı için, evleviyetle ve kaçınılmaz olarak Hadis ilminin konusudur ve bu işkâl Hadis ilminin imkân ve teknikleriyle çözüme kavuşturulmadıkça, diğer disiplinlerin hakikati söylemesini beklemek beyhude bir çaba olmaktan ileriye geçemeyecektir.

1 Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma Vefat Etmeden Hz. Ebû Bekr'e Bey'at Etmediğini Anlatan Rivâyetler

"Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kızı Fâtıma (selam üzerine olsun) Ebû Bekr'e haber göndererek, Allah'ın Medine ve Fedek'ten Resulullah'a (s.a.v.) fey kıldığı mallardan, bir de Hayber'deki beşte bir hissesinden kalanlardan mirasını istedi. Ebû Bekr şöyle dedi: "Resulullah (s.a.v.), "Biz (Peygamberler)'e mirasçı olunmaz. Bıraktıklarımız sadakadır. Âli Muhammed (aslına sahip olmaksızın) bu maldan yer" buyurdu. Allah'a yemin ederim ki, bu sadaka malları konusunda, Resulullah (s.a.v.) zamanındaki durumlarından farklı bir uygulama yapmam; Resulullah bu mallar konusunda nasıl hareket ettiyse, mutlak surette ben de aynı şekilde hareket ederim. Böylece Ebû Bekr, o mallardan Fâtıma'ya bir şey vermeye razı olmadı. Bu sebeple Fâtıma Ebû Bekr'e gücendi, dargın vaziyette ondan ayrıldı ve vefat edene kadar da bir daha kendisiyle konuşmadı. Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra altı ay yaşadı. Vefat ettiğinde kocası Ali onu geceleyin defnetti. Ebû Bekr'e haber vermedi; namazını (bu şekilde geceleyin) kıl(dır)dı. Fâtıma hayattayken Ali'nin insanlar nezdinde itibarı vardı. Fâtıma vefat edince Ali insanlar nezdindeki itibarını kaybetti. Böyle olunca Ebû Bekr'le barışıp ona bey'at etmek istedi. (Fâtıma'nın hayatta olduğu) o aylar boyunca bey'at etmemişti. Ebû Bekr'e haber gönderip yanına gelmesini, ancak Ömer'in gelmesini istemediği için de başka kimseyi getirmemesini söyledi. Ömer (Ebû Bekr'e), "Hayır, vallahi onların yanına tek başına gitmeyeceksin" dedi. Ebû Bekr, "Bana ne yapacaklarını düşünüyorsun? Vallahi onlara (yalnız) gideceğim" karşılığını verdi. (Bu suretle) Ebû Bekr onların yanına gitti. (Konuşmaya önce başlayan) Ali şehadet kelimesini söyledi ve şöyle dedi: Şüphesiz biz senin faziletini ve Allah'ın sana bahsettiklerini biliyoruz. Allah'ın sana nasip ettiği bir hayır konusunda da seni kıskanmış değiliz. Ancak sen bu (hilâfet) konu(sun)da bizi (istişarenin dışında tuttun) görmezden geldin. (Oysa) biz Resulullah'a (s.a.v.) ile akrabalığımızdan dolayı bu işte payımız olduğu görüşündeydik. Derken Ebû Bekr'in gözleri yaşardı. (Ali sözlerini bitirip de) Ebû Bekr konuşunca şöyle dedi: "Canımı elinde tutana yemin olsun

ki, Resulullah'ın (s.a.v.) yakınlarını gözetmek benim için kendi yakınlarımı gözetmekten daha önceliklidir. Sizinle benim aramda bu mallar konusunda çıkan anlaşmazlığa gelince, bu konuda hayrı gözetmekte kusur etmedim. Resulullah'ın o mallar konusunda yaptığını gördüğüm ne uygulama varsa, ben de aynı uygulamayı eksiksiz yaptım." (Neticede) Ali, Ebû Bekr'e, "Bey'at zamanı yarın öğleden sonradır" dedi. (Ertesi gün) Ebû Bekr öğle namazını kıl(dır)ınca minbere çıktı. Şehadet kelimesini söyledi, Ali'nin meselesini bahse konu etti, bey'attan geri kalışından bahsetti ve dile getirdiği mazereti anlattı. Sonra da istiğfar et(ti ve sözlerini bitir)di. Ardından Ali konuştu: Şehadet kelimesini söyledi, Ebû Bekr'in hakkının büyüklüğünü dile getirdi. Sonra, yaptığı şeyi, Ebû Bekr'i kışkırdığı ya da Allah'ın ona bahsettiği fazileti inkâr ettiği için yapmadığını söyledi, "Biz bu işte bir payımız olduğu görüşündeydik; fakat bizi görmezden geldi. Biz buna içerledik" dedi. Ali'nin bu tavrı müslümanları sevindirdi, "İsabet ettin" dediler; maruf veçhile hareket edince kendisine yaklaştılar."

el-Buhârî (256/870) tarafından "Bize Yahyâ b. Bükeyr şöyle tahdîs etti: Bize el-Leys, Ukayl'den naklen şöyle tahdîs etti: Ukayl, İbn Şihâb'dan, O, Urve'den, o da Hz. Âişe'den..." şeklindeki senedle⁸, ayrıca İbn Hibbân (354/965)⁹ ve et-Taberânî (360/971)¹⁰ tarafından da hemen hemen aynı lafızlarla ve ez-Zühri'ye (124/742) ulaşan tarihlerle aktarılmıştır.

Biz "Bir İdracla Tarih Tahrif Olur mu?" başlıklı makalemizde Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma vefat etmeden¹¹ Hz. Ebû Bekr'e bey'at etmediğini anlatan bu rivâyetin, zahiren sıhhat şartlarını haiz olsa da, ez-Zühri kaynaklı idrâc ve irsâl gibi kursurlarla malul olduğunu ortaya koymuştuk.¹²

⁸ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il el-Cu'fi, *Sahîhu'l-Buhâri* (Mustafâ Dîb el-Buğâ tahkikiyle, Dâru'l-Fikr – el-Yemâme, Beyrut-1414/1993, I-VII), "Megâzi", 36.

⁹ İki ayrı yerde. bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *et-Tekâsim ve'l-Envâ'* (Muhammed Ali Sönmez – Hâlis Albayrak tahkikiyle, Vezâretu'l-Evkâf, Katar-1433/2012, I-VIII), VII, 81-83; VII, 781-82.

¹⁰ et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Müsnedu's-Şâmiyyin* (Hamdi Abdülmecid es-Selefi tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1409/1989, I-IV), IV, 198-199.

¹¹ Söz konusu rivâyetlerden bir kısmı Hz. Ali'nin bey'atının Hz. Fâtıma'nın (r.anha) vefatından sonra/Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından 6 ay sonra olduğunu tasrih ederken, bir kısmında farklı rakamlar zikredildiği görülmektedir. Diğer bazı rivâyetlerde ise sadece "Hz. Ali'nin bey'attan geri kaldığı" anlatımı yer almakta, zaman tahdidi bulunmamaktadır. Hz. Ali'nin (r.a.) Hz. Ebû Bekr'e (r.a.) umumî bey'attan ne kadar zaman sonra bey'at ettiği noktasında karşımıza çıkan farklı rakamlar, Hz. Fâtıma'nın (r.anha) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra ne kadar yaşadığı konusunda rivâyetlerde görülen ihtilâfa dayanmaktadır. İbn Hacer, Hz. Fâtıma'nın (r.anha) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra ne kadar yaşadığı konusunda zikredilen 'iki ay', 'yetmiş gün', 'altı ay' ve 'sekiz ay' rivâyetleri arasında itimada şayan olanın 'altı ay' rivâyeti olduğunu söyler. bkz. İbn Hacer, *a.g.e.*, XII, 438.

¹² bkz. Sifil, Ebubekir, "Bir İdracla Tarih Tahrif Olur mu?", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, cilt 8, sayı 2 (2022), s. 1 vd.

Ancak yine de bu makalede bu rivâyeti de dikkate alacak ve diğer rivâyetlerle birlikte değerlendirmeye tabi tutacağız.

2. Hz. Ali'nin Kur'an'ın Cem'iyle İştigal Ettiği İçin Hz. Ebû Bekr'e Gecikmeli Olarak Bey'at Ettiğini Anlatan Rivâyetler

Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattayken Kur'an ayetlerinin nüzulü devam etmekte olduğu için, ayetleri bir 'mushaf'ta bir araya toplamak mümkün olmamıştı. Bu önemli ameliye ancak Hz. Ebû Bekr döneminde 11/632 yılının sonlarından 12/633 yılının başına kadar devam eden, Müseylimetü'l-kezzâb'ın ortadan kaldırılmasıyla sona eren Yemâme savaşında çok sayıda¹³ Kur'an hafızının şehit düşmesi üzerine hayata geçirilmiş oldu.¹⁴

Bazı rivâyetlerde Hz. Ali'nin, Kur'an'ı cem etmek amacıyla evine kapandığı ve Hz. Ebû Bekr'e yapılan umumî bey'ata iştirak etmediği nakledilmektedir. (Kur'an'ı ilk defa iki kapak arasında toplayan ismin Hz. Ebû Bekr olduğu, Hz. Ali'den sahih senedlerle gelen rivâyetlerle de sabittir.¹⁵) Biz önce bu rivâyetlerin sened ve metinlerini aktaracak, ardından sıhhat-zaaf değerlendirmesi yapacağız.

2.A. Abdürrezzâk es-San'ânî (211/826-7) Rivâyeti:

"عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ أَبِي بَرْزَةَ قَالَ قَالَ" Ebû Bekr'e bey'at edildiği zaman Ali bey'attan geri kaldı ve evine kapandı. Bunun üzerine Ömer onunla görüştü ve "Ebû Bekr'e bey'attan geri mi kaldın?" diye sordu. Ali, "Resulullah vefat ettiği zaman, Kur'an'ı cem edene kadar farz namazlar dışında ridâmı üstüme al(ıp dışarıya çık)mamaya yemin ettim. Zira Kur'an'ın unutulacağından¹⁶ endişe ediyorum" dedi ve sonra çıkıp bey'at etti."¹⁷

¹³ Yemâme savaşında şehid olan Kur'an hafızlarının adedi konusunda el-Vâkıdî (207/823) '700' rakamını verirken İbn Kesîr (774/1373) '500'e yakın' ifadesini kullanır bkz. el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Eslemî, *Kitâbu'r-Ridde*, Yahyâ el-Cebûrî tahkikiyle, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut-1410/1990, s. 140; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Ebû İshâk el-Haveynî tahkikiyle, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire-1416/1995, s. 58.

¹⁴ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. el-Buhârî, "Tefsîr", 9 (9/et-Tevbe); "Fedâilu'l-Kur'ân", 3; Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, (Muhammed Bâkışş Ebû Mâlik tahkikiyle, Rabat-1994), s. 337 vd.; İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Ebû Üsâme Süleym b. İyd el-Hilâlî tahkikiyle, Müessesetu Ğirâs, ?-1427/2006), s. 139 vd.; et-Taberî, *a.g.e.*; III, 281 vd.; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, III, 38 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 32 vd.

¹⁵ bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fedâilu's-Sahâbe* (Vasiyyullâh Muhammed Abbâs tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1403/1983, I-II), I, 433; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef* (Muhammed Avvâmî tahkikiyle, Şeriketu Dâri'l-Kible – Müessesetu Ulûmî'l-Kur'ân, Beyrut-1427/2006, I-XXVI), XV, 542; İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, a.y.

¹⁶ Metinde 'يَنْفَلُ' kelimesi geçmektedir ki, lugavî tercümesi 'elden çıkmasından' şeklinde yapılabilir.

¹⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (Habiburrahmân el-A'zamî tahkikiyle, el-Meclisu'l-İlmî, Beyrut-1390/1970, I-XII), V, 450.

2.A.1. Sened Tetkiki:

1. Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem edene kadar farz namazlar dışında dışarıya çıkmamaya yemin ettiğini anlatan bu rivâyetin senedinde Abdürrezzâk es-San'ânî'nin şeyhi durumundaki ravi Ma'mer: Meşhur İbn Râşid el-Basrî es-San'ânî'dir (153/770). Sikadır.¹⁸

2. Ma'mer b. Râşid'in şeyhi Eyyûb: İbn Keysân es-Sahtiyânî'dir (131/748). Sikadır.¹⁹ İbn Hacer (852/1449) bu zatı müdellisler tabakasının ilk sırasında zikretmiş ve şöyle demiştir: "İmamlardandır; kendisiyle ihticac edileceği konusunda ittifak vardır."²⁰

3. Onun şeyhi ve rivâyetin mahreci ya İbn Abbâs'ın (68/687) mevlâsı/azatlısı İkrime el-Medenî, ya da meşhur kârî İkrime b. Hâlid el-Kuraşî'dir. Eyyûb es-Sahtiyânî'nin her ikisinden de rivâyeti vardır.²¹ Bu zatların her ikisi²² de sika olup, İbn Hacer'in *Takribu't-Tehzib*'deki tasnifine göre 'üçüncü tabaka'dandır. Adı geçen eserinde İbn Hacer, 'üçüncü tabaka'nın, Tabiun'un orta tabakası olduğunu belirtir.²⁴ Bu tabakadaki ravilerin Sahabe'nin gençlerinden semâ'ı vardır.

İbn Abbâs'ın (r.a.) mevlâsı olan İkrime, 105/723, 106/724 veya 107/725 yılında 80 yaşında vefat etmiştir.²⁵ Bu tarihlerden ilkinin doğru kabul ettiğimizde 25/645 yılında doğmuş olması gerekir. İkinci tarih esas alındığında doğum yılı 26/646, üçüncüsü esas alındığında ise 27/647 olacaktır.

İkrime b. Hâlid'e gelince, el-Buhârî onun Atâ b. Ebî Rabâh'tan sonra vefat ettiğini söylemiş, Atâ'nın vefat tarihini 105/723 olarak vermiş, 104/722 olduğunu da söylediğini belirtmiştir.²⁶ Dolayısıyla bu zatın, İbn Abbâs'ın mevlâsı İkrime ile akran olduğu anlaşılmaktadır. Bizim kanaatimiz, 'İkrime' adının mutlak zikredilmiş olması sebebiyle rivâyetimizin senedindeki zatın İbn Abbâs'ın (r.a.) mevlâsı İkrime olduğudur.

Hz. Ali'nin mushafı cem etmeden farz namazlar dışında dışarıya çıkmamaya

¹⁸ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Tehzibu't-Tehzib* (Tahkik: Komisyon, Cem'iyetu Dâri'l-Birr, Dubey-1442/2020, I-XV), XIII, 165 vd.

¹⁹ el-Mizzî, Cemâluddin Yûsuf b. Abdîrahmân, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâ'ir-Ricâl* (Beşşâr Avvâd Ma'rûf tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1415/1994, I-XXXV), III, 457 vd.

²⁰ İbn Hacer, *Ta'rifu Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l-Mevsûfîne bi't-Tedlîs* (Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî tahkikiyle, Riyad-1414/1993), 77-78.

²¹ bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 260; 275.

²² İbn Hacer, İbn Abbâs'ın (r.a.) mevlâsı İkrime hakkında *Tehzibu't-Tehzib*'de hem tevsik hem taz'if ifadeleri zikretmişken (bkz. IX, 281 vd.), *Takribu't-Tehzib*'de (Muhammed Avvâme tahkikiyle, Dâru'r-Reşîd-Dâru'l-Kalem, Halep-1411/1991, s. 397), hakkında zikredilen tezkib ve cerhlerin sabit olmadığını söyler.

²³ bkz. İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, IX, 260 vd.; a.mlf. *Takribu't-Tehzib*, 396.

²⁴ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, s. 75.

²⁵ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, IX, 291.

²⁶ el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr* (Dâiretu'l-Ma'ârifil-Osmâniyye baskısının tıpkıbasımı, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut-1407/1986, I-IX), VII, 49.

yemin ettiğini anlatan bu rivâyet her halükârda münkatıdır. Zira her iki İkrime'nin de 11/632 yılında cereyan etmiş bir olayı bizzat müşahede etmiş olması mümkün değildir.

2.A.2. Metin Tetkiki:

Hz. Ali'nin, Kur'an'ı cem etmeden evinden –farz namazlar dışında– çıkmaya yemin ettiğini anlatan bu rivâyetin sonunda yer alan, "**sonra çıkıp bey'at etti**" ifadesi önemlidir. Ancak buradaki 'sonra'nın ne anlattığı açık değildir.

Bu noktadaki kritik sorular şunlardır:

Hz. Ali 'Kur'an'ı cem etme' işini bitirdikten sonra mı bey'at etmiştir, yoksa cem işine ara verip bey'at etmiş, sonra tekrar cem işine mi dönmüştür?

Eğer cem işini bitirdikten sonra bey'at etmişse, bu çalışması ne kadar zaman almıştır?

Esasen burada geçen 'Kur'an'ı cem etme' ifadesinden kasıt tam olarak nedir? Kur'an'ı 'ezberine alma'yı mı, yoksa 'mushaf halinde toplama'yı mı anlatmaktadır?

Bu soruların tatmin edici cevabı bulunmadan Abdürrezzâk es-San'ânî'nin aktardığı bu metinden Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e ne zaman bey'at ettiği sorusuna cevap bulmak mümkün görünmemektedir. Hemen aşağıda '2.B' numarayla gelecek olan rivâyet üzerinde dururken bu noktaya tekrar döneceğiz.

Hüküm

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından Hz. Ali'nin mushafı cem etmeye karar verdiğini, bu işi bitirmeden evinden dışarıya çıkmamaya yemin ettiğini, ancak Hz. Ömer'in kendisiyle Hz. Ebû Bekr'e bey'at meselesini konuşması üzerine evinden çıkıp bey'at ettiğini anlatan bu rivâyetin mahreci İkrime'dir. Bu zat ister İkrime b. Hâlid el-Kuraşî olsun, isterse İkrime el-Medenî, her hâlükârda rivâyet münkatı'dır. Zira her iki İkrime'nin de yaş itibarıyla 11/632 yılında meydana gelmiş bir olayı bizzat müşahede etmiş olması mümkün değildir. Bu sebeple rivâyet zayıftır.

2.B. İbn Ebî Dâvud (316/928) Rivâyeti:

"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْأَحْمَسِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ فَضَيْلٍ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ "Nebi (s.a.v.) vefat ettiğinde Ali, Kur'an'ı bir mushafta cem edene kadar Cuma (namazı) hariç ridâsını üzerine al(ıp dışarıya çık)mamaya yemin etti ve dediğini yaptı. (Umumî bey'attan) birkaç gün sonra Ebû Bekr kendisine, "Emirliğimden hoşlanmadın mı ey Ebu'l-Hasen?" diye haber gönderdi. Ali, "Hayır vallahi (hoşlanmamış değilim). Ancak Kur'an'ı bir mushafta cem etmeden Cuma (namazı) dışında ridâmı üzerime al(ıp dışarıya çık)mamaya yemin ettim" diye karşılık verdi, (ardından) Ebû Bekr'e bey'at etti ve (tekrar yapmakta olduğu işe) döndü."²⁷

²⁷ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 160-161.

2.B.1. Sened Tetkiki:

1. Muhammed b. İsmâ'il el-Ahmesî (260/873): en-Nesâi'nin (303/915) şeyhlerindedir, sikadır.²⁸

2. Onun şeyhi İbn Fudayl: Muhammed b. Fudayl b. Ğazvân'dır (195/810). Şiidir. Ancak teşeyyü ü rivâyetinin reddini gerektirecek derecede olmamalıdır ki Ahmed b. Hanbel (241/855) tarafından 'hasenü'l-hadis' ve Yahyâ b. Ma'in (233/848) tarafından 'sika' olarak tavsif edilmiştir.²⁹

3. Onun şeyhi Eş'as: İbn Sevvâr el-Kindî'dir (136/753). Muhtelefun fih'tir.³⁰

4. Onun şeyhi Muhammed b. Sîrîn: Sikadır.³¹ 110/728 yılında 77 yaşında vefat etmiştir ki³² bu, 33/653 yılında dünyaya gelmiş olması demektir. Dolayısıyla bir önceki gibi bu sened de münkatıdır.

2.B.2. Metin Tetkiki:

Senedi sahih olsaydı, metnindeki tasrihat dolayısıyla bu rivâyeti konunun merkezine yerleştirebilirdik. Zira hem Hz. Ali'nin birçok rivâyette³³ 'Kur'an'ı cem' olarak ifade edilen faaliyetinin bir 'mushaf hazırlama' çalışması olduğunu ifade etmesi, hem de Hz. Ali'nin bey'atının umumî bey'attan uzun bir zaman geçmeden vaki olduğunu açıkça belirtmesi dolayısıyla bu metin konu hakkındaki en sarîh anlatıma sahiptir.

İbn Ebî Dâvud bu rivâyeti zikrettikten sonra şöyle demiştir: "(Hz. Ali'nin yaptığı çalışmanın mahiyeti konusunda) Eş'as'tan başkası 'mushaf' tabirini kullanmamıştır. Bu zat leyyinu'l-hadis'tir. (Diğer raviler) "Kur'an'ı cem edene kadar" ifadesini kullanmışlardır ki, bu, "hızını tamamlayana kadar" demektir. Zira Kur'an'ı ezberine alan kimse hakkında 'Kur'an'ı cem etti' denir."³⁴

Ancak bu noktada tereddüt izhar edenler mevcuttur. Ezcümle İbn Abdilberr (463/1071) şöyle der: "Ebû Bekr'in Kur'an'ı cem'ine gelince, o, Kur'an'ı ilk defa iki levha/kapak arasında toplayan kişidir. Ali b. Ebî Tâlib de Hz. Peygamber'in

²⁸ ez-Zehabi, *Târihu'l-İslâm*, XXVI, 274-275.

²⁹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebi Hâtim Muhammed er-Râzi, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl* (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifin-Nu'mâniyye baskısının tıpkıbasımı, Beyrut-1371-1952, I-IX), VIII, 57-58.

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *a.g.e.*, II, 271-272; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, III, 268.

³¹ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, XI, 616 vd.

³² İbn Hacer, *a.g.e.*, a.y.

³³ Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem işiyle meşgul olduğunu anlatmakla birlikte, Hz. Ebû Bekr'e bey'at edip etmediği noktasında herhangi bir bilgi ihtiva etmediği için burada zikretmediğimiz rivâyetler için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, II, 292; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XV, 543; İbnü'd-Dureys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb el-Becelî, *Fedâilu'l-Kur'an* (Dâru'l-Fikr, Urve Büdeyr tahkikiyle, Dimaşk-1408/1987), s. 36; Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ* (Sâmî Enver Câhîn tahkikiyle, Dâru'l-Hadis, Kahire-1430/2009, I-VIII), I, 112.

³⁴ İbn Ebî Dâvud, *a.g.e.*, s. 170.

(s.a.v.) vefatında, Ebû Bekr döneminde Kur'an'ı cem etmiştir...³⁵ Bu ifade Hz. Ali'nin de bir 'mushaf' çalışması yaptığını ihsas etmektedir.

ez-Zehabî de bu konuda mütereddittir: "(Hz. Ali) Hz. Peygamber (s.a.v.) ha-yattayken Kitâbullah'ın birçok kısmını veya tamamını okumuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.) den sonra Kur'an'ı cem ettiği de nakledilmiştir. Allah en iyisini bilir."³⁶

İbn Kesîr (774/1373) biraz daha net konuşur ve yukarıda İbn Ebî Dâvud'dan aktardığımız nakli ve İbn Ebî Dâvud'un kanaatini verdikten sonra sözlerini şöyle sürdürür: "Ebû Bekr'in³⁷ bu söylediği daha doğrudur (أظهر). Allah en iyisini bilir. Zira Ali'den ne (bu rivâyette) söylendiği gibi, ne de bir başka şekilde bir mushaf hazırladığı nakledilmiştir..."³⁸

İbn Hacer'in tavrı ise tavrı ise son derece nettir: O da mezkûr İbn Ebî Dâvud rivâyetini naklettikten sonra şöyle der: "İnkıtâ'ı sebebiyle isnadı zayıftır. (Metninin) mahfuz olduğu farz edilse bile, 'cem' ifadesinden kastı 'Kur'an'ı ezberinde toplamak'tır."³⁹

İbn Hacer, belirttiğimiz yerde İbn Ebî Dâvud'un, yukarıdaki ifadelerden sonra söze şöyle devam ettiğini nakletmiştir: "Bu rivâyetin bir tarikinde 'Kur'an'ı iki kapak arasında toplayana kadar..." cümlesi geçmektedir ki, ravilerden birinin vehmidir."

Ancak İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif*inin elimizde bulunan nüshalarında bu cümle yer almamaktadır.⁴⁰

Bu tartışma bir yana, burada bizim için önemli olan nokta şudur: Bundan önceki rivâyette, 'Kur'an'ı cem' için evine kapanan Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'den gelen sitem/tepki sonrasında 'çıkıp bey'at ettiği' ifadesi yer almaktaydı. O rivâyette yer alan 'sonra'dan ne anlaşılması gerektiği sorusunun cevabının bu rivâyette açıklığa kavuştuğunu görüyoruz. Zira buradaki rivâyette, evine kapanmış olan Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekr'e bey'at etmek için çalışmasına ara verdiği ve evinden çıkıp bey'at ettikten sonra tekrar yapmakta olduğu faaliyete geri döndüğünün tasrih edilmektedir.

³⁵ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstizkâr* (Abdülmu'tî Emîn Kal'acı tahkikiyle, Dâru Kuteybe – Dâru'l-Va'y, Kahire-1414/1993, I-XXX), VIII, 45-46.

³⁶ ez-Zehabî, *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr* (Tayyar Altıkulaç tahkikiyle, TDV, İstanbul-1416/1995, I-IV), I, 107. Buradaki 'okumuştur' ifadesini, "Ezberine alıp Hz. Peygamber'e arz etmiştir" şeklinde anlamak gerektiğini düşünüyoruz.

³⁷ İbn Ebî Dâvud'un künyesi.

³⁸ İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, s. 88. İbn Kesîr sözlerinin devamında Hz. Osman'ın istisnah ettirdiği mushaflar arasında Hz. Ali'nin hattıyla yazılmış olanlar bulunduğu söylenmiştir. Ancak bu iddia tartışmalıdır. Zira o Mushaflardan birinde *كتاب علي بن أبو طالب* "Ketebehü Ali b. Ebû Tâlib" ifadesi bulunmaktadır ki, bu 'lahn'dır ve Hz. Ali (r.a.) lahnından en uzak şahsiyetlerdendir...."

³⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XV, 23..

⁴⁰ bkz. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 163-164; (Muhibbuddîn Abdussübhân Vâ'iz tahkikiyle, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut-1423/2002), s. 169-170; (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-1405/1985), s. 16; (Arthur Jeffery tahkikiyle, Leiden-1951), s. 10.

Hüküm:

Ma'hezi İbn Sîrîn olduğu için rivâyet mürsel/münkatıdır. İbn Sîrîn'in mürsel rivâyetlerine sahih hükmü verildiği malumdur.⁴¹ Ancak seneddeki İbn Fudayl ve İbn Sevvâr'ın durumları sebebiyle rivâyet hasen seviyesine düşmüştür.

2.C. Ebû Hilâl el-Askerî (400/1009'dan sonra) Rivâyeti:

" حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا الصُّوَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْعِلَاجِيُّ قَالَ الصُّوَلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَيْسَى قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي " Resulullah (s.a.v.) vefat ettiğinde Ali, O'nun defniyle meşgul oldu. Halk Ebû Bekr'e bey'at edince Ali Kur'an'ı cem etmek için evine kapandı. Onu tabletlere, develerin kürek kemiklerine, deri parçalarına yazdı. Bu suretle üç gün geçirdi. Hâşimoğulları'nın tamamı Ebû Bekr'e bey'at etmeyip, Ali'nin yanında toplanmıştı. ez-Zübeyr de onlarla beraberdi. Üçüncü gün olunca Ebû Bekr Ömer'e, "Benû Hâşim bana bey'atta geç kaldı. Onlar bey'at etmedikçe bu iş tamamlanmış olmaz" dedi. Birlikte Ali'nin yanına gittiler (ve aralarında şu konuşma cereyan etti):

Ey Ebû Hasen! Seni bize karşı ağır davranmaya iten nedir?

Ey Ebû Bekr! Ben içinizdeyken senin herhangi bir iş için öne atılmanı beklemezdim.

Benim emirliğimden hoşlanmadın mı? Uzat ellerini sana bey'at edeyim.

Bunu gerçekten yapar mısın?

Evet.

Ama ben yapmayacağım. Resulullah (s.a.v.) dinimiz konusunda senden razı olmuştu. Biz de dünyamız konusunda senden razı olduk. Beni sana bey'attan geri bırakan, senin emirliğinden hoşlanmamış olmam değil. Ben Allah'ın, Nebî'sine indirdiği Kur'an ayetlerini cem ediyordum. O çalışma işte bu; Kur'an'ı bu dolu sahife(ler)de cem ettim.

Ali böyle dedikten sonra bey'at etti."⁴²

2.C.1. Sened Tetkiki:

1. Bu senedde Ebû Hilâl el-Askerî'nin şeyhi durumundaki Ebû Ahmed: el-Hasen b. Abdillâh b. Sa'd el-Askerî'dir (382/992). Lügat ilimlerindeki yetkinliğiyle meşhurdur. 'İmam' ve 'muhaddis' olarak vasıflandırılmıştır.⁴³

2. Onun şeyhi es-Sûlî: Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh'dır

⁴¹ İbn Abdilberr, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Ma'âni ve'l-Esânid* (Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. tahkikiyle, Müessesetu'l-Furkân, London-1439/2017, I-XXVII), V, 615; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Merâsîl* (Şükru'llâh b. Ni'metillâh Kûcânî tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1402/1982), s. 5-6; el-Alâî, Ebû Sa'id Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *Câmi'u't-Tahsîl fi Ahkâmî'l-Merâsîl* (Hamdî Abdülmecîd es-Selefi tahkikiyle, Âlemu'l-Kütüb-Mektebetu'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut-1407/1986), s. 184 vd.

⁴² el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *el-Evâil* (Muhammed es-Seyyid el-Vekîl tahkikiyle, Cidde, 1408-1987), s. 144.

⁴³ ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Şu'ayb el-Arnaût – Ekrem el-Bûşî tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1404/1994, I-XXV), XVI, 413 vd.

(336/947). ez-Zehabî tarafından 'sözü makbul, itikadı güzel'⁴⁴, el-Kıftî (646/1248) tarafından "edeb ve ahbâr bilgisi konusunda mutkın, rivâyet dairesi geniş, hıfzı güzel" olarak tavsif edilmiştir.⁴⁵

3. Onun şeyhi el-Galâbî⁴⁶: Ebû Abdillâh Muhammed b. Zekerıyyâ b. Dînâr ed-Dabbî'dir (298/910). Hakkında ağır cerhler mevcuttur. Ezcümle ed-Dârekutnî (385/995) hadis uydurduğunu söylemiş⁴⁷, İbnu'l-Cevzî (597/1201) de fanatik bir şii olduğunu söyleyerek hadis uydurduğu bilgisini tekrarlamıştır.⁴⁸ Onun hakkında el-Beyhakî (458/1066) de, "hadis uydurmakla itham edilmiştir" ve 'metrûktur' ifadelerini kullanmıştır.⁴⁹ Ancak bu ağır hükümler yanında bu zat hakkında daha müsbet konuşanlar da olmuştur. Söz gelimi İbn Hibbân "Sikalardan rivâyet ettiğinde hadisiyle itibar edilir"⁵⁰ ve en-Nedîm (385/995) 'Sika ve sadûktu' demişlerdir.⁵¹ Ne var ki meşhur şii ricâl âlimi en-Necâşî bu zat hakkında "Basralı ashabımızın ileri gelenlerindendi" demiştir ki⁵², bu ifadeler bu zatın 'fanatik şii' olduğu nitelenmesinin teyidi mahiyetinde kabul edilebilir. Nitekim şii ricâl kaynaklarında yer alan ve bu zatın aynı zamanda pek çok esere imza atmış bir müellif olduğunu tasrih eden malumat de bu kanaatimizi doğrular mahiyettedir.⁵³

4. Onun şeyhi Ahmed b. İsâ: Ebû Abdillâh Ahmed b. İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn'dir (247/861) Hz. Hüseyin'in (61/680) ikinci kuşak torunudur. Zeydiyye

⁴⁴ ez-Zehabî, *a.g.e.*, XV, 301 vd.

⁴⁵ el-Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Abbâs Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât* (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm tahkikiyle, Dâru'l-Fikrî'l-Arabî – Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Kahire/Beyrut-1406/1986, I-IV), III, 333 vd.

⁴⁶ الغلابي: Bu nisbenin, 'el-Gallâbî'den farklı olarak yukarıda kaydettiğimiz gibi (şeddesiz 'lâm' ile) olduğuna dair bkz. es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb* (Abdullah Ömer el-Bârîdî tahkikiyle, Dâru'l-Cinân, Beyrut-1408/1988, I-V), IV, 321.

⁴⁷ ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *ed-Du'afâ ve'l-Metrâkûn* (Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir tahkikiyle, Mektebetu'l-Ma'ârif, Riyad-1404, 1984), s. 350.

⁴⁸ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mevdû'ât mine'l-Ahâdisi'l-Merfû'ât* (Nûruddîn b. Şukrî Boyâcîlâr tahkikiyle, Advâu's-Selef, Riyad-1418/1998, I-IV), II, 157.

⁴⁹ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilu'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a* (Abdulmu'tî Emîn Kal'acî tahkikiyle, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye – Dâru'r-Reyyân, Kahire-1408/1988, I-VII), II, 427.

⁵⁰ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât* (Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, Haydarabad-1393/1973, I-X), IX, 154.

⁵¹ bkz. el-Mansûrî, Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh, *İrşâdu'l-Kâsî ve'd-Dâni ilâ Terâcimi Şuyûhi't-Taberâni* (Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd – Ebu'l-Hasen es-Süleymânî tahkikiyle, Dâru'l-Keyân, Riyad-1427/2006), s. 551-552.

⁵² en-Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kûfî, *Ricâlu'n-Necâşî*, (Şeriketu'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, Beyrut-1431/2010), s. 331.

⁵³ et-Tüsterî, Muhammed Takî b. Kâzım, *Kâmûsu'r-Ricâl* (Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum-?, I-XII), IX, 268-269; el-Hâirî, Muhammed b. Ali, *Câmi'u'r-Ruvât* (Mektebetu Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum-1403/1982, I-II), II, 114; el-Hôî, Ebu'l-Kâsım b. Ali Ekber, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis* (Müessesetu'l-İmâmî'l-Hôî el-İslâmiyye, Necef-?, I-XXIV), XVII, 94.

mezhebinin temel kaynaklarından *Emâlî Ahmed b. Îsâ* olarak bilinen eserin müellifidir.⁵⁴ Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşid (169-193/786-809) döneminde 185/801 yılında bir isyan hareketine liderlik etmiş, muvaffak olamayınca ömrünün sonuna kadar (62 sene) gizlenerek yaşamıştır.⁵⁵ es-Safedî (746/1363), bu durum sebebiyle bu zat hakkında başka bir bilgi bulunmadığını söyler.⁵⁶ Ancak Zeydî kaynaklarda bu zat hakkında daha fazla malumat bulunmaktadır. Ezcümle 'el-Vezîr' diye bilinen Muhammed b. İbrâhîm el-Yemânî (840/1436), Hz. Ali'nin Allah Teâla'nın kudretine dikkat çeken bir sözünü zikrettikten sonra şunları söyler: "Bunu İmam Ahmed b. Îsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib rivâyet etmiştir. Ahmed b. Îsâ, kadim Ehl-i Beyt imamlarındandı. Muhammed b. Mansûr, onun fazileti konusunda ittifak bulunduğunu söylemiştir."⁵⁷ Yine el-Vezîr bu zatu, 'Âli Beyt'in fakihî' diye nitelendirmiştir.⁵⁸

5. Onun şeyhi –amcası– el-Hüseyn b. Zeyd: İbn Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'dir. Bu zat hakkında Ebû Hâtîm, "Ma'ruf şeyler de rivâyet eder, münker şeyler de"⁵⁹; İbn Adiyy (365/976), "Onda bir beis olmadığını umarım. Şu kadar ki, bazı hadislerinde nekâret gördüm"⁶⁰; İbn Ma'in 'sika değildir' ve "Bir şey değildir. Onunla karşılaştım, ama kendisinden hadis dinlemedim" demiştir.⁶¹ Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu zatın sika olduğunu söyleyen tek isim ed-Dâre-kutnî'dir.⁶²

6. Onun şeyhi Ca'fer b. Muhammed (148/765): İmam Muhammed el-Bâkır'ın oğlu İmam Ca'fer es-Sâdık'tır. İttifakla sika ve hüccettir.⁶³ Yahyâ b. Sa'id el-Kattân'ın (198/813), "Onun hakkında kalbim mutmain değil"⁶⁴ tarzındaki müte-reddit ifadesine ez-Zehbî tepki göstermiş ve şöyle demiştir: "Bu, Yahya'l-

⁵⁴ Bu eser iki cilt/dört cüz halinde basılmıştır: el-Murâdî, Muhammed b. Mansûr el-Kûfî, *Kitâbu'l-Ulûm eş-Şehir bi Emâlî'l-İmâm Ahmed b. Îsâ*, Nşr: es-Seyyid Yûsuf b. es-Seyyid Muhammed el-Müeyyed el-Hasenî, ?-1401/1981, I-II.

⁵⁵ ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, IX, 293.

⁵⁶ es-Safedî, Ebû Sa'id Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafâ tahkikiyle, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-1420/2000, I-XXIX), VII, 177-178.

⁵⁷ el-Vezîr, Muhammed b. İbrâhîm el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebb an Sünneti Ebi'l-Kâsım* (Şu'ayb el-Arnaût tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1415/1994, I-IX), VI, 234.

⁵⁸ el-Vezîr, *a.g.e.*, VIII, 16.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, III, 53.

⁶⁰ İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiyy el-Cürcânî, *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl* (Süheyl Zekkâr – Yahyâ Muhtâr Ğazzâvî tahkikiyle, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1409/1988, I-VIII), II, 351.

⁶¹ el-Bekçeri, Ebû Abdillâh Alâuddîn Moğultây b. Kılıç, *et-Terâcimu's-Sâkita min İkmâlî Tehzîbi'l-Kemâl* (Tahkik: Heyet, Dâru'l-Muhaddis, Riyâd-1426/2005), s. 145-146.

⁶² el-Bekçeri, *a.g.e.*, a.y.

⁶³ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, V, 76 vd.

⁶⁴ el-Mizzî, *a.g.e.*, 76.

Kattân'ın sürçmelerindedir. (...) Hadis imamları Yahyâ'nın bu sözüne iltifat etmemiştir..."⁶⁵

7. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın babası: İmam Muhammed b. Ali el-Bâkır'dır (114/733). O da ittifakla sikadır.⁶⁶

8. Sened İmam Ca'fer es-Sâdık'tan sonra "Babasından, o da dedesinden (عن أبيه عن جده)" şeklinde devam etmektedir. Bu kalıpla gelen isnadların hepsi 'dedesi' tabiriyle aynı şeyi anlatmaz. Bir kısmında kastedilen, ilk ravinin dedesi, bir kısmında ise ikinci ravinin dedesidir.⁶⁷ Buradaki 'dedesinden' ifadesi ya İmam es-Sâdık'ın dedesi Ali b. el-Hüseyñ Zeynülâbidîn'i (94/712) ya da İmam el-Bâkır'ın dedesi Hz. Hüseyñ'i (61/680) anlatır. Mahreç Hz. Ali olarak kabul edildiğinde bu ihtimallerden hangisi esas alınırsa alınsın rivâyet münkatıdır. Zira ilk ihtimal esas alınırsa İmam es-Sâdık'ın dedesi Ali b. el-Hüseyñ Zeynülâbidîn'dir ve o dedesi Hz. Ali'ye yetişmemiştir.⁶⁸ İkinci ihtimal esas alındığında ise kasıt İmam el-Bâkır'ın, dedesi Hz. Hüseyñ'den rivâyetidir. Ancak 56/675 yılında dünyaya gelmiş olan el-Bâkır'ın⁶⁹ 61/680 yılında vefat etmiş olan Hz. Hüseyñ'den semâ'ının mümkün olmadığı açıktır.⁷⁰

2.C.2. Metin Tetkiki:

Bu metinde dikkatimizi çeken ilk nokta, başıyla sonu arasındaki tutarsızlıktır. Zira metnin başında Hz. Ali ile birlikte Hâşimoğulları'nın da bey'attan geri durduğu zikredilmekte, sonunda ise Hz. Ali'nin ağzından bey'attan geri kalma gerekçesinin Kur'an'ı cem çalışması olduğu anlatılmaktadır. Açık ki bu, bireysel bir faaliyet ve Hâşimoğulları'nın bey'attan geri durmasıyla bir ilişkisi olmamalıdır! O halde Hâşimoğulları bey'at etmek için neyi beklemiştir?

İkinci nokta Hz. Ali'nin, Kur'an'ı cem faaliyetinin bir 'mushaf hazırlama' olduğunun tasrih edilmiş olmasıdır. Ancak rivâyette bu çalışmanın detaylarına ilişkin bilgi bulunmadığı gibi, akibetiyle ilgili bir anlatım da yoktur.

Üçüncü nokta, Hz. Ali'nin bu çalışmayı üç günde tamamladığının ifade edilmiş olmasıdır. Doğrusu bunu gerçekçi bulmuyoruz. Zira Hz. Osman (35/656) döneminde Zeyd b. Sâbit (45/665) riyasetindeki heyete havale edilen istinsah çalışmasının 5 yıl sürdüğü⁷¹ dikkate alınacak olursa, Hz. Ali'in mushafı 3 günde

⁶⁵ ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, VI, 256.

⁶⁶ ez-Zehabi, *a.g.e.*, IV, 402 vd.

⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa es-Südûni, *Men Ravâ an Ebîhi an Ceddihi*, Bâsim Faysal el-Cevâbire tahkikiyle, Mektebetu'l-Mu'allâ, Kuveyt-1409/1988. Ancak bu eserde جعفر بن محمد عن أبيه عن جده şeklindeki isnad yer almamaktadır.

⁶⁸ el-Alâi, *Câmi'u't-Tahsil*, s. 240.

⁶⁹ ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, IV, 401.

⁷⁰ el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VI, 259.

⁷¹ bkz. el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî* (Nşr. Râtib Hâkimî, Humus-1388/1968), s. 10.

Hz. Ebû Bekr'in hazırlattığı, ondan Hz. Ömer'e, ondan da Hz. Hafsa validemize intikal eden mushaftan Hz. Osmân'ın istinsah ettirdiği mushafların adedi konusunda kaynaklarda 4, 5, 6,

tamamlayabileceğini düşünmek mümkün görünmemektedir.

Hüküm:

Gerek senedindeki el-Galâbî hakkındaki ağır cerhler ve inkıta, gerekse metnindeki tutarsızlıklar sebebiyle bu rivâyet delil olma özelliğine sahip değildir. Bununla birlikte, rivâyetin –İbn Hibbân'ın da vurguladığı gibi– 'itibar için' sevk edilebileceğini söylemek mümkündür. Metinde önce Hz. Ali'nin Kur'an ayetlerini 'tabletlere, develerin kürek kemiklerine, deri parçalarına' yazdığı zikredilirken, metnin sonunda 'sahife(ler)'den bahsedilmesi çelişki gibi duruyorsa da, 'sahife' ifadesiyle bahsi geçen yazı malzemelerinin kast edildiği söylenerek bu çelişkiyi gidermek mümkündür. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde de Kur'an ayetleri aynı tür malzeme üzerine yazıldığı halde Kur'an'da "*Tertemiz sayfalar(da) yazılı bulunan ilahî kelimeleri okuyan bir peygamber...*"⁷² buyrulur.

Metinde Hz. Ali'nin bu çalışmayı 3 günde bitirdiği ifade edilmektedir ki, bu da makul değildir. Ancak Hz. Ali'nin daha önceden Kur'an ayetlerini yazmakta olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından üç gün içinde o malzemeleri belli bir tertip içinde bir araya getirip düzenlemiş olabileceği söylenerek⁷³ bu problem de giderilebilir.

Metindeki bir başka nokta da, Hz. Ali'nin, 3 günde bitirip Hz. Ebû Bekr'e götürdüğü ifade edilen bu mushaf çalışmasının akibetinin ne olduğu sorusunu cevapsız bırakmasıdır. Kaynaklarımızda Hz. Ali'nin hazırladığı bir mushaftan sarahaten bahseden sahih bir naklin mevcudiyetini bilmiyoruz. Hatta Hz. Ali'nin Kur'an ayetlerini bir mushafta toplayan ilk kişi olduğunu ısrarla iddia eden Şii kaynaklarda dahi böyle bir mushafın mevcudiyetine delalet eden ikna edici bir

72, 8 rakamları zikredilmektedir. bkz. ed-Dâni, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd, *el-Muknî' fî Resmî Mesâhifi'l-Emsâr* (Muhammed es-Sâdık Kamhâvî tahkikiyle, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire-1398/1978), s. 19; İbn Ebî Dâvud, *A.g.e.*, s. 244 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, s. 77; el-Kevserî, *a.g.e.*, s. 10-11.

Burada bizim açımızdan önemli olan nokta şudur: Bu rakamların en küçüğü esas alındığında heyetin 5 yılda 4 mushaf hazırladığı sonucu çıkar ki, bu durumda 1 mushafın hazırlanması 15 ay sürmüş demektir. Bu rakamların en büyüğü esas alındığında ise 5 yılda 8 nüsha hazırlanmış olmaktadır. Bu durumda ise her bir mushaf nüshasının hazırlanması 7 buçuk ay sürmüş demektir.

Bahse konu istinsah işini deruhte eden heyetin 4 kişiden oluştuğu da hatırlanacak olursak (Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez-Zübeyr, Sa'îd b. el-Âs ve Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm. bkz. el-Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 3) Hz. Ali'nin tek başına yürüttüğü ve 3 günde bitirdiği faaliyetin bir 'mushaf hazırlama' olamayacağı daha kolay anlaşılacaktır.

72 el-Beyyine/98, 2.

73 bkz. ed-Dekkâk, Abdullah Ali Ahmed, *Hakîkatu Mushafi'l-İmâm Ali İnde's-Sünne ve Şi'a* (Dâru's-Safve, Bahreyn-1430/2009), s. 27.

Ancak bu yorumun Şii kaynaklardaki rivâyetlerden başka dayanağı yoktur.

Bir diğer husus da Şii kaynaklarda Hz. Ali'nin mushaf çalışmasının ne kadar sürede tamamlandığı noktasında farklı sürelerin zikrediliyor olmasıdır. Üç gün dışında bu bağlamda '7 gün' ve '6 ay' gibi süreler zikredilmektedir. bkz. ed-Dekkâk, *a.g.e.*, a.y.

rivâyet yoktur!⁷⁴ Ancak adına ‘mushaf’ denmiş olsa da, aslında bu çalışmanın biraz yukarıda ifade ettiğimiz gibi, dağınık halde bulunan yazı malzemelerinin belli bir tertip içinde bir araya getiril-mesinden ibaret olduğu söylenerek bu nokta da makul bir izaha kavuşturulabilir.

Değerlendirme

Bu rivâyetlerden çıkan neticeleri şöyle maddeleştirebiliriz:

(1) Bu metinlerin tamamında Hz. Ali'nin (r.a.), başka bir garazla değil, Kur'an'ı cem etmek için evden çıkmadığı açıkça ifade edilmektedir. Bir başka ifadeyle Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekr'in (r.a.) hilâfetine bir itirazı yoktur.

(2) Bu rivâyetlerde geçen ‘Kur'an'ı cem’ faaliyetinin, ‘sıfırdan mushaf hazırlama’ değil, Kur'an ayetlerinin daha önceden üzerine yazılı olduğu muhtelif yazı malzemesinin belli bir düzen içinde bir araya getirilmesi olduğunu söylemek yanlış değildir.

Diğer rivâyetlerin aksine ‘2.C’ numaralı Ebû Hilâl el-Askerî rivâyetinde Hz. Ali'nin, ‘Kur'an'ı cem’ amacıyla evine kapandıktan 3 gün sonra Hz. Ebû Bekr'le aralarında geçen bir konuşma akabinde çıkıp bey'at ettiği tasrih edilmektedir. Her ne kadar senesinde taz'if edilmiş raviler ve metninde tutarsızlıklar var ise de, ilgili yerlerde de yaptığımız açıklamalar esas alındığında bu rivâyetin, ‘2.A’ numaralı Abdürrezzâk es-San'ânî rivâyetinde geçen ‘sonra çıkıp bey'at etti’ cümlesinin tefsiri olarak kabul edilmesi mümkündür. Nitekim ‘2.B’ numaralı İbn Ebî Dâvud rivâyetinde yer alan "(Umumî bey'attan) birkaç gün sonra..." ve "Ebû Bekr'e bey'at etti ve (tekrar yapmakta olduğu işe) döndü" ifadeleri de hesaba katıldığında, bu üç rivâyetin metninin uyumlu olduğu ve birbirini tamamladığı söylenebilir.

3. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Umumî Bey'at Sürecinde Gecikmeli de Olsa Bey'at Ettiğini Anlatan, Ancak Gecikme Gerekçesini Zikretmeyen Rivâyetler

3.A. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290/903) Rivâyeti

"حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ نَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى نَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ" Halk kendisine bey'at için toplandığında Ebû Bekr, "Ali'yi niçin göremiyorum?" diye sordu. Ensar'dan birkaç kişi Ali'yi alıp geldi. "Ey Ali! "Ben Resulullah'ın amcasının oğlu ve damadıyım" dedin (ve bu durumu bey'at etmemeye gerekçe mi yaptın)?" diye sordu. Ali (r.a.) "Bozgunculuk/ifsat yok⁷⁵ ey Resulullah'ın halîfesi! Uzat elini

⁷⁴ ‘San'a Mushafı’ diye bilinen mushafın yazım, noktalama ve harekeleme özelliklerinden hareketle hicri I. asrın ikinci yarısına ait olabileceği, Hz. Osman'ın Medine Mushafı'ndan veya onu esas alan bir başka nüshadan istinsah edilmiş olabileceği konusunda tesbitler için bkz. Altıku- laç, Tayyar, *Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Mushafı)*, IRCICA – Yemen Cum- huriyeti, İstanbul-1432/2011, s. 146-149.

⁷⁵ Orijinal ifade ترتيب 'dir. 12/Yûsuf, 92. ayetinde Hz. Yûsuf'un (a.s) kardeşlerine hitaben söyle- dikleri arasında geçen bu ifade tefsirlerde ‘kınama/ayıplama yok’ şeklinde açıklanmaktadır.

(bey'at edeyim)" dedi. Ebû Bekr elini uzattı ve Ali bey'at etti. Sonra Ebû Bekr "ez-Zübeyr'i niçin göremiyorum?" diye sordu. Ensar'dan birkaç kişi onu da alıp geldi. Ebû Bekr, "Ey Zübeyr! (Ben) Resululla'nın halasının oğlu ve havarisiyim" dedin (ve bu durumu bey'at etmemeye gerekçe mi yaptın)?" diye sordu. O da "Bozgunculuk/ifsat yok ey Resulullah'ın halifesi! Uzat elini (bey'at edeyim)" dedi. Ebû Bekr elini uzattı ve o da bey'at etti."⁷⁶

Resulullah (s.a.v.) vefat ettiği zaman (Sakîfe toplantısında) Ensar adına söz alanlar (bir bir) kalkıp konuştu. (...) Sonra Zeyd b. Sâbit Ebû Bekr'in elini tuttu ve "Halifeniz budur, haydi ona bey'at edin!" dedi. Sonra ayrıldılar. (Ertesi gün) Ebû Bekr minbere çıktı ve cemaate baktı. Ali'yi göremeyince, cemaate sordu. Ensar'dan birkaç kişi Ali'yi alıp geldi. Ebû Bekr şöyle dedi: "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in amcasının oğlu ve damadı! Müslümanların birliğini bozmak mı istiyorsun?" Ali, "Bozgunculuk/ifsat yok ey Resulullah'ın halifesi!" dedi ve bey'at etti. Sonra Ebû Bekr ez-Zübeyr b. el-Avvâm'ı da göremedi ve kendisini sordu. Onu da getirdiler. "Resulullah'ın halasının oğlu ve havarisi! Müslümanların birliğini bozmak mı istiyorsun?" dedi. O da Ali'nin dediği gibi, "Bozgunculuk/ifsat yok ey Resulullah'ın halifesi!" dedi ve bey'at etti."⁷⁷

3.A.1. Sened Tedkiki

1. Bu rivâyette Abdullah b. Ahmed'in şeyhi durumundaki Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî (235/849): Ebû Sa'îd el-Cüşemî el-Basrî'dir. Başta el-Buhârî ve Müslim olmak üzere birçok hadis imamının kendisiyle ihticac ettiği, sika, hâfiz

Ancak biz tercümeyle Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın *Mecâzu'l-Kur'ân*'da [(M. Fuad Sezgin ta'lik ve tahkikiyle, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire-1373-1382/1954-1962, I-II) I, 318] yaptığı açıklamayı daha uygun bulduk.

⁷⁶ eş-Şeybânî, Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân *Kitâbu's-Sünne* (Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî tahkikiyle, Dâru İbni'l-Kayyim, Demmâm-1406/1986, I-II), II. 560.

Bu rivâyeti Dâvud b. Ebî Hind'de buluşan senediyle ve baş tarafında Sakîfe toplantısına dair bir anlatımın bulunduğu biraz daha uzun metinle el-Hâkimu'n-Nisâbü'rî ve -el-Hâkim ile Ebû Muhammed b. Ebî Hâmid (Abdurrahmân b. Ahmed b. İbrâhîm) el-Mukri' tarihîyle- el-Beyhakî de tahrîc etmiştir. Belirttiğimiz yerlerde el-Hâkim ve el-Beyhakî, bu metni, Ebû Nadr'e nin Ebû Sa'îd el-Hudrî'den rivâyeti olarak muttasıl senede aktarmışlardır.

bkz. el-Hâkimu'n-Nisâbü'rî, Ebû Abdîllah Muhammed b. Abdîllah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Eşref b. Muhammed Necîb el-Mısırî vd. tahkikiyle, Dâru'l-Minhâcî'l-Kavim, Dimâşk-1439/2018, I-XI), V, 484, 503-4; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenu'l-Kübrâ* (İbnu't-Türkmânî'nin *el-Cevheru'n-Nakî'si* ile birlikte, Matba'atu Meclisi'd-Dâireti'n-Nu'mâniyye, Haydarabad-1352/1933, I-X), VIII, 143, 152-153; a.mlf., *el-İtikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd* (Ebû Abdîllah Ahmed b. İbrâhîm Ebu'l-Ayneyn tahkikiyle, Dâru'l-Fadîle, Riyad-1420/1999), s. 490.

⁷⁷ el-Hâkimu'n-Nisâbü'rî, Ebû Abdîllah Muhammed b. Abdîllah, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Eşref b. Muhammed Necîb el-Mısırî vd. tahkikiyle, Dâru'l-Minhâcî'l-Kavim, Dimâşk-1439/2018, I-XI), V, 484, 503-4; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenu'l-Kübrâ* (İbnu't-Türkmânî'nin *el-Cevheru'n-Nakî'si* ile birlikte, Matba'atu Meclisi'd-Dâireti'n-Nu'mâniyye, Haydarabad-1352/1933, I-X), VIII, 143, 152-153.

bir ravidir.⁷⁸

2. Onun şeyhi Abdüla'lâ b. Abdila'lâ (189/804): Ebû Hemmâm (Ebû Muhammed) el-Kuraşî el-Basrî'dir. İbn Sa'd'ın (230/845)⁷⁹ "Hadiste kuvvetli değildi", Ebû Hâtîm'in (277/890)⁸⁰ "Sâlihu'l-hadîs'tir" ve en-Nesâî'nin (303/915)⁸¹ "Onda bir beis yoktur" dediği bu zat Yahyâ b. Ma'in (233/848)⁸², el-İclî (261/875)⁸³ ve Ebû Zür'a (264/878)⁸⁴ tarafından tevsik edilmiştir. İbn Hibbân da *es-Sikât*'da 'mutkîn' olarak tavsif ettiği bu zat hakkında "Kaderî idi (ancak) dâî değildi" demiştir.⁸⁵

3. Onun şeyhi, Dâvud b. Ebî Hind (139/756): Ebû Muhammed (Ebû Bekr) Dâvud b. Dînâr el-Horâsânî el-Basrî'dir. Tâbiun'un küçükleri tabakasındandır. İmam, hâfız, sika ve mutkîn olarak tavsif edilmiştir.⁸⁶ ez-Zehebî, bu zatın *Mizânu'l-İ'tidâl*'deki tek cümlelik tercemesinde şöyle der: "Hüccettir. el-Buhârî'nin bu zatın hadisini niçin tahrîç etmediğini biliyorum!"⁸⁷

3.A.2. Metin Tedkiki

Rivâyette Hz. Ebû Bekr'in Mescid-i Nebî'de aldığı umumî bey'at esnasında Hz. Ali ve ez-Zübeyr b. el-Avvâm'ın (36/656) bey'atı bağlamında yaşananlar tasvir edilmektedir. Hz. Ebû Bekr'in haber göndermesi üzerine bey'ata iştirak eden Hz. Ali'nin (ve Hz. ez-Zübeyr'in) bey'atın ilk anlarında Mescid'de bulunmama sebebi konusunda rivâyet suskundur. Öte yandan Hz. Ebû Bekr'in Hz. Ali'ye (ve Hz. ez-Zübeyr'e) hitabında ve aldığı cevapta da diğer rivâyetlerde görülmeyen bir üslup farklılığı dikkat çekmektedir.

Daha önce '2.A' numarayla zikrettiğimi Abdürrezzâk es-San'ânî rivâyetinde Hz. Ali ile görüşen isim Hz. Ömer olarak tasrih edilirken, '2.B' numarayla ver-

⁷⁸ bkz. el-Hatibu'l-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (Mustafâ Abdülkâdir Atâ tahkikiyle, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyru-1417/1997, I-XXIV), X, 319 vd.; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVII, 264 vd.

⁷⁹ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd *ez-Zühri, et-Tabakâtu'l-Kebîr* (Ali Muhammed tahkikiyle, Mek-tebetu'l-Hâncî, Kahire-1421/2001, I-XI), IX, 291.

⁸⁰ İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtîm Muhammed er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl* (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Matba'atu Meclisi Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye baskısının tıpkıbasımı, Beyrut-1371-1952, I-IX), VI, 28.

⁸¹ el-Mizî, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf tahkikiyle, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut-1415/1994, I-XXXV), XVI, 359.

⁸² ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XII, 252-253;

⁸³ el-İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-Kûfî, *Ma'rifesu's-Sikât* (Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî tahkikiyle, Mek-tebetu'l-Dâr, Medine-1405/1985, I-II), II, 68.

⁸⁴ İbn Ebî Hâtîm, a.g.e., a.y.

⁸⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât* (Muhammed Abdülmu'îd Hân tahkikiyle, Vezâretu'l-Ma'ârif. Haydarabad-1393/1973, I-X), VII, 131.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtîm, a.g.e., III, 411 vd.; el-Mizzî, a.g.e., VIII, 461 vd.

⁸⁷ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Ali Muhammed el-Becâvî tahkikiyle, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-?, I-V), II, 11.

diğimiz İbn Ebî Dâvud rivâyetinde Hz. Ebû Bekr'in Hz. Ali'ye haber gönderdiğini, ancak haberi kimlerle gönderdiğinin belirtilmediğini görmüştük.⁸⁸ Hz. Ebû Bekr'in umumî bey'ata iştirak etmediğini fark ettiği Hz. Ali'ye Ensar'dan birkaç kişi ile birlikte Hz. Ömer'i de göndermiş olabileceği, ancak grubun çoğunluğunu Ensar'dan bireyler oluşturduğu için üzerinde durduğumuz el-Hâkimu'n-Nâsâbüri rivâyetinde 'Ensar'dan birkaç kişi' ifadesinin geçtiği söylenerek rivâyetler birbiriyle uyumlu hale getirilebilir.

Hüküm

Rivâyetin senedi muttasıl, ravileri sikadır. Her ne kadar Ebû Nadre'nin münkatı/mürsel rivâyeti olsa da, 76 numaralı dipnotta da belirttiğimiz gibi, rivâyetin –öncesinde Sakife toplantısının nakledildiği– daha uzun bir versiyonu el-Hâkim tarafından –ve el-Hâkim ile Ebû Muhammed el-Mukri' tarihiyle– el-Beyhakî tarafından Ebû Nadre'nin Ebû Sa'îd el-Hudrî'den (r.a.) aktarımı olarak nakledilmiştir. Ebû Nadre'nin Ebû Sa'îd el-Hudrî'den sem'â'i konusunda ricâl kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak başta *Sahîhu Müslim* olmak üzere temel hadis kaynaklarının hemen tamamında bu tarikten nakledilmiş çok sayıda rivâyet bulunmaktadır.⁸⁹ el-Hâkim, ilgili dipnotta belirttiğimiz yerde bu rivâyeti tahriç ettikten sonra Müslim'in şartlarını taşıdığını belirtmiştir. Her ne kadar ez-Zehbî tarafından meskûtun anı geçilmiş ise de, bu rivâyetin Müslim'in şartlarını taşıdığı açıktır.

el-Beyhakî (658/1066) bu rivâyeti sevk ettikten sonra⁹⁰ şöyle der: "(...) Ebû Ali (el-Hüseyn b. Ali b. Yezid en-Nîsâbüri) el-Hâfız (349/960) şöyle dedi: "Muhammed b. İshâk b. Huzeyme' ;nin (311/924) şöyle dediğini dinledim: "Müslim b. el-Haccâc (261/875) bana geldi ve bu hadisi sordu. Onu bir deri parçasına yazıp kendisine okudum. "Bu, 'bedene' değerinde bir hadis" dedi. Ben de, "Bedene değerinde mi? Bilakis bu, 'bedre' değerinde bir rivâyet" dedim."⁹¹

İbn Kesîr'in (774/1373) de vurguladığı gibi⁹² İmam Müslim ve İbn Huzeyme'nin sıhhat kriterlerini taşıyan bu rivâyeti önemli kılan nokta, Hz. Ali ve diğer birkaç sahabînin, biraz gecikmeli de olsa umumî bey'ata dahil olduğunu anlatmasıdır.

⁸⁸ '2.C' numarayla zikrettiğimiz İbn Hilâl el-Askerî rivâyeti zayıf olduğu için burada bahse konu etmedik.

⁸⁹ Örnek olarak bkz. Müslim, "İmân", 26-27, 306-307; "Salât", 458; Ebû Dâvud, "Salât", 7, 89; "Zekât", 32; en-Nesâî, "Mevâkit", 21, "İmâm", 5; et-Tirmizî, "Salât", 65, "Vitr", 13; İbn Mâce, "Tabâre", 3, "İkâmetu'l-Salât", 7; ed-Dârimî, "Mukaddime", 41, 51; "Salât", 42; Ahmed b. Hanbel, I, 17, III, 2...

⁹⁰ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 143.

⁹¹ بدنة: Deve veya sığır cinsinden olan hedy kurbanlarının genel adıdır. Koyun cinsinden olana ise 'dem' denir. بدرة: Büyük para kesesi.

⁹² İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer el-Kuraşî ed-Dimaşkî, *Müsnedu'l-Fârûk* (İmâm b. Ali b. İmâm tahkikiyle, Dâru'l-Felâh, Feyyum-1430/2009, I-III), II, 414; a.mlf., *es-Siretu'n-Nebeviyye*

3.B. Mûsâ b. Ukbe (141/758) Rivâyeti

"... **حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ**" Sonra Ebû Bekr ayağa kalktı ve onların (Ali, ez-Zübeyr ve bey'attan geri kalan diğerlerinin) mazur olduğunu ifade ettiği bir konuşma yaptı. Şöyle dedi: "Vallahi ne bir gün ne de bir gece idareci olmaya hırslı oldum. (...) Arzu ederdim ki insanların en kuvvetlisi benim yerime bu makama gelmiş olsun." Muhacirun onun söylediklerini ve ileri sürdüğü mazereti kabul etti. Ali ve ez-Zübeyr şöyle dedi: "Kızgın değiliz. Ancak meşveretten geri bırakıldık.⁹³ Yoksa biz de Ebû Bekr'in bu makama Resulullah'tan (s.a.v.) sonra en layık kimse olduğu görüşündeyiz. Zira (hicret esnasında) Hira mağarasındaki *'ikinin ikincisi'*⁹⁴ odur. Biz onun şerefli makamını ve büyüklüğünü biliyoruz. Resulullah (s.a.v.) henüz hayattayken cemaate namaz kıldırmasını ona emir buyurmuştu."⁹⁵

3.B.1. Sened Tedkiki

1. Rivâyeti eserinde zikreden Mûsâ b. Ukbe (141/758): Ebû Muhammed el-Kuraşî el-Medenî'dir. Abdullah b. Ömer'den (73/693) semâ'ı vardır. Sehl b. Sa'd'ı (83 veya 91/702 veya 709) görmüştür. İttifakla sikadır. Meşhur megâzi otoritesidir. "Megâzi rivâyetlerini kimden yazalım/alalım?" diye sorulduğunda İmam Mâlik (179/795) "Mûsâ b. Ukbe'den. Zira o sikadır" cevabını vermiştir.⁹⁶

2. Bu rivâyette Mûsâ b. Ukbe'nin şeyhi durumundaki Sa'd b. İbrâhîm (125, 126 veya 127/742, 743 veya 744)⁹⁷: Ebû İshâk Sa'd b. İbrâhîm b. Abdirrahmân b. Avf ez-Zührî el-Medenî'dir. Medine kadılığı yapmış olan bu zat 'imam', 'hüccet' gibi ifadelerle anılmıştır. İttifakla sikadır.⁹⁸

3. Onun şeyhi İbrâhîm b. Abdirrahmân b. Avf (95 veya 96/713 veya 714): Ebû İshâk (Ebû Muhammed) ez-Zührî el-Kuraşî el-Medenî'dir. Bir önceki ravinin babasıdır. Tabiun'un büyükleri tabakasındandır. İttifakla sikadır. el-Mizzî, 75 yaşında vefat ettiği söylemiştir.⁹⁹ Buna göre doğum yılı 20/640 veya 21/641 olmalıdır. Ancak İbn Hacer buna itiraz etmiş ve bu zatın Hz. Peygamber (s.a.v.) hayat-tayken dünyaya geldiğini, dolayısıyla Sahabe'den sayılması gerektiğini söyleyenler bulunduğuna dikkat çekmiştir. Yine İbn Hacer, bu zatın Hz. Peygamber'i

(Mustafâ Abdülvâhid tahkikiyle, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-1395/1976, I-IV), IV, 495-6.

⁹³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) teçhiz ve tekfin işiyle meşgul olduklarından Sakife toplantısına iştirak edememiş olmaları kast ediliyor.

⁹⁴ et-Tevbe/9, 40.

⁹⁵ İbn Kâdi Şühbe, Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Muhammed b. Ömer, *Ahâdis Münte-habe min Megâzi Mûsâ b. Ukbe* (Meşhûr Hasen Selmân takdim ve ta'likiyle, Müessesetu'r-Reyyân – Dâru İbn Hazm, Beyrut-1412/1991), s. 94-95. Krş el-Beyhakî, *el-İ'tikâd*, s. 492.

⁹⁶ İbn Ebi Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dilm*, VIII, 154-155; el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, XXIX, 115 vd.

⁹⁷ Vefat tarihi olarak 125, 126 veya 127 (742, 743 veya 744) yılları zikredilmiştir.

⁹⁸ ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, V, 418 vd.; el-Bekçeri, Alâuddîn Moğultây b. Kılıç, *İkmâlû Tehzibi'l-Kemâl* (Âdil b. Muhammed – Üsâme b. İbrâhîm tahkikiyle, el-Fârûku'l-Hadise, Kahire-1422/2001, I-XII), V, 233 vd.

⁹⁹ el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, II, 125 vd.

(s.a.v.) hatırladığının söylendiğini nakletmiştir.¹⁰⁰ el-Buhârî de bu cümleden olarak onun, "Hz. Peygamber (s.a.v.) bizim için yağmur duası yaptı" dediğini rivâyet etmiştir.¹⁰¹ es-Süyûtî el-Buhârî'nin *et-Târihu'l-Evsat* da bu zatın Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatayken dünyaya geldiğini söylediğini nakletmiştir.¹⁰² Ancak adı geçen eserin elimizdeki matbu nüshalarından bu bilgiyi teyit edemedik. Netice olarak bu zat 'rivâyeten' olmasa da 'rû'yeten' sahabîdir. Ancak Hz. Ebû Bekr'in hilâfete geldiği dönemde henüz çocukluk çağında olması gerekir. Dolayısıyla rivâyet mürsel/münkâtî'dir.

Ancak İbn Kesîr (774/1373) bu rivâyeti Mûsâ b. Ukbe'nin *Megâzi'*sinden naklen İbrâhîm b. Abdurrahmân b. Avf'ın, babası Abdurrahmân b. Avf'tan (32/652) rivâyeti olarak aktarmıştır ki¹⁰³, bu sened muttasıldır.

3.B.1. Metin Tedkiki

Her ne kadar bu rivâyette Hz. Ali (ve Hz. ez-Zübeyr) tarafından Hz. Ebû Bekr'e bey'at edildiği açıkça ifade edilmemiş ise de, metin, Hz. Ebû Bekr'in hilâfet makamına getirilmesini bu iki sahabînin –itiraz etmek şöyle dursun– net bir şekilde tasdik ve teyit ettiğini açıkça ifade etmektedir.

Hüküm

Rivâyetin senedi muttasıl, ravileri sikadır. Mahreç, Tabiun'un büyüklerinden İbrâhîm b. Abdurrahmân b. Avf'dır. Yukarıda da aktardığımız gibi bu zat Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatayken dünyaya gelmiştir. Dolayısıyla bu haliyle bu rivâyet mürsel/münkâtî'dir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbn Kesîr Mûsâ b. Ukbe'nin *Megâzi'*sinden bu rivâyeti İbrâhîm b. Abdurrahmân'ın, babası Abdurrahmân b. Avf'tan (r.a.) aktarımı olarak nakletmektedir ki, bu nakil rivâyetin muttasıl olduğunun ifadesidir.

3.C. et-Taberî (310/923) Rivâyeti:

حَدَّثَنَا عَيْنُ اللَّهِ بْنُ سَعْدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمِّي قَالَ أَخْبَرَنِي سَيْفٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ سَيَّاهٍ عَنْ حَبِيبِ بْنِ قَالَ "أَبِي نَابِتٍ قَالَ قَالَ" Ali evindeyken kendisine gelip, "Ebû Bekr (mescitte) bey'at için oturdu" dediler. Bunun üzerine, bey'atta ağır davranmak istemediği için sırtında ne izâr ne de ridâ, sadece gömleği olduğu halde aceleyle çıktı. Ebû Bekr'e bey'at etti, sonra onun yanına oturdu. Ardından (dış) elbisesini getirmesi için birini gönderdi. Elbisesi getirilince giyindi ve bulunduğu yerde oturmaya devam etti."¹⁰⁴

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 363 vd.

¹⁰¹ el-Buhârî, *et-Târihu'l-Evsat* (Muhammed b. İbrâhîm el-Lüheydân tahkikiyle, Dâru's-Sumey'î, Riyad-1418/1998, I-II), I, 345.

¹⁰² es-Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *Cem'u'l-Cevâmi' el-Ma'rûf bi'l-Câmi'i'l-Kebîr* (Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire-1426/2005, I-XXV), XVIII, 788.

¹⁰³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Abdullah b. Abdilmusin et-Türki tahkikiyle, Dâru Hecer, Cize-1417/1997, I-XXI),

¹⁰⁴ et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, III, 207.

3.C.1. Sened Tetkiki:

1. Bu rivâyette et-Taberî'nin şeyhi olan Ubeydullah b. Sa'd (260/873): Isfehan kadılığı yapmış olan Ebu'l-Fadl ez-Zührî el-Bağdâdî'dir. Sikadır.¹⁰⁵

2. Onun şeyhi, amcası: Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Sa'd ez-Zührî'dir (208/823). Sikadır.¹⁰⁶

3. Onun şeyhi Seyf: Meşhur siyer müellifi Seyf b. Ömer ed-Dabbî'dir (170/786'dan sonra). ez-Zehebî'nin "(Durumu) el-Vâkîdî gibidir. (...) Ahbârî'dir, arıfdir" dediği bu zat hakkında ağır cerhler mevcuttur. Ezcümle Yahyâ b. Ma'in 'Zayıftır' ve '1 kuruş ondan hayırlıdır', Ebû Hâtîm (277/890) ve ed-Dârekutnî (385/995) 'Metruktur' ve 'Hadis uydururdu', Ebû Dâvud (275/889) 'Bir şey değildir', İbn Hibbân (354/965) 'Zındıklıkla itham edilmiştir', el-Hâkimu'n-Nisâbüri (405/1014) 'Zındıklıkla itham edilmiştir' ve 'Hadis rivâyetinde sâkıttır' ve İbn Adıyy (365/976), 'Rivâyetlerinin hepsi münkerdir' demişlerdir.¹⁰⁷

ez-Zehebî'nin yukarıda geçen '(Durumu) el-Vâkîdî gibidir' şeklindeki ifadesi her ne kadar bu zatın da tıpkı el-Vâkîdî gibi hadiste metruk, ama tarih ve siyerde muteber olduğunu iş'ar ediyorsa da, ez-Zehebî'den bu noktada bir tasrihata rastlayamadık. Ondan sonra İbn Hacer *Tehzîbu't-Tehzîb*'de yukarıda zikrettiğimiz cerhlerin neredeyse tamamını aktarıp sükût etmişse de, *Takribu't-Tehzîb*'de konuşmuş ve "Hadiste zayıf, tarihte umdedir. İbn Hibbân bu zat hakkında ağır konuşmuştur..."¹⁰⁸ demiştir ki, bu ifadeler, ez-Zehebî'nin değindiğimiz tesbitinin teyidi olarak anlaşılabilir.

4. Onun şeyhi Abdülazîz b. Siyâh¹⁰⁹: el-Esedî el-Kûfîdir. 'Şi'a'nın ileri gelenlerinden' olduğu ifade edilmekle birlikte, sika olduğu vurgulanmış, Ebû Dâvud dışında *Kütüb-i Sitte* musannıfları tarafından hadisi tahric edilmiştir.¹¹⁰ Taz'if edilmesine dair herhangi bir kayda rastlayamadık.

5. Onun şeyhi Habîb b. Ebî Sâbit (119/737): Ebû Yahyâ el-Esedî el-Kûfî'dir. Sikadır.¹¹¹ Şu kadar ki, rivâyetlerinde tedlis yaptığı söylenmiştir.¹¹²

Orijinal metin *وَأَرَمَ مَجْلِسَهُ، وَأَرَمَ فَتَاهُ فَتَجَلَّاهُ، وَإِلَى نُؤْيِهِ فَأَتَاهُ فَتَجَلَّاهُ،* cümleleriyle bitmektedir. Tercüme mana esas alınmak suretiyle yapılmıştır.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 585 vd.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, XIV, 847 vd.

¹⁰⁷ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 255; A.mlf., *Târihu'l-İslâm*, XI, 162; el-Bekçeri, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, (Âdil b. Muhammed – Üsâme b. İbrâhîm tahkikiyle, el-Fârûku'l-Hadîse, Kahire-1422/2001, I-XII), VI, 194.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, s. 262.

¹⁰⁹ Bu zatın vefat tarihini tesbit edemedik. İbn Sa'd, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilâfeti döneminde vefat ettiğini söylemiştir. bkz. *et-Tabakâtu'l-Kebîr*, VIII, 483. el-Mansûr, 136-158/754-775 yılları arasında hilâfette kalmıştır. bkz. Bozkurt, Nahide, "Mansûr", *DİA*, XXVIII, 5-6.

¹¹⁰ bkz. el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 145-146; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 200-201.

¹¹¹ bkz. el-Mizzî, *a.g.e.*, V, 358 vd.

¹¹² el-Bekçeri, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl*, III, 355-357.

Rivâyetin mahreci durumundaki Habîb b. Ebî Sâbit'in Hz. Ali'den semâ'ı sabit olmakla birlikte¹¹³ İbn Ömer, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik (r.anhum) gibi genç kuşak sahabîlerden semâ'ı ve rivâyeti tasrih edilmiştir. Ancak rivâyeti kimden aldığını tasrih etmediği için bu rivâyet mürsel/münkatıdır.

3.C.2. Metin Tetkiki:

Bu metnin, yukarıda '2.A' ve '2.B' numarayla zikrettiğimiz Abdürrezzâk es-San'ânî ve İbn Ebî Dâvud rivâyetleriyle uyum içinde olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu iki rivâyette Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem faaliyetiyle meşgul olduğu için umumî bey'atın ilk anlarında bulunamadığı, ancak netice itibariyle o süreçte bey'at ettiği anlatılmaktaydı. Sadedinde bulunduğumuz rivâyette Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekr'e bey'at edildiği haberini alır almaz dış elbisesini dahi üzerine almadan aceleyle çıkıp bey'at ettiği tasrih edilmekle, önceki iki rivâyette kapalı geçilen nokta (Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e bey'at için evinden ne zaman çıktığı) açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır. Zira normal olan Hz. Ebû Bekr'e bey'at edildiği haberinin Hz. Ali'ye aynı gün ulaşmış olmasıdır.

Bir diğer nokta: Halkın Hz. Ebû Bekr'e bey'at ettiği haberini Hz. Ali'ye kimin getirdiği bu metinde açık değildir. İbn Ebî Dâvud rivâyetinde Hz. Ebû Bekr'in Hz. Ali'ye 'haber gönderdiği'ni, Abdürrezzâk es-San'ânî rivâyetinde ise Hz. Ali'ye giden ismin Hz. Ömer olduğunun tasrih edildiğini görmüştük. '3.A' ve '3.B' numarayla zikrettiğimiz rivâyetlerde ise 'Ensardan birkaç kişi'nin Hz. Ali'ye gittiği tasrih edilmişti. Netice olarak bu rivâyetlerin bu noktada birbirini tamamladığını ve aralarında bir tearuzun bulunmadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki: Hz. Ali'nin bey'atın ilk anlarına iştirak etmediği anlaşılınca Hz. Ömer ve Ensar'dan birkaç kişi evine giderek kendisini bey'ata davet etmiş, o da aceleyle çıkarak bey'at etmiştir.

Hüküm

Sened tetkikinde 3. sırada zikrettiğimiz Seyf b. Ömer hakkındaki cerhlerin –ez-Zehbi ve İbn Hacer'den aktardığımız ifadelerle binaen– bhusus hadis rivâyetindeki durumunu anlatmaya matuf olup, tarihî hadiselerin nakline tesiri olmadığını söylemek doğruysa, bu senedin en azından 'hasen' olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte rivâyetin mahreci durumundaki Habîb b. Ebî Sâbit'in rivâyeti kimden aldığı belli olmadığı için rivâyet mürsel/münkatıdır.

Değerlendirme

'3' numaralı ara başlık altında zikrettiğimiz bu rivâyetler, Hz. Ali ve yanında bulunanların Sakîfe toplantısının ertesi günü Mescid-i Nebî'de alınan umumî

¹¹³ Bu zatın Hz. Ali'den ve Hz. Ali'nin torunu Ali b. el-Hüseyn Zeynülâbidin dışında Ehl-i Beyt'e mensup birinden semâ'ının tasrih edildiğine rastlamadık. bkz. el-Mizzî, *a.g.e.*, V, 258 vd.; el-Bekçerî, *a.g.e.*, III, 355 vd.; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 806 vd.

bey'atın ilk aşamasında orada olmadığı, ancak durumdan haberdar edildiklerinde Mescid'e gidip bey'at ettikleri noktasında birbirini desteklemektedir. Hz. Ali ve onunla beraber hareket edenlerin bey'atın ilk anlarında Mescid'de bulunmamalarının sebebi konusunda bu rivâyetler suskundur. Ancak '2' numaralı ara başlık altında zikrettiğimiz rivâyetler, sebebin 'Kur'an'ı cem' faaliyeti olduğunu tasrih etmektedir. Dolayısıyla Bu iki grup rivâyet bir arada değerlendirildiğinde mesele açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

4. Sonuç

Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e bey'atı konusunda sadece ilk sırada zikrettiğimiz rivâyet Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e ancak Hz. Fâtıma'nın vefatından sonra bey'at ettiğini dile getirmektedir.¹¹⁴ Buna mukabil sonraki iki grup rivâyet, Hz. Ali'nin, biraz gecikmeli de olsa umumî bey'ata iştirak ettiği noktasında ittifak halindedir. Bunlar arasında, reddini gerektirecek derecede zayıf olan rivâyet yoktur.

Makalenin başında da ifade ettiğimiz gibi Hz. Ali'nin bey'atının Hz. Fâtıma'nın vefatından sonra gerçekleştiğini anlatan el-Buhârî, İbn Hibbân ve et-Taberânî rivâyetinde (ki ez-Zührî'de birleşerek Urve vasıtasıyla Hz. Âişe'yle uzanan tariklerle nakledilmişlerdir), ez-Zührî'nin idracları mevcuttur. Bir diğer deyişle söz konusu rivâyetin metni zahiren Hz. Âişe'ye ait gibi görünse de, incelendiğinde Hz. Âişe'ye ait cümlelerle ez-Zührî'nin idraclarının iç içe geçtiği görülmektedir. Diğerleriyse, en azından çoğunluğu itibarıyla sıhhat kriterlerini taşıdığına şüphe bulunmayan rivâyetlerdir. Dolayısıyla ilk sırada zikrettiğimiz rivâyetin diğer rivâyetlerle teâruz oluşturması teknik olarak mümkün değildir.

Bu durumdan sarf-ı nazar ederek söyleyecek olursak, bu üç grup rivâyet şu şekilde telif edilebilir: Hz. Ali'nin, umumî bey'at sürecinde bey'at etmediği şeklinde bir şaya olmalıdır ki, Hz. Ali bunların önünü almak için ikinci kere Hz. Ebû Bekr'e bey'at etme ihtiyacı hissetmiştir. el-Buhârî, İbn Hibbân ve et-Taberânî tarafından aktarılan rivâyet bu bey'atı anlatmaktadır. İkinci ve üçüncü sırada zikrettiğimiz rivâyetlerse, Hz. Ali'nin –biraz gecikmeli de olsa– umumî bey'at sürecinde bey'at ettiğini tereddüde mahal bırakmayacak netlikte ifade etmektedir.

Bu rivâyetlerden kiminde Hz. Ali'nin 'Kur'an'ı cem' faaliyetiyle meşgul olduğu için bey'attan geri kaldığı tasrih edilirken, kiminde gerekçe zikredilmemektedir. Bu durumun herhangi bir şekilde bir 'çelişki' oluşturmadığı bedihîdir. Zira rivâyetlerin bir kısmında belirtilmeyen gecikme gerekçesi, diğerlerinde zikredilmektedir ki, bu durumda rivâyetlerin birbirini tamamladığını söylemek gerçeğin ifadesi olacaktır.

¹¹⁴ İlgili yerde de ifade ettiğimiz gibi, Hz. Âişe'den tek bir akış halinde nakledilen söz konusu rivâyetlerde ez-Zührî'nin idracları bulunmaktadır. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Hz. Fâtıma vefat ettikten sonra bey'at ettiği anlatımı da işbu idraclardandır. Bunları diğer rivâyetlerle uzlaştırma adına yukarıda söylediklerimiz, bu durum göz ardı edilerek yapılmıştır.

“Rivâyetler Işığında Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Bey'atı”

Özet: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra Sahâbe arasında baş gösteren ilk ihtilâf hilâfete kimin geleceği noktasında baş göstermiştir. 'Sakîfe' toplantısı nda Muhacirûn adına orada bulunanlar ile Ensâr arasında ciddi tartışmalar yaşanmış, ancak sonuçta bir uzlaşma temin edilmiştir. Hz. Ali Hz. Peygamber'in teçhiz ve tekfîni ile iştigal ettiği için tabii olarak bu toplantıya iştirak edememiştir. O ertesi gün Mescid'de alınan umumî bey'atta bulunmuş mudur? Bu konudaki rivâyetleri iki grupta toplamak mümkündür: Bir grup rivâyet Hz. Ali'nin Hz. Fâtıma vefat etmeden Hz. Ebû Bekr'e bey'at etmediğini anlatırken, başka bir grup rivâyet Hz. Ali'nin biraz gecikmeli de olsa bu umumî bey'ata iştirak ettiğini ifadeye koymaktadır. Bu makede söz konusu rivâyetler sıhhat-zaaf durumları da bahse konu edilerek uzlaştırılmaya çalışılacaktır.

Atıf: Ebubekir SİFİL, “Rivâyetler Işığında Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'e Bey'atı”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, ss. 219-243.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Hz. Ebû Bekr, bey'at, Sadâkat, Sakîfe.

Hadis ve Aktüel Yorum: *Tirmizî* Şerhlerine Göre Erîke Hadisi

Ayşe Esra ŞAHYAR*

“Hadith Interpretations in
their Historical Context:
The Erike Hadith According
to *Tirmidhi* Commentaries”

Abstract: Some contemporary interpretations about the hadith commentaries such as they do not have an original content, do not go beyond the main text, and have a stable structure that repeats one other, make it necessary to examine the relationship between hadith commentary and actuality. In this study, based on the content of the hadith commentaries, the possibility of having information about the scholarly and intellectual discussions of the period in which they were written, and thus contributing to the history of hadith, is examined. It is argued that each commentator will deal with the original text in the context of their own issues, and therefore the nature of the annotations written on the same text in various times and places, will be different. The erike hadith is preferred for this study, assuming that it would be an indicator of various discussions, since the debates about the place of the sunnah in religion and acting upon the hadith are at the root of the disputes among the religious sects. It has been researched how the erike hadith is interpreted and what kind of discussions it is subject to in the commentaries written on *Tirmidhi's al-Jami'*, which is one of the sources of the related hadith. It is among the conclusions of this study that erike hadith which scholars cited in the III/IX. century mostly in order to respond to the method of "presenting the hadith to the Qur'an" was interpreted as an objection to, in the VI./XII. century in Andalusia by Abu Bakr Ibn al-Arabi to the Mu'tazila of Basra and the jurists of Mawarannahr, and at the beginning of XX. century by Indian scholar Mubarakpuri to Quraniyyun. These findings are worthy of contributing to the studies on the history of hadith, and they also indicate that the hadith commentaries have an actual value rather than being stable.

Citation: Ayşe Esra ŞAHYAR, “Hadis ve Aktüel Yorum: *Tirmizî* Şerhlerine Göre Erîke Hadisi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 245-268.

Keywords: Şarh, *Tirmidhî*, *Âridat al-Ahwadhî*, *Qût al-Mughthadhî*, *Tuhfat al-Ahwadhî*, Erike Hadith.

I. Giriş

Bu çalışmada şerhlerin ne ölçüde aktüel bilgiler ihtiva edebileceği sorusuna *Tirmizî* şerhleri üzerinden cevap aranmıştır. Şerhlere müracaat eden kişinin öncelikli meselesi bir hadisin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili zihnindeki sorulara cevap aramaktır. Okuyucunun sorularına cevap bulabildiği şerhler olduğu kadar şerhlere müracaattan sonra dahi cevaplanamayan pek çok soru

* Doç. Dr., Marmara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis, İSTANBUL, asahyar@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1595-992X

Geliş: 26.09.2022

Yayın: 31.12.2022

hâlâ varlığını koruyabilir. Bu durum önemli ölçüde araştırmacının zihin dünyası ve problemleri ile şârihin zihin dünyasının ve çağının farklı olması ile ilgilidir. Nitekim salt bugünün bakış açısı ile bir veya birkaç asır önce yazılmış bir şerhin dünyasına sağlıklı bir biçimde nüfuz etmek imkânsızdır. Ancak şerh okuması, hadisin anlamını tetkikten önce, şerhin yazıldığı dönemin gündemini anlamaya doğru sevk edilebilirse o takdirde İslam ilimler tarihine dair birtakım tespitler yapma imkânı ortaya çıkar. Zira şârih asıl metni kendi döneminin meseleleri çerçevesinde işlemektedir. Dolayısıyla şerh okumalarında evvela şârihin metni nasıl yeniden yapılandığına ve hangi problemlerin çözümü için bir veri olarak gördüğüne dikkat edilmelidir. Bu yönlendirme, şerhlerin aktüel bir değeri olduğu, şerh okumasında aktüel değere dair bulguları keşfetmenin, hadisin manasını anlamaya öncelenmesi gerektiği iddiasına dayanmaktadır. Öte yandan şerhin aktüel değerini tespit muhtelif zamanlarda ve mekânlarda yazılmış birkaç şerhin mukayesesi ile daha iyi anlaşılabilir. Aynı metne farklı şerhlerde hangi muhtelif perspektiflerle yaklaşıldığını mukayese edebilmek tarihi sürecin okunmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada Tirmizî şerhlerinin yazıldıkları döneme dair ne gibi bilgiler verdiklerine cevap ararken erike hadisinin tetkiki esas alınmış, şerhlerin bu hadisle ilgili kısımları mukayese edilmiştir. Erike hadisinin tercih edilme nedeni, II./VIII. itibaren sünnetin dindeki yeri ve hadisle amel tartışmalarında çokça atıfta bulunulan bir hadis olmasıdır. Keza hadisle amel konusunun mezhepler arasındaki farkları oluşturan esaslardan biri olduğu âşikardır. Neredeyse her çağda müslümanların sünnet ve hadis anlayışları, dini yorumlama ve yaşama konusundaki duruşlarının temelinde yer alır. Bu nedenle olsa gerek hadis ve sünnet eksenli tartışmalar her çağda aktüelitesini muhafaza eder. İşte tam da bu noktada erike hadisinin yer aldığı kaynaklardan biri olan Tirmizî üzerine yazılan şerhlerde şârihin bu hadis etrafında neler söylediği, hangi tartışmalara yer verdiği şerhin aktüel hususiyetlerini tespit etmede önemli bir unsur olacaktır. Bu çalışmada muhtelif dönemlerde izi sürülecek gündem, sünnetle amel tartışmalarıdır. Nitekim Tirmizî şerhlerinde erike hadisinin şerhi tetkik edildiğinde sünnetle amelin farklı boyutlarda ele alındığı açıkça görülmektedir. Kimi ilim adamları erike hadisi bağlamında Ehl-i reye kimi ilim adamları ehl-i bid'ate karşı çıkmış, kimi hadisin Kur'ân'a arz edilmesi yöntemine itiraz ederken kimi sünnet delilini toptan reddeden ve küfre düşen ekol ve kişilerle mücadele etmiştir. Aynı hadis etrafında oluşan bu farklı şerh etme biçimleri tamamen şerhin yazıldığı çağın ilmî gündemi ile ilişkilidir.

Tirmizî'de ashabdan Ebû Râfî' (v. 40/660) ve Mikdam b. Ma'dikerib'ten (v. 87/705) nakledilmiş olan "Sizden birinin, rahat koltuğuna yaslanmış bir halde, kendisine benim emir ve yasaklarımdan biri ulaştınca: 'Bilemem, biz sadece Allah'ın kitabında bulduklarımıza tabi oluruz' dediğini görmeyeyim" rivayeti,

erike hadisi olarak bilinmektedir.¹ Tirmizî dışı kaynaklar da dikkate alındığında, ilgili hadisin ayrıca Hâlid b. Velid (v. 21/642), Ebû Hüreyre (v. 58/678), İrbad b. Sâriye (v. 75/694) ve Cabir b. Abdullah (v. 78/697) tarafından da nakledildiği görülür.² Bu çalışmanın asıl konusu erike hadisinin tetkiki olmadığından dolayı rivayetin tahrîci, senet, metin ve muhteva tenkidi üzerinde durulmayacak, erike hadisi bağlamında şerhlerin aktüel özelliklerine dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Erike hadisi Tirmizî'nin *Câmi'*inin sonlarında tasnif edildiği için ancak tamamlanmış şerhlerde yer alabilmiştir.³ Bu şerhler de evvela Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (v. 543/1148) *Ârizatü'l-ahvezî*, Süyûtî'nin (v. 911/1505) *Kütü'l-mügtezî* ve Mübârekpûrî'nin (v. 1935) *Tuhfetü'l-ahvezî* adlı eserleridir. Adı geçen şerhlere ilave olarak erike hadisine, Ahmed Ali Sehârenpûrî (v. 1297/1880), Demnetî (v. 1306/1888), Reşid Ahmed Gongohî (v. 1905) ve Senâullah el-Medenî'nin (v. 2021) şerhlerinde kısmen de olsa yer verilmiştir. Ancak Demnetî şerhi Süyûtî'nin, Senâullah el-Medenî'ninki ise Mübârekpûrî şerhinin muhtasarı mahiyetindedir. Ahmed Ali Sehârenpûrî ve Gongohî haşiyeleri ders notları niteliğindedir. Mahmud Hasan Diyobendî (v. 1920) ve Eşref Ali Tehânevî'nin (v. 1943) ders takrirlerinden ibaret haşiyelerinde birçok hadis gibi erike hadisine hiç yer verilmemiştir. Ancak adı geçen haşiyelerde erike hadisinin üzerinde durmaya neden ihtiyaç hissetmemiş olabilecekleri de bu çalışmanın cevabını arayacağı sorular arasındadır. Zira bu eserlerde bazı hadislerin oldukça ayrıntılı olarak açıklandığı da görülür. Bir başka deyişle erike hadisinin açıklanmaması, önemli ölçüde adı geçen eserlerin haşiyeye nitelikli muhtasar çalışmalar olması ile izah edilebilse de bu durumun şerhlerin gündemine dair başka birtakım unsurlar içerebileceği de düşünülmelidir. Keza tamamlanmış bir Tirmizî şerhi olan Keşmirî'nin (v. 1933) *el-Arfü'ş-sezî* adlı eseri de erike hadisinin şerh edilmediği eserlerden biridir. Dolayısıyla bu çalışmada aktüel değeri itibarıyla daha ziyade İbnü'l-Arabî'nin *Ârizatü'l-ahvezî*, Süyûtî'nin *Kütü'l-mügtezî* ve Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-ahvezî* şerhleri tetkik

¹ Tirmizî, "İlim", 39.

² Ebû Dâvud, "Sünne", 6; İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XIII, Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984, III, 346; Taberânî, Ebû'l-Kâsum Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmedic es-Selefi, I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1994, IV, 111. Erike hadisinin tahrîci, senet ve metin tenkidi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Necip Sefa Demir, *Erike Hadisi (Sened ve Metin Tenkidi)*, Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. Apaydın erike hadisinin söylenme zamanı ve yeri ile ilgili tüm rivayetleri bir araya getirdiği makalesinde konuyla ilgili on sekiz sahâbinin rivayetine yer vermiştir. bkz. Mehmet Apaydın, "Erike Hadisinin Bütünsel Yaklaşım Yöntemiyle Tespiti", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 61/1 (2020), s. 87-174.

³ Tirmizî'nin şerhlerinin önemli bir kısmı yarım kalmıştır. *Câmi'* üzerine yazılmış şerhler ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Ayşe Esra Şahyar, "Tirmizî'nin *el-Câmi'* Üzerine Yazılmış Şerhlere Genel Bir Bakış", *Hadis Şerh Literatürü-II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu, İstanbul: İFAV, 2022, s. 111-134.

edilecektir. Bu üç şerh gerek müelliflerinin ilmî konumu ve tutumu gerek dönemsel özellikleri gerekse şerh literatüründeki yeri bakımından tetkike değer özellikler taşır. İbnü'l-Arabî VI. /XII. yüzyılda İslam dünyasının hem doğusunun hem de batısının gündemine dair ipuçları verir. Öte yandan onun, *Ârizatü'l-ahvezî* adlı Tirmizî şerhinde hem fikhî hem kelâmî konulara değinmiş olması dönemin sadece hadis değil fıkıh ve kelim alanındaki gündemini de anlamaya katkı sağlar. Süyûtî şerhi ise aynı zamanda bir dil ve lügat âlimi olan bir hadisçinin medrese geleneğinde telif ettiği bir mahiyet arz etmektedir. Mübârekpûrî'ye gelince o, son asır Hindistanlı Ehl-i hadis geleneğinden bir ilim adamı olarak halen en kapsamlı ve tamamlanmış Tirmizî şerhinin müellifidir. Yaşadığı dönemde Hindistan'da Kur'âniyyûn ekolünün mevcudiyeti, onu, bu hadisi hassaten ayrıntılı olarak şerh etmeye sevk etmiş, şerhin genelinde, yaşadığı dönemin meselelerine işaret etmemesine rağmen erike hadisini Kur'âniyyûn ekolüne cevap niteliğinde ele almıştır. Dolayısıyla bu çalışmada VI./XII. asır Endülüs Mâlikî, IX.-X./XV.-XVI. yüzyıl Memlûkler dönemi ve XX. yüzyılın başı Hindistan Ehl-i hadis geleneği perspektifi ile şerh telifinin aktüel özellikleri, sünnetin dindeki yerine dair hadis literatürünün başlıca rivayetlerinden biri örneği üzerinden yorumlanmış olmaktadır.

II. Şerhçilik ve Aktüalite İlişkisi

Şerh, İslami ilimlerin hemen hemen her alanında varlık göstermiş bir telif türüdür. Şerh yazarı muteber bir eseri yorumlamak, eserin metnine açıklamalar getirmek yahut varsa hatalarını düzeltmek veya eksiklerini tamamlamak suretiyle evvela şerh ettiği aslın otoritesini kabul etmiş, gelenekle bağ kurmuş olur.⁴ Ancak şârihin tek misyonu geleneği güçlendirmek değildir. Şârih kendi çağının ve coğrafyasının problemlerini güvenilir bir metin etrafında dile getirir, o metnin rehberliğinde kendi dönemine hitap eder. Bu hitabın arka planında bir yol göstericilik vardır. Dolayısıyla şerhler güncel meseleleri bazen açıktan bazen satır aralarında ele alır, şârih de bu meseleler karşısındaki duruşunu batenmed metni yorumlarken ortaya koyar. Bu nedenle şerh bir yandan geçmişin tekrarı iken bir yandan aktüel bir değer taşır. Şârihin referansları aldığı eğitime, tartışma konuları da kendi çağının gündemine dair ipuçları içerir. Bir diğer deyişle şerhin tarihsel ve otobiyografik bir çerçevesi vardır. Asıl metinde yer aldığı halde şârihin üzerinde durmadığı konular neyin mesele olduğuna delalet edebilirken diğer şârihlere kıyasla ayrıntılara ve tartışmalara girdiği konular hem kendisinin hem de döneminin gündemini anlamaya yardımcı olur. Önceki şerhleri bire bir tekrar ettiği yerler, şârihin kendisini konumlandığı ilmî ve fikrî geleneğe delalet eder. Şerh etmeyi tercih ettiği eserle kaynağını belirtsin ya da belirtmesin onaylayarak nakilde bulunduğu

⁴ Hadis şerhlerinin önemi, ortaya çıkışı ve gelişimine dair bkz. Mustafa Macit Karagözoğlu, "Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış", *Hadis Şerh Literatürü I*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2020, s. 19-52.

eserler hangi zincire eklemleendiğinin bir göstergesidir. Bu seçim aynı zamanda yaşadığı coğrafya ve zamanda baskın ve güçlü olarak varlık sürdüren ekole de delalet eder. Tüm bu hususiyetler şerhçiliğın salt bir durağanlık olmasının imkânsızlığına delalet eder. Her şeyden evvel şârih kendi asrının çocuğudur ve kendisini içinde yaşadığı zaman ve mekândan soyutlaması mümkün değildir. Derleme nitelikli bir şerh dahi barındırdığı tercihlerle şârihe ve döneminin aktüalitesine dair pek çok şey söyleyecektir.

Hadis şerhlerinde ana metinde yer alan hadislerin hepsi eşit ölçüde açıklanmaz. Bazı rivayetler sayfalarca şerh edilirken bazı rivayetlere kısaca değinildiği bazı rivayetlere ise hiç yer verilmediği görülür. Çok ayrıntılı şerh edilen hadisler ya mezhep çatışmalarında kilit rol oynayan rivayetlerdir ya da şârihin yaşadığı sosyal, siyasî ve kültürel ortamın meselelerine dair bir muhtevaya sahiptir. Keza uzun uzadıya açıklanan hadisler dönemin ilmî ve fikrî tartışmalarında şârihin kendi duruşunu açıklamasına ve bu minvalde okuyucuya ya da talebelerine mesajlar iletmesine fırsat vermektedir. Dolayısıyla şârihin metin seçimi hem kendisini tanımaya hem de yaşamış olduğu dönemin ilmî ve fikrî tartışmalarını görmeye imkân sağlar. Hiç şerh edilmeyen bir hadis, şârih için aktüel bir mesaj içermeyebilir. Bir başka deyişle muhtemelen o istikamette kayda değer bir gündem mevcut değildir.

Hadis şerhlerine büyük ölçüde bir hadisın sıhhati, ravileri, lafızlarının anlamı, hadisten elde edilebilecek fikhî sonuçları öğrenmek amacıyla müracaat edilir. Yahut şerhe başvuran okuyucu hadisle ilgili tespit ettiği bir müşkilin çözümünü aramaktadır. Şu var ki, şârih ile okur arasına giren zaman faktörü çoğu defa okuyucunun aradığını pek de bulamamış olması ile sonuçlanır. Zira okuyucunun gündemi ile şerh yazarının gündemi oldukça farklıdır.⁵ Bu durumu sadece günümüz okurunun, yüzlerce yıl evvel telif edilen bir şerh karşısında yaşadığı zannedilmemelidir. Önceki yüz yıllarda da aynı hadis eserinin farklı coğrafyalarda, muhtelif dönemlerde ve çeşitli mezheplere mensup ilim adamları tarafından tekrar tekrar şerh edilmesi hep yeni bir arayışın neticesidir. Bu nedenle hadis şerhleri okumalarında cevabı aranan sorular, hadisın sıhhat ve metni ile ilgili değerlendirmelere inhisar ettirilmemeli, bilakis şârihi ve şârihin yaşadığı dönemin genel hususiyetlerini, tartışmalarını, ilmî ve fikrî yapısını anlama çabası şerh vasıtasıyla hadisi anlama çabasının önüne geçirilmelidir. Bu istikamette bir yaklaşım, şârihe ve şerhe yönelik beklentileri anlamlı bir şekilde büründüreceği gibi şerh vasıtası ile bir kültür ve düşünce tarihi okuması yapma imkânı da doğuracaktır.

III. Şerh Literatüründen Önce Erike Hadisinin Bağlamı

⁵ Hadis şerhlerinde yorumların sınırlılığına, farklı yorumlama biçimlerine buna karşın bir şerhte birtakım hususların mutlaka olması gerektiğine dair eleştirel bir çalışma için bkz. Bünyamin Erul, "Hadis Yorumunun Sınırları", *İlahiyat Akademisi Dergisi*, 7-8, (2018), s. 1-24.

Tirmizî şerhlerini, özellikle devamı niteliğinde oldukları ekoller bağlamında anlayabilmek için evvela erîke hadisinin önceki literatürde yer aldığı bağlama ana hatlarıyla dikkat çekmek önem arz eder. Aksi takdirde şârihlerin gelenek içindeki yerini yorumlamak mümkün olmayacaktır. Nitekim erîke hadisi sünnetin delil olduğu konusunda en çok müracaat edilen haberdur. Bu nedenle ele alındığı bağlamı yakalayabilmek açısından literatürün zengin bir malzeme sunduğu söylenebilir.

Literatürde erîke hadisine rastlanan en eski kaynaklardan biri Şâfiî'nin (v. 204/820) *el-Ümm* adlı eseridir. Şâfiî'nin, bu hadise yer verdiği bağlam, hadisin Kur'ân'a arzı meselesidir. O, evvela hadisin Kur'ân'a arz edilmesi yöntemine dair rivayetin maruf olmadığını belirtmiş ardından bu rivayete itiraz sadedinde erîke hadisi ile istidlalde bulunmuştur.⁶ Bu durumda Şâfiî'nin deliller hiyerarşisi bağlamında Kur'ân ve sünneti eşit addettiği ve erîke hadisini de bu yaklaşımın dayanağı olarak naklettiği söylenebilir. Şâfiî'den kısa bir süre sonra muhaddis ve fakih Dârimî (v. 255/869) *Sünen* adıyla da meşhur olan *Müsned*'inde sünnetin Kitab'a hâkim bir delil olduğuna dair başlığında erîke hadisine yer vermiştir.⁷ Sünnetin Kitab'a hâkim olması, Kitab'ın hükümlerini tahsis veya takyid etmesi ile ilgilidir. Bu husus da aslında dolaylı olarak hadisin Kur'ân'a arzı yöntemi ile ilgilidir. Zira arz, tahsis veya takyid imkânını ortadan kaldırmır. Dolayısıyla Dârimî'nin de erîke hadisini ele aldığı bağlam Şâfiî ile aynıdır. Her iki yaklaşımda da Ehl-i rey'e cevap nitelikli bir bakış açısı olduğu anlaşılmaktadır.

Şâfiî ve Dârimî'den sonra Ebû Dâvud (v. 275/889), ilgili hadisi "Sünnete bağlılık" babında, Tirmizî (v. 279/892), "Peygamber'in hadisi karşısında söylenmesi yasaklanan söz" babında, İbn Mâce (v. 273/887) ise "Peygamber'in hadisinin yüceltilmesi ve hadise muhalefet eden kişiye sert davranılması" başlığı altında nakletmiştir. Bu başlıklarda dikkat çeken husus, Dârimî ve Ebû Dâvud'un ilgili hadis naklederken kullandıkları üst başlıkta "sünnet" terimini, Tirmizî ve İbn Mâce'nin ise "hadis" terimini vurgulamalarıdır. Nitekim Ebû Dâvud, erîke hadisini eserinin "es-Sünne" bölümünde nakletmiş ve bu bölümde sünnet kelimesini genel olarak bid'atin zıttı anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla Ebû Dâvud'da bu hadisi, Ehl-i reye cevap nitelikli değil muhtelif itikadî fırkalara karşı Ehl-i sünneti savunma bağlamında nakletmiştir.⁸ Onun dışında diğer musanniflerin hadislerin Kur'ân-ı Kerim'e ilave hükümler getireceğini, Kur'ân-ı Kerim'i tahsis ya da takyid edeceğini erîke hadisiyle temellendirdikleri söylenebilir. Nitekim III./IX. yüz yıl Ehl-i hadis- Ehl-i rey çatışmasının oldukça hareketli olduğu bir dönemdir. *Sünen*'lerin de bu süreçte Ehl-

⁶ Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983, VII, 16.

⁷ Dârimî, "Mukaddime", 49.

⁸ Ehl-i sünnetin ortaya çıkan muhtelif fırkalara karşı çoğunluğu temsil eden itikadi bir mezhap olarak III./IX. yüzyılda teşekkül ettiğine dair bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, X, 525-530.

i reye cevap nitelikli olarak yazıldıkları bilinmektedir.⁹ Dolayısıyla bu asır mu-
sannefatının tevbibi önemli ölçüde bu tartışmaların yansıması niteliğindedir.

Erike hadisinin Kütüb-i sitte sonrası eserlerde nakledildiği bağlam tetkik edildiğinde de yine hadisle amelin metodolojisinin tartışılmakta olduğu görü-
lür. Mesela Şâfiî fakîhi Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (v. 294/906), *es-Sünne* adlı eserinde sünnetin Kur'ân-ı Kerim'i nesh etmesi ile ilgili bir başlık açtığı ve sünnetin Kitab delili karşısındaki konumunu izah sadedinde erike ha-
disini naklettiği görülür. Bu hadisi naklederek ulaştığı sonuç, her iki delilin de Allah tarafından vahyedilen hükümlere dayalı olduğu, Peygambere Kitab'la birlikte verilen hikmetin sünnet olduğudur.¹⁰ Neredeyse aynı yaklaşımın İbn Hibbân'da da (v. 354/965) olduğu görülür. İbn Hibbân erike hadisini *et-Tekâsîm ve'l-envâ'* adlı eserinde "Nevâhi/Yasaklar" bölümünün başında ilk nev' olarak nakletmiştir. Hadise "Sadece Kitab'a dayanmanın ve Resûlullah'ın emir ve yasaklarını terk etmenin kınanması" başlığı altında yer vermiştir. Mu-
sannif ayrıca sünnetin tamamının vahye dayalı olduğu, peygamberin şahsî gö-
rüşü olmadığını ifade eden bir alt başlık daha açarak hadisi bir diğer tariki ile bu başlık altında tekrar etmiştir.¹¹ Dikkat edilirse İbn Hibbân'ın konu başlığı Ehl-i reye cevap nitelikli olmayıp bilakis sünnet delilini tamamen reddedenlere karşı çıkma amaçlıdır.

Hattâbî (v. 388/998) *Sünen-i Ebû Dâvud* şerhi olan *Meâlimü's-sünen* adlı eserinde bu hadisi yorumlarken bire bir Şâfiî'nin yaklaşımını tekrar etmiştir. Ona göre bu rivayet, hadisin Kur'ân'a arz edilmesi yönteminin geçersiz oldu-
ğunu, sünnetin başlı başına bir delil olduğunu açıklar.¹² İlginç olan husus, Ebû Dâvud'un ilgili hadisi naklettiği bağlam ile bu hadisin Ebû Dâvud şerhindeki bağlamı arasında bir fark oluşmasıdır. Bu durum *Meâlimü's-sünen*'in telif edildiği dönemin hâkim tartışmalarını anlamaya imkân sağlar. Öyle anlaşıyor ki Hattâbî için Ehl-i reye muhalefet, ehl-i bid'ate itirazdan daha önemli hale gelmiştir.

Bir Şâfiî fakih olan Beyhakî (v. 458/1066) erike hadisini "haber-i vâhidin sübûtunun delillendirilmesi" başlığı altında nakletmiş, Şâfiî'den naklen bu hadisin haber-i vâhidin hücciyetine delil olduğunu kaydetmiştir.¹³ Beyhakî'nin

⁹ Hadis edebiyatının teşekkülünde Ehl-i hadis ve Ehl-i rey çatışmasının rolü ile ilgili olarak bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

¹⁰ Mervezi, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, thk. Sâlim Ahmed es-Selefi, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1408, s. 69, 109-111.

¹¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez ve Halis Aydemir, I-VIII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012, III, 7.

¹² Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen*, I-IV, Haleb: el-Matba-atü'l-İlmiyye, 1351/1932, IV, 299.

¹³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I-XV, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acı, Kahire: Dâru'l-va'y, 1412/1991, I, 111-112.

bu istidlali de yine hadisle amel metodolojisi bağlamındadır. Beyhakî'nin gündeminde umûmî hükümlere muhalif haber-i vâhidlerle amel edilmeyen Ehl-i rey metodolojisine itiraz etme ihtiyacı belirmiştir.

Tirmizî üzerine teşekkül eden şerh literatürü öncesinde, erîke hadisine hadis usûlü eserlerinde de yer verilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) bu rivayeti "Amel ve mükellefiyet gerektirmesi kapsamında Kur'ân ve sünnet ahkâmının eşit olduğu" başlığı altında nakletmiştir.¹⁴ Hatîb'in hemen kitabının baş kısmında bu konuyu işleme, sünnet ve hadisin dindeki yerine dikkat çekme ve böylece hadis ilminin önemini tespit etme gayesini düşündürmektedir.

IV. Hadisle Amel Tartışmalarının Tirmizî Şerhlerine Yansıması

Erîke hadisi Tirmizî şerhlerinde sünnetin dindeki yeri ve hadisle amel meselesi bağlamında yer edinmiştir. Ancak hadisin şerhinde ilim adamlarının ele aldığı hususlar değişiklik gösterir. Bu değişiklikler de sünnetin dindeki yeri konusunun kendi çağlarında ve coğrafyalarında nasıl bir bağlam içinde tartışıldığına delalet eder. Bu bağlam her bir şerhin döneminin aktüalitesine dair fikir verir. Şerh okuyucusu zihninde cevabını aradığı sorulara şârih ile ortak bir gündem yakaladığı ölçüde cevap bulacaktır. Bu gerçekliği hadisle amel meselesini her şârihin nasıl ele aldığı kapsamında erîke hadisi örneği ile şöyle tespit edebiliriz:

A. Ârizatü'l-ahvezî'de Erîke Hadisi

Tirmizî'nin *Câmî*'i üzerine yazılmış ilk şerh Endülüslü Mâlikî fakih, muhaddis ve müfessir Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'ye aittir.¹⁵ İbnü'l-Arabî Endülüs'ten doğuya gerçekleştirdiği ve yaklaşık on sene devam eden ilim yolculuğu neticesinde dört mezhepten ve Zâhirîlerden hocaları olmuş bir ilim adamıdır.¹⁶

¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1988, s. 8

¹⁵ Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1920), Hâkim-i Kebîr'e (v. 378/988); Brockelmann (v. 1956) ve Fuat Sezgin (v. 2018) ise Ferrâ el-Begavî'ye (v. 516/1122) Tirmizî şerhi nispet etmişlerdir. Ancak bu tespiti destekleyen bir başka veri bulunmamaktadır. Bu hususta bkz. Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmîi Üzerine Yazılan Şerhler", s. 111-112.

¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin Hanefî hocalarına örnek olarak Ebû Ali Hüseyin es-Sâgânî, Ebû Said ez-Zencânî ve Ebû Sa'd ez-Zevenî; Mâlikî hocalarına Ebû Bekr İbn Ebî Rendeka et-Turtuşî ve Ebû Abdullah Ahmed es-Serakustî; Şâfiî hocalarına Gazzâlî, Şâşî, Ebu'l-Feth el-Makdisî ve Ebû Abdullah Hüseyin et-Taberî; Hanbelî hocalarına Ebû Muhammed Cafer b. Ahmed es-Serrac ve İbn Ebî Ya'lâ anılabilir. Zâhirî hocalarına örnek olarak da İbn Fütuh el-Humeydî'nin ismi zikredilebilir. Şârihin hayatına ve hocalarına dair bkz. İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî, *Kanunu't-te'vil*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Beyrût: Dâru'l-kible, 1406/1986, s. 414-457; İbn Beşküval, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdülmelik el-Endelüsî, *es-Sıla fi târihi eimmeti'l-Endülüs*, nşr. Seyyid İzzet Attar el-Hüseynî, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955, s. 558-559; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin b. Ahmed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, I-VII, Beyrût: Dâru Sâdir, 1968, IV, 296-297; Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Muhammed, *Siyeru*

İbnü'l-Arabî erike hadisini, haber-i vâhidin reddi ve hadislerin Kur'ân'a arzı yöntemlerine cevap nitelikli olarak şerh etmiştir. Bu yönüyle onun bakış açısında hem Şâfiî'nin hem de Beyhakî'nin yaklaşımını bir arada görebiliriz.

İbnü'l-Arabî, *Âriza*'da Tirmizî hadislerini hem lafızlar hem ihtiva ettiği ilimler bağlamında açıklayacağını ifade etmiştir. Lafızlarla ilgili bağlam, hadislerin isnad, râviler, garîb lafızlar ve nahiv yönüyle açıklanması, ilmî bağlam ise akaid, ahkâm, edeb, hikem ve maslahatlar bakımından yorumlanmasıdır. Eserde yirmiden fazla alt başlık görülse de¹⁷ şârih bu başlıkların hepsini her rivayette ya da bâbda kullanmamıştır. Erike hadisi ise sadece “usûl” başlığı altında şerh edilmiştir. Şerhin genelinde usûl başlığı altında imanın tanımı, kaza, kader, Allah'ın sıfatları, ruh kavramı gibi kelâmî meselelere; haber-i vâhidin ahkamda delil olması, mürsel haberle ihticac gibi fıkıh usûlü konularına; hadis usûlü ve ihtilafü'l-hadise yer verilmiştir. Dolayısıyla sadece usûl başlığına yer veren şârih, ilgili rivayeti itikadî/kelâmî yönden ve fıkıh usûlü ve hadis usûlü çerçevesinde şerh edeceğini ifade etmiş olmaktadır. Şârih hadisin isnadına ve sıhhat durumuna dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Hatta şerhin genelinde isnad başlığı en yaygın başlık olsa da bu hadisi isnad yönüyle tetkik etmeye ihtiyaç duymaması dikkat çekicidir. Onun bu tercihi dönemsel problemler itibarıyla ilgili rivayetin tahrîci ve senet tetkikinden ziyade usûlî tartışmalarda delil addedilmesinin öne çıktığını gösterir. Öte yandan şârih başka rivayetlerde garibu'l-hadise dair zikrettiği başlıkları bu hadis için açmamış ancak erike kelimesine dair izahını da ihmal etmemiştir. Hatta hadisin şerhine “erike” kelimesinin sözlük anlamını ve rahat koltuğuna yaslanmış kişi betimlemesinin metaforik manasını açıklayarak başlamıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre “erike” cibinlikli tahttır. Erikede oturmak refaha, konfora düşkünlüktür. Ona göre hadiste bu kelime kullanılarak aslında ilim öğrenmek için ata binmeyen, yola çıkmayan, hatta ilimle ilgili duyduklarını da reddeden kişiler kastedilmekte ve kınanmaktadır. Kelimenin sözlük anlamı ve metinde mevcut metafor daha evvel Ebû Dâvud şârihi Hattâbî tarafından da dile getirilmiş özellikle ilim yolculuğuna çıkmayan ve ilmi ehlienden öğrenmeyenlerin kastedildiği belirtilmiştir.¹⁸ Bu anlamda *Me'âlim*'in *Âriza*'ya kaynaklık ettiği açıktır. Şârih kelimenin mecazî anlamını öne çıkararak hadisi reddedenlerin aslında ilim sahibi kimseler olmadıklarını baştan vurgulamış olmaktadır. Bu tutum muhtelif firkalara dair İbnü'l-Arabî'nin bakış açısını da yansıtır. Bir başka deyişle İbnü'l-

a'lâmi'n-nübelâ, thk. Şuayb el-Arnaût, I-XXIII, Beyrût: Risale, 1405/1985, XX, 197-204.

¹⁷ Bu başlıklar isnad, “ahkâm”, “fıkıh”, “fer”, “tefri”, “âriza”, “nükte”, “tenbil”, “tahkik”, “terkib”, “tetmim”, “tekmile”, “el-garîb”, “el-lüga”, “el-arabiyye”, “el-ma'nâ”, “tercih”, “te'vil” ve “usûl” gibi başlıklardır. En çok karşılaşılan başlıklar sırasıyla isnad, ahkam ve garibu'l-hadis ile ilgili olanlardır. *Ârizatü'l-ahvezî*'de yer alan başlıklar ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Şahyar, “Tirmizî'nin *el-Câmi*'î Üzerine Yazılan Şerhler”, s. 143-145.

¹⁸ Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, IV, 298.

Arabi'ye göre, hadisi reddedenler sözleri çok da dikkate alınacak kimseler değildir.

Âriza'da ilgili hadis, usûl başlığı altında ele alınırken hadisleri reddedenlerin üç ayrı grup olduklarına dikkat çekilir. Bu sistematik yorum daha sonra telif edilen Tirmizî şerhlerinde karşımıza çıkmaz. İbnü'l-Arabî'ye göre birinci grup hadisi sıradanlaştırarak/küçümseyerek kasten reddedenlerdir. Şârih bu grubun kâfir olduğuna hükmeder. Nitekim konunun kelâmî itikadî boyutunu da bu nevi bir reddin varlığı oluşturmaktadır. İkinci grup haber-i vâhid olduğu için hadisi reddedenlerdir. Bu grup hakkında iki görüş bulunduğunu belirtir. Bir kanaate göre bu grup bid'at ehlidir. Bir kanaate göre de bu tutum tevîlî küfürdür. Şârih ikinci görüşü benimsediğini belirtir. Ona göre haber-i vâhidi inkâr eden tüm şeriatı reddetmiştir. Haber-i vâhidi kabul etmeyenlerin argümanlarını ve bu argümanlara karşı cevaplarını şöyle belirtir:

“(İddia sahiplerine göre) Bir haber aynı şahitlikte olduğu gibi iki kişi tarafından nakledilmeli, bu iki kişinin her birinden de ikişer kişi rivayet etmeli, günümüze kadar da isnad böyle devam etmelidir. Bu tutum zâhiren şer'î meselelerde ihtiyatlı davranmanın gereği gibi görünse de aslında gizli bir kibir ifade eder. Onlar haberi şahitliğe kıyas ederek peygamberden hadis nakleden kişilerden şahit isteyen halifelere iktida ettiklerini söylüyorlar. Oysa halifeler duruma göre şahitlik istemiş yerine göre şahit istemeyi gerekli görmemişlerdi. Tesebbütte, araştırmaya gerek gördükleri ve görmedikleri durumlar olmuştur.”¹⁹

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinde haber-i vâhid kavramı ile fert haberi kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bir haberin her tabakada en az iki ravisi olması gerektiğini ileri sürenler de Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in hadis nakleden sahabîlerden şahit istemelerine istinad etmiş görünmektedirler. Bu istidlallerin İbnü'l-Arabî döneminde oldukça yaygın tartışmalara sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim şerhte Hz. Ebû Bekr'in ninenin miras alması konusunda Muğire'nin sözüyle yetinmeyip Muhammed b. Mesleme şahitlik edince haberi kabul etmesi²⁰ ve istizan hadisinde Ebû Mûsâ'dan şahit istemesi hadislerini anlatınca özellikle bu tavırlarının haberi vâhidi red anlamına gelmediğini, onların haber-i vâhidi kabul ettikleri yerler de olduğunu ayrıca açıklama ihtiyacı duymuştur. Bu hadislerin şerhinde bab başlıkları ile ilgisi bir yana bid'atçıların iddia ettiği gibi haber-i vâhidin reddine delil olamayacağını tartışmıştır.²¹

İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği argümanlar İmam Şâfiî'nin tartıştığı İbn

¹⁹ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî, *Ârizatü'l-ahvezî*, thk. Cemâl Mar'aşlı, I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011, X, 95.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, VIII/199. Haber Tirmizî'de Hz. Ebû Bekr'in şahit istemesi olarak nakledilmiş olmakla birlikte (Tirmizî, “Ferâiz”, 11), şerhte Ömer'in şahit istemesi kaydıyla gelmiştir. Burada şârihin ya da müstensihnin bir hatası olduğu âşikardır. Keza İbnü'l-Arabî ilgili haberin haber-i vâhidin reddine delil teşkil etmeyeceğini aynı bab başlığı altında değil ölünün diyet borcunun asabeye intikali ile ilgili olan bir başka hadisin (Tirmizî, “Ferâiz”, 19) şerhinde birkaç bab ileride ele almıştır.

²¹ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, X, 118.

Uleyye (v. 218/883)²² ile daha sonraki dönemde Basra Mu'tezile'sinden Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 436/1044) görüş ve delilleridir.²³ Tüm bu örnekler İbnü'l-Arabî'nin içinde olduğu hicrî altıncı asır İslam dünyasında özellikle Mu'tezile'ye yönelik tepkilerin canlılığını korumaya devam ettiğini göstermektedir. Şârihin görüşlerini dile getirip de reddiye sunduğu ilim adamları Basra Mu'tezilesine mensuptur. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin doğu seyahati ve Bağdat'ta Nizamiye medresesinde eğitim almış olması tablosu ile uyumludur. Dikkat çekici olan husus şârihin ferd haberi reddetmeyi şeriatı reddetmekle eş tutarak tevîlî küfür saymasıdır. Tevîlî küfrün imanı nefyeden tekfir anlamına gelmeyip kat'î delile muhalefet manasında bid'at olduğunu burada ifade etmekte yarar vardır.

İbnü'l-Arabî, *Âriza* şerhinin genelinde de yeri geldikçe haber-i vâhidin delil olduğuna dair görüşlerini tekrar eder ve öncelikle Mu'tezile'ye yer yer de Hanefilere itiraz eder. Mesela kiblenin Kudüs'ten Kabe'ye tahvili ile ilgili hadisin şerhinde haber-i vâhidin delil olduğu hususunda icma bulunduğunu yine "usûl" başlığı altında kaydeder.²⁴ Kiblenin tahvili hadislerine haber-i vâhidle istidlal konusunda Buhârî'nin de (v. 256/870) dikkat çektiği bilinmektedir.²⁵ Ancak şârihin özellikle Muaz b. Cebel'in Yemen'e gönderilişi hadisinin şerhinde yeniden haber-i vâhidle istidlal konusuna vurgu yapıp akabinde "Kaderiyye şeyhleri şer'i ahkamı iptal etmek için haber-i vâhidi inkar ettiler" demesi, Kaderiyye ile mücadelenin şiddetini ortaya koyması bakımından önemlidir.²⁶ İbnü'l-Arabî, "haber-i vâhidin umûmu'l-belvâda delil olmayacağı" ilkesini benimseyen Hanefilere de itiraz eder. Ancak bu ilkenin uygulanması hususunda çelişki içinde oldukları kanaatinde. Bu çelişkiye dair argümanı ise ölünün yıkanması konusunda Ümmü Atıyye'den başka kimseden hadis nakledilmemiş olmasıdır. Umûmu'l-belvâ nitelikli bu meselede tek bir hadis vardır ve bu hüküm şer'an sabittir.²⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre hadisi reddedenlerin üçüncü grubu, Kur'ân'a muhalif olduğu gerekçesiyle reddedenlerdir. Şârih bu gerekçe ile hadis reddini de kendi

²² Rivayetleri Kütüb-i sitte'de yer alan hadis hafızı İsmail İbn Uleyye'nin oğlu İbrahim b. İsmail'dir. Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü benimseyen kelamcılardandır. Biyografisi ile ilgili olarak bkz. Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XVI, Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2002, VI, 512; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizan*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, I, 243.

²³ Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Avvâme, I-V, Cidde: Dâru'l-Yüsr, 1437/2016, III, 181. Ayrıca bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Van: Bilge Adamlar, 2008, s. 73.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, II, 119.

²⁵ Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, III, 97.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, IV, 167.

içinde alt başlıklara ayırır ve kimi yerlerde hadis reddine itiraz etmez. İbnü'l-Arabî'nin tasnifine göre hadis ya Kur'ân'ın umûmuna ya zâhirine muhalif görünebilir ya da iki delil arasında cem' imkânı olmayacak biçimde muhalefet tespit edilir. Bu tasnifin akabinde öncelikle, hadisin Kur'ân'ın umûmî hükümünü tahsis etmesi hususunda ihtilaf etmenin anlamı olmadığını vurgular ve haber-i vâhidle amelin vacib olduğunu bu nedenle de hadisin Kur'ân'ın umûmünü tahsis edeceğini kaydeder. Şârihin burada Hanefî fıkıh usûlüne muhalefet ettiği açıktır. Ancak Hanefî usûlcülere cevap vermek ve itiraz etmek gibi bir yol izlememiştir. Oysa fıkıh usûlünde âmın tahsisi meselesinin Hanefîler ve cumhur arasındaki temel farklardan biri olduğu bilinir. Şârihin tetkik ettiği bir diğer muhalefet çeşidi de haber-i vâhidin Kur'ân'ın zâhirine muhalefettir. Bu hususta ise Kur'ân'ın getirdiği bilginin kesin, haber-i vâhidle sabit olan bilginin zanna dayalı olduğunu belirtir. Hadisin Kur'ân'ın zâhirine muhalefeti halinde Kur'ân'ın takdim edileceğini belirtir.²⁸

İbnü'l-Arabî umûmî hükümlerin haber-i vâhidle tahsisi konusundaki duruşu ile özellikle kendi çağına yakın Hanefî fakihlerine karşı çıkıyor görünmektedir. Zira erken dönemde İsa b. Ebân (v. 221/836) ve Cessâs (v. 370/981) hadisin Kitab'a aykırı oluşunu sarih ifadelerle aykırılık kapsamında ele almışlardır. Oysa Debûsî (v. 430/1039) Kur'ân'ın umûmünü tahsis eden veya zâhirî manasını açıklayan haberi Kur'ân'a muhalif addetmiştir.²⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu satırlarında Debûsî'nin usûlü gündeme alınmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin hocası Gazzalî'nin de Debûsî'ye yönelik tenkitleri olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla *Ârizatü'l-ahvezî*'de mevcut bu satırlar VI./XII. asırda Bağdat'ta Maverâünnehir Hanefî fıkıhçılarına yönelik teşekkül eden tenkitlerin Endülüs'e taşınmasına şahitlik etmektedir. Oysa yaklaşık iki asır evvel Hattâbî, erîke hadisinin şerhinde hadisi reddeden gruplar olarak, Kur'ân'ın zâhirine tutunan Hâricîlerle Râfizîler'den söz etmişti.³⁰ Geçen süre zarfında hem Basra Mu'tezilesi hem de Debûsî ile yeniden şekillenen Hanefî fıkıh usûlü erîke hadisinin şerhine dâhil olmuştur.

İbnü'l-Arabî babın sonunda hadisin Kur'ân'a arzı ile ilgili habere değinir.³¹

²⁸ Zâhir kavramı lafzın manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı ile ilgilidir. Hanefîler dışındakilere göre zâhir, manaya zannî olarak delalet eden ve o manada anlaşılması tercihe şayan olan lafızdır. bkz. Zekiüddîn Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 1996, s. 376. İbnü'l-Arabî Mâlikî olduğu için metinde yer alan zâhir terimi bu anlamda ele alınmalıdır.

²⁹ Bu hususta bkz. Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul: İFAV, 2018, s. 50; Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, İstanbul: İFAV, 2018, s. 157-161.

³⁰ Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, IV, 298.

³¹ "Size bir hadis nakledildiğinde onu evvela Allah'ın Kitabına arz ediniz. Kitab'a muvafık hadisi alınız, muvafık olmayı terk ediniz" hadisi arz hadisi olarak bilinir. Hadisin tahrirci, sıhhati, usuldeki yeri ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ân'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Bu haberin Zındıklar tarafından uydurulmuş batıl bir haber olduğunu Yahya b. Maîn'den naklen aktarır. Batıl addedilme gerekçesi ile isnad bilgilerine yer verir. Ancak hadisin sıhhat durumuna dair nakledilen ibareler *Meâlimu's-sü-nen* ile bire bir aynıdır.³² Bu durumda, mevcut bilgileri ya iki şârihin ortak bir kaynaktan aldığı ya da İbnü'l-Arabî'nin doğrudan Hattâbî'den naklettiği söylenecektir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, hadisin Kur'ân'a arz edilmesi ilkesini de hadisi red kapsamında gördüğünü ifade etmiş olmaktadır. Bu yaklaşımı ile Şâfî ve Hattâbî'nin izinden gitmektedir. Keza erike hadisinin şerhinde özellikle haber-i vahidin hücciyetini temellendirerek de Beyhakî çizgisini sürdürmüştür. Aslında Mâlikî bir fakih olan İbnü'l-Arabî'nin şerhinde söz konusu üç Şâfî âlimin yaklaşımlarını tekrar etmesi, Bağdat'ta aldığı eğitimle belki de hocası Gazzâlî ile ilgili olmalıdır. Onun bu açıklamaları VI. /XII. asırda hadisle amel ile ilgili metodolojik tartışmaların, döneme hâkim görüşlerin ve şârihin ilmî birikiminin bir özeti niteliğindedir.

B *Kûtü'l-muğtezî*'de Erike Hadisi

Erike hadisine Tirmizî şerhinde yer veren bir diğer şârih IX. /XV. asrın sonu ve X. /XVI. asrın ilk yıllarında Mısır'da yaşamış, Memlükler döneminin son âlimlerinden Süyûtî'dir. Süyûtî, tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili alanının önde gelen isimlerindedir. Hatta kendi tespitiyle hadis, fıkıh ve Arap dilinin mutlak müçtehitlerindedir. Süyûtî dönemi, hadis öğreniminin medreseler vasıtasıyla önceki asırlara kıyasla güçlü bir biçimde kurumsallaştığı bir dönemdir. Öte yandan derleme nitelikli eserlerin telifi bu dönemin başlıca hususiyetleri arasındadır.³³ Süyûtî, Şeyhûniyye Medresesinde hocalık yapmış, Kütüb-i sitte'nin her biri ve dört mezhep imamlarının hadis eserleri üzerine birer ta'lik yazma projesi çerçevesinde Tirmizî üzerine *Kûtü'l-muğtezî*'yi kaleme almıştır. *Kûtü'l-muğtezî*, *Ârizatü'l-ahvezî*'den sonra telif edilen ilk tamamlanmış şerhtir. Gerek bu şerhte gerekse Süyûtî'nin diğer eserlerinde derleme niteliği barizdir. Müellifin on ayrı hadis eserine ta'lik yazma hedefi eserin muhtasar olmasına zemin hazırlamış gibidir. Erike hadisi bağlamında *Kûtü'l-muğtezî*'nin aktüel nitelikleri tetkik edildiğinde özellikle şârihin otobiyografik özelliklerini yansıtan hususlar ön plana çıkar. Süyûtî'nin aynı zamanda Arap dili alanındaki uzmanlığı onu evvela hadisi lügat ve belagat yönüyle tetkike sevk etmiştir. Metinde yer alan bazı lafızların lügavî izahını yapmanın yanı sıra, metinde müsebbibin sebebe itlakı ve ima kinayesi olduğunu belirtmesi, cümledeki hal ve mef'ûle işaret etmesi şârihin dilci kimliğinin bariz yansımalarıdır. Öte yandan erike hadisinin Mikdam tarikinde yer alan "Allah resûlünün haram kıldıkları da Allah'ın haram kıldıkları gibidir" ibaresinin ravinin ya da Peygamber'in sözü olma ihtimalleri üzerinde durarak tartışması şerhte metin tenkidine yer

³² Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, IV, 299.

³³ Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik, 2014, s. 29, 165-169.

verdiğinin göstergesidir.³⁴ Ancak hem lügavî hem de metin tenkidi ile ilgili değerlendirmeleri Tîbî'nin (v. 743/1343) *Miškât* şerhinden nakletmiştir.³⁵

Süyûtî'nin bu hadisin şerhinde sünnetin dindeki yeri ile bir tartışmaya girmediği ve herhangi bir fırkaya cevap nitelikli bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Metindeki bazı kelimelerin anlamlarıyla ve hadisin nahiv ve belagat yönünden tetkikiyle yetinilmiştir. İsnadın durumu, hadisin tahrîci vb. bilgiler bulunmamaktadır. Adeta serd usûlü metin okumaya kısmî ta'likler eklenmiş gibidir. Bu yöntemin Memlûk dönemi ile değil Süyûtî ile özdeşleştirilmesi daha isabetli olacaktır. Zira *Fethu'l-bârî* ve *Umdetü'l-kârî* gibi Süyûtî'nin hemen öncesinde kaleme alınan şerhlerin oldukça mufassal olduğu malumdur. Süyûtî'nin temel hadis eserlerine kısa da olsa şerhler yazma projesi, medrese geleneğinin teşekkülünü gösterir. Bu şerhlerin muhtasar olması da hadis eserlerinin kısa sürede anlaşılabilir okutulması çabasını, erike hadisinin şerh edilme biçimi ise hadis okumalarına kelâmî ve usûlî tartışmaların katılmadığını düşündürmektedir. Öte yandan şârihin sünnetin hücciyetine dair müstakil bir eser olan *Miftâhu'l-cenne*'yi kaleme almış olması, bu dönemde bu konunun gündemden düştüğünü söyleme imkânını ortadan kaldırmaz. Nitekim *Miftâhu'l-cenne*'nin hemen başında kendi döneminde ders vermekte olan Râfîzî ve zındık bir kadıdan söz etmiş ve onun sünnetin hücciyetini reddettiğini sadece Kur'ân'ı delil olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Süyûtî'nin naklettiğine göre bu kişinin temel dayanağı hadisin Kur'ân'a arz edilmesini emreden rivayettir. Süyûtî de bu düşünceye karşılık Beyhâkî'nin *el-Medhal ilâ Delâilî'n-nübüvve* ve *el-Medhal ila's-Sünen* adlı eserlerinden alıntılarla sünnetin delil oluşunu ispat yoluna gitmiş, birkaç defa erike hadisi ile istidlalde bulunmuştur.³⁶ Dolayısıyla *Kütü'l-muğtezî*'de erike hadisinin şerhinde sünnet delilini reddeden fırka ve görüşlere işaret etmemesi, IX./XV ve X./XVI. yüzyılda Mısır'da bu yönde bir gündem olmadığını göstermez. Ancak *Miftâhu'l-cenne*'deki ifadeler sünnet delilini reddeden kişilerin Râfîzîliğin bazı kollarına mensup olduklarını ortaya koyar. Dikkat çekici bir diğer husus arz hadisi ile istidlalde bulunma bu defa Hanefilere değil Râfîzî bir kadıya izafe edilmiştir. Erike hadisi, haber-i vahid Kur'ân'ı tahsis edemeyeceği metoduna karşılık Ehl-i reye cevaben gündeme gelmemiş, bilakis sünnet delilini külliyen reddeden bir anlayışa karşı kullanılmıştır. Bu tutumda VII./XIII. asırdan itibaren Mısır ve Şam bölgesinde

³⁴ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Kütü'l-muğtezî alâ Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Muhammed b. Riyâd el-Ahmed, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016, III, 238-239.

³⁵ bkz. Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih el-müsemma bi'l-Kâşif an hakâiki's-sünen*, thk. Abdülhamid Hindâvî, I-XII, Riyad: Mektebetü Nizar, 1417/1997, II, 628-632.

³⁶ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihhticâci bi's-sünne*, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1409/1989, s. 5, 7, 11, 21, 25, 54.

“dört sünnî mezhep” düşüncesinin benimsenmiş olması, Memlükler döneminde dört mezhebin her biri için farklı kâdılkudât atanması gibi eğitimde ve idarede teşekkül eden dengeli tablonun etkili olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.³⁷

C. *Tuhfetü'l-ahvezî* de Erike Hadisi

Mübarekpûrî, İngiliz işgali altında olduğu dönemde Hindistan'da dünyaya gelmiştir. Bu süreçte Hint ulemanın genel tutumu medrese geleneğini yaygınlaştırma suretiyle dini muhafaza altına almak yönündedir. Bununla birlikte medreseler ana hatlarıyla Ehl-i hadis ve Diyobend ekolleri olarak ikiye ayrılmış durumdaydı ve aralarında fikhî ve usûlî tartışmalar vardı. Bu tartışmalar İslam geleneğinde asırlardır devam eden Ehl-i hadis ve Ehl-i rey tartışmasının bir uzantısı niteliğindedir. Bu tartışmanın zeminini hadisle amelini mahiyeti oluşturmuştur. Ancak asıl fikir ayrılığı bu iki ekolle Kâdıyânîlik ve Kur'âniyyûn ekolleri arasındaydı. Kur'âniyyûn ekolü sünnet delilini tamamen reddediyor ve Kur'ân'ın tek delil olduğunu ileri sürüyordu. Bu çerçeveden bakılınca Mübarekpûrî'nin *Tuhfetü'l-ahvezî* adlı Tirmizî şerhinin gündeme dair zengin bir muhteva sunacağı anlaşılmaktadır. Öte yandan *Tuhfetü'l-ahvezî* şerhi daha önce kaleme alınan Tirmizî şerhlerine kıyasla oldukça kapsamlı bir şerhtir ve erike hadisi de bu şerhte diğer şerhlerden çok daha ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Şârih hadisin tahrîci, mevkûf ve maktû tarihleri üzerinden durduktan sonra metinde yer alan bazı kelimelerin izahına geçmiştir. Kelime açıklamaları Ali el-Karî'nin, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ* adlı *Miškât* şerhinden bire bir alıntıdır. Nitekim Mübarekpûrî şerhinde *Fethu'l-bârî* den sonra en çok atf yapılan hadis şerhi *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*'tir. Bu durum Hint geleneğinde *Miškât*'ın çokça okunması ile ilgili olmalıdır. Şârih bu bilgileri naklettikten sonra ilgili hadisin peygamberliğin delillerinden biri olduğunu kaydetmiştir. Aslında erike hadisinin peygamberlik delillerinden biri olduğu istikametindeki yaklaşımını, rivayeti *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde nakleden Beyhakî'de görmekteyiz.³⁸ Beyhakî'ye göre, Resûlullah'ın gelecekte ortaya çıkacağını önceden bildirdiği bu kişiler Râfîzî fırkalar iken Mübarekpûrî hadiste haber verilen sünneti red tutumunu “Pencap'ta ortaya çıkan ve kendisini Ehl-i Kur'ân olarak adlandıran bir kişi ile” özdeşleştirir, ismini vermeden Gulam Ahmed Perviz'den bahseder. *Tuhfetü'l-ahvezî* şerhinde İngilizlerin Hindistan'ı işgali, I. Dünya Savaşı, hilafet merkezinin tehlike altında olması, Hindistan'ı kasıp kavuran kolera salgını gibi oldukça ciddi ve sıcak gündem maddelerinin izine hiçbir yerde rastlanmaz. Şerhin içinde gündeme gelen oldukça sınırlı sayıda aktüel meselelerin başında Kur'âniyyûn ekolü ve yarattığı gündem vardır. Elbette hadisle amel konusunda

³⁷ Bu hususta bkz. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, Ankara: İlem Yayınları, 2020, s. 59-60.

³⁸ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acı, I-VII, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988, VI, 549.

Hanefî mezhebini taklid eden Diyobend'le dahi mücadele eden Hindistan Ehl-i hadis ekolünün Kur'âniyyun ekolü ile mücadelesi oldukça anlaşılır bir durumdur. Mübarekpûrî erike hadisinin şerhinde adı geçen ekolün kurucusu Gulam Ahmed Perviz (v. 1985) ile ilgili şunları söyler:

“Kendini Ehl-i Kur'ân olarak adlandıran bu adam Kur'ân'dan ne kadar da uzaktır. Bilakis o ehl-i ilhaddır. Önceleri salih bir insandı. Ama şeytan onun ayağını kaydırdı ve onu sırat-ı müstakimden uzaklaştırdı. Bir müslümanın ağzına alamayacağı sözler söylemeye başladı. Peygamberin hadislerinin tamamına dil uzattı. Hepsini reddetti. Hadislerin hepsinin uydurma olduğunu, Allah'a iftira olduğunu, sadece Kur'ân ile amel etmek gerektiğini, mütevatir ve sahih olan hadislerin de bir kenara bırakılması gerektiğini söyledi. Kur'ân dışında bir şey ile amel eden kişinin kâfir olacağını iddia etti ve bu iddiasını Mâide sûresinin 44. ayeti ile temellendirmeye çalıştı. Oysa bu sözleri aslında onun küfrüne delalet eden sözlerdir. Bazı cahiller de ona tâbi oldular. Onu kendilerine lider yaptılar.”³⁹

Mübârekpûrî, Kur'âniyyun ekolünün ortaya çıkışı, temel görüşü ve ana argümanı hakkında bilgi verdikten sonra muasır âlimlerin bir fetva yayınlayarak Gulam Ahmed'i tekfir ettiklerini belirtir ve bu fetvada belirtilen görüşe katıldığını söyler. Böylelikle sünneti red yaklaşımının XX. yüzyılda akla getirdiği kişi ve ekole dair güncel bilgi aktarmış olmaktadır.

Mübârekpûrî'nin, erike hadisi şerhinin sonlarında, Ali el-Karî'nin (v. 1014/1605) Tîbî'den yaptığı bir alıntıyı olduğu gibi naklettiği görülür:

“Hadiste yer alan tenbih edatının tekrarı tevbih amaçlıdır. Kur'ân'la yetinip hadisle amel etmeyi terk eden kişilere karşı ortaya çıkan gazabı ifade eder. Reyi hadise tercih edenlerin hali niceştir.”⁴⁰

Mübârekpûrî'nin bu alıntı ile artık yönünü hadis- rey tartışmalarına çevirdiği görülmektedir. Ancak onun hemen bu alıntudan sonra Ali el-Karî'nin “İmam-ı A'zam işte tam da bu nedenle zayıf hadisi güçlü reye tercih etmiştir” dediğini nakletmesi, asıl hedefinin Ebû Hanîfe hatta diğer Hanefî mezhep imamları da olmadığını göstermektedir. Mübarekpûrî'nin şerhte tenkit yönelttiği Hanefiler, aslında Hindistan Diyobend ulemasıdır. Bu tutum şerhin tamamında görülebilir. Şârih Keşmirî, İsfakurrahman veya Sehârenpûrî gibi Diyobend ulemasına karşı İbnü'l-Hümmam, Aynî, Tahâvî gibi Hanefî ulemanın görüşlerinden istifade eder. Erike hadisinde, hadis karşısında rey ile amel etmeyi tenkit ederken Ebû Hanîfe'nin zayıf hadisi reye tercih ettiği yönünde bir bilgi nakletmesi tam da bu kabildendir. Böylece Diyobend âlimlerini Ali el-Karî'nin sözleri ile ilzam etmekte ve Hanefî usûlünde de zayıf hadisin reye tercih edildiğini ileri sürmektedir.⁴¹ Dolayısıyla hadisle amel meselesi iki ayrı yönden Mübarekpûrî'nin gündemindedir. Biri bir konuda sahih hadis olduğu halde herhangi bir mezhebi taklid adına o hadisin terk edilmesi, diğeri de sünnet

³⁹ Mübarekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Yusuf el-Hac Ahmed, I-X, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1432/2011, VII, 467.

⁴⁰ Mübarekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VII, 469.

⁴¹ Bu hususta bkz. Şahyar, “Tirmizî'nin *el-Câmi'i* Üzerine Yazılan Şerhler”, s. 177-178.

delilini toptan reddeden Ehl-i Kur'ân okulu. Bu gündem aynı zamanda Hindistan Ehl-i hadis ekolünü de özetler niteliktedir.

D. Demnetî, Ahmed Ali Şehârenpûrî, Gongohî ve Senâullah el-Medenî'nin Şerhlerinde Erike Hadisi

Süyûtî'nin özlü şerhi, ilerleyen zaman diliminde Mağribli Mâlikî hadis ve fıkıh âlimi Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Demnetî (ed-Dimnâti) el-Bü-cüm'avî (v. 1306/1888) tarafından *Nef'u Kûti'l-muğtezî* adıyla ihtisar edilmiştir. Müellif, Süyûtî'nin Tirmizî şerhinin yanında *Kütüb-i sitte üzerine* kaleme aldığı diğer şerhleri de ihtisar etmiştir. *Nef'u Kûti'l-muğtezî*'de isnad ve tahrice neredeyse yer verilmemiş, hadislerin metninin izahı ile yetinilmiştir. Şârih erikeye hadisinde de Süyûtî'nin Tîbî'den alıntılarını aktarmış, babı "*O hevasından konuşmaz*"⁴² ve "*Peygamber size ne verdiyse onu alın*"⁴³ ayetleriyle tamamlamıştır.⁴⁴ Demnetî'nin, yaklaşık dört asır sonra yeni şerhler telif etmek yerine Süyûtî şerhlerini ihtisar etmekle yetinmesi, evvela on dokuzuncu yüzyılda Kuzey Afrika'da ilmî üretkenliğin zayıflığını düşündürmektedir. Ancak bu zaman diliminde Fas'ın evvela Fransızlar'a mağlubiyeti, ardından İspanyol işgali yaşadığı, büyük devletlerin nüfuz mücadelesine sahne olduğu, ülkede açlık ve hastalığın kol gezdiği dikkate alındığında yeni ve özgün teliflerde bulunmanın ne denli zor olacağı daha rahat anlaşılmaktadır. Bütün bu olumsuz koşullara rağmen Demnetî, Merakeş'te gündüzleri sabahtan akşama İbn Yusuf Mescidinde ders vermeye, geceleri ise eser telif etmeye devam etmiştir. Onun ihtisarları mescid derslerinde ihtiyacı karşılayacak ölçüde kaleme alınmış görünmektedir. Erikeye hadisi de bu süreçte Ehl-i rey ve Ehl-i hadisin sünnetle amel konusundaki yöntem farklılıkları gibi daha fer'î bir bağlamda değil genel olarak sünnetin hücciyetini tespit sadedinde ele alınmış, ihtilaflara girilmemiştir. Nitekim Demnetî'nin ümmetin birlik ve beraberliğini tesis, mezheplere dayalı ayrışmanın giderilmesi kaygısıyla uluslararası bir kongre düzenleme çabası içinde girdiği de onunla ilgili aktarılan bilgiler arasındadır. Dolayısıyla Demnetî şerhinin, düşman işgali altındaki bir coğrafyanın sunduğu kısıtlı imkânlar çerçevesinde, mezhepler arası çatışmalardan uzak durularak dini eğitim ve öğretimi en sade ve süratli yoldan sunan bir mahiyet arz ettiği ifade edilmelidir.⁴⁵

⁴² en-Necm, 53/3

⁴³ el-Haşr, 59/7.

⁴⁴ Demnetî, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Süleyman, *Nef'u Kûti'l-muğtezî*, Riyad: Dâru İdvâu's-selef, ts., s. 97-98.

⁴⁵ Demnetî'nin hayatı, eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. el-Bekrî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *el-Mevsûatü't-terâcimi'l-Mağribiyye*, IV/173-231 (eş-Şâmile ez-Zehebiyye kapsamında). Çevrimiçi erişim için bkz. <https://ketabpe-dia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%88%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D9%85->

Yine XIX. yüzyılda bu defa Hindistan'da Diyobend Medresesi'nin kuruluşunu izleyen süreçte Ahmed Ali Sehârenpûrî (v. 1297/1880) *el-Câmi'* üzerine bir haşîye yazmıştır. Sehârenpûrî bu haşîyede ağırlıklı olarak Tirmizî râvilerinin isim ve nisbelerinin okunuşu hakkında kısa bilgiler vermiş, metindeki kelimelerin anlamları, hadisin konusu ile fihki görüş farklılıkları üzerinde durmuş, hadis metinlerinde yer alan garîb kelimeleri açıklamıştır. Erîke hadisinin şerhinde de hadis metninde yer alan bazı kelimelerin anlamlarını izah etmesinin yanı sıra hadisin İbnü'l-Münkedir tariki ile Sâlim Ebi'n-Nadr tariklerini ayırmaya yönelik kısa bir not eklemiştir.⁴⁶ Ancak hadisin şerhinde sünnetin dindeki yeri veya hadisle amel metodolojisine ve ilgili tartışmalara değinmemiştir. Bu nevi muhtasar bir açıklama biçimi hadisi ana hatlarıyla anlamaya yönelik zaruri açıklamalar dışında herhangi bir izaha gidilmeksizin hadis okunan bir medrese geleneğine işaret eder.⁴⁷ Nitekim Diyobend Dârululûm tedrisatının "devre-i hadis" diye bilinen son sınıf müfredatında Kütüb-i sitte'nin tamamının okunması hasebiyle özellikle hocaların ders notlarından oluşan çeşitli hâşiyeler telif edilmiştir. Sehârenpûrî haşiyesi de bu niteliktedir. Öte yandan Hindistan bölgesinde sünnet delilini tamamen reddeden Kur'âniyyun ekolü, Ahmed Ali Sehârenpûrî döneminde henüz ortaya çıkmamıştı. Erîke hadisinin bu yönden açıklanmaması sünnetin *dindeki* yeri meselesini etraflıca ele almayı gerektirecek bir gündemin henüz teşekkül etmediğini desteklemektedir.

Ahmed Ali Sehârenpûrî'den hemen sonra yine ders takrirlerinden meydana getirilmiş bir diğer Tirmizî şerhi *el-Kevkebü'd-dürri'*dir. Eser Diyobend âlimlerinden Reşîd Ahmed Gongohî'nin (v. 1905) derslerinin, öğrencisi Muhammed Yahya Kandehevî (v. 1914) tarafından bir araya getirilmesi ile oluşmuştur. Bu eserde erîke hadisine Gongohî tarafından eklenen tek izah Süfyan'ın İbnü'l-Münkedir ve Sâlim b. Ebi'n-Nadr tariklerini ayırarak nakletmesi, muttasıl ve mürsel tarikleri karıştırmamasıdır. Gongohî şerhine talikler ekleyen Muhammed Zekeriya Kandehevî (v. 1982) isnada dair olan bu değerlendirmeyi biraz daha ayrıntılı olarak açıklamış, Ehl-i hadis tarafından merfû ıstılahının muttasıl anlamında da kullanıldığını eklemiştir, ayrıca erîke kelimesinin anlamından söz etmiştir. Ancak sünnet delilini reddetmenin anlamına, hadiste ifade edilen tutumun hangi ekol veya görüşte temsil edildiğine dair ne Gon-

[%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-1-27/](#) (Erişim: 22.08.2022)

XIX. yüzyıl Fas tarihi ile ilgili genel bilgi için bkz. Davut Dursun, "Fas", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, XII-192-196.,

⁴⁶ Sehârenpûrî, Ahmed Ali, *Hâşiyetü's-Sehârenfûrî*, I-III, Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 1435/2014, III, 1055.

⁴⁷ Medrese geleneği ve şerh ilişkisi ile ilgili olarak bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 28.

gohî'nin ne de Kandehlevî'nin bir değerlendirmesi vardır. Hadis, isnad özellikleri ve istilahlara çerçevesinde şerh edilmiştir.⁴⁸

Ahmed Ali Sehârenpûrî'nin talebelerinden ve “Şeyhu'l-Hind” lakabı ile meşhur Mahmud Hasan Diyobendî de (v. 1920) Tirmizî üzerine bir hâşiye kaleme almıştır. Diyobendî, *Emâlî* adıyla basılan hâşiyesinde erike hadisine hiç değinmemiştir. Aslında bu yıllarda artık Kur'âniyyun hareketi gelişmiş onlarla Ehl-i hadis arasında sert tartışmalar varlık göstermeye başlamıştı. Ancak bu durum Mahmud Hasan Diyobendî'nin *Emâlî*'sine yansımamıştır. *Keza* Diyobendî'nin iki öğrencisi Enver Şah Keşmîrî'nin (v. 1933) ve Eşref Ali Tehânevî'nin (v. 1943), öğrencileri tarafından kaleme alınıp kitaplaştırılan *Câmi'ü't-Tirmizî* ders takrirlerinde de erike hadisi üzerinde durulmadığı dikkat çeker. Oysa bu üç ilim adamının çağdaşı olan Mübârekpûrî, erike hadisini Kur'âniyyun ekolüne vurgu yaparak şerh eder. Bu tablo evvela sünnetin dindeki yeri tartışmalarının ve bu bağlamda Kur'âniyyun ekolü ile mücadelenin, Diyobend'e kıyasla Ehl-i hadisin gündeminde daha yoğun olarak yer almış olsa ihtimalini düşündürür. Ancak aralarında Münazır Ahsen Geylânî (v. 1956), Muhammed İdris Kandehlevî (v. 1974), Habiburrahman el-A'zamî (v. 1991) ve Muhammed Taki Osmânî'nin bulunduğu birçok Diyobend âliminin sünnetin dindeki yeri ile ilgili telif ettikleri kıymetli eserler dikkate alındığında böyle bir durumun söz konusu olmadığı açıkça ortaya çıkar.⁴⁹ Dolayısıyla Diyobend ulemasının Tirmizî hâşiyelerinde erike hadisinin şerh edilmemiş olması ya da şerhte isnada dair bilgilerle yetinilmesi evvela bu hâşiyelerin küçük hacimli olması ile akabinde “tartışmalardan uzak, talebelerin bilmesi gereken temel esasları anlatmak” gayesi ile şerh yazma geleneği çerçevesinde izah edilebilir.⁵⁰ Ancak sünnetin dindeki yeri tartışmalarını Diyobend ulemasının başka eserlerde ele alsalar da hadis şerhlerine yansıtmadıkları âşikardır.

En yeni Tirmizî şerhlerinden biri olan, Pakistanlı ilim adamı Senâullah b. İsa Han el-Kelesevî el-Medenî'nin (v. 2021) *Câizetü'l-ahvezî fi't-talikât alâ Süneni't-Tirmizî* adlı orta hacimli çalışmasıdır. Senâullah, Pakistan'dan sonra Medine'de Câmiatü'l-İslamiyye'de eğitim aldıktan sonra Lahor'a dönerek, orada çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Hocaları arasında Nâsiruddin el-Elbânî, Abdülaziz b. Bâz ve Muhammed eş-Şinkitî gibi Suudi Arabistan'ın başlıca ilim adamları vardır.⁵¹ Senâullah her Tirmizî hadisinden sonra hadisle ilgili hocası

⁴⁸ Gongohî, Reşid Ahmed, *el-Kevkebü'd-dürri alâ Câmi'i't-Tirmizî*, thk. Takiyüddin en-Nedvî, I-VIII, A'zamgarh: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1438/2017, VI, 244.

⁴⁹ Adı geçen ilim adamlarının sünnet müdafaası amacıyla kaleme aldıkları eserlere dair bkz. Gavri, Seyyid Abdülmecid, “et-Tehaddiyât el-muâsıra li's-sünneti'n-nebeviyye ve mevkifü ulemâi'l-Hind minhâ”. (29.08.2022)

⁵⁰ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, s. 53.

⁵¹ Hayatı ve hocaları hakkında bilgi için bkz. Senâullah el-Medenî, *Câizetü'l-ahvezî fi't-talikât alâ Süneni't-Tirmizî*, I-IV, Varanasi (Benâres): İdâretü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1428/2007, I, 21-28; Muhammed Ziyad b. Ömer et-Tükle, Vefâtu's-şeyh Senaullah el-Medenî. Erişim için: <https://www.alukah.net/culture/0/144812/> (30.08.2022)

Elbânî'nin sıhate dair hükümlerini ilave etmiştir. Bu durum günümüzde selefti ulemanın Elbânî'nin hükümlerini çalışmalarının merkezine almasının bariz bir örneğini oluşturmaktadır. Öte yandan Senâullah'ın şerhi önemli ölçüde Mübârekpûrî'nin özeti niteliğindedir. Senâullah, erike hadisi için de Elbânî'nin sıhhat değerlendirmesini nakletmiş ardından Mübârekpûrî'den naklen hadis metninde yer alan kelimelerin anlamlarını aktarmıştır. Ancak Mübârekpûrî'nin hadisin muhtelif tarihleri arasındaki farklara dikkat çeken değerlendirmeleri Senâullah şerhinde yer bulmamıştır.⁵² Bu durum Mübârekpûrî'nin muhatap kitlesinin isnad tetkiki ile ilgilendiğini, bu istikamette soruları olduğunu ve değerlendirmeleri anlayabilecek bir ilmî birikime sahip bulunduğunu düşündürür. Buna karşın yaklaşık bir yüz yıl sonra Lahor'da Tirmizî okuyan medrese öğrencilerine sunulan muhteva daha sınırlıdır. Bununla birlikte Senâullah şerhinde erike hadisinde kınanan kitle olarak, *Tuhfetü'l-ahvezî* de olduğu gibi, Kur'âniyyun ekolü gösterilmiş, konuyla ilgili Mübârekpûrî'nin değerlendirmeleri özetlenmiştir. Oysa Kur'âniyyun ekolü sonrasında en azından Hindistan ve Pakistan bölgesinde hadis ve sünnete dair geleneksel yaklaşımlardan uzaklaşan Fazlurrahman (v. 1988) başta olmak üzere birçok isim ve düşünce olduğu bilinmektedir.⁵³ Pakistan medresesi ya bu isimleri yok saymış ya da erike hadisinde söz edilen *tutumla* özdeşleştirmemiştir.

V. Şârihin Telif Amacı, Hedef Kitle (Bağlamı) ve Muhteva İlişkisi

Hadis şerhlerinin gerek hacmini gerekse şerh içinde ele alınacak hususları belirleyen etkenlerin başında şerhin telif amacı gelir. Telif amacı aynı zamanda hedef okur kitlesini de gösterir. Şerhler çoğu defa şârihin medrese öğrencileri için kaleme alınmıştır. Bazen talebeler hocadan özellikle bir eseri şerh etmesini isteyebilirler. Mesela *Ârizatü'l-ahvezî* bu nevi bir ısrar neticesinde kaleme alınmış bir şerhtir.⁵⁴ Çoğu defa asıl kaynakların medresede okutulması esnasında hocanın açıklamalarını kaleme alan bir veya birden fazla öğrenci vardır. Gongohî ve Keşmirî'nin Tirmizî şerhleri ders takrirleri olarak teşekkül etmiştir. Bu takrirler şerhin iskeletini oluşturur. Ancak her şerh ders takrirleri niteliğinde değildir. Mübârekpûrî'nin şerhi yirmi yıla yakın bir sürede telif edilmiştir.⁵⁵ Telifin mahiyetine bağlı olarak, ders takrirleri niteliğindeki şerhler az hacimli metinler olarak teşekkül ederken, müellifin ayrıca zaman ayırdığı telifler daha kapsamlı olmuştur.

Şerhlerin telif amacı her zaman özellikle asıl kitabın anlaşılmasına katkı sunmak olmayabilir. Mesela Ehl-i hadis ve Ehl-i rey çatışması sürecinde Ehl-i

⁵² Senâullah el-Medenî, *Câizetü'l-ahvezî*, IV, 12-

⁵³ Hint alt kıtası çağdaşlaşma sürecinde hadis ve sünnetle ilgili görüşler ve ekollere dair bkz. İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul: Hadisevi, 2004, s. 263-338.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Arizatü'l-ahvezî*, I, 8.

⁵⁵ Şahyar, "Tirmizî'nin *el-Câmi*'i Üzerine Yazılan Şerhler", s. 170.

hadisin elini ahkâm hadislerini işaret ederek güçlendirmek hadisleri tek tek anlamının önüne geçebilir. İlk şerh edilen hadis eserinin *Sünen-i Ebû Dâvud* olması bu durumun en bariz örneğini oluşturmaktadır. Keza *Tuhfetü'l-ahvezi* de Hindistan Ehl-i hadis ve Diyobend tartışmasının bir ürünüdür ve adeta Keşmirî ve İşfâkurrahman Kandehevî'ye cevaben yazılmıştır. Bu durum üzerinde ayrıntılı olarak durulan veya şerh edilmeyen hadislerinin belirlenmesinde oldukça önemli bir faktör olacaktır. Mesela Mahmud Hasan Diyobendî'nin Tirmizî şerhi oldukça muhtasar olmakla birlikte alışveriş muhayyerliği veya musarrât hadisi gibi tarih boyunca Ehl-i hadis ve Ehl-i rey tartışmalarının ana konularında birden kapsamlı açıklama ve tartışmalara girildiği görülmür.⁵⁶

Şârihin hadisin isnad özellikleri ve raviler üzerinde mi hadis metninde yer alan kelimelerin anlamları üzerinde mi ya da hadisten elde edilen fikhî ahkâm üzerinde mi daha çok durduğu eserin hedef kitlesine ve bu kitlenin ilgi alanları ve birikimine şekillenecektir. İsnad ve ravi bilgisine ağırlık verilen bir şerh hadis usûlüne hâkim bir kitleye işaret eder. Kelime açıklamalarının yoğunluğu evvela ana dili Arapça olmayan bir okur topluluğunu ya da serd usûlü okunan bir hadis eserine düşülen notları düşündürülebilir. Ancak bu bağlamda, şerh gelenğinde dil ve gramerin öne çıkmasının arka planında Kur'ân tefsirlerinde dil alanının birinci derecede önemsenmesinin etkili olduğu, edebî tetkikin tefsir alanından hadis alanına taşındığı yönünde bir tespitten de söz etmek gereklidir. Esasen şerh ve haşiye geleneği, önemli ölçüde medreselerin eğitim öğretim tarzıyla ilişkilidir. Muhtevası da hoca ve talebenin istidadı ve ilim aşkına göre *genişleyip* renklenir ve derinleşir. Şerhlerin hacim farklılıkları da medreselerdeki kademeli okuma sistemine uygunluk gösterir.⁵⁷

VI. Şârihin Kitaplığının Tespiti

Şerhte ismi belirtilmeden bilgi nakledilen kaynaklar veya yazar ya da eser adı verilerek atıfta bulunulan eserler şârihin kitaplığının tespitine imkân verir. Bu bilgiler hem şârihin otorite addettiği şahıslar ve eserler, hem kendisini dahil ettiği ilmî silsile hem de hangi eserlerin kendi dönemine ulaştığına dair birçok hususun aydınlatılmasını sağlar. Özellikle kaybolan ve günümüze ulaşmayan eserlerin mahiyetine dair fikir verir. Öte yandan doğrudan değil vasıtalı olarak nakilde bulunduğu kaynaklara şârihin erişimi olmadığı tespit edilmiş olur. Bu tip referans göstermelerde hatalar oluşması mümkündür. Şerh okuyucusu vasıtalı *atıflarda* ortaya çıkan hataları yorumlarken bu duruma dikkat etmeli, hatayı şârihle ilişkilendirmemelidir.

Tirmizî şerhleri şârihlerin kitaplıklarını tespit sadedinde tetkik edildiğinde Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin başlıca hadis kaynağı olarak *Muvatta'*ı kullandığı,

⁵⁶ Diyobendî, Mahmud Hasan, *Emâli Şeyhi'l-Hind*, I-III, Karachi: al-Bushra, 1437/2016, II, 616, 619-620.

⁵⁷ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 28-34.

İbn Mâce'nin (v. 273/887) *Sünen*'i hariç Kütüb-i sitte'den, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) *el-Müsned*'inden tahrir yapıldığı görülmektedir. Bu tablo, şârihin Mâlikî olması ve İbn Mâce'yi içine alan bir Kütüb-i sitte kavramının henüz teşekkül etmemesi ile uyumludur. Öte yandan onun zaman zaman kaynak belirtmeden yaptığı bazı nakiller tetkik edildiğinde Dârekutnî'nin (v. 385/995) *el-İlelî*, *el-İlzâmât* ve *es-Sünen*'inden istifade ettiğini gösterir.⁵⁸ Hatta onun Hemmam b. Münebbih'in (v. 132/750) *Sahife*'sine atıfta bulunmuş olması bu esere de ulaştığının bir göstergesidir.⁵⁹ Rical literatüründen Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel*, Buhârî'nin *et-Tarih*, İbn Ebî Hayseme'nin (v. 279/892) *et-Tarih*, Hâkim-i Kebîr'in (v. 378/988) *el-Esma ve'l-künâ*, Dârekutnî'nin *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, Abdülganî el-Ezdî'nin (v. 409/1018) *el-Mu'telif ve'l-muhtelif* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Mükmel fi beyâni'l-mühmel* adlı eserleri İbnü'l-Arabî şerhinde isimlerine rastlanan kaynaklardır.⁶⁰ Böylelikle şârihin rical alanında zengin bir kitaplığa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu eserlerden nakilde bulunması aynı zamanda bu kitapların artık Endülüs'e ulaşmış olduğunu da gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin kitaplığı erîke hadisi şerhi çerçevesinde tetkik edildiğinde şârihin Hattabî'nin *Meâlimu's-sünen* adlı Ebû Davud şerhinden istifade ettiği görülür. Aslında İbnü'l-Arabî açıkça Hattâbî'den nakletmemiştir ancak erîke kelimesinin anlamına dair söyledikleri *Meâlimu's-sünen*'de yer alan ifadelerle oldukça benzemektedir.⁶¹

Süyûtî'nin *Kütü'l-muğtezî*'de erîke hadisi şerhindeki atıflar tetkik edildiğinde ise nakillerinin neredeyse tamamı Tîbî'nin *Mişkât* şerhindendir. Nitekim Süyûtî, Tîbî'den en çok istifade eden ulema arasında yer almıştır. Tebrizli bir âlim olan Tîbî'nin, Memlûk âlimlerinden Aynî'nin hocasının hocası olması, eserlerinin Mısır'a intikalini kolaylaştırdığı gibi Şîlik propagandasının oldukça yoğun olduğu İlhanlılar döneminde Sünnî çizgiyi koruma amaçlı eserler telif etmesi, hadislerin mevsûkiyeti konularına girmeden doğrudan garîbu'l-hadis, tahrîc, irab ve belagat itibarıyla hadis şerhine yönelmesi onun çokça referans alınmasına kapı aralamış olmalıdır.⁶²

Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-ahvezî* şerhinde atıfta bulunduğu kaynaklar tetkik edildiğinde onun en çok *Fethu'l-bârî* ve *Takrîbü't-Tehzîb*'den istifade ettiği görülmektedir. İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'sinin ve Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-*

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, I, 37, II, 46, 127, 151, III, 42, XII, 101.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, I, 12.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, I, 17, 22, 108, 122, 166, II, 241, III, 71, VIII, 210, IX, 229, X, 35, 36, 113, XI, 146.

⁶¹ Karşılaştır: Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, IV, 298; İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, X, 94-95.

⁶² Tîbî'nin Süyûtî ve diğer şârihler üzerindeki etkilerine dair bkz. Selim Demirci, *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniv., Doktora tezi, 2015.

mefâtih'nin de Mübârekpûrî kitaplığının başlıca eserlerinden biri olduğu açıktır.⁶³ Mübârekpûrî'nin, erike hadisinin şerhinde istifade ettiği kaynaklar ise Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtih*'i ve Tîbî'nin *Mişkât* şerhi olan *el-Kâşif*'idir. Me-tinde işaret ettiği bir Dârimî rivayetini kaynak olarak Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr* adlı tefsirini gösterdiği ancak bu tefsire de Ali el-Kârî vasıtasıyla ulaştığı, Dârimî ve Süyûtî'nin eserlerinden doğrudan yararlanmadığı dikkat çeker. Hatta ana kaynağa doğrudan gitmemesinden olsa gerek Dârimî'nin Muhammed b. Kesîr'den (v. 216/831) naklettiği rivayeti babın bir önceki hadisinin ravisi olan Yahya b. Ebî Kesîr'den (v. 132/750) naklettiğini söyler.⁶⁴ Bu tablo şârihin kütüphanesinde eksik olan kitaplar hakkında da fikir vermektedir. Tîbî'nin *Mişkât* şerhine atıfları ise erike hadisine özgü değildir. Tîbî, *Tuhfetü'l-ahvezi*'nin tamamında en sık zikredilen kaynaklardan biridir.⁶⁵

Ahmed Ali Sehârenpûrî ise Tirmizî haşiyesinde önemli ölçüde, yine Hindistanlı bir hadis âlimi olan Fettenî'nin (v. 986/1578) Kur'ân-ı Kerim'de ve Kütüb-i sitte hadislerinde yer alan garib kelimeleri açıklamak üzere kaleme aldığı *Mecma'u bihâri'l-envâr* adlı lügatından yararlanmıştır. Erike hadisinin şerhinde görülen kaynaklar da eserin genelindekilerle aynıdır. Sehârenpûrî, hem *Mecma'u bihâri'l-envâr*'dan hem de Ali el-Kârî'nin *Mirkatü'l-mefâtih* adlı eserinden istifade etmiştir.⁶⁶ *Mirkatü'l-mefâtih*, Gongohî'nin de erike hadisi şerhinde istifade ettiği kaynak olarak karşımıza çıkar.⁶⁷ Bu durum Hindistan bölgesinde Tîbî'nin ve Ali el-Kârî'nin *Mişkât* şerhlerinin yaygın olarak kullanıldığını teyid etmektedir.

VII. Sonuç

Bu çalışmada hadis şerhlerinden hareketle şerhin yazıldığı dönemin ilmî ve fikrî gündemini tespit ederek hadis tarihine katkı sağlamanın imkânı tetkik edilmiştir. Tetkik alanı olarak da erike hadisinin muhtelif dönemlerde ve *coğrafyalarda* telif edilen Tirmizî şerhlerindeki yorumları tercih edilmiştir. Henüz şerh edebiyatı teşekkül etmeden evvel, ilk beş asrın musannefatında erike hadisinin, daha ziyade hadisin Kur'ân'a arzı yöntemine cevap kapsamında nakledildiği görülmektedir. Şerh literatürünün ortaya çıkmasıyla beraber Tirmizî'nin *Câmi*'i üzerine yazılan ilk ve tam şerh olan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin *Ârizatü'l-ahvezi*'si erike hadisinin hem sistematik hem de metodolojik olarak pek çok yönden ele alındığı başlıca kaynak niteliğindedir. İbnü'l-Arabî erike

⁶³ *Tuhfetü'l-ahvezi*'nin kaynaklarına dair bkz. Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılan Şerhler", s. 181-186.

⁶⁴ Karşılaştır: Dârimî, "İlim", 33, Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri bi'l-me'sûr*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts., VII, 643; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002, I, 246; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*, VII, 467.

⁶⁵ Şamile programı kapsamında الطيبی kelimesi ile yapılan tarama 764 sonuç vermektedir.

⁶⁶ Sehârenpûrî, *Hâşiye*, III, 1055.

⁶⁷ Gongohî, *Kevkeb*, VI, 244.

hadisinin şerhinde sünnet delilini tamamen reddedilmesi, haber-i vahidin reddedilmesi ve Kur'an'a muhalif hadisi reddedilmesi yaklaşımlarından ayrı ayrı söz etmiştir. Tartıştığı hususlar tetkik edildiğinde isim ve ekol belirtmese de Basra Mu'tezilesine ve Maverâünnehir Hanefî fakihlerine cevaplar verdiği anlaşılmaktadır. Bu durum onun doğu seyahatinde edindiği birikim ve tecrübe ile uyumludur. Öte yandan İbnü'l-Arabî'de erîke hadisinin şerhinin satır araları, VI. /XII. asırda Bağdat'ta Maverâünnehir Hanefî fikhçilerine yöneltilen tenkitlerin yine bu asırda Endülüs'e taşındığına delalet etmektedir.

Bu çalışmada tetkik edilen Süyûtî'nin *Kütü'l-muğtezî'si* muhtasar olması yönüyle medrese geleneğindeki eser telif yöntemi ile örtüşmektedir. Öte yandan onun erîke hadisi şerhinde Hanefî usûlcülere değil Râfîziler'e itiraz yöneltmesi VII. /XIII. asırda dört hak mezhep anlayışının artık yerleştiğini ve kabul gördüğünü yansıtmaktadır. Mübârekpûrî'nin *Tuhfetü'l-ahvezi* sinde erîke hadisi Hindistan'da ortaya çıkan Kur'âniyyun ekolü ile ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Bu örnek de şerhlerdeki aktüel unsurları ortaya koyması bakımından önemlidir. XIX. Yüzyıl Mağrib âlimlerinden Demnetî'nin şerhinde erîke hadisinin sünnetle amel konusundaki metodolojik tartışmalardan uzak, sadece sünnetin hücciyetini tespit çerçevesinde işlenmesi, o tarihlerde Fas'ın düşman işgali ile meşgul olması ve Demnetî'nin mezhepler arası ayrışmaları giderme çabaları ile paralel okunmalıdır. Diyobend ulemasının Tirmizî haşiyelerinde ise erîke hadisinin ya şerh edilmediği ya da isnadına dair bilgilerle yetinildiği dikkat çeker. Bu durum haşiyelerin küçük hacimli olması ve ana kaynakların talebelere tartışmalardan uzak bir biçimde temel bilgileri anlatmak gayesi ile şerh edildiğini düşündürmektedir. Bu durumu Diyobend medresesinin eğitim ve öğretim üslubuyla ilişkilendirmek mümkündür.

Hadis şerhlerinin aktüel özelliklerini tespit sadedinde okunması, okuyucuya aynı zamanda şârihin kitaplığını öğrenme imkânı da sunar. Şârihin kitaplığı hem ait olduğu çizginin hem de erişimi olan eserlerin bir göstergesidir. Süyûtî'ye kadar telif edilen Tirmizî şerhlerinde Hattabî'nin *Meâlimu's-sünen*'i önemli bir yere sahiptir. Süyûtî ve sonrasında ise *Meâlimü's-sünen*'e ilave olarak Tibî'nin *Mişkât* şerhi de baş köşeye oturmuş görünmektedir. Özellikle Hindistanlı ulema Tibî ve Ali el-Kârî'nin *Mişkât* şerhlerinden çokça istifade etmiştir. Fettenî'nin *Mecma'u bihâri'l-envâr*'ı da Hint ulema için temel kaynaklar arasındadır. Tüm bu veriler hadis şerhlerinin yazıldıkları döneme ve coğrafyaya göre şekillendiğini, durağan olmadığını bilakis dikkatli bir okumayla hadis tarihine dair pek çok bilgi sunduğunu göstermektedir.

“Hadis ve Aktüel Yorum: Tirmizî Şerhlerine Göre Erîke Hadisi”

Özet: Şerhlerin orijinal bir muhtevası olmadığı, asıl metni aşamadıkları, birbirini tekrar eden durağan bir yapıya sahip oldukları istikametindeki bir takım çağdaş yorumlar, hadis şerhi ve aktüalite ilişkini incelemeyi zorunlu hale getirmektedir. Bu çalışmada hadis şerhlerinin muhtevasından hareketle yazıldıkları dönemin güncel ilmi ve fikri tartışmaları hakkında bilgi sahibi olmanın ve böylece hadis tarihine katkı sağlamanın imkânı tetkik edilmiş, her bir şârihin asıl metni kendi meseleleri bağlamında ele alacağı, bu nedenle de farklı zaman ve mekânlarda

aynı asıl üzerine telif edilen şerhlerin mahiyetinin farklı olacağı iddiasından hareket edilmiştir. Sünnetin dindeki yeri ve hadisle amel tartışmalarının mezhepler arası farkların temelinde yer alması nedeniyle muhtelif tartışmaların bir göstergesi olacağı varsayılarak bu tetkik için erike hadisi tercih edilmiş, ilgili hadisin yer aldığı kaynaklardan biri olan Tirmizî'nin *el-Câmi'i* üzerine yazılan şerhlerde erike hadisinin nasıl yorumlandığı ve ne tür tartışmalara konu olduğu araştırılmıştır. İlim adamlarının III./IX. yüzyılda daha ziyade "hadisin Kur'an'a arz edilmesi" metoduna cevap amacıyla istidlalde buldukları erike hadisinin VI./XII. yüzyılda Endülüs'te Ebû Bekr İbnü'l-Arabî tarafından Basra Mu'tezilesine ve Maverâünnehir fakihlerine; XX. asrın başında Hindistanlı âlim Mübârekpûri tarafından ise Kur'âniyyun ekolüne itiraz mahiyetinde yorumlandığı bu çalışmanın tespitleri arasındadır. Bu veriler hadis tarihi çalışmalarına katkı sunmaya değer nitelikte olup aynı zamanda hadis şerhlerinin durağan bir yapı göstermediğine ve aktüel bir değer taşıdığına delalet etmektedir.

Atıf: Ayşe Esra ŞAHYAR, "Hadis ve Aktüel Yorum: *Tirmizî Şerhlerine Göre Erike Hadisi*", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 245-268.

Anahtar Kelimeler: Şerh, *Tirmizî*, *Ârizatü'l-ahvezî*, *Kütü'l-muğtezî*, *Tuhfetü'l-ahvezî*, Erike hadisi.

Oryantalistlerin İslâm Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaplânı Üzerine

Ayşe Mutlu ÖZGÜR*

“On the Socio-Cultural
Background of the Orienta-
lists' Studies on İslâm”

Abstract: Studies on the religion of Islam in the West did not appear out of nowhere, but emerged with the effect of researches on the origins and sources of religions, which gradually increased since 16th century. Therefore, it is essential to have a good grasp of the researches on the sources of religions in general, monotheistic religions in particular, in order to analyze studies on Islam both in the past and present. In this article, it has been tried to draw a general framework of scientific methods and philosophical views that form the basis of the studies on the origin and sources of the monotheistic religions, which started in the 16th century and increased gradually with the Enlightenment thought. The subject is discussed within the framework of five titles: Progressivism, Origin of Religions, Evolution of Religions, the Birth and the Development of Chronology and Archaeological Sciences, and the Historical Critical Method. Besides, the reflections of these ideas in Islamic Studies in the West are also mentioned where necessary.

Citation: Ayşe Mutlu ÖZGÜR, “Oryantalistlerin İslâm Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaplânı Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 269-290.

Keywords: Orientalism, Islam, Progressivism, Origin of Religions, Evolution of Religions, Chronology, Archaeology, Religious Studies in the West.

I. Giriş

Batı’da İslâm dininin kaynaklarıyla ilgili yapılan çalışmaların sebepleri dönemselsel olarak farklılık arz eder. İlk çalışmalar Haçlı seferlerinin de etkisiyle düşmanını daha iyi tanıma veya ‘sapkın’ Müslümanları Hristiyanlığa döndürme amacıyla XII. yüzyılda başlar. Kur’an tercümelemleri, Sâmi dillerinin öğrenilmesi için enstitüler kurulması ve Hz. Peygamber’in hayatına dair araştırmalar şeklinde üç koldan yapılan çalışmalar yaklaşık XVI. yüzyıl sonlarına kadar çoğunlukla misyonerlik amacıyla, Kilise himayesinde ve din adamları tarafından yapılmıştır. 1575’te Leiden Üniversitesi’nin kurulması, Aydınlanma düşüncesinde semavi dinlere yaklaşımın zeminini hazırlayan çalışmaların yapılması açısından

* Dr., Araştırmacı, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL, ayshemutlu@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3230-8301

Geliş: 07.12.2022

Yayın: 31.12.2022

önemlidir. Öncelikle filolojik çalışmalara ağırlık verilen bu kurumda Joseph J. Scaliger'in (ö. 1609) etkisiyle araştırma konusu dillerin kapsamı Yunanca ve Latince'nin yanı sıra İbranice, Fransıza ve Arapça'yı kapsayacak şekilde genişletilmiş ve nihayet 1599'da müstakil bir Arapça kürsüsü kurulmuştur. Hollanda'nın Osmanlı topraklarındaki ticari çıkarları, burada yapılan Arapça ve Farsça çalışmaları finanse etmesine yol açmış, bu ilişki ağı ayrıca mezkûr dillerdeki sayısız yazma eserin Leiden Üniversite'sinde toplanmasını sağlamıştır. Öyle ki burası adeta Batı'da Arapça çalışanların Mekke'si olmuştur.¹ Bu dönemden itibaren kutsal metinlerin öncelikle filolojik tenkide tabi tutulması ve ardından tarihi tenkit metodunun uygulanmasıyla vahiy artık semavi dinlerin kaynaklarının güvenilirliğini temin eden bir kriter olmaktan çıkmış, öncelikle Kitâb-ı Mukaddes'in ne ölçüde Tanrı sözü olduğunu tespit amacıyla yapılan çalışmalar, zamanla İslam dini kaynaklarını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. XVII. yüzyıldan günümüze kadar uzanan dönemde Batı'da yapılan çalışmalarda kutsal metinler artık dinin değil filolojinin, tarihin ve antropolojinin konusu olmuştur.

İslam dininin Batı'daki algılanış biçimi 'bir boşlukta' gelişmediği gibi,² özellikle XI. ve XII. yüzyıllarda İslam ve Hz. Peygamber hakkında yapılan çalışmalar genellikle yanlış bilgilere dayanır. Örneğin ilk Hz. Peygamber biyografisi yazarlarından biri olan Guibert von Nogent (ö. 1124) İslam dini ve peygamberiyle ilgili oldukça kötü, gerçek dışı tasvirlerde bulunur.³ Bunların ne kadarının doğru olduğu sorulduğunda ise "kötülüğü ... tüm kötü şeyleri aşan bir kişi hakkında kötü konuşmakta bir sakınca" olmadığını söyler.⁴ Bede (ö. 735) gibi meşhur teologların İslam'a ve Müslümanlara dair yazdıkları çoğunlukla mitlere ve halk hikâyelerine dayanır, zira onlar ne Kur'an'ı okumuş ne de herhangi bir Müslümanla tanışmıştır. Bede Batı'da oldukça meşhur olan *Tarih* eserinde İslam'la ilgili görüşlerini "oradan buradan, özellikle de eski yazarların eserlerinden" aldığını söyler.⁵

¹ Jacques Waardenburg, "Mustashrikun", *Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition (Brill, 1993).

² Zachary Lockman, *Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset*, çev. Burcu Birinci (İstanbul: Küre, 2016), 47.

³ Steven F. Kruger, "Medieval Christian (Dis)identifications: Muslims and Jews in Guibert of Nogent", *New Literary History* 28/2 (1997), s. 195-7.

⁴ Lockman, *Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset*, 82.

⁵ Sophia Rose Arjana, *Batı Tahayyülünde Müslümanlar*, çev. M. Murtaza Özeren (İstanbul: Ke-tebe, 2019), 71-72. İskandinavya çalışmaları uzmanı K. von See, Bede'nin ilk vahiy rivayetine benzer bir hikayeyi naklettiğinden bahseder. Rüyasında gördüğü bir melek, okuma yazması olmayan bir rahip olan Caedmon'dan, şarkı söylemesini ister. Bunu nasıl yapacağını bilmediği gerekçesiyle talebi reddeden Caedmon, ikinci kez aynı emri alınca ne söylemesi gerektiğini sorar. Talebini üçüncü kez yineleyen melek, ardından Tanrı'yı öven bir şarkı-ilk vahiy rivayetine benzeyen sözlerle- söyler. Bede'nin hikayesinin İbn İshâk'taki (ö. 151/768) ilk vahiy rivayetine benzediğini belirten Gregor Schoeler'e göre o kesinlikle İbn İshâk rivayetinden yararlanmıştır. Schoeler mezkûr rivayetin *Kitâbü'l-megâzî*'nin telifinden birkaç on yıl önce dolaşımında olduğu, yayılmanın da Cebel-i Târik Boğazı'na ulaşan İslam ordularına katılan kussâs aracılığıyla ger-

XIX. yüzyılda Batı'da yapılan İslam araştırmaları genellikle sömürgecilikle bağlantılı olarak ele alınır. Nitekim mezkûr dönemde çalışmaları olan oryantalistlerin birçoğu sömürge bölgelerinde devlet görevlisi olarak bulunmuştur. Oryantalizmin sömürge devletlerine faydalı olacak bilgiyi üretme aracı olarak görülmesi ve siyasete uyumlu bilgi üretimi XIX. yüzyıl çalışmalarının belirgin özelliklerinden biridir. O dönemde Avrupalı pek çok araştırmacı sömürge yönetimini meşrulaştırmaya yarayacak bilgi üretmeyi öncelikli hedef olarak belirlemiştir.

Ancak “Batı'da hiçbir zaman kaçınılmaz ve ayrılmaz bir şekilde sömürgecilik ile bağlantılı yekpare bir Oryantalizm olmamış, aksine birbiriyle çatışan yorumlar, yaklaşımlar ve bakış açıları dizisi var olmuştur.”⁶ Bu çalışmanın hedefi oryantalistlerin İslam araştırmalarındaki yaklaşımlarını sömürgecilik merkezli olarak değerlendirmek değil, onları bu çalışmalara sevk eden ve yukarıda belirtildiği üzere yaklaşık XVII. yüzyıl itibarıyla başlayan dinî metinlere bilimsel yaklaşımın zeminini hazırlayan sosyokültürel arka planı ana hatlarıyla ele almaktır. Bu bağlamda Batı'da semavi dinlerin kaynaklarının sorgulanmasının altyapısını hazırlayan beş başlık öne çıkar: 1- İlerlemecilik düşüncesi, 2- Dinlerin Kökeni, 3- Dinlerin Evrimi, 4- Kronoloji ve Arkeoloji Bilimlerinin Doğuşu, 5- Tarihi Tenkit Metodunun Ortaya Çıkışı ve Gelişimi. Bu çalışmada Batı'da kutsal metinlerin filoloji, tarih ve antropolojinin konusu olarak ele alınmasının düşünsel altyapısı mezkûr başlıklar etrafında değerlendirilecektir. Bahsedilecek görüşlerin oryantalistlerin İslam araştırmalarına nasıl etki ettiğine kısmen değinilecekse de makalenin sınırları göz önünde bulundurularak aradaki etkileşimin izlerini takip etmeyi sağlayacak detaylı değerlendirmeler başka bir çalışmaya ertelenmiştir.

II. İlerlemecilik

Aydınlanma hareketiyle gelişen ilerlemecilik (*progressivism*) düşüncesi genellikle insanların, toplumların, kültürlerin ve dinlerin sürekli gelişerek daha iyiye doğru ilerlediği görüşüne dayanır. Tarihin dinî yorumunu reddeden dönemin bazı düşünürlerine göre insanlık sürekli daha iyiye ve mükemmele doğru hareket ediyordu. Ayrıca farklı medeniyetler her zaman aynı aşamalardan geçerek gelişmekteydi zira bu süreçte değişmeyen tek şey insan doğasıydı. Bu felsefeye göre ‘ilerleme’yle insan doğası gelişmekle kalmayıp ‘cehalet ve hurafenin’

çekleştiği kanaatindedir [Gregor Schoeler, *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*, ed. James E. Montgomery, çev. Uwe Vagelpohl (London: Routledge, 2011), 63]. Bede'nin kendi geleneğiyle ilgili bir hikâyeyi dahi bir siyer rivayetine dayanarak uydurması, Arjana'nın tespitini doğrular niteliktedir. Schoeler ve Arjana'nın tespitleri ayrıca Bernard Lewis'in “oryantalist akademisyenliğin en etkili eleştirisinin bizzat oryantalistler tarafından yapıldığı” kanaatinin güzel bir örneğidir (Lockman, *Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset*, 277).

⁶ Lockman, *Hangi Ortadoğu: Oryantalizm, Tarih, Siyaset*, 15.

ortadan kalkmasıyla mükemmel formuna kavuşur.⁷ Medeniyet tarihini yorumlama biçimi olarak ilerleme fikri, XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca devam eder.⁸

Sosyal bilimlerde Hegel'in (ö. 1831) tarih felsefesiyle, biyolojide ise Darwin'in (ö. 1882) evrim teorisiyle öne çıkan bu görüşün ortaya çıkışı "uzun yıllar yaşamış olan bütün insanları, her zaman var olmaya devam eden ve sürekli olarak yeni şeyler öğrenen tek bir insan olarak değerlendirmek"⁹ gerektiğini söyleyen Pascal'dan (ö. 1662) itibaren izlenebilir. XVIII. yüzyılın önemli düşünürlerinden Giambattista Vico'ya (ö. 1744) göre insanlar başlangıçta duyguları tarafından yönetilirken zamanla akılcı evreye ulaşılmış, akıl ve özgürlükler ilerlerken baskı ve otorite gerilemiştir. Vico *The New Science* adlı eserinde tüm toplumların belirli, iyi tanımlanmış özelliklere sahip dört aşamadan geçtiği evrensel bir sosyal gelişme şemasından bahseder. İlki ahlak veya sanatın olmadığı 'hayvani aşama'dır. Onu 'Tanrılar Çağı' takip eder; burada doğaya tapınma ve ilkel sosyal yapılar söz konusudur. Sonra 'Kahramanlar Çağı' gelir; sosyal eşitsizlik had safhada olduğundan bu döneme huzursuzluk hakimdir. Sonuncusu ise 'İnsan Çağı'dır; sınıf farklılıkları ortadan kalkmış, eşitlik sağlanmıştır. Ancak Vico'ya göre bu dönem yozlaşma ve 'hayvanlığın' yeniden ortaya çıkması tehdidi altındadır. Dolayısıyla onun tarif ettiği toplum sürekli daha iyiye doğru gelişmek zorunda değildir; bozulma ve gelişme süreçleri döngüsel olarak birbirini izleyebilir.¹⁰ Vico'nun insan zihninin gelişimine dayanan bir tarihsel ilerleme yasası inşa etmeye çalıştığı kanaatinde olan Russ'a göre onun görüşleri Hegel ve Marx'ın habercisidir. Tarih felsefesi kavramının oluşumuna katkıda bulunan Vico, İncil'e dayanan tarih yorumunu terk ederek alana seküler bir yaklaşım kazandırır.¹¹ Vico gelişmenin geriye doğru da olabileceği görüşünde yalnız değildir. *Ansiklopedi* hareketinin önemli isimlerinden Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778) da gelişmenin daha iyiye doğru değil bozulma şeklinde olabileceğini ve bunun kaynağının da bizzat toplum olduğunu söyler.¹²

İlerlemeci tarih yorumuyla öne çıkan bir diğer isim Anne Robert Jacques Turgot'dur. (ö. 1781). Bir neslin başarısının sonraki tarafından geliştirilip devam ettirildiğini söyleyen Turgot'ya göre insanlık dini, felsefi ve bilimsel olmak üzere üç evrede gelişir. Bilimsel ilerleme toplumsal ve ekonomik yaşam biçimlerinin temellerini oluşturur.¹³ XVIII. yüzyılda Darwin'den önce evrim teorisine giriş

⁷ Bruce G. Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, çev. Fuat Aydın (Ankara: Eski Yeni, 2014), 97-8.

⁸ "Philosophy of History", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 12 Mayıs 2022).

⁹ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antikçağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı, 2021), 233.

¹⁰ Thomas Hylland Eriksen - Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology* (London: Pluto Press, 2013), 12-3.

¹¹ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antikçağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, 235.

¹² Eriksen - Nielsen, *A History of Anthropology*, 14.

¹³ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe Fransız Aydınlanması'ndan Kant'a: Bölüm 1 Aydınlanma*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1996), 62.

yapan Robert Chambers (ö. 1871) da ‘gelişim prensibi’nden bahseder. Ona göre yeryüzündeki her şey aynı mekanizmaya tabi olarak bir üst türe evrilir ve süreç her türün daha iyiye doğru gelişimiyle devam eder. Buradan hareketle XIX. yüzyıl bilim dünyasına hâkim olan evrimciliğin, XVIII. yüzyılın gelişme fikri üzerine inşa edildiği söylenebilir. Fiziksel evrimle kültürel evrim arasında kurulan irtibat güçlenmiş ve kültürün bir parçası olarak görülen dinlerin, ancak “kökenine inilirse modern dönemdeki toplulukların daha rahat anlaşılacağı” iddia edilmiştir.¹⁴ Böylelikle zamanla bir inanç konusuna dönüşen ilerleme düşüncesi ‘zorla tarihe sokuşturulmuştur’.¹⁵

Hegel’e göre tarihsel değişim, yeni bir fikrin eskisinin ortamında beslenmesi ve nihayet onu geçmesiyle meydana gelir. Bu gelişme süreci eski ve yeni fikirlerin çatıştığı dönemde zorunlu olarak fikir ayrılıklarına sahne olur.¹⁶ Russ, Hegel’in diyalektiği olarak bilinen bu süreci “birbiri ardına aşılın çelişkiler üzerinden ve üçlü bir ritim içerisinde (tez-antitez-sentez) düşüncenin ilerleyişi” olarak açıklar.¹⁷ Tarihsel süreçleri diyalektik olarak yorumlayan Hegel, düşünceler, inanç sistemleri veya devletlerin birbirlerinin karşısı olarak ortaya çıktığını savunur. Mesela Yunanistan kendi karşısını, örneğin Roma’yı üretmiş, bu tez ve antitezden bir sentez olarak Hristiyan dünyası doğmuştur.¹⁸

Tarihi medeniyetlerin yükselmesi veya güç kaybetmesiyle iniş-çıkışlı bir süreç olarak tasvir eden Hegel’e göre bu süreçte varlığını koruyan tek şey ‘dünyanın ruhu’dur (*weltgeist*). Her medeniyetin kendi dönüşüm sürecinde bu ortak ruha katkı sağladığını, ancak gelişimin sadece Doğu’dan Batı’ya doğru gerçekleştiğini öne süren Hegel, Yahudilerin tek tanrı inancıyla, İslam’ın ise “Yunan ve Roma medeniyetinin mirasını koruyarak onu Avrupa’ya taşımak noktasında küçük bir role sahip” olduğunu düşünüyordu. XIX. yüzyıla gelindiğinde ise eski medeniyetlerin yok olmasına karşın her birinden bir şeyler alarak devamlı dönüşen ve gelişen ‘dünyanın ruhu’, varlığını Hegel’in de vatani olan Almanya’da devam ettirmekteydi.¹⁹ Sadece bilimsel gelişmeleri değil ahlaki ve dini inançları da kapsayan ilerleme düşüncesi, zamanla söz konusu ilerlemenin sadece Avrupa toplumları için geçerli olduğu, gelişmemiş toplumların birkaç aşamadan sonra bu süreci devam ettiremedikleri gerekçesiyle Batı’ya mahsus bir olgu olarak tanımlandı.²⁰

Thomas Bauer’e göre Hegel’in yükseliş ve çöküş modeli XIX. yüzyılda sömürgeci Batı’nın can simidi oldu. Dünyanın geri kalanına karşı bir ‘medeniyet misyonu’ üstlenen Batı, uygulama aşamasında bir problemle karşılaştı: Yakın

¹⁴ Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbeklitepe* (İstanbul: Milet nihâl, 2020), 114-5.

¹⁵ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2019), 181-2.

¹⁶ “Progress”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 12 Mayıs 2022).

¹⁷ Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni: Antikçağlardan Günümüze Batı Düşüncesi*, 360.

¹⁸ Collingwood, *Tarih Tasarımı*, 154.

¹⁹ Lockman, *Hangi Ortadoğu*, 130, 147.

²⁰ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 97-98.

Doğu hâlihazırda oldukça medeniydi. “Sağlam yapılı evlerde oturuyorlardı. Doğru dürüst (yani tek tanrılı ve öz düşümlü bir ilahiyatın olduğu) bir dinleri vardı, tarih yazımı ve bilim vardı, kurumlaşmış bir hukuk sistemiyle ‘doğru düzgün’ devletler bile vardı.”²¹ Bu durumda ‘sömürgeci yağmayı meşrulaştırarak’ çıkış noktası, Hegel’in ilerlemeci tarih felsefesi oldu. Tarih boyunca her medeniyet ilerleme ruhuna katkı sağlayarak tarih sahnesinden çekilmişti. Medeniyetin zirvesi sürekli değişiyor, görevi sona eren topluluklar yerini kendisinden üstün olan diğerine bırakıyordu. İslam kültürü, Batı’nın antik dönem bilgisine ulaşmasını sağlayarak görevini tamamladı ve o tarihten itibaren ivme Avrupa’dan yana oldu. Bu nedenle görevini uzun zaman önce tamamladığı için geri kalan İslam toplumlarına medeniyet getirmek, Batı’nın vazifesiydi.²² Hegel’in mezkûr düşüncelerinin, Batı’daki İslam araştırmaları söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden olan Goldziher’in (ö.1921) İslam toplumu ve hadislerin nakil süreciyle ilgili görüşleri üzerindeki etkisi açıkça görülür. Goldziher’e göre İslam müstakil bir din değil, Yahudiliğin devamıdır; Hz. Peygamber’in hadisleri toplumsal olaylara paralel olarak sürekli değişmekte ve gelişmektedir; birbirine muhalif hadisler karşıt fikirlerden hareketle uydurulmuştur.²³

Batı’da İslam araştırmaları denilince akla gelen ilk isim olan Goldziher’in düşüncelerini etkileyen oryantalistlerden bir diğeri Alfred von Kremer (ö. 1889), Doğu ülkelerinin kültürel tarihini inceleyen ilk araştırmacı olarak bilinmektedir.²⁴ Ona göre kültür tarihi sadece davranış, fikir ve başarıların değil, bizzat ‘yaşayan devlet’ olarak nitelendirdiği yapının iniş-çıkışlarının tarihidir. Medeniyetlerin fikir çatışmalarıyla geliştiği ve bu tür ihtilafların görülmediği kültürlerin yok olduğu kanaatinde olan Kremer, kültürleri filolojik veya tarihî araştırmalarının ölü malzemesi olarak değil, devamlı ve yaşayan birer organizma olarak tanımlamış, İslam dinini de genel olarak Müslümanların kültür tarihinin bir parçası olarak ele almıştır. İslam kültür tarihini inceleyen Kremer dinin bir inanç sistemi olması yönüyle ilgilenmemiş, dolayısıyla İslam’ın öğretileri ve ‘kendi içinde geçirdiği evrim’den ziyade, sosyal ve politik fonksiyonlarıyla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre İslam’ın uzun soluklu bir din olmasının sebebi gerçekliği veya ahlaki gücü değil, ritüellerini alışkanlığa veya geleneğe dönüştürebilme yetisidir. İslam’ı vahiy sürecini tamamlamış bir din olarak değil, sürekli gelişmekte olan Müslüman kültürünün bir parçası olarak gören Kremer’in bu bakış açısı, esasen bütün dinler için geçerlidir. Ona göre dinler vahye dayalı inanç sistemleri olmayıp insanlar tarafından içinde yaşanılan dönem ve şartlara

²¹ Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim, 2021), 283.

²² Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, 283.

²³ Rahile Kızılkaya Yılmaz, “Hegel’in Tarih Felsefesinin Goldziher’in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 235-6.

²⁴ Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies* (London: Allen Lane, 2006), 187.

uyarlanarak sürekli evrim geçiren olgulardır.²⁵

Kremer söz konusu görüşleri doğrultusunda İslâm'ın da yaşayan bir unsur olan Müslüman kültürünün parçası olarak düşünsel bir evrim geçirdiği kanaatindedir. Bu konudaki çalışmalarıyla öne çıkan Kremer, Julius Wellhausen (ö. 1918) ve Goldziher'i önemli ölçüde etkilemiş, daha sonra Louis Massignon (ö. 1962) ve Bernard Lewis'in (ö. 2018) de onları takip etmesiyle Batı'da İslâm'ın 1./7. asırda Hz. Peygamber'in hükümleriyle şekillenen bir din değil, zamanla dönüşen ve gelişen şartlara uyum sağlayan bir inanç sistemi olduğu görüşü yaygın kabul görmüştür. Söz konusu isimler arasında hadis sahasındaki görüşleriyle öne çıkan ve İslâm tarihine yaklaşımı Kremer'in görüşlerinin etkisiyle şekillenen Goldziher, özellikle dinî ve siyasi fırkalara atıfta bulunur; zira ona göre bölünme ve ihtilaf, İslâm inancının canlı ve sürekli evriminin bir göstergesidir. Onun birbiriyle ihtilaf hâlinde olan rivayetleri muhalif grupların karşı tarafın aleyhine uydurduğu hadisler olarak *karşı hadis* anlayışı çerçevesinde yorumlaması, söz konusu etkinin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Goldziher'in görüşlerini büyük ölçüde paylaşan Joseph Schacht'a (ö. 1969) göre de hadislerin Hz. Peygamber ile bir bağlantısı olmayıp, bu metinler onun vefatından sonra gelişmeye devam eden İslâm toplumunun hicri ilk iki asırda teşekkül eden 'yaşayan geleneği'nin sonraki nesiller tarafından kayda geçirilmiş halidir. Schacht'ın sünnet yorumunun etkileri, sadece Batı akademisinde değil, başta Fazlur Rahman (ö. 1988) olmak üzere İslâm dünyasında da hadislere modernist yaklaşımın temelini oluşturur.²⁶

III. Dinlerin Kökeni Tartışmaları

Dinlerin kaynağının ne olduğu meselesi antropologlar ve tarihçilerin çok sayıda çalışmasına konu olmuştur. Batı'da Aydınlanma ile beraber gelişen sekülerleşme nedeniyle yukarıdaki sorunun 'bilimsel' bir cevabına ulaşmak mümkün değildir. Zira dinler insanlara Tanrı'dan vahiy aldığı söylenen peygamberler tarafından ulaştırılır ve seküler bakış açısına göre teoloji bunun bilimsel açıklamasını yapma konusunda yetersizdir.

Dinlerin kökenine dair görüşlerin başlangıcı Alman filolog ve oryantalist Max Müller'e (ö. 1900) dayandırılır. Müller'e göre din yeni bir icat olmayıp insanlığın başlangıcından beri vardı. Her dinin 'gelişim süreci'nin farklı olduğunu, ancak hepsinin ortak bir kaynaktan, yani doğadan neşet ettiğini söyleyen Müller,²⁷ bu konudaki görüşlerini özel olarak ilgilendiği Hint-Âri geleneğine dair tespitlerinden hareketle ifade eder. İlkel insan öncelikle kendisini çevreleyen doğayı

²⁵ Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship* (New York: Cambridge University Press, 2009), 189-190.

²⁶ Fazlur Rahman'ın Schacht'tan esinlenerek geliştirdiği 'yaşayan sünnet' düşüncesi ve iki ismin sünnet tasavvurunun mukayesesi için bkz. Fatma Kızıl, "Fazlur Rahman's Understanding of the Sunnah/Hadith: A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 31-46.

²⁷ Max Müller, *The Essential Max Müller: On Language, Mythology, and Religion*, ed. John R. Stone (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 168; 176.

basit kavramlarla algılamış, ardından algıladığı eylem veya nesnelere olağanüstü güç atfederek kademeli olarak gelişen ve mükemmelle ulaşan tanrı algısını oluşturmuştur. Sanskritçede ‘parlak’ anlamına gelen *deva* kelimesi (Latince *deus*) zamanla bir tanrının adı olmuş, kavramın Yüce Tanrı anlamını kazanması uzun süren bir evrimin sonucunda gerçekleşmiştir.²⁸

Müller’in doğadaki unsurlara nasıl zamanla tanrılık atfedildiğine dair verdiği örneklerden bir diğeri Veda metinlerinde geçen ateş tanrısı Agni’dir. Ateş ilkel insan için oldukça önemliydi, tahribata yol açma gücü vardı fakat aynı zamanda kış mevsiminde insan yaşamının devamlılığını sağlayıp gece tehlikelerden koruyor, hem savunma hem de saldırı için kullanılıyordu; ateşle insan çığ et yerine pişmiş et yemeye başlamıştı. Dolayısıyla ateş, hayatın devam etmesini kolaylaştıran önemli bir unsurdur ve zamanla kutsallaştı. Sanskritçe’de ateşe ‘çabuk hareket eden’ veya ‘hareket ettiren’ anlamına gelen ‘agni’ denildi. Hareket kavramının kendisi bir hareket ettiriciyi ve nihayetinde bir ana hareket ettiriciyi içerdiğinden, sıradaki soru bunun kim olduğuydu. Aryanlar bu kişiye sıradan insanlara benzeyip benzemediğine bakmaksızın Agni adını verdiler. Agni, Veda metinlerinde parlak dişli, aevli ve altın rengi saçlı, altın rengi sakallı, kanatlı bir varlık olarak tasvir edilir ve onun gökyüzünün şahini olduğundan bahsedilir. Dolayısıyla doğanın bir unsuru olan ateş zamanla kendisine olağanüstü özellikler atfedilen bir üst varlığa dönüşür. Müller’e göre bütün bunlar düşüncenin ileri bir aşamasına işaret eder; zira doğa olaylarının ruh, tanrı gibi kavramlarla ifade edilmesi, önceden bunların üzerinde etraflıca düşünüldüğünü gösterir.²⁹ Müller, Veda metinlerinden hareketle doğadaki ateş unsurunun gelişerek ilahi bir gücün isimlendirilmesine yükseliş sürecine dair tespitlerini diğer dinlere de geneller. Ona göre kutsal kabul edildiği diğer dinlerde de ateş, Agni’nin geçtiği ‘gelişim’ aşamalarından geçmiş olmalıdır.³⁰ Copleston (ö. 1994) da Yunan mitlerinin doğal olguları açıklama ihtiyacından veya bilinmeyeni bilinene indirgeyerek anlama çabasından ortaya çıktığını söyler. O dönemde bilim bugünkü kadar gelişmediği için insanlar doğa olaylarını mitolojik tanımlamalarla açıklamaya çalışıyordu.³¹ Esasen doğanın karşı konulamaz gücünün kişiyi olağanüstü güçlere inanmaya sevk etmesi sadece ilkel insanın özelliği değildir. Örneğin Protestanlığın sembol ismi Martin Luther (ö. 1546) bir kış günü yakalandığı fırtınadan ve düşen yıldırımdan o kadar korkar ki “o zamana kadar hayat dolu ve neşeli bir insan” olarak tanınmasına rağmen, keşiş olmaya karar vererek Augustinus Tarikatı’na katılır.³²

²⁸ Müller, *The Essential Max Müller*, 267.

²⁹ Müller, *The Essential Max Müller*, 269-271.

³⁰ Müller, *The Essential Max Müller*, 287.

³¹ Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe Fransız Aydınlanması’ndan Kant’a: Bölüm 1 Aydınlanma*, 16.

³² Kaan H. Ökten, *Reformasyon Dönemi siyasi ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (İstanbul: Alfa, 2003), 156.

İlkel insanın inancı konusunda bilinen önemli çalışmalardan biri Edward Burnett Tylor'a (ö. 1917) aittir. Kendisinden sonra gelen antropologların çalışmalarında izlerini kolaylıkla takip edebildiğimiz Tylor, konuyla ilgili görüşlerine yer verdiği *Primitive Culture*'da dinin başlangıcının animizm yani ruhlara inanma olduğunu söyler. Ona göre ilkel insan sadece insanların değil, doğada bulunan her şeyin bir ruhu olduğuna inanıyordu.³³ Ölen atalarını rüyasında gören ilk insanlar, ölümler ve yaşayanlar arasında ayırım yapmakta zorlandılar ve ruhların yaşadığına inandılar. Onlara göre hayvanların, ağaçların, kayaların, kıscası doğada bulunan her şeyin bir ruhu vardı. Bir adım sonrasında ise ormanın, suların ruhu gibi daha kapsayıcı üst ruhlar ortaya çıktı. Bu inanç gelişerek zamanla politeizmi netice verdi. Doğanın aşağı tanrılarının üzerinde büyük doğa tanrıları hüküm sürmeye başladı. Bunlar belirli bir bölgeye değil genel olarak tüm dünyaya hâkimdi: Güneş ve ay tanrısı, yer ve gök tanrısı, gök gürültüsü, fırtına tanrısı gibi.³⁴

Köken teorisiyle ilgili görüşleri Tylor ile büyük ölçüde benzeyen Herbert Spencer (ö. 1903) da dinin kökeni konusunda 'ruh'un işlevine vurgu yapmıştır. Ona göre eski insanlar rüya, gölge, ölüm gibi deneyimleri neticesinde ailenin büyüklüğü ölse de ruhlarının yaşamaya devam ettiğine inanmış, zamanla bunlara tapınmaya başlamıştır ve böylelikle 'atalar kültü' ortaya çıkar. Spencer'a göre öncelikle "mezar başlarında yapılan basit ayinlerle başlayan ve zamanla gelişerek çeşitli ritüellerle zenginleştirilen" bu inanç, bütün dinlerin kaynağını teşkil eder.³⁵ O ayrıca evrendeki canlıların basitten karmaşığa doğru gelişerek 'evrildiğini' ileri sürmüştü, bu durumun ilkel toplumlardan Avrupa medeniyetlerine uzanan süreci de kapsadığını söylemiştir.³⁶

Irwin'e göre Goldziher, İngilizce'ye *Mythology among the Hebrews and its Historical Development* adıyla çevrilen eserini, Max Müller'in Hint-Âri mitolojisiyle ilişkili olarak geliştirdiği teorileri, İbrâniler'in erken dönem inanç sistemine ve politeizmden monoteizme geçiş süreçlerine uygulayarak³⁷ yazmıştır. 1871'de yayınladığı bu çalışmasında Goldziher temel olarak Yahudilerin de tıpkı Âri³⁸ putperestler gibi mitler oluşturduklarını ileri sürdü. Bu mitlerde yer alan karakter ve hikâyeleri, yaşadıkları çevreden ve günlük yaşamlarından alarak kendi ihtiyaçları ve kültürel gelenekleri doğrultusunda dönüştürerek oluştur-

³³ Edward B. Tylor, *Primitive Culture V2: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom* (London: John Murray, 2006), 184 vd. (Chapter XV).

³⁴ Edward B. Tylor, "The Philosophy of Religion among the Lower Races of Mankind", *The Journal of the Ethnological Society of London* 2/4 (1870), 371; 373; 378.

³⁵ Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbeklitepe*, 124.

³⁶ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 140.

³⁷ Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, 193.

³⁸ Hint-Avrupa halkları.

muşlardı. Söz konusu eserinde Müller'e ve karşılaştırmalı mitoloji uzmanı George William Cox'a (ö. 1902) sıklıkla atıfta bulunan Goldziher, mitolojinin kurallarını onların bakış açısıyla yorumlayarak Sâmî dinlerine uygulamıştır. Ona göre ilkel insanın aydınlık-karanlık, yağmur-güneş ve bu doğa olaylarına eşlik eden diğer hareketleri gözlemlemesi ve yorumlamasından mitler ortaya çıkmıştır. Bu noktada herhangi bir tanrı bilincinden bahsetmek söz konusu olamaz.³⁹ Ancak zamanla insan zihni ve dilin gelişim süreciyle beraber mitler de dönüşüme uğramış, mitoloji kademeli olarak ortadan kalkarak teolojiye evrilmiştir. Bir sonraki aşamada bu mitlerden politeizm, ondan da monoteizm ortaya çıkmıştır.⁴⁰

IV. Dinlerin Evrimi

Dinlerin kökenine dair tartışmaların XIX. yüzyıl ortalarına kadar yapılması tesadüf değildir, zira bu döneme kadar -Aydınlanma ile beraber din algısı değişmeye başlasa da- dinlerin aşkın bir Tanrı tarafından gönderilmiş kurtuluş yolu olarak algılanması yaygındı. Öğretileri kutsal kitaplarla düzenlenir, manevi vasıtalarla insanlara ulaşır, yani gerçek din vahiyle tanzim edilirdi. Ancak XIX. yüzyıl ortalarında dinler tarihi çalışmalarında yeni bir dönem başladı. Öncelikle dinlerin kutsal kitapları tercüme edildi, arkeolojik verilerden o zaman kadar bilinen tarihî akışı değiştirecek sonuçlara ulaşıldı ve tüccarlar, kâşifler, seyyahlar, bilim adamları dünyanın henüz dışarıya açılmamış farklı bölgelerinden haberler getirmeye başladılar. Bütün bu bilgi yığınının çok daha etkili olanı ise öncelikle antropolog ve etnografiler tarafından benimsenen, daha sonra sosyal bilimcilerin de faydalandığı Darwin'in evrim teorisiydi. Dünyanın farklı bölgelerinden tarihin çeşitli dönemlerine ve kültür katmanlarına dair gelen bilgiler, karşılaştırmalı bir analiz yönteminin doğmasına yol açtı. Elde edilen veriler ışığında toplum ve kültürlerin mukayeseli çalışılması, kaçınılmaz olarak din unsurunun da alana dahil olmasıyla sonuçlandı ve Max Müller, C. Petrus Tiele (ö. 1902), Albert Reville (ö. 1906) gibi isimler öncülüğünde karşılaştırmalı dinler tarihine ampirik bilimler arasında bir alan açılmış oldu.⁴¹

³⁹ Ignaz Goldziher, *Mythology among the Hebrews and Its Historical Development*, çev. Russell Martineau (London: Longmans, Green and Co., 1877), 14.

⁴⁰ Goldziher, *Mythology among the Hebrews and Its Historical Development*, 219. Goldziher bu durumun İslam toplumundaki tezahürüne örnek olarak Hz. Peygamber'in ashâbına, yağmur yağışının yıldızlara bağlı olduğunu söylemeyi yasaklamasını gösterir. Zira göçebe Araplar yıldızların yağmur getirdiğine inanırdı. Ona göre Hz. Peygamber, yağmurun yıldızlarla olan ilişkisini kabul etmesine rağmen, bunun Allah'tan geldiği konusunda ısrarcı davranmış, Müslümanlara yağmurun kaynağıyla ilgili şöyle söylemeyi yasaklamıştır: 'mutirnâ bi-naw'i kadâ we have received rain from such and such a star'. Aynı şekilde Muhammedî Arapların gökkuşakına 'gök gürlütüsü tanrısı Kozah'ın yayı" demeleri yasaklanmıştır. Goldziher, *Mythology among the Hebrews and Its Historical Development*, 221.(Kaynağı: *Yakut*, IV, 85,19; *Tacu'l-arûs*, II, 209).

⁴¹ A. Eustace Haydon, "From Comparative Religion to History of Religions" 2/6 (1922), 579-580.

Haydon'a göre bu durum geleneksel 'ilahi dinler' anlayışının tamamen terk edilmesi anlamına gelmese de -zira bu anlayış çok derine işlemiştir- artık dinlerin de bir 'gelişim ve değişim' sürecine maruz kaldığı görüşü kabul görmeye başladı. Ancak başlangıçta, söz konusu dönüşümün ilahi mekanizmanın rehberliği ve kontrolü dahilinde gerçekleştiği düşünülüyordu. Karşılaştırmalı dinler tarihi adı altında yapılan çalışmalarda bir taraftan vahyin etkisi ve rehberliğinin devamı vurgulanırken diğer taraftan dinlerin tarihsel süreçteki gelişimi özgürce ifade edilebiliyordu. Ancak dinî gerçeklere ve tecrübeye dayanarak inşa edilmiş bir din felsefesi ile miras olarak aktarılan ve yeni bir forma bürünerek devam eden din felsefesi birbirinden oldukça farklıydı. İkincisi daima tarihi gerçekleri çarpıtıyor, tahrif ediyor veya kutsallaştırıyordu. Neticede söz konusu çalışmalardan elde edilen verileri, kendi inancını yüceltmek maksadıyla seçmeci bir yaklaşımla kullanan araştırmacılar ortaya çıktı. Samuel Henry Kellogg (ö.1899), William St. Clair Tisdall (ö. 1928), karşılaştırmalı dinler tarihi adı altında çalışan ancak Hristiyanlığın tek gerçek inanç sistemi olduğu sonucuna varan isimlere örnek gösterilebilir.⁴²

XIX. yüzyılda evrim teorisiyle sahneye çıkan ve yaratılışın hikâyesini din ekseninden çıkararak anlatan Darwin, 1871'de insanın evrimiyle ilgili tartışmalı eserini yayınladı. Onun doğal seçim ve türlerin adaptasyonu teorilerinde Tanrı'ya yer yoktu. Ancak onun biyolojik evrimle ilgili bilhassa dinî çevreler tarafından yaygın olarak eleştirilmesine karşın, bu fikirlerin etkisiyle ortaya çıkan ve sonradan 'sosyal Darwinizm' olarak isimlendirilecek olan 'sosyal evrim'e dair fikirleri, aynı derecede itiraza maruz kalmadı. Dönemin önemli düşünürlerinden Herbert Spencer, Darwin'in etkisiyle tarihi evrimle özdeşleştirdi. Canlıların basitten daha iyiye evrildiği varsayılan teoriden hareketle canlı veya cansız her şeyi, bilhassa toplumları basitten komplekse doğru bir 'gelişim süreci'ne tabi olan organizmalar olarak gören Spencer'a göre her yeni aşamada karşımıza daha iyi bir model çıkar.⁴³ İnsanlığın evrimin zirvesini temsil ettiğini düşünen Spencer, Hegel'in aksine gelişen toplumların zirvesinde Almanya değil İngiltere olduğunu söyledi. Zira sanayi devriminin lideri olan Büyük Britanya, tartışmasız dünyadaki en karmaşık toplumdur ve bu nedenle evrim piramidinin en tepesindeydi.⁴⁴

Tylor ise Darwin'in evrim teorisini antropolojiye uyarlayarak sadece canlıların değil 'medeniyetler ve dinlerin de evrildiğini' söyledi. Spencer gibi ona göre de öncelikle animizm (ruhlara tapınma) ortaya çıkmış, buradan da atalar kültü doğmuştu. Sonrasında ise bu inanç sırasıyla politeizme, oradan da İngiliz Protestan kiliselerinde olduğu üzere oldukça gelişmiş bir monoteizme ulaşmıştı.⁴⁵

⁴² Haydon, "From Comparative Religion to History of Religions", 580-81.

⁴³ Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion: An Introduction* (Malden: BlackWell, 2003), 13-4.

⁴⁴ Bowie, *The Anthropology of Religion: An Introduction*, 14.

⁴⁵ Ina Wunn, "The Evolution of Religions" 50/4 (2003), 388.

Tylor ayrıca kültürün de ilkelden moderne doğru evrildiğini savundu. Thom- sen'in üç çağ sistemini esas alan Tylor'a göre nasıl ki medeniyetler Taş, Bronz ve Demir çağlarından geçerek ilerlediyse, insanlık tarihi de çizgisel seyrederek ge- lişmiştir.⁴⁶

Kutsal metinlerin, anlatıların ve geleneklerin yorumunun nesilden nesle de- ğiştğini, her dinde eski geleneklerin yeni yorumlarının, az sayıda takipçisi olan yeni bir varyant olarak ortaya çıktığını⁴⁷ ileri süren Wunn'a göre yeni dinler, es- kinin sosyal, ekonomik, politik vb. çevrede önemli bir değişikliğe maruz kalma- sıyla ortaya çıkar. Mesela eski Yahudilikte siyasi baskılar çeşitliliğin artmasına ve reform hareketlerinin ortaya çıkmasına neden olmuş, bunlardan sadece birkaçı varlığını devam ettirebilmiş, Hristiyanlık ve Rabbinik Yahudilik başarılı olmuş- tur.⁴⁸ Hz. Peygamber'i bu durumun örneklerinden biri olarak sunan Wunn'a göre üstün başarılar elde eden ve güvenilir bir dinî ve siyasi ortam sağlayan İslam Peygamber'i sayesinde İslam dini kolaylıkla eski kabile sisteminin yerini almış ve tek bir Yüce Tanrı (*High God*) toplumda kabul görmüştür.⁴⁹

Ancak Ina Wunn dinlerin evrimini sürekli bir ilerleme ve gelişme şeklinde değil, bir dinin diğer dinlerle kurduğu ilişki ve etkileşim üzerinden okur. Başka bir deyişle dinin evrilmesi sürekli ileriye gitmesi ve daha karmaşık bir yapıya bü- rünmesi şeklinde değil, zamanın şartlarına adapte olması ve tarihsel süreçte di- ğer dinlerle olan etkileşimi neticesinde sürekli değişerek yeni bir forma kavuş- ması olarak anlaşılmalıdır.⁵⁰

Evrimci biyolog Francisco J. Ayala'ya göre evrimsel teorinin uygulama aşā- masında üç temel sorusu olmalıdır: 1- Araştırma konusu olan nesnelere değişmiş midir? 2- Değiştirilirse değişim veya gelişim nasıl ilerlemiştir? Bir silsile veya farklı evrimsel çizgiler söz konusu mudur? 3- Söz konusu gelişimi hangi mekanizma kontrol etmektedir? Wunn bu sorulardan hareketle dinlerin evrimi teorisini üç soru üzerinden tartışmaya açar: 1- Dinler tarihin akışı içerisinde değişir mi? 2- Birbiriyle ilişkili olan dinler var mıdır? Bunların ortak bir kökene dayanması mümkün müdür? 3- Dinlerin evrimini hangi mekanizmalar kontrol eder? Dinî evrim hangi yollarla gerçekleşir?⁵¹

Wun'a göre hiçbir din emsalsiz olarak birdenbire ortaya çıkmamıştır. Aksine dinler tarih boyunca ekonomik, sosyolojik ve doğal şartlara bağlı olarak gelişip değişirler. Dinler yabancı gelenekleri benimser, başarılı ve kabul görmüş sem- bolleri asimile ederler. Mesela Hristiyanlık dini hem devamlılık hem de zihniyet dönüşümüne örnek gösterilebilir. Kökeni Yahudiliğe dayanır, Yunan felsefesi ve dinî düşüncesini entegre etmiştir ve bunlardan müstakil ve başarılı bir din ortaya

⁴⁶ Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbeklitepe*, 124.

⁴⁷ Wunn, "The Evolution of Religions", 395.

⁴⁸ Wunn, "The Evolution of Religions", 404.

⁴⁹ Wunn, "The Evolution of Religions", 402.

⁵⁰ Wunn, "The Evolution of Religions", 391.

⁵¹ Wunn, "The Evolution of Religions", 392.

çıkarmıştır. Bu örnek -daha birçoğu verilebilir- dinlerin zamanla değiştiğinin bir göstergesidir. İkinci sorunun cevabı da oldukça açıktır; dinler birbirleriyle bağlantılıdır. Örneğin Hristiyanlık hem Yahudilikle hem de İslam ile yakından alakalıdır. Benzer şekilde Hint alt kıtası dinleri de ortak bir kökene dayanır ve bu nedenle birbirleriyle bağlantılıdır.⁵²

Dinlerin evrimi teorisinin karşısında ise dinlerin dejenerasyonu teorisi yer alır. İkel monoteizme dair çalışmalarına, alanda ilk kabul edilen Andrew Lang'ın (ö. 1912) etkisiyle başlayan⁵³ Alman kültür tarihçisi Wilhelm Schmidt (ö. 1954), *Tanrı Fikrinin Kaynağı* isimli 12 ciltlik eserinde henüz tarım ve hayvancılığın ortaya çıkmadığı ikel toplumlarda esas olanın monoteizm olduğunu, ancak dinin zamanla dejenerasyona uğrayarak çok tanrılı dinlere geçildiği görüşünü etraflıca ele alır. Schmidt'in monoteizmi diğer yüce varlıkların mevcudiyeti ihtimalini saf dışı bırakmasa da bunların hepsi tek bir Tanrı tarafından yaratılmıştır ve güçlerini ondan almaktadır.⁵⁴ Hem ikel kültürlerde hem de politeist dinlerde diğerlerinden daha üstün olan tek bir tanrının var olduğunu gözlemleyen Schmidt'e göre, dejenerasyon evrimcilerin gelişim teorisinin aksi yönünde işler: Önce gerçek olaylar dejenere olarak mitlere dönüşmüş, mitler dejenere olarak tanrılar ortaya çıkmış ve politeizm doğmuştur.⁵⁵ Schmidt'in teorisi Batı'da yaygın kabul görmediği gibi, çok fazla varsayım dayandığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁵⁶

V. Kronoloji ve Arkeoloji Bilimlerinin Doğuşu

Büyük bir kısmı Protestan olan Felemenklerin -sonraki adıyla Hollandalıların- Katolik İspanya'ya karşı ayaklanmasının akabinde 1575'te kurulan Leiden Üniversitesi, kısa sürede Avrupa'nın en etkili Protestan üniversitesi ve oryantalist çalışmaların merkezi olmuştur. İngiliz, Alman ve Fransız Protestan araştırmacıların rağbet ettiği ancak erken dönemde Fransızların başı çektiği bu kurumun öne çıkan ilk isimlerinden birisi İtalyan asıllı Fransız tarihçi, filolog ve arkeolog Joseph Scaliger'dir (ö. 1609).⁵⁷ Scaliger'in en önemli özelliği modern kronoloji biliminin kurucusu kabul edilmesidir. Ondan önceki dönemde tarihi olaylar çoğunlukla -en azından Yunanlılar'ın tarih yazmaya başladığı döneme kadar- Kitâb-ı Mukaddes'e göre tarihlendiriliyordu. O, Manetho, Berossus, Eusebius⁵⁸

⁵² Wunn, "The Evolution of Religions", 392-3.

⁵³ Paul Schebesta, "Wilhelm Schmidt: 1868-1954", *Man* 54 (1954), 89.

⁵⁴ Henryk Zimon, "Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology", *Anthropos* 81/1/3 (1986), 247.

⁵⁵ Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu* (İstanbul: İnsan yay., 1985), 16. Dinlerin dejenerasyonu konusu bu çalışmanın sınırları dahilinde olmadığından detaylı olarak ele alınmayacaktır.

⁵⁶ Zimon, "Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology", 248, 250.

⁵⁷ Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, 101.

⁵⁸ Manetho: Mısırlı tarihçi ve rahip. MÖ III. yüzyılda Mısır'a egemen olan Ptolemaios Hanedanı

gibi antik dönem yazarlarını okuyarak Mısır ve Bâbil dönemlerini de içine alan bir tarih akışı belirlemiştir. Kronoloji alanında gerçek bir şaşkınlık yaratan asıl tespitini *The Thesarus of Time (Thesaurus Temporum)* adlı eserinde (1606) yapan Scaliger'e göre Mısır hanedanlıkları ve Bâbil krallıkları, Kitâb-ı Mukaddes'te kabul edilen tarihe göre M.Ö. 2300 civarında gerçekleştiği ileri sürülen tufandan, hatta muhtemelen M.Ö. 4000 olarak kabul edilen yaratılış hadisesinden de önce kurulmuştu. Onun dindar çevrelerde büyük bir tepkiyle karşılanan bu görüşü, kronoloji uzmanlarının antik dönemdeki tarihî olaylar için Kitâb-ı Mukaddes dışında başka kaynakların varlığını kabul etmelerinden çok daha önce olması açısından dikkat çekicidir.⁵⁹ Öncesinde Kitâb-ı Mukaddes'e dayandırılan tarihler şöyleydi: Dünyanın yaratılışıyla Hz. İsa'nın gelişi arasında 4000 yıl vardı, Nuh tufanı 1656'da olmuş, Babil kulesi 1757'de inşa edilmişti, Hz. İbrahim'in peygamberliği 2083'teydi. İlk insan Hz. Âdem dünyanın yaratılışından 930 yıl sonra vefat etmişti.⁶⁰ Ancak Çinliler ve çok iyi matematikçiler yetiştiren Mısırlılar yüzbinlerce yıldır var olduklarını iddia ettiğinde ve kronolojiye dayalı tarihllemeler başladığında, insanlık tarihine ait kayıtlar şüpheyile karşılanmaya başladı. Artık bir belgenin gerçekliği dayandığı otoriteyle değil aritmetik yoluyla tespit ediliyordu.⁶¹ Scaliger'in başlattığını 1672'de devam ettirmeye çalışan kronoloji bilgini John Marsham (ö. 1685) kutsal metne dayalı tarihllemelerin meydana getirdiği çelişkileri çözecek yeni bir yöntem bulduğunu söylese de onun yöntemi tarihe, ancak Mısırlıların dünya tarihine sığdıracak 15 asırlık bir zaman dilimi kazandırdı. Dolayısıyla tenkitçiler, arkeoloji biliminin doğuşuna kadar bu soruların tatmin edici bir cevabına kavuşamadı.⁶²

XVII. yüzyıl, dünya tarihine dair kutsal metinlerden elde edilen bilgilerin reddinde önemli bir eşik oldu. Francis Bacon'ın (ö. 1626) bilim adamlarına her türlü otoriteye veya vahye dayalı bilgi yerine gözlem, tasnif, karşılaştırma ve deney yöntemleri kullanarak bilgiye ulaşmayı önerdiği tümevarım yöntemiyle, öncesinde kutsal metinlerden elde edilen verilerden hareketle kullanılan tümdengelim yöntemi, geçerliliğini kaybetmeye başladı. Bacon bilim adamlarını "antik yazarların öğretilerini görmezden gelmeye ve onun yerine gözlem, tasnif ve tecrübe yoluyla bilgi elde etmeye teşvik etti."⁶³ Böylelikle bilimsel bilgi sürekli 'değişmeye ve gelişmeye' açık olacaktı. Ayrıca tümevarımcı yaklaşım ön kabuller

döneminde yaşamıştır. Berossus: MÖ III.-IV. yüzyıllarda yaşadığı tahmin edilen bir Bel Mar-duk rahibi ve astronomudur. Helen dönemi Bâbil'inin tarihini yazmıştır. Kilise tarihçiliğinin kurucusu Kabul edilen ve Filistin doğumlu olan Eusebius ise m. 314 yılı civarında Kayserya Maritima psikoposu olmuştur ve erken dönem Hıristiyan kiliseleri ve dinsel tarih konulu çalışmaları vardır.

⁵⁹ William B. Ashworth, "Joseph Justus Scaliger" (Erişim 12 Mayıs 2022).

⁶⁰ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Ötügen, 1994), 56-7.

⁶¹ Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 57-9.

⁶² Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 60.

⁶³ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 93.

veya dayatılmış bilgilerden ziyade kanıtlar yoluyla elde edilen bilgiye dayandığı için, şüphesiz daha üstündü. Ona göre dinin sorgulanamaz otoritesine karşı koymanın tek yolu buydu. Aklın yanında hiçbir kutsalın varlığından söz edilemezdi. Aklın ve vahyin birbirinden ayrılması gerektiğini söyleyen Bacon, doğanın gücüne karşı koyabilmenin tek yolunun onun yasalarını bilmekten geçtiğini söyledi.⁶⁴

XVIII. yüzyılda Kitâb-ı Mukaddes'teki yaratılış hikâyesinin yerini alacak bir dünya tarihi yazmak amacıyla bir eser kaleme alan Jacques Roger Buffon (ö. 1788) kutsal metinlere dayanarak verilen yaklaşık 5000 yıl yerine, dünyanın yaşını 74.000 yıl olarak hesapladı. Çalışmasının ilerleyen aşamalarında dünyanın oluşum aşamasını yediye ayıran ve bunlar arasındaki geçiş sürecinde sürekli bir evrimden bahseden Buffon,⁶⁵ çalışması ilerlediğinde evrenin yaşını hesaplamaya çalıştığı deneylerde 7.000.000 yıl rakamını tespit ettiğini ileri sürdü.⁶⁶

XIX. yüzyılın bilhassa ikinci yarısında ise insanın kökenine dair araştırmalarda hangi hikâyenin daha güvenilir olduğu tartışıldı: Yaratılış Kitabı'ndaki anlatıyı destekleyen arkeologlar Mısır'da, Irak'ta ve Filistin'de Kitâb-ı Mukaddes'teki hikâyeye örtüşen verilere ulaştıklarını iddia ederken, evrimciliği savunan Alman ve Polonyalı arkeologlar 'lusation' kültürünün "tarihöncesi Almanlar mı yoksa Slavlar tarafından mı yaratılmış olduğu hakkındaki tartışmayla meşgul oldular".⁶⁷ Dolayısıyla arkeoloji biliminin teşekkülünde de dinî metinlere dayalı tarihlenmelerin artık kabul görmemesi etkilidir. İlk tarihöncesi arkeologları, insanlık tarihi için ortalama 5000 yıl ömür biçen Kitâb-ı Mukaddes kronolojisini sorgulamakla işe başladılar. Orta Çağ'da Roma Katolik Kilisesi insanlığın Orta Doğu'da Aden bahçesinde yaratıldığını, oradan kovularak dünyaya yayıldıklarını, ardından M.Ö. 2500 civarında gerçekleşen tufanla ikinci bir yayılmanın gerçekleştiğini ileri sürdü. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Yahudilik Orta Doğu'da gelişti, onun devamı olan Hristiyanlık ise Avrupa'ya yayıldı. Orta Doğu'dan ayrılarak vahye dayalı inançlardan uzaklaşanlar ise "politeizme, putperestliğe ve ahlaksızlığa düşerek" bozuldu.⁶⁸

XVIII. yüzyılda M.S.79'da Vezüv Dağı'nın patlamasıyla yok olan Pompei ve Herculaneum şehirlerinin bulunduğu bölgelerde kazı çalışmaları yapıldı.⁶⁹ Mezopotamya'daki ilk düzenli kazılar XIX. yüzyıl ortalarında Musul'daki Fransız Konsül Paul Emile Botta tarafından gerçekleştirildi. Arkeolojik çalışmalar sadece kazılardan ibaret olmayıp, çıkarılan tabletlerdeki yazıların deşifre edilmesini de kapsıyordu. 1850'li yıllarda çivi yazısı İrlandalı rahip Edward Hincks tarafından

⁶⁴ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 25; 34.

⁶⁵ Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 250-253.

⁶⁶ Wilda Anderson, "Error in Buffon", *MLN* 114/4 (1999), 695.

⁶⁷ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 3.

⁶⁸ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 49.

⁶⁹ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 56.

deşifre edildi.⁷⁰

Bilhassa 2. Dünya Savaşı'ndan sonra arkeolojik kazıların yaygınlaşmasıyla radyokarbon ve jeokronometrik tarihlendirme yöntemleri geliştirildi. Böylelikle insan ve toplumların ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili belli bir döneme kadar yazılı metinlere dayandırılan tarihlendirmeler, yerini bilimsel yöntemlere bıraktı ve "yaklaşık olmak üzere yılların tespitine de izin veren evrensel olarak uygulanabilir bir kronoloji sağlandı".⁷¹

XIX. yüzyılda gelişen arkeoloji biliminin bir diğer fonksiyonu siyasi iktidarların hedeflerine hizmet edecek veri toplamak oldu. Bu bağlamda ilk arkeologların amacının sadece kazı yapmak olmadığına dikkat çeken Bahrani, alandan öne çıkan isimlerin Orta Doğu ülkelerindeki siyasi görevlerinden bahseder. Örneğin yukarıda bahsi geçen Paul Emile Botta Fransa'nın Irak konsolosudur. Bir diğeri Austen Henry Layard (ö. 1894) İngiltere'nin İstanbul elçisidir. Arkeolog olmanın yanında bürokrat olarak da görev yapan mezkûr isimlerin, gizli kazılar yapmak, çıkarılan eserleri kendi ülkelerine götürmek ve ülkelerinin çıkarlarına hizmet edecek bilgiler toplayarak casusluk yapmak gibi faaliyetleri olduğu bilinmektedir.⁷² Toprak'a göre onların çalışmalarını Mezopotamya'dan başlatmaları ve bu toprakların kısa bir zaman sonra Avrupalı devletler tarafından sömürgeleştirilmesi tesadüf değildir. Batı'da Mezopotamya'nın tarihi yazılırken kaynak olarak Osmanlı arşivleri ve diğer yerel kaynaklar yerine Batılı seyyahların anılarını kullanmaları ise, Bahrani'nin tabiriyle 'hafızanın seçiciliği' ile açıklanabilir.⁷³ Nitekim kendi hikâyesine uygun kaynakları kullanarak tarih yazmak XIX. yüzyıl oryantalizmi ve sömürgeciliğinin belirgin özelliklerindedir.⁷⁴

VI. Tarihî Tenkit Metodu

Tarihî tenkit metodunun İslam araştırmalarında etkin kullanımı XVIII. yüzyıl sonlarında başlasa da yöntemin Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında kullanılması daha eskidir. Bu başlık altında mezkûr yöntemin nasıl uygulandığından ziyade ortaya çıkış zemini hazırlayan düşüncelerden bahsedilecektir.⁷⁵ Bu bağlamda bahsedilecek çok sayıda araştırmacı olsa da çalışmanın kapsamı dikkate alınarak sadece görüşleriyle öne çıkan isimlere değinilecektir.

Baruch Spinoza (ö. 1677) kutsal metinlerin tenkidiyle ilgili bahsedilmesi gereken isimlerin başında gelir. Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin çok fazla anlamsız

⁷⁰ Serdar Özbilen, "Arkeoloji: Geçmiş, Zaman ve Kuram", *OANNES Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2020), 49.

⁷¹ Trigger, *Arkeolojik Düşünce Tarihi*, 22.

⁷² Zainab Bahrani, "Untold Tales of Mesopotamian Discovery", *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, ed. Zeynep Çelik - Edhem Eldem (İstanbul: SALT/Garanti Kültür, 2011), 130-132.

⁷³ Bahrani, "Untold Tales of Mesopotamian Discovery", 127.

⁷⁴ Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbeklitepe*, 70-4.

⁷⁵ Tarihî tenkit metoduyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Fatma Betül Altuntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

veya muğlak ifade içerdiği kanaatinde olan Spinoza'ya göre bu metinler akla dayalı yorumla incelenmeli, bunu yaparken de tarih ve dil unsurları dikkate alınmalıdır. Tanrı bilgisine ulaşmak için ise kutsal metinlere ihtiyaç olmadığını söyleyen Spinoza, mutluluk ve bilgeliğin kaynağını felsefede arar, Musa'nın kanunlarına inanmaz, Tanrı'yı bilmek için doğaya bakmanın yeterli olduğunu söyler.⁷⁶ Spinoza Kitâb-ı Mukaddes'i doğru bir şekilde tenkit edebilmek için öncelikle İbranicce öğrenmenin gerekliliğine vurgu yapar. Böylelikle metnin atfedildiği yazarların hayatı, kişilikleri, söz konusu metinlerin ne zaman, nerede ve ne amaçla yazdıkları, hangi aşamalardan geçerek Kitâb-ı Mukaddes'e dâhil edildikleri, bunları ilk olarak kimlerin yazdığı gibi soruların cevabına ulaşmak kolaylaşacaktır.⁷⁷

Doğru tenkit yöntemleri uygulandığı takdirde kutsal metnin gerçek durumunun ortaya çıkacağını, içindeki tetatlar, şüpheler ve yanlışların tespitiyle bunların insan eseri olduğunun ortaya çıkacağını söyleyen Spinoza, peygamberlere de inanmaz. Ona göre Hristiyanlık bir din değil, tarihî bir hadisedir. Doğulu halkların hikâye anlatımında pek mahir olduğunu, Perslerin, Medlerin ve Asurluların tarihlerinin efsanelerden ibaret olduğunu düşünen Spinoza'ya göre kutsal metinler de bunlardan farksızdır. Bu durum Müslümanların kitabı için de geçerlidir zira "Araplar istiare, teşbih ve hikâye sanatında İbranicileri geçmiştir." Bu nedenle dinlerin yapısı ancak ortaya çıktıkları dönemin koşulları dikkate alınarak anlaşılabilir.⁷⁸

Alanda öne çıkan bir diğer isim teolog ve tarihçi Richard Simon'dır (ö. 1712). Ona göre Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin kaynağının ilahi olması, yanlışsız olmalarını gerektirmez. Nakil süreçlerinin kusur ve tahrife açık olması nedeniyle kutsal metinler, ilkel formunu kaybetmiş bütün kitapların ortak kaderini paylaşırlar. Ayrıca farklı nüshaların varlığı olası ihtilafları artıracaktır. Orijinal metni kaybolmuş metinlerin mevcut varyantları karşılaştırdığında değişikliklerin nelerde olduğu tespit edilerek esas metin inşa edilebilir.⁷⁹ Uzun aktarım sürecinde metinlerin redaktörler tarafından birçok kez revize edilmesine ve gelişmesine, ayrıca geleneğin bu gelişime etkisine dikkat çeken Simon'a göre mesela Pentatök sadece Musa'ya ait olmayıp 'daha geniş bir belleğin ürünü'dür.⁸⁰

Simon'a göre tenkitçiliğin temeli filolojidir. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes tenkidi teologların değil dilbilgisi uzmanlarının işidir, zira onların öncelikli hedefi dinî değil metinsel gerçeklerdir. Eleştirel tenkit Kilise geleneğinden bağımsız

⁷⁶ Steven Nadler, "The Jewish Spinoza", *Journal of the History of Ideas* 70/3 (2009), 499-502.

⁷⁷ Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 198.

⁷⁸ Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 154-5, 196-7.

⁷⁹ Martine Pecherman, "The 'Rules of Critique': Richard Simon and Antoine Arnauld", *The Making of the Humanities: Vol. 1- Early Modern Europe* (Amsterdam Univ. Press, 2010), 331.

⁸⁰ Asim Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap* (İstanbul: Mahya, 2021), 78.

olmalıdır, çünkü teologlar doğru metinleri yanlış olanlardan ayırt etme kapasitesinden yoksundur.⁸¹ Dolayısıyla Simon'un tenkit metodolojisinde hedef, metinlerin ne kadar gerçek olduğunu tespit etmektir. Bunların ahlaki veya dinî değerinin bir ehemmiyeti yoktur. Araştırmaları sonucunda Kitâb-ı Mukaddes'in tahrife uğradığını tespit eden Simon, çözülmesi gereken kronolojik problemlerden bahseder. Metinlerin yazıldıkları dönemin şartları göz önünde bulundurulacak incelenmesi gerektiğini düşünen Simon, bu zamana kadar çizilen portrelerden çıkan intibain aksine İbrani geleneğine bağlı olup vahyi reddetmez. İnançla kutsal metnin değiştiği gerçeği arasındaki boşluğu "resmî kâtiplerin bunu ilahi bir ilham yoluyla yaptığını" söyleyerek doldurmaya çalışır.⁸² İlahi metinleri kaleme alan İbrani kâtiplerin dahi kutsal olduğunu düşünen Simon, şifahi geleneği de müdafaa eder. Ona göre Tevrat ancak "gelenek" yardımıyla anlaşılabilir. Protestanların geleneği reddetmesine ciddi eleştiriler yönelten Simon'un tenkit yönteminde izlediği katı kuralları, gelenek söz konusu olduğunda gereğinden fazla esnetmesi ve filoloji sahasının dışına çıkması eleştirilmiştir.⁸³

Liberal Protestan bir teolog ve filozof olan David Strauss (ö. 1874) ise Hz. İsa'ya atfedilen olağanüstü özelliklerin esasen Yeni Ahit'te yer olmadığını, bunların metne sonradan dâhil edildiğini ileri sürmüştür.⁸⁴ Dolayısıyla ona göre eğer Hristiyanlığın Tanrısı'nın oğlu bu muameleyi gördüyse, aynı durum Hz. Peygamber'in yaşam öyküsü için de kaçınılmaz olacaktır.⁸⁵

XIX. yüzyılda Alman kaynak tenkidi yöntemlerinden yararlanarak Kitâb-ı Mukaddes çalışmaları yapan bir diğer önemli isim William Robertson Smith'dir (ö. 1894). Free Church College'da Doğu dilleri ve Eski Ahit Yorumu kürsüsünde profesör olan Smith, *Encyclopaedia Britannica*'nın 9. basımı için yazdığı Kitâb-ı Mukaddes maddesinde, Kutsal Kitabı Tanrı'nın tartışmasız sözü olmaktan ziyade bir grup tarihî doküman olarak değerlendirmiştir. Dinlerin büyü ve hurafelerden doğduğunu, ancak zamanla bu çerçeveyi aştıklarını ileri süren Smith'e göre peygamberler mesajlarını içinde yaşadıkları topluma ve dönemin şartlarına uydurmuştur ve bu durum Samuel ve Ezekiel için ne kadar geçerliyse Hz. Peygamber için de o kadar geçerlidir. Keza ona göre Torah kanunlarının oluşturulup derlenmesi uzun bir zamana yayıldığı gibi hadisler de aynı aşamalardan geçmiş olmalıdır.⁸⁶

Oryantalizm tarihi açısından XIX. yüzyılın önemli özellikleri, Kitâb-ı Mukaddes ve klasik dönem araştırmalarının başlıca çalışma alanları olması, ayrıca

⁸¹ Pecherman, "The 'Rules of Critique': Richard Simon and Antoine Arnauld", 332.

⁸² Duran, *Aydınlanma ve Kutsal Kitap*, 163.

⁸³ Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, 204-7.

⁸⁴ Strauss'un *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (Eleştirel bir Hz. İsa Biyografisi)* adıyla kaleme aldığı söz konusu iki ciltlik eser, dönemin önemli romancılarından Marian Evans (George Eliott) tarafından İngilizce'ye tercüme edildi.

⁸⁵ Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, 176-7.

⁸⁶ Irwin, *For Lust of Knowing*, 182-4.

Yahudilerin Alman ve İngiliz üniversitelerine yerleşmeleridir. O dönemde Yahudi bilginler öncelikle kendi dinî metinlerinin ne kadar doğru aktarıldığını sorgulamış,⁸⁷ ardından İslam ve Kur'an'a eleştirel bakışta başı çekmiştir. Örneğin Goldziher'i önemli ölçüde etkileyen Abraham Geiger (ö. 1874), erken yaşta aldığı geleneksel din ve Talmud eğitiminin yanı sıra İbranice, Almanca, Grekçe ve Latince öğrenmiş, böylelikle okuma imkânı bulduğu Yahudiliğin kaynaklarına eleştirel gözle bakan seküler tarih metinleri, henüz 14 yaşında Ortodoks Yahudi inancından uzaklaşarak Rabbinik metinlere şüpheyle yaklaşmasına sebep olmuştur.⁸⁸ Hristiyanların dinî metinlerini detaylı olarak tarihî tenkit metoduyla inceleyen ilk Yahudi olan Geiger'in akademik kariyerinin en önemli eseri ise Wilhelm Freytag -de Sacy'nin öğrencilerindendir- danışmanlığında yazdığı ödüllü doktora tezidir. Geiger *What did Muhammad adopt from Judaism? - Muhammed Yahudilik'ten ne aldı?*- isimli çalışmasında, Kur'an'da yer alan temel inanç esasları ve Kitâb-ı Mukaddes hikâyelerinin Rabbinik literatürden nasıl etkilendiğini ispata çalışmıştır.

Talmud'un ve hatta Tevrat'ın büyük ölçüde vahye dayanmadığını düşünen ve reformist Yahudilik hareketinin öncülerinden olan Geiger, Hristiyanlık ve İslam'ın orijinal değil, Yahudilik kaynaklı dinler olduğunu, bilhassa monoteizm vurgusu ve diğer temel inanç meselelerinin Arap Yarımadası'nda yaşayan Yahudiler aracılığıyla İslam'a geçtiğini ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in ilahi kişiliğini vurgulamakla beraber onu cahil ve zevk düşkününü olarak tanımlayan Geiger'e göre Hz. Peygamber yeni bir din getirmemiş, Yahudilik inancında yer alan cennet-cehennem, yeniden dirilme gibi konular etrafında bir inanç sistemi oluşturmuştur.⁸⁹

Geiger'in Kur'an ile ilgili doktora tezinin Avrupa'da İslam araştırmalarına yeni bir boyut kazandırdığını belirten Yahudi çalışmaları uzmanı Susannah Heschel, Reform hareketleri ve Aydınlanma dönemiyle beraber bilhassa Hristiyanların İslam'ın saygınlığına büyük zarar verdiğini,⁹⁰ ancak Geiger'in çalışmasının, Hz. Peygamber için Aydınlanma dönemi edebiyatında ve Orta Doğu çalışmalarında sıklıkla kullanılan 'sahtekâr' ve 'kadın düşkününü' gibi tabirlerin yerini 'otantik bir dinî kişilik' benzeri ifadelerle bırakmasında büyük katkısı olduğunu belirtir. Geiger, Yahudileri kendi hareketine dâhil etmek için onların dininden alıntılar yapan Hz. Peygamber'in kutsal bir kimliği olduğunu düşünse de

⁸⁷ Irwin, *For Lust of Knowing*, s. 154.

⁸⁸ Salime Leyla Gürkan, "Geiger, Abraham", *DİA*, Ek-1, 471.

⁸⁹ Gürkan, "Geiger, Abraham", 472.

⁹⁰ Söz konusu dönemde bilhassa Voltaire, Pierre Bayle ve Lessing gibi Fransız ve Alman aydınlanmacıların yazdıkları edebi eserlerde Hz. Peygamber'e hakarete varan sözler sarf edilmiştir. Voltaire onu "kana susamış bir hain, diğerleri de sahtekâr, düzenbaz ve bağınaz olmakla suçlamıştır. Ancak Herder, Leibniz ve Goethe gibi daha olumlu görüşler beyan eden ve İslam'ın monoteizmine, Hz. Peygamber'in Arap putperestliğini bitirmedeki başarısını vurgulayanlar da olmuştur. Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 53.

onun peygamberliğinin gerçek olduğunu kabul etmez. Zira Heschel'e göre bu durumda Geiger, Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes arasındaki benzerliklerin bir ödünç almadan (*historical borrowings*) değil, ortak bir ilahi kaynağa dayanmaktan kaynaklandığını kabul etmek zorunda kalacaktır.⁹¹

Geiger'in tezinin yayınlanmasından sonra Batı'da Yahudiliğin İslam'a etkisi üzerine bir dizi çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Geiger'in eserini çıkış noktası olarak alan en erken tarihli çalışmalardan biri, Hollandalı bilgin Reinhart Dozy'nin (ö. 1883) İslam ve Yahudilik arasındaki paralellikleri ispata çalıştığı ve bu benzerlikleri bazı Yahudi kabilelerin Kral Saul (Tâlût) döneminde Arabistan'a zorunlu göçlerinin tarihi ve sözde orada Mekke şehrini kurmaları hikâyesi üzerinden açıklamaya çalıştığı eseridir.⁹² Geiger'in eserinin etkisiyle Rabbinik ve Kur'anî literatür arasındaki benzerliklere dair yapılan çalışmalar zamanla artmıştır. Isaac Gastfreund (ö. 1880), Gustav Weil (ö. 1889), Joseph Horovitz (ö. 1931), Hartwig Hirschfeld (ö. 1934), Z. Hirschberg (ö. 1976) ve Goldziher İslam'ın yükselişindeki Yahudi etkileri üzerine araştırmaları olan isimler olarak öne çıkmıştır. XX. yüzyılın ilk yıllarında Alman akademisinde yaygın olan görüş, Hz. Peygamber'in hahamlarla beraber çalıştığı ve İslam'ın ikinci tapınak dönemi Yahudiliğinin parazit büyümesi sonucu (*Schmarotzergewächs*) ortaya çıktığı yönündedir. Bu benzetmeden hareketle bahsi geçen dönemde İslam'ın Yahudiliğe bağlı olarak ortaya çıkan ve ona zarar vererek gelişip başka bir forma bürünen bir din olarak algılandığı söylenebilir.

Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an metinlerine eleştirel yaklaşımlarıyla öne çıkan diğer bir grup, Alman oryantalistler Paul Lagarde (ö. 1891), Julius Wellhausen (ö. 1918) ve Theodor Nöldeke'dir (ö. 1930). Protestan pozitivizminin uygulayıcılarından olan Lagarde'a göre Hristiyanlığın kutsal metninin nasıl oluşturulduğu, içeriğini oluşturan materyali kimin topladığı, metne nelerin dâhil edilip neyin dışarıda tutulacağını hangi kriterlere göre belirlendiği gibi soruları sorma cesareti gösteremeyen hiçbir teolog bilimsel bir yaklaşıma sahip olduğunu iddia edemez. Lagarde Yeni Ahit'in Katolik Kilisesi'nin Yahudilik ile mücadelesinden doğan ve tarihî değeri olmayan bir metin olduğu kanaatindedir.⁹³

XIX. yüzyıl Alman bilginlerinden Heinrich Ewald'ın (ö. 1875) öğrencisi olan Julius Wellhausen ise ancak sistematik bir araştırma sonucu elde edilen bilginin gerçekliğine inanmış, Eski Ahit üzerindeki filolojik çalışmaları neticesinde Torah kanunlarının Hz. Musa'nın metni olmadığını ve dört farklı kişi tarafından oluşturulduğunu tespit etmiştir. İçinde çok farklı sesler barındıran Pentatök'ün tek parça olamayacağını ve M.Ö. VIII. ve V. yüzyıllar arasında farklı kişiler tarafından yazılmış bir metin olduğunu iddia eden Wellhausen'a göre, ikinci tapınak

⁹¹ Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 53-4.

⁹² Reinhart Pieter Anne Dozy, *Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis ins fünfte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung: Ein Beitrag zur Alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams* (Leipzig: W. Engelmann, 1864).

⁹³ Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, 167.

dönemi Yahudileri Yahudiliği, Havariler Hristiyanlığı, sahâbe de İslamiyet'i oluşturmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilgili birikimini İslam tarihiyle ilgili çalışmalarında kullanan Wellhausen, Hz. Peygamber'in asıl başarısını Kur'an'ı 'yazması'na veya yeni bir din oluşturmasına değil, Arapları birleştirme kabiliyetine bağlar. Onun tarihi tenkit metodunu İslam tarihi kaynaklarına uygulamısından sonra XIX. ve XX. yüzyıllarda bu alanda Alman ve Avusturyalı oryantalistler öne çıkmıştır. Wellhausen İslam araştırmalarını 1902 yılında bırakarak Yeni Ahit ekseninde yazılar yazmaya devam etmiştir.⁹⁴

Tarihi tenkit metodunun son dönemde öne çıkan isimlerinden Bart Ehrman İncillerin anonim olarak yazıldığı, sonradan yazım sürecinde katkısı olmayan havariilere veya onların arkadaşlarına atfedildiği kanaatindedir. Zira metinlerin 'meşru ve muteber' kılınması için gerçek ve kabul gören otoritelere atfedilmeleri gerekiyordu.⁹⁵ Nitekim antik dünyada "meşhur bir kimseyle aynı isme sahip bir kişi tarafından yazılmış yazı" anlamına gelen *homonymik* ve 'sahte isimlerle kaleme alınan yazılar' anlamına gelen *pseudepigraphy* çok yaygındı.⁹⁶ Bu atıflar ya sehven yapıldı ya da metinlerinin kabul görmesi için otorite isimleri kullanan yazarlar vardı. O dönemde pek çok kişinin soyadının olmaması da bu durumu kolaylaştırıyordu. Örneğin Yuhanna, bu isimle anılan binlerce insandan birisi olabilirdi.⁹⁷ Ehrman'ın antik dönemde yaygın olan bu sahtecilik için sıraladığı sebeplerin bazıları, oryantalistlerin hadis uyduranların gerekçelerine dair iddialarıyla oldukça benzerlik arz eder: "bir hasma karşı çıkmak, yetkin bir figüre duyulan sevgi (ona duyduğu bağlılığı göstermek ve onun görüşlerini yaymak amacıyla onun adına hikâyeler üretmek), geleneği takviye etmek; diğer sahteciliklere karşı çıkmak; kendi görüşlerine yetkinlik kazandırmak..."⁹⁸ Ehrman'ın tarihsel İsa'nın yaşamını yeniden inşa etmeyle ilgili görüşleri de oryantalist paradigmada tarihsel Muhammed (*historical Muhammad*) bağlamında dile getirilen 'endişe'lerden farksızdır. Anlattıkları olaylardan otuz ila altmış yıl sonra yaşayan bu kişilerin bilgi kaynakları nedir? İsa'nın ölümünden metinlerin kayda geçirildiği zaman aralığındaki ağızdan ağıza dolaşan sözlü anlatımlar ne kadar güvenilirdir?⁹⁹

VII. Sonuç

Batı'da genelde semavi dinler, özelde İslam hakkında yapılan çalışmaların arka planını oluşturan sosyokültürel bağlamın incelenmesi, yapılan çalışmaların amacını tespit açısından önem teşkil eder. Giriş bölümünde de değinildiği üzere özellikle İslam diniyle ilgili çalışmalar bir boşlukta gelişmeyip yaklaşık olarak

⁹⁴ Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire*, 178-182.

⁹⁵ Bart Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Eski Yeni, 2020), 148.

⁹⁶ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 150.

⁹⁷ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 151.

⁹⁸ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 154-9.

⁹⁹ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık*, 184.

XVII. yüzyıl itibarıyla başlayan bilim ve felsefe akımlarının etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu dönemden itibaren dinler insan eliyle oluşturulan toplumsal hareketler olarak algılanmaya başlamış, kutsal metinlerin otoritesi tartışmaya açılmıştır. Aydınlanma düşüncesiyle yükselişe geçen bilginin kaynağı olarak vahyin yerine aklın öncelenmesi ve seküler tarih yorumuyla beraber dinin artık teolojinin değil, filoloji, tarih ve antropolojinin konusu hâline gelmesi, yapılan çalışmaların seyrini değiştirmiştir. Batı'da semavi dinlerle ilgili yapılan çalışmaları bu hususları dikkate alarak değerlendirmek okuyucuya farklı bir perspektif kazandırabilir. Bilhassa İslam dini çalışmalarını -bilimselliğin sınırlarını zorlayan seçmeci yaklaşımların varlığı mümkün olsa da- birtakım ön kabullerden hareketle okumak, bunların sadece İslam'ı tahrif maksadıyla yapıldığı gibi yanlış kanaatlere varmaya sebep olabilir. Dolayısıyla elinizdeki çalışmada Batı'da yapılan teoloji çalışmalarına dair farklı bir perspektif sunulmaya çalışılmış, İslam diniyle ilgili yapılan çalışmaların ortaya çıkışına zemin hazırlayan arka planın genel bir çerçevesi çizilmiştir. Batı'da yapılan İslam araştırmalarının arka planına dair yapılacak daha detaylı araştırmalar, geçmişte ve günümüzde yapılan çalışmaların daha doğru anlaşılmasına vesile olacaktır.

“Oryantalistlerin İslâm Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaplanı Üzerine”

Özet: Batı'da İslam diniyle ilgili yapılan çalışmalar bir boşlukta gelişmeyip XVI. yüzyıldan itibaren kademeli olarak artan, dinlerin kökeni ve kaynaklarına dair yapılan araştırmaların etkisiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla gerek geçmişte gerekse günümüzde yapılan İslam araştırmalarını doğru analiz edebilmek için genelde din, özelde semavi dinlerin kaynaklarına dair çalışmaların sosyo-kültürel arka planının iyi okunması gerekmektedir. Buradan hareketle bu makalede, Batı'da yaklaşık olarak XVI. yüzyılda başlayan ve Aydınlanma düşüncesiyle beraber gitkçe artan, semavi dinlerin kökeni ve kaynaklarına dair çalışmaların alt yapısını oluşturan bilimsel yöntemler ve felsefi görüşlerin genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Konu, İlerlemecilik, Dinlerin Kökeni, Dinlerin Evrimi, Kronoloji ve Arkeoloji Bilimlerinin Doğuşu ve Tarihi Tenkit Metodu olmak üzere beş başlık çerçevesinde ele alınmış, gerekli yerlerde bu düşüncelerin Batı'da yapılan İslam araştırmalarındaki izdüşümlerine dikkat çekilmiştir.

Atf: Ayşe Mutlu ÖZGÜR, “Oryantalistlerin İslâm Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaplanı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 269-290.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, İslam, İlerlemecilik, Dinlerin Kökeni, Dinlerin Evrimi, Kronoloji, Arkeoloji, Tarihi Tenkit Metodu, Batı'da Din Çalışmaları.

Tirmizî'nin *Sünen*'i ve el-*İlelü'l-kebir*'inde Metin Tenkîdi

Mehmet Ali ÇALGAN*

“Content Criticism of Tirmidhî in al-Sunan and al-İlelü'l-kabîr”

Abstract: In this article Tirmidhî's content criticism employing criteria such as consistency of the hadîth with the Qur'ân, hadîth, consensus of the scholars, historical information, sayings and behaviours of the Companions, similarity with the prophetic sayings and other measures is shown in his work *al-Sunan at-Tirmidhî* and *al-İlal al-kabîr*. Particularly, the consistency of the hadîth with other hadîths in the same topic and the deeds of the scholars have been systematically taken into consideration and this consistency has been influential in the criticism of the hadîth positively and negatively. Tirmidhî who declared that the hadîth scholars are also likely to make mistakes, determined the errors of scholars such as Shuba and at times employed more than one criterion at the same time. Tirmidhî's content criticism also sheds light on the criticism mentality of other hadîth scholars.

Citation: Mehmet Ali ÇALGAN, “Tirmizî'nin *Sünen*'i ve el-*İlelü'l-kebir*'inde Metin Tenkîdi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/1, 2022, pp. 291-310.

Keywords: Hadîth, Matn criticism, Tirmidhî, *al-Sunan at-Tirmidhî*, *al-İlal al-kabîr*.

I. Giriş

Tirmizî'nin (v. 279/892) *Sünenü't-Tirmizî*, *Câmi'u't-Tirmizî* gibi isimlerle anılan eseri her hadisin akabinde verdiği senedle (Râvîlerin durumu, ittisâl/in-kitâ, senedle ilgili illet) ve metinle (garib kelimeler, hadisin mânası, metinle ilgili illet), ayrıca fukahânın ameliyle alakalı bilgiler sebebiyle oldukça faydalı ve sıradışı bir kaynaktır. Tirmizî, *Sünen* ve el-*İlelü'l-kebir*'de Buhârî, Ebû Zûr'a ve Dârimî'ye hadisler hakkında sorduğu sorulara aldığı cevapları da nakletmiştir. Böylece, bir yandan Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel gibi 2. asır münekkitlerini, diğer yandan İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân gibi 3. asır münekkitlerini birbirine bağlayan halkanın irtibatı hakkında müşahhas bilgiler sunmuştur.

Sünen ve *İlel*'de çok çeşitli metin tenkidi kıstaslarının kullanıldığına dair pek çok misâl mevcuttur. Ancak *Sünen* özellikle, her hadisin o konudaki diğer hadislere ve nebevî sünnete muvâfakatını/muhâlefetini gösteren ‘ve fi'l-bâbi an...’ ka-

* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, ADIYAMAN, mehmetcalgan@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5780-5067

Geliş: 28.09.2022

Yayın: 31.12.2022

lııyla verilen ve yine hadislerin ilim ehlinin ameline uygunluğuna/uygunsuzluğuna işaret eden malumat sayesinde sahih hadislerle/sünnete ve amele muvâfakat kıstasını düzenli olarak kullanımı bakımından hadis musannefâtı içerisinde son derece temayüz etmiştir.

Metin tenkidi bir hadisin sadece reddinden ibaret değildir. Bilakis, sened tenkidinde olduğu gibi, metnin belli kıstaslara muvâfakatı varsa kabulü de metin tenkidinin kapsamındadır. *Sünen*'de ve *İlel*'de gerek olumsuz mânada (tenkid neticesinde red), gerekse olumlu mânada (tenkid neticesinde kabul) metin tenkidi yapılmıştır. Makalenin her bölümünde olumlu ve olumsuz tenkide birkaç misâl verilmiş, diğer örneklerle dipnotlarda işaret edilmiştir.

Muhaddislerin metin tenkidi yapmadığı iddiasının bir parçası da sened sika Râvilerden oluşursa metnin her halükârda kabul edildiğidir. Hâlbuki Tirmizî *Sünen*'inin sonundaki *İlel* bölümünde "*Hafızalarına rağmen imamlardan kimse hatadan sâlim olmamıştır*" diyerek mezkûr iddiayı sarahaten reddetmiş¹, ayrıca Şu'be b. Haccâc gibi önde gelen muhaddislerin metinde yaptıkları yanlışları tenkid ederek, iddianın tatbikatta da hakikati ifede etmediğini gösterir.²

Tirmizî'nin bu iki eserini konumuzla irtibatlı olarak inceleyen çalışmalardan Acar ve Dülber'in çalışmalarına makalenin ilgili bölümlerinde işaret edilecektir. Özdemir *İlel*'in genel özelliklerini bir makalesinde ele almıştır.³ Hamoud *Sünen*'de hadislerin illetlendirilmesini incelemiş, ancak muhteva tenkidiyle alakalı bir örnek sunmamıştır.⁴ Katbî'nin makalesinin ismi ise yanıltıcı olup içeriğinde metin tenkidiyle alakalı herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.⁵

Çalışmamız çeşitli metin tenkidi kıstaslarının müellifin iki eserinde tatbikini gösteren kısımların ardından sadece râvilerin tenkid edildiği intibai uyandıran değerlendirmelerin arkasında yatan metin tenkidine işaret eden bir kısım son bulmaktadır. Konuyla alakalı çalışmalara makalenin ilgili bölümlerinde işaret edilmiştir.

II. Metin Tenkidi Kıstasları

A. Kur'an-ı Kerim'e Uygunluk

Tirmizî bir hadisi değerlendirirken Kur'an'a muhâlif olması sebebiyle olumsuz manada metin tenkidi yapmış, diğer bazı örneklerde ise hadis metninin

¹ Ebû İsâ Muhammed b. İisâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Imâd et-Tayyâr vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirün, 2015), 1288.

² Bu ve benzer örnekler çalışmanın ileriki bölümlerinde genişçe ele alınmıştır.

³ Veysel Özdemir, "Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inin İlel İlmindeki Yerine Genel Bir Bakış", *Turkish Studies* 9/2 (2014), 1175-1195.t

⁴ İbrahim Hamoud İbrahim. "Menhecü't-Tirmizî fi Ta'lîli'l-Ehâdis fi Sünenihi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2018), 249-264.

⁵ Şerif el-Katbî, "Menhecü'l-İmâmî't-Tirmizî fi nakdi'l-hadis seneden ve metnen fi kitâbihi'l-müsemma bi'l-Câmi'i's-sahih", *Mecelle Câmiatu'l-Kur'ani'l-Kerim ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye* 4/7 (2001), 105-120.

Kur'an'a uygun olmasına, yani muhâlefetin olmamasına dikkat çekerek olumlu manada tenkitte bulunmuştur.

Abdullah b. Mes'ûd tarafından nakledilen bir hadiste Resûlüllâh'ın (sav) nebizle abdest aldığı bildirilmektedir. Tirmizî nebizle abdest alınmasını uygun gören ve görmeyen âlimlere işaret ettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: "Nebizle abdest alınmaz diyenlerin görüşü Kitab'a daha yakın ve uygundur zira yüce Allah şöyle buyurmuştur: '*su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin.*'"⁶ Görüldüğü üzere, Tirmizî hadis metninin Kur'an'a muhâlif oluşunu dikkate alarak hadisi tenkit etmiştir.

Eşinden boşanan Fâtıma bint Kays isimli sahâbînin Resûlüllâh'ın kendisine süknâ ve nafaka verilmemesiyle hükmetmesini aktarmasına rağmen Hz. Ömer bunun Kur'an'a ("*Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın*"⁸ âyetine) muhâlif olacağını bildirerek kabul etmiştir. Ancak Tirmizî'nin naklettiğine göre Şafîî bu hadisi mezkûr âyete muhâlif bulmamıştır zira âyette hayâsızlık yapmama kaydı vardır. Fâtıma da kocasına karşı ağzı bozuk olduğu için âyetteki süknâ hakkından mahrum bırakılmıştır.⁹ Dolayısıyla Fâtıma'nın aktardığı haber Kur'an'a muhâlif değildir.

Ureyne hadisi ismiyle meşhur olan hadiste Hz. Peygamber'in deve çobanını öldüren topluluğu cezalandırdığı ve bu kapsamda onlar deve çobanına aynısını yaptıkları için gözlerine de mil çektiği anlatılmaktadır.¹⁰ Tirmizî bu cezanın "*Yaralamalarda da kısas vardır*"¹¹ âyetine uygun olduğuna dikkat çeker. Ayrıca, İbn Sîrîn'den naklen Hz. Peygamber'in bu cezayı hadlerle alakalı âyetin nüzulünden önce uyguladığını belirtir.

Bir hadiste Cerîr b. Abdullah isimli sahâbînin mest üzerine mesh ettiği, Resûlüllâh'ın da böyle yaptığına şahit olduğunu ve kendisinin Mâide sûresinin nüzulünden sonra İslam'a girdiğini söylediği aktarılır. Tirmizî Cerîr'in içinde abdest âyeti geçen Mâide sûresinden sonra Müslüman oluşu sebebiyle mest üzerine meshin abdest âyetiyle iptal edilmediğine dikkat çeker; dolayısıyla mesh uygulamasının bu âyetle uyumsuz olmadığı çıkarımında bulunur.¹²

Bir hadiste bir kadınla evlenen bir erkeğin o kadınla ilişkiye girse de girmese de artık o kadının annesiyle evlenmesinin mümkün olmadığı geçmektedir. Tirmizî senedinin zaafına rağmen ilim ehlinin çoğunun bu hadisle amel ettiğini, zira Nisa sûresi 23. âyette evlenmesi yasak olan kadınlar arasında eşlerin annelerinin bulunduğunu belirtir.¹³

⁶ en-Nisa 4/43.

⁷ Tirmizî, "Tahâret", 65 (hadis: 88.

⁸ et-Talâk 65/1.

⁹ Tirmizî, "Talâk", 5 (hadis: 1180.

¹⁰ Tirmizî, "Tahâret", 55 (hadis: 73.

¹¹ el-Mâide 5/45.

¹² Tirmizî, "Tahâret", 70 (hadis: 93-4.

¹³ Tirmizî, "Nikâh", 24 (hadis: 1117.

Bir hadiste Cenâb-ı Hakk'ın kıyamette bir kuluna “*Beni (dünyada) unuttuğun gibi ben de seni bugün unutacağım*” dediği geçmektedir. Tirmizî bu hadisin “*Bugün onları unutturuz*”¹⁴ âyetiyle mânaca uyumlu olduğunu ve “sizi azaba terk ederiz” anlamına geldiğini kaydeder.¹⁵ Dolayısıyla, Cenâb-ı Hakk'a atfedilen unutmamanın Kur'an'daki kullanımla uyumlu olduğuna ve tenkide mahal olmadığına dikkat çeker.

Bir hadiste sahâbeden boşanan bir kadının tekrar eşine dönmesine abisinin mâni oluşu konu edilmiştir. Tirmizî bu hadisten hareketle bir kadın dul olsa da velisinin izni olmadan evlenemeyeceğini belirtir. Ayrıca “*boşayan kocalarıyla yeneden evlenmelerine engel olmayın*”¹⁶ âyetinin de nikâhta kadınların rızaları olması şartıyla beraber velilerin söz sahibi olduğuna delâlet ettiğini kaydeder.¹⁷ Dolayısıyla, hadis ile âyetin uyum içerisinde olduğunu gösterir.

Bir hadiste Cenab-ı Hakk'ın cömertliğinden kinaye olarak elinin doluluğundan bahsedilmektedir. Tirmizî, teşbih içermesi sebebiyle tenkide müsait olan hadisin “*Yahudiler “Allah'ın eli bağlanmış!” dediler... Aksine O'nun iki eli de açıktır*”¹⁸ âyetiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğine, dolayısıyla her hangi bir tenkide mahal olmadığına işaret etmiştir.¹⁹

Yüce Allah'ın ve kulun birbirlerini anmasından bahseden bir hadisin değerlendirmesinde “*beni anın ki ben de sizi anayım*”²⁰ âyetine işaret eden Tirmizî Allah'ın anmasının mağfiret, kulun anmasının itaat olduğuna dair bir nakilde bulunur.²¹ Böylece hem hadisin anlaşılmasını temin etmiş, hem de âyet-hadis insicamını kurmuştur.

Bu ve diğer örneklerin²² yanında, eserindeki *Tefsiru'l-Kur'an* bölümünü 95 babda 484 hadise yer vererek oldukça geniş tutan müellif bu bölümdeki hadislerin içerdiği âyet-hadis irtibatına dair muhtelif bilgilerle de Kur'an-sünnet bütünlüğünün anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

B. Sahih Hadislere Uygunluk

Buhârî *Sahih*'inde âyetleri yoğun bir şekilde kullanarak hadisleri Kur'an'a arzıyla temayüz ederken Tirmizî de eserinde hadisleri düzenli bir şekilde diğer hadislere/sünnete arz ile temayüz etmiştir. Ayrıca, muhtelifu'l-hadis uygulamaları,

¹⁴ el-A'râf 7/51.

¹⁵ Tirmizî, “Sıfatu'l-kıyâme”, 6 (hadis: 2428.

¹⁶ el-Bakara 2/232.

¹⁷ Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 3 (hadis: 2981.

¹⁸ el-Mâide 5/64.

¹⁹ Tirmizî, “Tefsiru'l-Kur'an”, 6 (hadis: 3045.

²⁰ el-Bakara 2/152.

²¹ Tirmizî, “Deavât”, 146 (hadis: 3603.

²² Örnek hadisler sıralanırken makalenin hacim sınırları sebebiyle sadece hadis numaralarına işaret edilmiştir. Kur'an'a uygunluk açısından metin tenkidine diğer birkaç misâl için bkz. (hadis: 664, 1082, 3254.

mutâbaat bilgileri, lafız farklarına işaret, aynı hadisin farklı rivâyetlerini mukayese gibi çeşitli yollarla olumlu/olumsuz yönden metin tenkidi yapmıştır. Bunlar aşağıda alt başlıklar halinde ana hatlarıyla incelenmiştir.

1. Aynı Konuda Başka Sahih Hadislere Kıyas Yaparak Olumsuz Tenkit

Sünen'de geçen ve müttefekun aleyh olan bir hadise göre intihar eden bir şahıs cehennemde ebedi kalacaktır (خَالِدًا مَحَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا).²³ Senedi sahih olmasına rağmen Tirmizî bu hadiste geçen bu ebedilik ifadesinin hatalı bir ziyade olduğunu ve doğru rivâyetin bu ziyadenin geçmediği rivâyet olduğunu şu sözlerle izah etmektedir: “Rivâyetler ehl-i tevhîdin cehennemde azab göreceğini ve sonra oradan çıkartılacaklarını bildirmektedir; ancak onların orada ebedi kalacakları zikredilmemektedir.” Görüldüğü üzere, müellif sadece intihar eden değil, cehenneme giren tüm müminlerin cezalarını çektikten sonra çıkartılacaklarını haber veren sahih hadisler ışığında mezkûr hadiste geçen ebedilik ifadesinin doğru olmadığını tespit etmiştir. İbn Hacer, Tirmizî'nin bu izahını aktarmakta, ancak hadisin tevili hakkında farklı görüşlere de yer vermekte, kendisi de bu tevillerden birini tercih etmektedir.²⁴ Mübarekfürî de bu ziyadenin hafız ve sika olan A'meş tarafından yapıldığını, dolayısıyla hadisin teviline, bu Râviyi hatalı saymaktan daha iyi olduğunu belirtir.²⁵ Netice olarak, Tirmizî Râviler sika, hadis de müttefekun aleyh olmasına rağmen metni diğer sahih hadislere arz ederek tenkit etmiş ve bu ziyadenin bir hata olduğu sonucuna varmıştır.

Tirmizî ganimet malını çalanın eşyasının yakılması emrini içeren bir hadisin metninin Buhârî tarafından tenkidini nakletmiştir. Buhârî konuyla alakalı ve farklı sahâbilerce aktarılan bazı hadislerle işaret ettikten sonra bunların hiçbirinde Hz. Peygamber'in böyle bir şey emretmediğini belirterek mezkur hadisi zayıf saymıştır.²⁶

2. 've fi'l-babi an...' İfadesinin Kullanımı ve Aynı Konuda Başka Sahih Hadislere Kıyas Yaparak Olumlu Tenkit

Tirmizî'nin *Sünen*'inin diğer hadis kaynakları arasında temâyüz ettiği oldukça mühim bir husus, bir bâbla alakalı hadislerin hangi sahâbe kanalıyla geldiği bilgisine 've fi'l-bâbi an...' ifadesiyle yer vermesidir. Böylece bir bâbda sened ve metniyle yer veremediği aynı konuyla alakalı farklı hadislerle en azından sahâbî Râvîsi yoluyla işaret etmek suretiyle o konudaki hadislerin mevcudiyetini

²³ Buhârî, “Tıb”, 55 (hadis: 5778; Müslim, “İman”, 175 (hadis: 109; Tirmizî, “Tıb”, 7 (hadis: 2043-4.

²⁴ Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-'Aşkalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379), 3/227 ve 10/248.

²⁵ Muhammed 'Abdurrahman b. 'Abdirrahim Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi şerhi Câmi'it-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 6/167.

²⁶ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ Tirmizî, *el-'İlelü'l-kebir*, thk. Hâmid Abdullah (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 152; ayrıca daha muhtasar olarak Tirmizî, “Hudud”, 28 (hadis: 1461.

göstermekte ve bu hadislerin ortak bir mânada buluştukları, dolayısıyla o konuda Resûlüllâh'tan (sav) gelen bir haber veya tatbikatın olduğunu daha sağlam bir şekilde ispatlamaktadır. Böylece o bâbda tam olarak verdiği hadislerin aynı konudaki diğer hadislerle örtüştüğünü ortaya koyarak metnin sıhhatini takviye etmekte ve olumlu mânada tenkit etmekte, yani diğer hadislere arz ederek sahih olduğunu göstermektedir. Tirmizî'nin 've fi'l-bâbi an ...' kalıbıyla işaret ettiği hadisleri tespit eden kapsamlı bir çalışma mevcuttur.²⁷ Müellif 2660 ve 1864 nolu hadislerde aynı konuda 19 sahabiden gelen hadislerle, 183 nolu hadiste 18 sahabiden, 2244 nolu hadiste 15 sahabiden, 680 nolu hadiste 14 sahabiden nakledilen hadislerle işaret ederek ilgili konularda yer alan hadisleri gayet kapsamlı bir şekilde tespit etmektedir.

Meselâ Tirmizî 'isimlerin değiştirilmesi' başlıklı bir bâbda Allah Resûlü'nün (sav) beğenmediği isimleri değiştirdiğine dair iki sahâbiden gelen hadislerle yer vermiş, ardından bu konuda toplam dokuz sahâbiden de hadisler vârid olduğunu kaydetmiştir.²⁸ Tirmizî'nin sahâbî Râvîlerine işaret ettiği bu hadislerle bakıldığında²⁹ Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda farklı şahısların isimlerini, daha güzel bulduğu isimlerle değiştirdiğine dair anlatılar görülmekte, dolayısıyla Hz. Peygamber'in beğenmediği isimleri değiştirme yönünde bir uygulaması/sünneti olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Böylece, bu bâbda tam metni verilen hadislerin aynı konudaki hadislerle uyum arz ettiği ve bu konudaki nebevî sünnete uygun düştüğü anlaşılmakta, netice olarak olumlu mânada metnin tenkidi yapılmış olmaktadır.

Sünen'de 've fi'l-bâbi an ...' kalıbının oldukça düzenli kullanımı (Şâmile programı ile yapılan taramada 1224 netice çıkmaktadır) bablarda serd edilen hadislerin aynı konudaki diğer sahih hadislerle ve nebevî sünnete arzının, dolayısıyla olumlu manada metnin tenkidinin son derece titiz bir şekilde yapıldığını göstermektedir. Eserde toplam 2496 bab bulunduğu, babların büyük bir kısmının birbirinin devamı olduğu dikkate alındığında müellifin bu tatbikatının nerdeyse eserin tamamına hakim olduğu anlaşılmaktadır. Müslim'in *Sahih*'inde bir hadisin farklı tariklerini toplu vermesine mukabil Tirmizî'nin *Sünen*'inde sadece aynı hadisin farklı tariklerine değil, aynı konudaki diğer hadislerle de toplu biçimde işaret etmesi bu eseri hadislerle/sünnete arz yönteminin tatbiki bakımından hadis musannefatı içinde son derece seçkin bir noktaya taşımakta ve eserin metnin tenkidi açısından kıymetini oldukça artırmaktadır.³⁰

²⁷ Hasan b. Muhammed es-San'ânî, *Nüzhetü'l-elbâb fi kavli't-Tirmizî "ve fi'l-bâb"* (Suudi Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1426).

²⁸ Tirmizî, "İsti'zan ve Adab", 100 (hadis: 2838-9).

²⁹ Bu hadisler hakkında tafsilat için bkz. San'ânî, *Nüzhetü'l-elbâb fi kavli't-Tirmizî "ve fi'l-bâb"*, 6/3402-3406.

³⁰ İtr da *Sünen*'in bu meziyetine dikkat çeker ve Tirmizî'nin ihtisar yoluyla geniş bir sünnet bilgisine yer verdiğini belirtir. Nureddin İtr, *el-İmam et-Tirmizî ve'l-muvazene beyne Câmiihî ve beyne's-Sahihayn* (Haleb: 1970), 112.

Bir babda o babla alakalı bir veya birden çok hadisin farklı rivâyetleriyle verilmesi hadis metninin teferrüd etmediğini, o metne mutâbaat edildiğini göstermesi bakımından mühimdir. Meselâ, Tirmizî namazın ilk vaktinde kılınmasının faziletine dair babda konuyla alakalı beş farklı sahâbîden gelen hadisleri sened ve metinleriyle nakleder.³¹ Bu hadisler manayla rivâyet edilmiş ve benzer lafızlar taşıyan hadisler değildir. Bilakis ortak noktaları namazın erken kılınmasının faziletini ispatlamakla beraber farklı siyâklara sahip birbirlerinden farklı hadislerdir. Meselâ, bir tanesinde Resûlüllâh'ın hayatı boyunca hiçbir namazı vaktinin sonunda kılmadığı anlatılmakta, bir diğerinde en üstün ameller arasında bu husus sayılmakta, bir diğerinde ise vaktin başının yüce Allah'ın rızasına uygun olduğu zikredilmektedir. Görüldüğü üzere, bu hadisler ortak bir nebevî sünnet ortaya koymakta ve metinler bu sünnete uygun düşmektedir. Bu babda zikredilen ve İbn Mes'ûd'dan aktarılan hadisin akabinde Tirmizî söz konusu hadisin mutâbîsi olan üç rivâyete işaret etmiştir. Böylece bu muayyen hadisin farklı vecihlerden rivâyet edildiğini göstererek metnin sıhhatini daha da takviye etmiştir.

Bir ayda üç gün oruç tutmanın sünnet oluşuna dair bir babda ise üç sahâbîden bu ortak manaya işaret eden, ancak farklı siyâklara sahip hadisler nakledilmiştir.³² Meselâ, Ebû Hüreyre'den gelen hadiste Hz. Peygamber'in ona yaptığı üç tavsiyeden biri ayda üç gün oruç tutulmasıyla ilgiliyken Hz. Aişe'den gelen hadiste bunun Hz. Peygamber'in sünneti olduğu ve ayın hangi günü olduğuna dikkat etmediği bilgisi aktarılmaktadır. Görüldüğü gibi, hadislerden ortak bir nebevî tatbikat ortaya çıkmakta ve hadisler bu tatbikata uygun düşmektedir. Müellif bu babda on tane sahâbîden bu manayı destekleyen hadis aktarıldığını da kaydeder.

Tirmizî bazen bir babda geçen bir hadisi mana bakımından destekleyen bir başka hadisi temriz sigasıyla veya senedsiz olarak verebilmektedir.³³ Meselâ istişare başlıklı babda senedli olarak Resûlüllâh'ın Bedir esirleri hususunda ashabına danışması muhtasar bir şekilde aktarıldıktan ve bu babda dört sahâbîden hadis nakledildiği bilgisi verildikten sonra Ebû Hüreyre'nin "Resûlüllâh'tan daha çok arkadaşlarıyla istişare eden kimseyi görmedim" sözü temriz sigasıyla verilmiştir.³⁴ Bu haberler birbirinden müstakil olmakla beraber istişare konusundaki nebevî sünneti ortaya koymakta ve hadis metninin bu sünnete uygunluğunu göstermektedir. Tirmizî Ebû Hüreyre'nin sözünü senedsiz biçimde aktarmış, asil olarak metinlerin birbirine uyumuna dikkat çekmiştir.

Bir hadiste Resûlüllâh'ın Hz. Aişe'ye zenginlerin safında olmamasını tavsiye ettiği geçer. Bunun sebebi anlaşılmarak hadisin metni tenkide konu olabilir. Ancak Tirmizî hadisin akabinde nimetlerin kıymetinin takdiri için kendinden

³¹ Tirmizî, "Salat", 14 (hadis: 170-4).

³² Tirmizî, "Savm", 54 (hadis: 760-3).

³³ Metnin aynı konuda olan ve temriz sigasıyla/senedsiz aktarılan başka bir hadis tarafından desteklendiği diğer bazı örnekler için bkz. (hadis: 618, 1153, 1155, 1780, 2453, 3499, 3796).

³⁴ Tirmizî, "Cihad", 35 (hadis: 1714).

üstteğine değil, alttakine bakılmasını emreden bir hadise temriz sigasıyla işaret ederek mahûd hadisin ikinci hadis ışığında anlaşılması gerektiğine, dolayısıyla tenkide mahal olmadığını dikkat çeker.³⁵ Görüldüğü üzere, birinci hadis muhtemel bir tenkidi izale etmek üzere ikinci bir hadise arz edilmiştir.

3. Aynı konuda çelişkili gözükten farklı hadisleri telif veya neshe işaret

Tirmizî çelişkili gözükten hadisleri uzlaştırma yolunu pek çok hadiste tatbik etmiştir.³⁶ Bunun için zaman zaman peş peşe gelen bablarda önce bir konudaki yasağa dikkat çekmiş, devamında bu konuda ruhsatın da olduğunu belirterek hadisleri telif etmiştir. Tirmizî'nin telif yöntemine iki örnek vermek istiyoruz.

Bir hadiste Resûlüllâh'tan sonra gelen nesillerin yapmaları istenmeden şahitlik yapacakları bildirilmiştir. Tirmizî önce konuyla alakalı başka bir hadisin ışığında bundan maksadın yalancı şahitlik yapmak olduğunu belirtir. Daha sonra "En hayırlı şahitler kendisinden istenmeden şahitlik yapandır" şeklindeki hadisten kastın gerektiğinde şahitlik vazifesinden imtina etmemek olduğunu kaydederek iki hadisin farklı hususlarla alakalı olduğunu, dolayısıyla aralarında bir tezat olmadığını gösterir.³⁷

Hız Peygamber'in uzuvları birer, ikişer ve üçer defa yıkayarak abdest aldığı farklı sahabilerden aktarılan hadislerde ifade edilmiştir. Tirmizî bunları şöyle telif eder: "Birer yıkamayla abdest alınmış olur, ikişer defa daha faziletli, en faziletli ise üç defadır."³⁸

Tirmizî bazı hadislerin birbirini nesh ettiğini yer yer ifade etmiştir.³⁹ Bir örnekteyse nesh ihtimaline işaret etmiştir. Bu örnekte bir hadise göre Resûlüllâh müşriklerin hediyelerini kabul etmiş, diğer bir hadise göreyse müşriklerin hediyelerini kabul etmenin kendisine yasaklandığını haber vermiştir. Müellif burada bir nesh ihtimalinin varlığından bahseder.⁴⁰

4. Aynı hadisin farklı rivâyetlerine kıyas yaparak hata tespiti

Muaraza yönteminde genellikle aynı hocanın talebelerinin rivâyetleri kıyaslanmakla birlikte aynı hocanın farklı zamanlardaki rivâyetlerinin mukayesesi⁴¹ veya hocanın hocasına ulaşarak rivâyetin sağlamlasının yapılması⁴² gibi suretlerle

³⁵ Tirmizî, "Libas", 38 (hadis: 1780).

³⁶ Bazı misâller için bkz. (hadis: 8-11, 12-3, 117, 144, 154, 167, 560, 840-5, 899-900, 1108, 1134 (Şafî'den nakil), 1591-4, 1774, 1777, 1835-6, 1879-1883, 2049-50, 2055-6, 2638, 2665-8, 2690-1; el-İlelü'l-kebîr, 83. Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Hatice Dülber, "Tirmizî'nin Sünen Adlı Eserinde İhtilaf Kavramının Kullanım Şekilleri", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 9/108 (2020), 136-153.

³⁷ Tirmizî, "Şehâdât", 1 (hadis: 2302).

³⁸ Tirmizî, "Taharet", 32-4 (hadis: 42-4).

³⁹ Bazı örnekler için bkz. (hadis: 80, 111, 258).

⁴⁰ Tirmizî, "Siyer", 23 (hadis: 1576-7).

⁴¹ Meselâ bkz. (hadis: 5, 1698).

⁴² bkz. (hadis: 315).

de muaraza yapılabilmektedir. Bunların tümü metnin doğru nakli ve muhtemel hataların tespiti, dolayısıyla metnin tenkidi için yapılmaktadır.

Hız Peygamber'in Fatıha sûresini okuduktan sonra sesli biçimde âmin demesinin aktarıldığı bir hadisi Şu'be hatalı nakletmiştir. Buhârî'nin yaptığı, Tirmizî'nin ise aktardığı tenkide göre Şu'be âmin lafzının alçak sesle okunduğunu belirterek diğer Râvîlere muhâlefet etmiştir.⁴³ Birden çok sahibi olan kölenin bir ortak tarafından azat edildiğinde kölenin kalan borcu ödemek için çalıştırılmasından (siâye) bahseden bir hadisin Şu'be tarafından gelen tarikinde siâye hususu geçmemektedir. Tirmizî'nin aktardığına göre Buhârî siâye hususunun geçtiği rivâyetleri sahih bulmuş,⁴⁴ dolayısıyla Şu'be'nin hata yaptığını değerlendirmiştir. Görüldüğü üzere, Şu'be b. Haccâc gibi en önde gelen bir muhaddisin dahi hataları tespit edilmektedir. Yine, sika bir Râvî olan Hammad b. Seleme'nin bir hadis metninde hata yaptığının Ali b. el-Medîni tarafından ifade edildiği müellifçe aktarılmıştır.⁴⁵ Benzer şekilde Buhârî'nin, sika bir Râvî olan Abdurezzâk'ın bir hadis metnini hatalı şekilde ihtisar ettiğini belirtmesi Tirmizî tarafından nakledilmiştir.⁴⁶

Tirmizî yüce Allah'ın gecenin ilk üçte biri geçince dünya semasına nüzul ettiğini bildiren bir hadisin ardından gecenin son üçte biri kalınca nüzulün olduğunu bildiren pek çok rivâyet olduğunu ve bunun daha doğru olduğunu kaydeder.⁴⁷ *Sünen*'de ve *İlel*'de bu şekilde metni tenkit edilen başka örnekler mevcuttur.⁴⁸

5. Mutâbaat bilgileri

Bir hadisin metninin sıhhatini göstermek amacıyla söz konusu metnin aynı hadisin farklı rivâyetlerinin metinleriyle uyumunu ortaya koymak önemlidir. Tirmizî bir hadisin mutâbii olan rivâyetlere işaret etmek için '*mislehû*' ve '*nahvehû*' ifadelerini de kullanmıştır.⁴⁹ Müellif bazen de mutâbaata işaret için '*ruviye anhu min gayri vechin*' ifadesine yer vermiştir.⁵⁰ Yine, 'tâbeahû' ifadesiyle mutâbaat bilgilerine işaret edilmiştir.⁵¹

⁴³ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 65; Tirmizî, "Salat", 71 (hadis: 248).

⁴⁴ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 138. Tirmizî, "Ahkâm", 14 (hadis: 1348'de sadece Şu'be'nin muhâlefetine işaret edilir).

⁴⁵ Tirmizî, "Salat", 36 (hadis: 203).

⁴⁶ Tirmizî, "Nüzür ve Eymân", 6 (hadis: 1532).

⁴⁷ Tirmizî, "Salat", 213 (hadis: 446).

⁴⁸ bkz. (hadis: 35, 119, 239, 371, 597, 1155 (idrac), 1360 (manayla hatalı rivâyet), 1532 (hatalı ihtisar), 1572-3 (tashif), 1679, 3116 (tashif). Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 78, 82, 96, 139 (manayla hatalı rivâyet), 155, 160 (hatalı ihtisar), 187, 236 (idrac).

⁴⁹ 'mislehû' kullanımına dair bazı örnekler için bkz. (hadis: 10, 111, 225, 229, 347, 493, 'nahvehû' için bkz. 150, 256, 599, 633, 635, 648...

⁵⁰ Bazı misâller için bkz. (hadis: 289, 302, 325, 343, 351, 364...

⁵¹ Meselâ bkz. Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 69, 137...

Mutâbaatın bir başka yoluysa senedde tahvil işareti kullanılarak veya seneddeki hocalar arasına atıf vavı koyarak birden fazla tarihi aynı senedle vermektir (makrûnen rivâyet etmektir). Müslim'in *Sahih*'inin temâyüz ettiği bu tatbikata *Sünen*'de de rastlamak mümkündür.⁵² Meselâ 1101 nolu hadisin senedinde üç tane tahvil işareti kullanılarak dört tarih arada verilmiştir. Bu suretle, bu dört tarihin metinlerinin uyumlu olduğuna işaret edilmekte ve metnin sıhhati pekiştirilmektedir. 86 nolu hadiste ise Tirmizî, hadisi kendilerinden aldığı altı hocasını aralarına atıf vavı koyarak senedde zikretmiştir. 72 nolu hadiste ise tabiûn tabakasındaki üç Râvîyi bu şekilde makrûnen zikretmiştir. Bir tane tahvil işareti kullandığı 645 nolu hadisin ilk tarikindeki bir Râvînin zayıf olduğunu belirten müellif, ikinci tarihteki aynı hocadan nakilde bulunan diğer Râvînin hadisinin ise daha sahih olduğunu kaydeder. Böylece, zayıf Râvînin bu hadiste isabet ettiğini göstererek senedin zayıflığına rağmen hadisin hasen olduğunu ortaya koymuş olur. Böylece hadisin sıhhati için mühim olanın Râvî sika olsun, zayıf olsun muayyen bir hadiste isabet/hata etmesi olduğunu gösterir ki bu husus müellifin senedin zahirinden ziyade metnin sıhhatine dikkat edişini ispatlar.

6. Lafız farkları

Metnin sıhhatine gösterilen ihtimamın bir diğer şekli lafız farklılıklarına işaret etmektir. Tirmizî pek çok hadiste lafızda ziyade, noksan veya başka türlü farklılıklara dikkat çekmiştir.⁵³ Meselâ müellif İbn Ömer yoluyla gelen nakillerde cemaatle namazın sevabının tek başına kılınandan yirmi yedi kat üstün olduğunun geçtiğini, ancak aynı konuda Resûlüllâh'tan hadis aktaran ismini verdiği diğer altı sahâbiden gelen haberlerdeyse yirmi beş kat geçtiğini belirtir.⁵⁴ Diğer bir misâlde fitir sadakasının kimlere vâcib olduğunun belirtildiği hadisin İmam Mâlik rivâyetinde 'Müslümanlardan' kaydı bulunmaktayken diğer rivâyetlerde bu ziyadenin bulunmamasına dikkat çekilmiştir.⁵⁵

7. Merfû/mevkûf ihtilafı

Bir haberin mahfuz halinin merfû mu yoksa mevkûf mu olduğu metin tenkidi açısından özellikle fiilî hadisler için önem arz eder. Zira bir fiilin Resûlüllâh'a mı yoksa bir sahabiye mi nispet edileceği hususunda verilen karar

⁵² Tahvil işareti kullanılan bazı hadisler için bkz. (hadis: 1, 2, 42, 153, 208, 235, 264, 325, 479, 645, 652, 695, 699, 713, 1029, 1063, 1067, 1101, 1147, 1149, 1276... Senedde birden çok hocanın atıf vavı ile verildiği bazı hadisler için bkz. (hadis: 3, 4, 5, 9, 25, 38, 48, 50, 56, 60, 64, 66, 70, 72, 77, 86...)

⁵³ Lafız farklılıklarına dikkat çekilen bazı hadisler için bkz. (hadis: 1, 49, 61, 100, 124, 125, 150, 153, 215, 255, 299, 305, 559, 676, 703, 732, 767, 886, 1024, 1029, 1135, 1151, 1350, 1375, 1381, 1423, 1532, 1542, 1617, 1622, 1711, 1741, 1755, 1795, 1821, 1866, 1939, 2019, 2024, 2037, 2075, 2129, 2136, 2138, 2147, 2162, 2183, 2391, 2570, 2593, 2611, 2614...El-'İlelü'l-kebir, 117, 140, 170.

⁵⁴ Tirmizî, "Salat", 48 (hadis: 215).

⁵⁵ Tirmizî, "Zekât", 35 (hadis: 676).

neticede farklı iki metin arasında bir tercih manasına gelmektedir. Meselâ, bir haberde Hz. Peygamber'in bir cüzzamlının elinden tutarak beraber yemek yediği anlatılmaktadır. Tirmizî, doğru olan rivâyetin Hz. Ömer'in bir cüzzamlının elinden tuttuğu şeklinde olduğunu kaydeder.⁵⁶ Görüldüğü üzere, ref/vakf ihtilafı metnin farklılaşmasına sebep olabilmektedir. Kavli hadislerde de bu ihtilaf mühimdir zira bir haberin doğrusunun mevkûf olduğuna karar vermek, o haberin metnini bir merfû hadis olarak reddetmek anlamına gelmektedir. *Sünen* ve *İlel'* de ref/vakf konusunda misâller mevcuttur.⁵⁷

C. Teferrüd ve Umûmu'l-belvâ Sebebiyle Metin Tenkidi

Muhaddisler bir haberin az sayıda tarikile gelmesini yadırgar, çok sayıda tarikile gelmesini haberin sıhhatinin bir alameti olarak değerlendirirler. Nitekim bir haberin özellikle tek bir şahıs tarafından naklinin şüphe uyandırması tabiidir. Teferrüd olarak isimlendirilen bu durumun yadırganma seviyesi, râvînin güvenilirlik derecesine, tabakasına ve hadisin konusuna göre değişmektedir. Râvînin güvenilirlik seviyesi düştükçe,⁵⁸ tabakası ilerledikçe⁵⁹ ve konunun önemi arttıkça teferrüd gitgide kabul edilemez bir hal almaya başlar. Herkesin bilinmesi gereken önemli bir konuda (umûmu'l-belvâ) teferrüd, fakihler tarafından da metin tenkidinde kıstas olarak kullanılmaktadır. Ancak, bahsettiğimiz üzere, muhaddisler de râvînin zabt durumu, tabakası ve konunun önemine göre teferrüdü bir hadisin sıhhatini etkileyen bir durum olarak değerlendirmektedirler. Bu bakımdan, bir hadis metninin teferrüdü, münekkitlerce metin tenkidinde önemli bir karine teşkil etmektedir.

Tirmizî *Sünen*'inde ve *İlel'*inde 'garib' ıstılahını ve diğer bazı tabirleri ('teferrede', 'istağrabe', 'lem ya' rifhu illâ min hadisi...' vb.)⁶⁰ kullanarak hadislerin teferrüdüne dikkat çekmektedir ve bu konuda önemli bir bilgi kaynağı durumundadır. Aşağıda sika bir râvînin bir hadis metninde teferrüdü sebebiyle hadisin metninin tenkidi hakkında dikkat çekici bir misâli paylaşıyoruz.

Abdumelik b. Ebî Süleyman isimli Râvî tarafından nakledilen bir hadiste komşunun şüfa hakkına sahip olduğundan bahsedilmektedir. Tirmizî *Sünen*'inde hadisin garib olduğunu belirttiikten sonra hadisçiler tarafından sika olarak görülmesine rağmen bu hadis sebebiyle Şu'be'nin mezkûr râvî hakkında olumsuz değerlendirmede bulunduğunu kaydeder.⁶¹ *İlel'*deyse Şu'be'nin bu

⁵⁶ Tirmizî, "Et'ime", 19 (hadis: 1817).

⁵⁷ Bazı örnekler için bkz. *Sünen*, (hadis: 241, 450, 866... *el-İlelü'l-kebir*, 81-2, 95, 108, 143, 177, 181 (fil)).

⁵⁸ Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nured-din İtr (Dimaşk: Dârü'l-minhâc, 1440), 1/353. İbn Receb, bazı durumlarda Zührî gibi hadisçilerin dâhi teferrüdünün yadırganabileceğini kaydeder.

⁵⁹ Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Mûkızâ fi ilm mustalahi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebü Gudde (Haleb: Mektebetu'l-matbûati'l-islamiyye, 1412).

⁶⁰ Bazı örnekler için bkz. *Sünen*, (hadis: 106, 614, 1369...; *el-İlelü'l-kebir*, 93, 141, 147, 234...)

⁶¹ Tirmizî, "Ahkâm", 32 (hadis: 1369).

râvîyi söz konusu hadisle teferrüd etmesi sebebiyle terk ettiğinden bahseder. Ayrıca, Buhârî'nin de bu râvînin hadisteki teferrüdüne işaret ettiğini belirtir.⁶² Yahya b. Sa'îd el-Kattân da bu râvînin şüf'a hadisine benzer bir hadis daha nakletmesi durumunda onu terk edeceğini belirtir. Ahmed b. Hanbel de Abdülmelik'in sika olmasına rağmen şüf'a hadisinin münker olduğunu kaydeder.⁶³ Münzirî'ye göre Buhârî ve Müslim anılan şüf'a hadisini Abdülmelik'in teferrüdü ve imamların bunu yadırgaması sebebiyle *Sahîh*'lerine almamışlardır.⁶⁴ Görüldüğü üzere, râvî sika olmasına rağmen şüf'a gibi önemli bir konuda teferrüd etmesi önde gelen münekkitlerce yadırganmış, mezkur hadis münker görülmüş, hatta râvînin hadisinin tümünden terk edilmesi söz konusu edilmiştir. Bu örnekte râvî sika olduğu için senedin olumsuz açıdan tenkidi söz konusu değildir; konu tamamen metnin teferrüdüdür. Metni teferrüd gerekçesiyle tenkid edenlerin ise Şu'be, Yahya el-Kattân ve İbn Hanbel gibi erken dönem muhaddisler olması hayli dikkat çekicidir. Bu misâl metnin teferrüdünün muhaddislerce metin tenkidinde nasıl değerlendirildiğine dair çarpıcı bir misâldir.

D. Peygamber Sözüne Benzememe

İbn Ebû Hâtim bir hadisin sıhhatinin onu nakledenlerin adaleti ve sözün nübüvvet kelamı olmaya uygun oluşuyla anlaşılabilirliğini belirtir.⁶⁵ Onun bu son derece mühim sözü sened ve metin tenkidinin birlikteliğine çok açık bir şekilde işaret eder. Zira nübüvvet kelamına uygun oluş özlü bir biçimde tüm metin tenkidi kıstaslarını içine alacak bir ifadedir. Tirmizî de bu kıstasın kullanımına eserlerinde yer vermiştir.

Bir hadiste “*Uğursuzluk şirktir. Ancak hepimiz buna (bu fikre) maruz kalırız. Ancak Allah bu (düşünceyi) tevekkülle giderir*” ifadesi geçmektedir. Buhârî'nin aktardığına göre Süleyman b. Harb⁶⁶ hadisin son iki cümlesinin İbn Mes'ûd'a ait olduğunu düşünmektedir.⁶⁷ Buhârî, Süleyman'ın “*Ancak hepimiz buna (bu fikre) maruz kalırız*” cümlesinden dolayı bu kısmın merfû olmasını yadırgadığını da nakleder.⁶⁸ Onu bu düşünceye sevk eden sebep açıkça belirtilmemişse de bu sebebin Resûlüllâh'ı, hadiste şirkle ilişkilendirilen uğursuzluktan tenzih etmek olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır.

⁶² Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 142.

⁶³ Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, 4/509; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehbi, *Mizanü'l-İtidal fî nakdi'r-rical*, thk. Ali Muhammed Bicâvi (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1382), 2/656.

⁶⁴ Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, 4/510.

⁶⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzi İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1371/1952), 1/351.

⁶⁶ Buhârî'nin hocalarından olup sika ve hadiste imam olduğu söylenmiştir. Mekke'de kadı olarak görev yapmıştır. bkz. Ahmed b. 'Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 4/161-3.

⁶⁷ Tirmizî, “Siyer”, 46 (hadis: 1614).

⁶⁸ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 167.

E. Tarihi Bilgilere Uygunluk

Tarihi bilgilere uygunluk ölçütü de müellifçe kullanılmıştır.⁶⁹ Bir haberde Abdullah b. Revâha'nın kaza umresinde Hz. Peygamber'le beraber olduğu ve şiir söylediği geçmektedir. Tirmizî başka bir hadiste ise kaza umresinde Ka'b b. Mâlik'in Resülüllâh'a şiir söyleyerek eşlik ettiğinin geçtiğini ve bazı muhaddisler göre bunun daha doğru olduğunu, zira Abdullah b. Revaha'nın Mute günü şehit olduğunu, hâlbuki kaza umresinin bu hadiseden daha sonra gerçekleştiğini kaydeder.⁷⁰ Görüldüğü üzere, mezkûr hadis hem başka bir hadise hem de tarihi bilgiye arz edilerek tenkit edilmiştir.

Tirmizî, Buhârî'ye Hasan el-Basrî'nin aktardığı ve "İbn Abbâs bize hitab etti..." şeklinde başlayan bir haberi sormuş, Buhârî cevaben başka bir tarihte "İbn Abbâs hitab etti..." şeklinde "bize" kelimesi olmadan geçtiğini bildirmiştir. Tirmizî bu cevabı yorumlayarak Buhârî'nin, işaret ettiği rivâyeti daha sahih bulduğunu, zira Hz. Ali'nin hilafeti zamanında İbn Abbâs'ın Basra'da, Hasan'ın ise Medine'de olduğunu belirtir.⁷¹ Dolayısıyla, ikisi yüz yüze buluşmadığı için haberde geçen 'bize hitab etti' ifadesi tarihi bilgiyle uyuşmamaktadır.

E. Râvînin Rivâyetine Muhâlif Sözü ve Davranışı

Bir haberi nakleden Râvînin söz veya amel olarak rivâyet ettiği habere muhâlefeti o haberin sıhhatini zedeleyen, naklettiği haberle uyumlu hareketiyse haberin sıhhatini destekleyen bir durumdur.⁷² Ebû Dâvûd müşahhas bazı misâllerde böyle bir durumun (merfû hadisle hadisin sahabî Râvîsinden gelen mevkûf hadisin çatışmasının) hadisi zayıflattığını sarahaten beyan etmiştir (وهذا يضعف ذلك الحديث).⁷³ Tirmizî'nin bu kıstasa yer verdiği örnekler her iki eserinde mevcuttur.⁷⁴

İbn Abbâs'ın aktardığı merfû bir hadiste bir hayvanla cinsel ilişkiye giren şahsın öldürülmesi emredilmektedir. Ancak İbn Abbâs'ın bir fetvasında böyle bir kişiye had cezası uygulanmayacağı bildirilmiştir. Tirmizî bu mevkûf haberin daha sahih olduğunu, ayrıca ilim ehlinin amelinin de bu yönde olduğunu kaydeder.⁷⁵ Görüldüğü üzere, sahabî râvînin sözü ile naklettiği merfû hadis çelişmiş, bu sebeple merfû haber tenkit edilmiştir.⁷⁶

⁶⁹ Metinde verilen misâller dışında diğer bir örnek için bkz. Tirmizî, "Menâkıb", 79 (hadis: 3735).

⁷⁰ Tirmizî, "İsti'zân ve Âdâb", 104 (hadis: 2847).

⁷¹ Tirmizî, *el-İlelü'l-kebir*, 88-9.

⁷² İbn Receb, *Şerhu İleli'l-Tirmizî*, 2/796. Bu konuda bir çalışma için bkz. Bahadır Opus, "Ehl-i Hadisin Râvînin Rivâyetine Aykırı Amel Etmesi Konusuna Bakışı (Ebû Dâvûd Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Haziran 2022): 296-307.

⁷³ Ebû Dâvûd, "Salat", 86 (hadis: 643-4; 338 (hadis: 1429 (وهذان الحديثان يدلان على ضعف حديث أبي)). Tafsilât için Opus'un makalesine bakılabilir. "Zekât", 44 (hadis: 1687-8 (هذا يضعف حديث همام)).

⁷⁴ Tirmizî, *Sünen*, (hadis: (uygunluğa örnekler) 144, 312, 353, 455, 511; (muhâlefete örnekler) 597, 629, 1455; *El-İlelü'l-kebir*, (muhâlefete örnekler) 93-4, 109-110.

⁷⁵ Tirmizî, "Hudûd", 23 (hadis: 1455).

⁷⁶ Ebû Dâvûd da aynı haberlere yer vermiş, akabinde mevkûf haberin merfû olanı zayıflattığını belirtmiştir. Ebû Dâvûd, "Hudûd", 30 (hadis: 4464-5).

Ammâr b. Yâsir'in naklettiğine göre Allah Resûlü (sav) ona yüz ve iki avuçla teyemmüm etmesini emretmiştir. Başka bir hadisteyse Ammâr'ın boyun ve koltuk altlarını da teyemmün ettiği geçmektedir. İshak b. İbrahim'e göre, bu iki haber birbirine muhâlif değildir, çünkü Ammâr Resûlüllâh'ın kendilerine boyun ve koltuk altlarını teyemmümü emrettiğini söylememiş, sadece onların böyle yaptığını, Hz. Peygamber'inse onlara yüz ve iki avucu emrettiğini söylemiştir. Buna (iki haberin muhâlif olmadığına) delil ise Ammâr'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu şekilde yüz ve iki avuç şeklinde fetva vermesidir.⁷⁷ Sahabi râvînin fetvası ilk hadisin sıhhatini desteklemektedir.

F. Sahâbe Söz ve Ameline Uygunluk

Resûlüllâh'ın sünnetini en iyi bilen ve yaşayan nesil olarak sahâbenin söz ve davranışları büyük önem arz eder ve bir hadisin sıhhatini tespitinde dikkat edilmesi gerekir. Bu sebeple pek çok hadis kaynağında merfû haberlerin yanında mevkûf haberlere de büyük oranda yer verilmiştir.⁷⁸ Ebû Dâvûd'un "Hz. Peygamber'den gelen iki haber çeliştiğinde O'ndan sonra ashabının neyle amel ettiğine bakılır" şeklindeki sözü⁷⁹ bu noktada önemlidir.

Resûlüllâh'ın safları düzelttiğine dair bir haberin akabinde Tirmizî Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin (r.anhum) da saflarının düzeltilmesine itina gösterdiklerine dair malumat aktararak sahabe tatbikatının da merfû haberle ıncam halinde olduğuna işaret eder.⁸⁰ Bir başka haberde Hz. Peygamber'in yemek yemeyen bir oğlan çocuğunun idrarına su serptiği geçmektedir. Tirmizî de sahâbeden birçoklarının bu görüşte olduğunu aktararak hadisin sahâbenin bir kısmı tarafından uygulandığına dikkat çeker.⁸¹

G. İcmâa Uygunluk

İcmâa uygunluk, Kur'an'a ve sahih hadislere uygunluğun yanında bir haberin sıhhatinin belirlenmesinde muhaddislerce dikkate alınan önemli bir kıstastır. İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *Sahîh*'inin mukaddimesindeki şu sözü bu hususa açıkça delalet eder: "Söz konusu (incelenen) habere mutâbaat bulunamazsa ve bu haber aynı zamanda usûl-i selâseye (Kitab, sünnet ve icmâ) aykırıysa bu haberin doğru olmadığı şüphe olmayacak şekilde anlaşılır"⁸² Bilindiği üzere, Tirmizî de, İbn Ebî Hâtim de eserlerinde Ebû Zûr'a'ya sorular yöneltmiş ve aldıkları

⁷⁷ Tirmizî, "Tahâret", 110 (hadis: 144).

⁷⁸ Buhârî'nin *Sahîh*'inde sahâbe ameliyle metinleri tenkidi hususunda bkz. Hamit Sevgili, *İmâm Buhârî'nin fıkıh anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 112-8.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Salat", 115 (hadis: 720).

⁸⁰ Tirmizî, "Salat", 54 (hadis: 227).

⁸¹ Tirmizî, "Tahâret", 54 (hadis: 71. Başka misâller için bkz. (hadis: 69, 96, 109, 114, 164).

⁸² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsan fî takrîbi Sahîhi İbn Hibban*, thk. Şu'ayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986/1406), 1/155.

cevapları kaydetmişlerdir. Öte yandan, İbn Hibbân da, İbn Ebî Hâtim'in öğrencisidir.⁸³ Görüldüğü üzere, tüm bu münekkitler hoca-talebe ilişkisiyle birbirleriyle irtibatlı olup hadis tenkit anlayışlarının birbirinden etkilenmesi tabiidir. Tirmizî'nin icmâa uygunluğu/muhâlefeti hadislerin tenkidinde kullanımına dair pek çok misâl mevcuttur.⁸⁴ Aşağıda icmânın gerek olumlu gerek olumsuz mânada metnin tenkidinde kullanıldığı birkaç örnek verilmiştir.

Bir haberde Resûlüllâh ile hac yapan ashâbın kadınlar yerine telbiye yaptığı geçmektedir. Tirmizî hadisin garib olduğunu belirttiikten sonra kadınlar yerine kimsenin telbiye yapmayacağı, kendilerinin telbiye yapacağı hususunda ilim ehlinin icmasının bulunduğu (أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ عَلَى) kaydederek icmâa muhâlefet sebebiyle metni tenkid eder.⁸⁵ Bu hadis *Sünen*'de amel edilmeyen ve ilim ehlinen kimsenin kabul etmediği üçüncü bir hadistir.⁸⁶

Bir haberde içki içenin dördüncü defada öldürülmesi emredilmektedir. Tirmizî bu haberin ilk zamanlarda vârid olduğunu, sonrasında nesh edildiğini, başka bir hadise istinad ederek kaydeder. Ardından ilim ehlinin tamamı nezdinde (عِنْدَ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ) amelin bu yönde olduğunu, onlar arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını da (لَا نَعْلَمُ بَيْنَهُمْ اِخْتِلَافًا) belirterek icmâa işaret eder. Son olarak, pek çok tarikle gelen ve bir müslümanın ancak üç halde öldürülebileceğini anlatan hadisin de bu durumu (neshi) desteklediğini bildirir.⁸⁷ Görüldüğü üzere, müellif ameli, icmân ve diğer bir sahih hadisi dikkate alarak neshi teyid ve metni tenkit etmektedir.

Hz. Aişe'nin hayızlı kadının namazları kaza etmesinin emredilmediğine dair sözünün ardından Tirmizî bu konudaki icmâa şu sözlerle işaret eder: "Bu bütün fakihlerin görüşüdür. Bu konuda aralarında bir ihtilaf yoktur."⁸⁸ Yine, Hz. Aişe'nin hayızlıyken mescidden bir eşya almasından bahseden hadisin akabinde bu konudaki icmâa şöyle değinir: "Bu ilim ehlinin tümünün görüşüdür. Bu hususta aralarında bir ihtilaf bilmiyoruz."⁸⁹ Yine, Ümmü Seleme'nin lohusa kadının kırk gün namaz kılmamasına dair haberinin ardından şu bilgiyi verir: "İlim ehlinen sahâbe, tabiûn ve sonra gelenler bu konuda icmâ halindedirler (أَجْمَعَ أَهْلُ الْعِلْمِ)"⁹⁰ Bu misâllerde görüldüğü üzere, icmâ bilgisi, hadisin metninin sıhhatine delalet etmek üzere paylaşılmıştır. Böylece, hadis metni olumlu mânada tenkit

⁸³ Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Temmuz 2022).

⁸⁴ Tirmizî, *Sünen*, (hadis: 62, 75, 113, 122, 124, 130, 133, 134, 139, 184, 253, 278, 281, 351, 419, 621, 634, 639, 787, 805, 927, 1110, 1126, 1142-3, 1147, 1375, 1444, 2625, ...*el-İlelü'l-kebir*, 150.

⁸⁵ Tirmizî, "Hac", 84 (hadis: 927).

⁸⁶ Tirmizî *Sünen*'inde iki hadis hariç tüm hadislerle amel edildiğini, ilim ehlinen en azından bazılarının bu hadisleri kabul ettiğini belirtmiştir. Tirmizî, *Sünen*, 1280.

⁸⁷ Tirmizî, "Hudûd", 15 (hadis: 1444).

⁸⁸ Tirmizî, "Tahâret", 97 (hadis: 130).

⁸⁹ Tirmizî, "Tahâret", 101 (hadis: 134).

⁹⁰ Tirmizî, "Tahâret", 105 (hadis: 139).

edilmektedir.

H. İlim Ehlinin Emeline Uygunluk

Sünen'in mümeyyiz vasıflarından biri eserdeki hadislerin amel yönünün düzenli olarak belirtilmesidir.⁹¹ Bir hadisle amel edilmesi tabii olarak o hadisle amel eden ilim ehlince metnin sahih görüldüğünün bir alametidir. Ebû Dâvûd'un "Hz. Peygamber'den gelen iki haber çeliştiğinde O'ndan sonra ashabının neyle amel ettiğine bakılır"⁹² şeklindeki, yukarıda geçen sözü metin tenkidinde amel kıstasının muhaddislerce kullanıldığına, amele muvafık olan metnin sıhhatine hükmedildiğine işaret eder.⁹³ Sahabe ameli ve icmâ aslında amel başlığının kapsamına giren özel haller olarak değerlendirilebilir. Meselâ, bir hadisle ilgili olarak müellif Mekke'de amelin bu yönde olduğunu belirtir.⁹⁴ Bu durum sahabe ameli veya icmâ sayılmasa da bir bölgenin ameli olması bakımından genel olarak amel kapsamına dâhildir. Aşağıda amelin metnin tenkidinde kullanıma dair dikkat çeken iki örnek yer almaktadır.

Amr b. Şu'ayb tarikiyle gelen bir haberde Resûlüllâh'ın kızı Zeyneb'i kocasına yeni bir nikâhla verdiği belirtilmektedir. İbn Abbâs'tan gelen bir haberdeyse kızını altı seneden sonra ilk nikâhla kocasına geri verdiği geçmektedir. Tirmizî, ilk haberin senedinin zayıf, ikincisininse zayıf olmadığını ancak ilim ehlince amelin, zayıf olan ilk hadise göre olduğunu (Müslüman olan kadının iddeti bitmeden kocası Müslüman olursa ona dönebileceğini, iddet bittikten sonra yeni nikâh gerekeceğini) belirtir. Müellif amelle desteklenen ancak senedi zayıf olan ilk hadisi kabulünün bir neticesi olarak İbn Abbâs'tan gelen ikinci hadise mâna veremediğini ifade eder ve bu hadisin metnindeki işkalin seneddeki bir Râvinin hafızasının yanılmasından kaynaklanabileceğine işaret eder.⁹⁵ İbn Hacer, Tirmizî'nin ikinci hadiste gördüğü işkali, kadının iddetinin altı sene sürmesinin muhtemel

⁹¹ Bazı misâller için bkz. (hadis: 15, 18, 19, 34, 38, 104, 187, 191, 288, 411, 509, ...)

⁹² Ebû Dâvûd, "Salat", 115 (hadis: 720. قَالَ أَبُو دَاوُدَ إِذَا تَنَازَعَ الْخَبْرَانِ. عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَظَرْنَا مَا عَمِلَ بِهِ أَصْحَابُهُ مِنْ بَعْدِهِ

⁹³ Acar, amel karinesinin hadislerin sıhhatini belirlemede bir kıstas olarak muhaddislerce kullanımını ele almış, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde hadislerin metninin tenkidinde bu kıstası kullandığını göstermiş, Tirmizî'nin *Sünen*'inde de aslında zayıf olan hadislerle amel edilmesi sebebiyle hasen hükmü verildiğini müşahhas örneklerle ortaya koymuştur. Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 54-5. Özudoğru, Tirmizî'nin bir hadisle amel edilmesiyle o hadisin sıhhati arasında bir bağ olduğuna dair açık bir ifade kullanmadığını, ancak amel edilen hadislerin zayıf olmaktan kurtarıldığını, zayıf bir hadisin amel edildiği için hasen şeklinde ifade edilerek makbuliyet kazandığını belirtir. Bekir Özudoğru, *Hadis, Anlam ve Amel, Râvî, Bölge ve Âlimlerin Ameli Özelinde Hadis-Amel İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 221, 223, 226.

⁹⁴ Tirmizî, "Salat", 27 (hadis: 191).

⁹⁵ Tirmizî, "Nikâh", 41 (hadis: 1142).

olmayışı olarak izah eder.⁹⁶ İbn Hacer, Süheylî ve İbn Abdulber kocanın Müslüman oluşu, Müslüman olan kadının iddet süresinden sonraya kalırsa evliliğin sona ereceği hususunda icmâ olduğunu belirtir. Süheylî ayrıca müşriklerle evlenmenin haram oluşunu bildiren Mümtehine süresi 10. âyete dikkat çeker.⁹⁷ Görüldüğü üzere, ulema anılan hadislerin metinlerini Kur'an-ı Kerim, icma ve amel açısından değerlendirmişlerdir. Vurgulamak istediğimiz nokta, Tirmizî'nin ilim ehlinin amelini çelişen iki hadisin metninin değerlendirilmesinde esas alması ve bunun neticesinde senedi zayıf olanı tercih ederek senedinde sıkıntı olmayan hadisin metninde Râvilerden birinin hatasının olduğu kanaatine varmasıdır. Buradan anlaşılan, hadisin sıhhatinde sadece senedin sıhhatinin değil, metnin sıhhatinin de dikkate alınması, hatta senedin zaafına rağmen sahih metin lehine karar verilmesidir. Dolayısıyla, bu örnek metnin tenkidine gösterilen ihtimamı göstermesi açısından son derece önem arz etmektedir.

Müslim'in de *Sahih*'ine aldığı ve İbn Abbâs'tan gelen bir haberde Resûlüllâh'ın (sav) Medine'de bir korku ve yağmur hali olmaksızın namazları birleştirdiği geçmektedir. Yine, İbn Abbâs'dan gelen ve Tirmizî'nin senedinde zayıf bir Râvî bulunduğunu belirttiği bir diğer hadisteyse özürsüz namazları birleştirmenin büyük bir günah olduğu bildirilmektedir. Tirmizî ilim ehlince amelin senedi zayıf olan ikinci hadise göre olduğunu ve seferde veya Arafat'ta olmadıkça iki namazın birleştirilmeyeceğini kaydeder.⁹⁸ Tirmizî ilk hadisin eserinde amel edilmeyen ve hiçbir ilim ehlinin kabul etmediği iki hadisten biri olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Görüldüğü üzere, müellif ameli esas alarak senedi sağlam olan hadisi yerine senedi zayıf olanın muteber görüldüğüne işaret etmiştir.

I. Mânanın İzah Edilerek Metin Tenkidine Mahal Olmadığının Gösterilmesi

Tirmizî eserinde düzenli olarak hadislerin kapalı olan mânalarını izah eder. Böylece, metni tenkide müsait gözüken bazı hadislerin mânasının doğru anlaşılmasını sağlayarak tenkide mahal olmadığını da göstermiş olur.¹⁰⁰ Meselâ bir hadiste “*Kim (kendisine verilen bir hediyeye hediyeyi veren) överek karşılık verirse teşekkür etmiş olur, kim de saklarsa küfretmiş/nankörlük etmiş olur*” ifadesinde geçen ‘küfür’ kelimesinin ‘o nimeti küfretmiş/saklamış’ mânasında olduğunu belirterek burada itikâdi bir hususun olmadığını, dolayısıyla bu yönden metni tenkide gerek bulunmadığını ortaya koyar.¹⁰¹

Bir haberde bir kişinin gizlice yaptığı bir salih amelin ortaya çıkmasıyla duyduğu memnuniyet Resûlüllâh'a sorulmuş, O da (sav) bundan dolayı iki kat

⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/423.

⁹⁷ Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, 4/250.

⁹⁸ Tirmizî, “Salat”, 25 (hadis: 187).

⁹⁹ Tirmizî, *Sünen*, 1280.

¹⁰⁰ Bazı misâller için bkz. (hadis: 135, 217, 664, 1780, 2034, 3298).

¹⁰¹ Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 86 (hadis: 2034).

mükâfat alacağını bildirmiştir. Bu haber bu haliyle tenkide müsaittir zira bir insanın amelinin bilinmesinin hoşuna gitmesi kendini beğenmesinden dolayı da olabilir. Tirmizî bu durumu şöyle izah eder: “Kişinin hoşuna gitmesinin mânası “Siz yüce Allah’ın yeryüzündeki şahitlerisiniz” hadisinden dolayı insanların kendisini hayırla yâd etmesinden memnun olmasıdır. Yoksa insanlar bilsin de kendisine ikramda bulunsun ve onu büyük görsünler diye düşünürse bu riya olur.”¹⁰² Diğer bir hadisin yardımıyla yapılan bu izah ışığında hadisteki müşkil ortadan kalkmakta ve metin tenkidine mahal olmadığı anlaşılmaktadır.

J. Hadis Değerlendirmelerinin Doğru Okunması: Sened Tenkidinin Arkasında Yatan Metin Tenkidi Hakkında Farkındalık

Münekkitler Râviler hakkındaki hükümlerini rivâyetlerini esas alarak verirler.¹⁰³ Meselâ, *Sünen*’de 650 nolu hadisin akabinde Tirmizî, “Şu’be, Hâkim b. Cübeyr hakkında bu hadis sebebiyle (menfi) konuşmuştur” demiştir. Yine, 1073 nolu hadisin ardından müellif “Denildiğine göre, Ali b. Asım en fazla bu hadis sebebiyle belaya uğradı, ona (bu yüzden) sıkıntı çıkardılar” demiştir. Şu’fa konusundaki hadis sebebiyle Abdulmelik isimli Râvî hakkında Şu’be’nin ve diğer münekkitlerin menfi değerlendirmeleri yukarıda teferrüd kısmında geçmişti. Tirmizî’nin Buhârî’den naklettiği “Abdurrahman zayıf görülüyor; ben onun hadislerini incelediğimdeyse onun hadislerinin doğruya yakın olduğunu gördüm” şeklindeki ifade de bu hususu teyit etmektedir.¹⁰⁴ Tüm bu örnekler, râviye verilen adalet ve zabt notunun arkasında rivâyetlerinin sened ve metin yönünden incelenmesinin ve tenkidinin yattığını açıkça göstermektedir.

Öte yandan, bu husus göz ardı edildiğinde, herhangi bir hadisin akabinde yapılan sened değerlendirmelerinin hızlı bir şekilde okunması, hadis hakkındaki hükmün sadece sened göz önüne alınarak yapıldığı şeklinde yanlış bir intibaa yol açabilmektedir. Meselâ, akşam namazının ardından nafile namaz kılmanın on iki senelik ibadete muadil olduğu şeklindeki hadisin ardından müellif, Buhârî’nin râvilerden biri hakkında münkeru’l-hadis dediğini aktarır.¹⁰⁵ Dikkatsiz bir okumayla burada sadece senedin tenkid edildiği düşünülebilir. Ancak, bir önceki paragrafta izah edildiği üzere, bu râvî hakkındaki hüküm aslında onun bu ve benzeri rivâyetlerinin metinlerinin tenkidinin bir hülasasıdır. Nitekim, bu örnekte nafile bir namaza verilen mükafatın ölçsüzlüğü râviye verilen münkeru’l-hadis hükmüne katkıda bulunmuş olabilir. Dolayısıyla, *Sünen*’de sadece Râvilerin zayıflığına yer veren değerlendirmelerin sadece sened tenkidi olarak görülmemesi, râvilere verilen hükümlerin arka planında yatan metin tenkidinin

¹⁰² Tirmizî, “Zühd”, 40 (hadis: 2384).

¹⁰³ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Enes Topgül, *Rivâyetten Râviye: Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).

¹⁰⁴ Tirmizî, *el-İlelü’l-kebir*, 125.

¹⁰⁵ Tirmizî, “Salat”, 206 (hadis: 435. Benzer bir örnek için bkz. *el-İlelü’l-kebir*, 108).

farkında olunulması önemlidir. Bu şekilde bakıldığında, eserde sarahaten yapılan metin tenkitlerinin yanında büyük oranda dolaylı olarak da metin tenkidinin yer aldığı anlaşılır.

III. Sonuç

Tirmizî'nin iki eseri özelinde yaptığımız araştırma neticesinde muhaddislerin metin tenkidini yeterince ya da hiç yapmadıkları şeklindeki iddiaların isabetli olmadığı, çok sayıda müşahhas misâlde muhtelif kıstaslar kullanılarak gerek müspet, gerek menfi mânada tenkidin yapıldığı, ayrıca sadece Râvî tenkidi yapıldığı intibayı uyandıran değerlendirmelerin de hakikatte dolaylı olarak metin tenkidi içerdiği görülmüştür. Üstelik, müellifin sahih hadislerle/sünnete ve amele arz tatbikatını eserinde düzenli olarak yapması fevkalade önemli ve sıra dışıdır.

Kanaatimizce metin tenkidinin sadece hadislerin belli kıstaslara arzı sonucunda reddedilmesinden ibaret olduğu anlayışının hâkim oluşu, olumlu mânada yapılan tenkitlerin nerdeyse tamamen göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Hâlbuki Tirmizî nerdeyse eserindeki bütün hadisleri lafızları ve sıyakları farklı da olsa o konuyla bir şekilde alakalı olan diğer pek çok hadise arz ederek metinlerin uyumuna/uyumsuzluğuna dikkat çekmiştir. Amel kıstası için de aynı durum söz konusudur. Böylesine açık, kapsamlı ve düzenli bir tatbikata rağmen hadisçilerin metin tenkidiyle yeterince meşgul olmadığı tezinin dile getirilmesi mânidardır.

Yine, Râvî tenkidinin arkasında yatan metin tenkidinin göz ardı edilmesi de yaygın olarak rastlanan bir diğer durumdur. Halbuki, yukarıda görüldüğü üzere, meselâ Şu'be'nin umumu'l-belvâ arz eden bir hadisle teferrüd etmesi sebebiyle bir Râvîyi tenkidi bir metin tenkididir. Dolayısıyla, böyle bir Râvîye zayıf denilerek yapılan tenkitlerin arkasında aslında bu Râvînin incelenen rivâyeti ve diğer rivâyetlerinin umumuna istinaden yapılan metin tenkidleri bulunmaktadır. Bu sebeple, hakikatte münekkitlerin metin tenkidi faaliyetlerinin neticeleri, Râvîlere verilen hükümler vasıtasıyla hadis tenkit sürecine daha kapsamlı ve dolaylı bir şekilde nüfuz etmiş olmaktadır.

Tirmizî'nin tatbikatı kendine münhasır görülmemelidir. Zira, hadis münekkitleri birbirlerine hoca-talebe münasebetiyle sıkı bir şekilde bağlıdırlar. Tirmizî'nin yaklaşımının kendinden önceki muhaddislerden ilham aldığı ve kendinden sonrakilere tesir ettiği, makalemizde kısmen yer verdiğimiz bu diğer muhaddislerin izah ve tatbikatından da anlaşılacaktır. Muhaddislerin metin tenkidi gayretlerini ortaya koyacak yeni araştırmalarla konu daha da iyi vuzûha kavuşacaktır.

"Tirmizî'nin Sünen'i ve el-İlelü'l-kebir'inde Metin Tenkidi"

Özet: Bu makalede Tirmizî'nin Sünenü't-Tirmizî ve el-İlelü'l-Kebîr'inde Kur'ân-ı Kerîm'e, sahih hadislerle ve sünnete, icmâa, tarihî bilgilere, ilim ehlinin amelîne, sahâbenin söz ve uygulamalarına, Râvînin kendi rivâyetine muvâfakat/muhâlefet, peygamber sözüne benzeme, teferrüd ve umûmu'l-belvâ kıstaslarını kullanarak yaptığı metin tenkidi tatbikatı incelenmiştir. Sünen'de özellikle hadislerin o konudaki diğer hadislerle/sünnetle ve ilim ehlinin amelîyle uyumu

düzenli şekilde dikkate alınmış ve bu uyum hadis metninin olumlu/olumsuz mânada tenkidinde (kabul/reddinde) etkili olmuştur. Hadis imamlarının hatadan salim olmadığını belirten Tirmizî, Şu'be gibi önde gelen muhaddislerin metindeki hatalarını tespit etmiş, müttefekun aleyh olan bir hadisin metnini tenkit etmiş, zaman zaman birden çok kıtası aynı anda kullanmıştır. Makalede Râvî tenkidinin arkasında yatan metin tenkidi hakkında farkındalığın önemine de değinilmiştir. Tirmizî'nin metin tenkidi tatbikatı diğer muhaddislerin tenkit zihniyetine de ışık tutmaktadır.

Atıf: Kadir SEKMEN, “Tirmizî'nin *Sünen*'i ve *el-İlelü'l-kebir*'inde Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 291-310.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Metin Tenkidi, Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, *el-İlelü'l-kebir*.

Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri

Abdurrahman YILMAZ*

“Reinforcement Ways of the
Weak Hadiths”

Abstract: Weak hadith is not an obligatory proof alone because of some weaknesses it has. Therefore, it is classified as a type of rejected (mardūd) hadith. However, it would increase to the degree of accepted (maqbul) hadith with the help of different proofs and becomes a necessary proof of a subject or it becomes suitable for practice without reaching the degree of accepted (maqbul) hadith. These proofs that reinforce the weak hadith are classified as proofs related to isnād (the link) and not related to it. Reinforcement ways related to the isnād (the link) are generally practised by the muhaddithūn (hadith scholars) whose main aim is to verify the authenticity of the text (the matn) of the hadith and reinforcement ways that are not related to the isnād (the link) are generally practised by fuqahā (jurisprudence scholars) whose main aim is to verify the authenticity of the meaning.

Citation: Abdurrahman YILMAZ, “Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 311-337.

Keywords: Da’if (Weak), Mardūd (Rejected), Maqbul (Accepted), Reinforcement, Isnād.

I. Giriş

Zayıf hadis,** sened ve/veya metninde bulunan bazı illetlerden ötürü tek başına bir meselenin bi’l-kuvve ve/veya bi’l-fiil bağlayıcı delili kabul edilmemekte ve bundan dolayı da kategorik olarak mardūd hadis kapsamında değerlendirilmektedir. Ancak buna rağmen hadis âlimlerinin, birtakım maksatlarla sahihlerin yanında zayıf tarikleri de toplayıp rivâyet ettikleri görülmektedir. Bu maksatlar arasında zayıf hadisin mütâbi‘ veya şahid ile takviye olabileceği düşüncesi ile zayıf hadisin bizzat kendisinin mütâbi‘ veya şahid olup başka bir hadisi takviye edebileceği ihtimali önem arz etmektedir.¹ Nitekim Süfyân es-Sevri’nin (v.

* Doktora, İstanbul Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL, abdurrahmanyilmaz53@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6067-0557

Geliş: 06.06.2022

Yayın: 31.12.2022

** Bu makale, *Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri* (İstanbul 2017) adıyla tarafımızdan tamamlanan yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

¹ Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Kütüb-i Sitte’den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, Akdem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 89.

161/777) “Ben hadisi üç maksatla rivâyet ederim. Bir kimseden bir hadisi ya din edinmek ya i’tibâr ya da yanılmamak için tanıma amacıyla yazarım” sözü erken dönemden itibaren takviye maksadıyla hadis rivâyet edildiğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Süfyan b. Uyeyne’nin (v. 198/814) “Bu hadisi destekleyecek (başka) bir hadis bulamadık. Sadece bu tarikten gelmektedir”³ sözü de hicri ikinci asırda zayıf hadislerin takviye edilmeye çalışıldığını göstermektedir.

Zayıf hadislerin takviyesi, hicri ikinci asırda hadis âlimleri tarafından biliniyor uygulandığı halde bu faaliyeti bir yöntem olarak ele alan ilk ismin İmâm Şâfi (v. 204/820) olduğu görülmektedir.⁴ Zayıfın bir türü olan mürsel hadisin takviyesi bağlamında konu edinen Şâfi, sadece isnâd ile değil isnâd dışı takviye yöntemlerine de yer vermektedir. Dolayısıyla zayıf hadisleri takviye eden karinelerin erken dönemden itibaren isnâd ve isnâd dışı olmak üzere iki ana başlıkta ele alındığı anlaşılmaktadır.

İsnâda ilişkin takviye yöntemlerini, ağırlıklı olarak, râvî ile merviyi kabul ve red açısından inceleyen diğer bir ifâdeyle hadisin mümkün olan en doğru lafızla Hz. Peygamber’e (s.a.v.) âidiyetiyle ilgilenen muhaddisler; isnâd dışı takviye yöntemlerini ise, ağırlıklı olarak, manasını anlama (fehm) ve hüküm çıkartma (istinbât) bakımından rivâyetleri inceleyen fukahâ ve usûlcüler uygulamaktadır. Sonuç itibariyle zayıf hadis, isnâd veya isnâd dışı karinelerin takviyesi/desteklemesi sonucu, “makkûl hadis mertebesine” yükselerek tek başına bir meselenin bi’l-kuvve mülzim/bağlayıcı delili kabul edilmekte ya da makkûl hadis mertebesine çıkmamakla birlikte merdûd hadis kategorisi içerisinde “amel edilebilir seviye”ye taşınmaktadır.

II. Zayıf Hadisleri Takviyenin Anlamı

A. Sözlük Anlamı

Lügatta, **تقوية** kök harfleriyle tef’îl babından mastar olan takviye (التقوية) kelimesi, “zayıflığını kuvvetle değiştirmek”, “zayıfı kuvvetlendirmek/takviye etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Zayıf hadislerin takviyesi bağlamında bu kelime çe-

² Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *ed-Du’afâu’l-kebir*, thk: Abdülmu’tî Emin Kal’acî, I-IV, Beyrut, Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1404/1984, c. I, s. 15.; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Câmî’ li ahlâki’r-râvî ve adâbî’s-sâmi’*, thk: Mahmûd et-Tahhân, I-II, Riyâd, Mektebetü’l-Maarif, 1403/1983, c. II, s. 193.

³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, thk: Abdülmu’tî Emin Kal’acî, I-XV, Dâru’l-Va’y, Kâhire, 1412/1991, c. III, s. 193.

⁴ Şâfi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle fi ilmi usûli’l-fikh*, Cidde, Dâru’l-Minhâc, 1435/2014, s. 114.

⁵ Zebidî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrazzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, I-XXXX, Kuveyt, 1385/1965, c. XXXIX, s. 361; İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısri, *Lisânü’l-arab*, I-XV, Beyrut, Dâru Sâdir, t.y., c. XV s. 207.

şitli kalıplarla kullanılırken, mürâdif anlamlara gelen şu kelimelerin de çeşitli kalıplarla kullanıldığı görülmüştür: (العجبر), (العضد), (الأيد), (الشدّة).

B. Istilâhî Anlamı

Hadis ve fıkıh âlimleri tarafından zayıf hadislerin takviyesi bağlamında ve ıstilâhî anlamda takviye ve bu manaya gelebilecek bazı ifadeler kullanılsa da herhangi bir tanıma rastlanmamıştır. Ancak muâsir bazı çalışmalarda birtakım tanımlamaların yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Nitekim Zeyn el-Ayderûs, zayıf hadislerin takviyesini şöyle tarif etmektedir: “*Râvîsi kezzâb (yalancı) ve müttehem bi'l-kizb (yalancılıkla itham edilmiş) olmayan zayıf bir hadisi, makbûl mertebesine yükselmesi için sened veya metin veyahut da hem sened hem de metin açısından mütâbi*”, şevâhid veya başka birtakım karînelere güçlendirmektir.”⁶

Diğer bir tanım ise makbûl hadislerin takviyesini de kapsayacak şekilde şöyledir: “*Bir hadisin, senedle ilgili olsun veya olmasın belli şartlar dâhilinde herhangi bir karîne ile kuvvetlenmesi ve/veya kuvvetlendirmesi ya da kuvvetlendirilmesidir.*”⁷

Nakledilen ilk tanım değerlendirildiğinde, “*makbûl mertebesine yükselmesi için*” kaydı doğru olmasa gerektir. Nitekim her ne kadar takviyedeki asıl maksat zayıf hadisin makbûl mertebesine yükseltilmesi olsa da bunun her zaman mümkün olmadığı ve zayıflık durumuna göre değiştiği görülmektedir. Zira zayıflığı giderilemeyecek derecedeki bir hadis, makbûl mertebesine yükselememekte ancak zayıf dâiresi içerisinde amel edilebilir seviyeye taşınabilmektedir. Diğer tanım da makbûl hadisleri kapsayacak nitelikte olduğu için sadece zayıf hadislerin takviyesinin ne anlama geldiğini tam olarak yansıtmamaktadır.

Hadis ve fıkıh âlimlerinin kullanım ve yöntemleri dikkate alınarak, şiddetli ve hafif zayıf hadisleri de kapsayıcı nitelikte şöyle bir tanımın yapılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz: “*Zayıf bir hadisin, isnâd ve/veya isnâd dışı birtakım karîne veya karînelere, belirli kâideler çerçevesinde, makbûl mertebesine yükseltilerek tek başına bir meselenin bi'l-kuvve veya bi'l-fiil mülzim/bağlayıcı delili olması ya da zayıf mertebesi içerisinde amel edilebilir seviyeye yükseltilmesidir.*”

III. Takviyenin Önemi

İslâm âlimleri, ulûmü'l-hadis ana başlığı altında bir yandan kabûl ve red yönüyle râvî ile mervîyi, diğer yandan hadisin manasını anlama (fehmi) ve hüküm çıkartma (istinbât) bakımından metnin konusunu/manasını incelemişlerdir.⁸

⁶ Zeyn Muhammed Huseyn el-Ayderûs, *el-Hadisu'z-zaif ve eseruhû fi'l-ahkâm*, Kâhire, Dâru'l-Beşâir, 2011, s. 131-2.

⁷ İbrahim İhsan Bayraktar, “*Hadislerin Takviyesinde Telakkî Bi'l-Kabûlün Etkisi*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2013, s. 11.

⁸ bkz.: Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülûm*, I-IhII, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985, c. II, s. 52,113; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk: Muhammed Şerefettin Yaltkaya, I-II, Beyrût, Dâru

Zira bu inceleme neticesinde ister sübût ister amel açısından bir hadis hakkında nihâî olarak makbûl veya merdûd hükmünün verilmesi, ilgili hadisin amelî ya da itikâdî bir meselede bi'l-kuvve veya bi'l-fiil amel edilip edilmemesinde etkin rol oynamaktadır. Bundan dolayı, belirli kâideler çerçevesinde, öncelikle râvilerin cerh-ta'dîl durumlarının, adâlet ve/veya zabtlarına yönelik sorunun ya da şüphenin bizzat o hadiste bulunup bulunmadığının ve ilgili hadisi etkileyip etkilemediğinin incelenmesi gerekmektedir.⁹ Bu ise, tek bir isnâd ile yetinmemeyi ilgili tüm tariklerin araştırılarak bir araya getirilmesini ve birbirleriyle karşılaştırılmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim Abdullâh b. Mübârek'in (v. 181/797), "*Hadisinin sahih olmasını istiyorsan birbirine vur*"¹⁰ ifadesi ile Ali b. Medîni'nin (v. 234/848-49) "*Bir hadisin tüm tarikleri bir araya getirilmedikçe hatası ortaya çıkmaz*"¹¹ sözü bu hakikati ortaya koymaktadır.

Hadis âlimleri nezdinde sened, metne ulaştırılan yol olarak görülürken metin ise isnâd faaliyetinin asıl amacı olarak kabul edilmiştir.¹² Ancak buna rağmen araları ayrılmış,¹³ senedin sıhhati ile metnin sıhhati arasında mülâzemetin olmadığı ifade edilmiştir.¹⁴ Bundan dolayı sened veya metinden herhangi birine verilen sıhhat/za'f hükmü, diğerini bağlamayacak şekilde müstakil olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İbnü's-Salâh'ın (v. 643/1245) şu veciz ifadesi de bu meseleye dair yaklaşımı ortaya koymaktadır: "*İsnâdı zayıf olan bir hadis gördüğünde 'bu isnâd ile zayıftır' anlamında 'bu zayıftır' diyebilirsiniz. Yoksa yalnızca bu isnâdın zayıf olmasından dolayı, hadisin metninin zayıflığını kastederek 'bu zayıftır' diyemezsin, belki hadisin sübûtunu ifade edebilecek başka bir isnâd ile rivâyet edilmiş olabilir*"¹⁵ Benimsenen bu yaklaşım sebebiyle, muhaddisler nezdinde, pek çok sahih tarikten gelme ihtimâli göz önünde bulundurularak sadece tek bir se-

İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. II, s. 635; Abdullah Sıddîk el-Gumârî, *Tevcihü'l-inâyê li ta'rîfi ilmi'l-hadisi rivâyeten ve dirâyeten*, Mektebetü Muhammed b. Mustafâ el-Bağdâdî, y.y., t.y., s. 11.

⁹ Nitekim Tânevî'nin "*Râvînin zayıf olması bütün rivâyetlerinin zayıf olmasını gerektirmez.*" sözü râvînin zayıflığının her hadisinde bizzat tahakkuk etmeyebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. bkz.: Zafer Ahmed el-Osmânî Tânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, X. bsk., Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007, s. 409.

¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, s. 296.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, s. 212; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Mehâsinu'l-istilâh ile Birlikte)*, thk: Âişe bint Abdîrahmân, Kâhire, Dâru'l-Maârif, t.y., s. 260.

¹² Mu'tez Hatîb, *Reddu'l-hadis min ciheti'l-metni*, eş-Şebeketu'l-Arabiyye, 2011, s. 136.

¹³ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 260.

¹⁴ Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfîyeti'l-hadis*, thk: Abdülkerîm b. Abdillâh b. Abdîrahmân Hudayr, Muhammed b. Abdillâh, I-V, Riyâd, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426, c. I, s. 161.

¹⁵ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 286.

ned üzerinden “*hadisin zayıflığına kesin hüküm vermeme*” ve “*zayıf hadisi tüm-den reddetmeme*” hususunda icmâ vâki olmuştur.¹⁶

Hadislerin makbûl veya merdûd olduğunu tespitite en kuvvetli ve en önemli karînenin isnâd olduğu kabul edilmekle birlikte tek ve nihâî karîne olmadığı, bir usûl çerçevesinde, erken dönemden itibaren isnâd dışı takviye yöntemlerinin de uygulandığı görülmüştür. İsnad incelemesi sonucu zayıf olduğuna hükmedilen bazı hadisler, isnâd dışı bazı karîne ve delillerin desteklemesi ile makbûl hadis kapsamında değerlendirilerek gereğiyle amelîn vücûbiyeti söz konu edilmiştir.

IV. Zayıf Hadislerin İ'tibâr Sonucu Farklı İsnâdlarla Takviyesi

İ'tibâr, muhaddisler nezdinde, bir hadisin lafzen veya manen başka yollardan rivâyet edilip edilmediği ve ma'rûf olup olmadığını ortaya çıkartmak için diğer tariklerinin araştırılmasıdır.¹⁷ Bu açıdan bakıldığında İ'tibâr ile mütâba'ât ve şevâhid arasında sebep-sonuç ilişkisi olduğu görülmektedir. Zira i'tibâr, müstakil bir nevi olmadığı gibi mütâba'ât ve şevâhidin kasîmi de değildir. Dolayısıyla ağırlıklı olarak hadis âlimleri tarafından benimsenen¹⁸ ve umûmen tüm hadislerin, husûsan zayıf hadislerin takviyesinde¹⁹ uygulanan i'tibâr faaliyeti ile amaçlanan, mütâba'ât ve şevâhide ulaşıp ilgili hadisin taaddüd-i turuk ile takviyesidir.²⁰ Diğer yandan zayıf hadisleri takviyede muhaddislere göre en etkili ve kuvvetli metot, yukarıdan aşağıya doğru sırasıyla mütâba'ât-ı tâmme, mütâba'ât-ı kâsıra/nâkîsa ve şâhiddir. Şâhidin de bulunamadığı durumlarda isnâd dışı takviye karîneleri aranmaktadır.²¹

Muhaddislerin mütâbi' ve şâhide dâir iki farklı yaklaşım benimsediği görülmektedir. Bir kısım hadis âlimi mütâba'âtı, sahâbînın aynı veya başka olmasını

¹⁶ Halil b. İbrâhîm Molla Hâtur, *Hutûratu müsâvâti'l-hadisi'd-daifi bi'l-mevzû*, y.y., 1428, s. 50.

¹⁷ bkz.: Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hurbevî, *en-Nüketü'l-vefiyye bimâ fi şerhi'l-elfiyye*, thk: Mâhir Yâsin Fahl, II, Riyâd, Mektebetü'r-Rüşd, 1428/2007, c. I, s. 477; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî: *Tedribü'r-râvi fi şerhi takribi'n-Nevâvi*, thk: Muhammed Avvâme, I-V, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 1437/2016, c. III, s. 310; Abdülhakk Dihlevî, *Mukaddime fi usûli'l-hadis*, tkd. ve tlk: Selmân Huseynî Nedvî, III. bsk., Beyrût, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1986, s. 57; Lek-nevî, *Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, Zaferu'l-emânî bi şerhi muhtasari's-seyyidi'ş-şerifi'l-Cürçânî fi mustalahi'l-hadis*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, IV. bsk., Haleb, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1429/2008, s. 318; Ahmed Muhammed Şâkir, Ebû'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilkadir, *el-Bâ'isu'l-hasîş şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadis*, thk: Târik Mahmûd İvad, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle Nâşirîn, 2011, s. 93; Abdullah Sirâceddîn, *Şerhu'l-manzûmeti'l-beykûniyye fi mustalahi'l-hadis*, Haleb, Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1430/2009, s. 132; Abdullah Aydınlı, *Hadis Istihlâhları Sözlüğü*, V. bsk., İstanbul, İFAV, 2011, s. 142; Selahattin Polat, “İ'tibâr”, *DİA*, c. XXIII, s. 455.

¹⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, c. III, s. 310.

¹⁹ Polat, “İ'tibâr”, *a.g.e.*, c. XXIII, s. 455.

²⁰ Ahmed Muhammed Şâkir, *a.g.e.*, s. 93.

²¹ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 42.

dikkate almaksızın lafızdaki muvâfakata; şâhidi ise manadaki (manen rivâyet) muvâfakata has kılmıştır.²² İbnü's-Salâh da bunlardandır.²³ İbn Hacer'in (v. 852/1448) de aralarında bulunduğu diğer bir kısım âlim ise mütâba'âtı aynı sahâbîden gelen; şâhidi ise farklı sahâbîden gelen isnâda hâs kılmıştır. Bununla birlikte kullanımdaki genişlik ve lügatin ihtimalli olması sebebiyle, tesâmühan, mütâba'âtın "şâhid", şâhidin de "mütâba'ât" diye isimlendirildiği görülmektedir.²⁴

Biz ise bu çalışmamızda İbn Hacer'in istikrâr bulan tanımı üzerinden meseleyi ele almayı tercih ettik. Nitekim takviye edici isnâd ister mütâba'ât ister şâhid diye isimlendirilsin takviyedeki asıl maksat, ilk senetteki sorunu veya endişeyi kaldırmak, destekleyicinin kuvvetine göre hadisi takviye etmektir.²⁵ Dolayısıyla meseleye bu açıdan bakıldığında takviye bunların her ikisiyle meydana gelmektedir.²⁶

A. Mütâba'ât

Mütâbaa (متابعة) kelimesinin çoğulu olan mütâba'ât (متابعات), "Bir hadisin lafızlarına veya manasına²⁷ uygun başka bir hadisin, öncekinin râvîsinden ayrı biri tarafından, tamamen veya kısmen aynı senedle rivâyet edilmesi; böylece bu iki hadis ve râvînin birbirini desteklemesi"²⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Ferd olduğu zannedilen bir hadise başka bir râvînin muvafakat ettiği tespit edilmesi durumunda; muvafakat eden hadise/râvîye "mütâbî'" veya "tâbî"; muvafakat edilen hadise/râvîye ise mütâba'un aleyh adı verilmektedir.²⁹

Mütâbî', desteklediği asıl hadisin lafzen rivâyeti ise "مثله"; manen rivâyeti ise "نحوه" denilmektedir.³⁰ Dolayısıyla aynı sahâbîden olması kaydıyla takviye edici konumdaki hadisin manen rivâyet edilmiş olması da mütâbî' diye isimlendirilmesi için yeterli sayılmaktadır. Diğer yandan ister tâmmen ister kâsıra olsun

²² Abdülhakk Dihlevî, a.g.e., s. 57; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, I-II, Halep, Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1416/1995, c. I, s. 494; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*, Şâm, Dâru'l-Fikr, 1427/2006, s. 420.

²³ İbnü's-Salâh, a.g.e., s. 247-8.

²⁴ İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Şerhu nuhbeti'l-fiker (Ali el-Kârî'in Şerhiyle Beraber)*, thk: Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, Beyrut, Dâru'l-Erkâm, 1415/1994, s. 355; Abdülhakk Dihlevî, a.g.e., s. 57; Cudey', Abdullâh b. Yûsuf, *Tahrîru ulûmi'l-hadis*, I-II, Beyrut, Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003, c. I, s. 53.

²⁵ Abdülhakk Dihlevî, a.g.e., s. 56; Cudey', a.g.e., c. I, s. 53; İtr, a.g.e., s. 420.

²⁶ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*, thk: Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm, Beyrut, Dâru'l-Erkâm, 1415/1994, s. 355.; İtr, a.g.e., s. 420.

²⁷ Manen rivâyet.

²⁸ Aydınlı, a.g.e., s. 228.

²⁹ el-Cezâirî, a.g.e., c. I, s. 494; Abdülhakk Dihlevî, a.g.e., s. 56; Abdullah Sirâceddin, a.g.e., s. 132; Aydınlı, a.g.e., s. 230.

³⁰ bkz.: İtr, a.g.e., s. 418; Cudey', a.g.e., c. I, s. 53; Abdülhakk Dihlevî, a.g.e., s. 56-57.

mütâbî'in desteklediği asıl hadise birebir aynı lafızla muvâfakat etmesi de şart koşulmamıştır. Nitekim İbn Hacer, aynı sahâbiye ait olmakla birlikte mana itibâriyle aynı fakat lafızları birbirinden farklı iki rivâyeti naklederek devamında şunları söylemiştir: “*Bu tür mütâba’âtta -ister tâmmeye olsun ister kâsıra olsun- lafzen rivâyet edilmesi şart değildir. Zira aynı sahâbinin rivâyetine ait olduğundan mana olarak rivâyet edilmesi (mütâba’ât diye isimlendirilmesi için) yeterlidir.*”³¹

1. Mütâba’ât-ı Tâmmeye

Mütâba’ât, teferrüd ettiği zannıyla hakkında hata endişesi duyulan râvînin bizzat kendisi için hâsıl olursa mütâba’ât-ı tâmmeye diye isimlendirilmektedir.³² Mütâba’ât-ı tâmmeye misâl olarak İmâm Şâfiî (v. 204/820) *el-Ümm*'de Hz. Peygamber → İbn Ömer → Abdullâh b. Dînâr → Mâlik tarikiyle rivâyet ettiği şu hadis verilebilir:

الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفتروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا
العدة ثلاثين / *Ay, yirmi dokuz gündür. Bu sebeple hilâli görmedikçe oruca başlamayın ve hilâli görmedikçe de orucu bozmayın. Eğer hilâl kapalı olursa sayıyı otuza tamamlayın.*³³

İmâm Şâfiî'nin İmâm Mâlik'ten bu lafızla rivâyetinde tek kaldığını iddia eden bazı râvîler, bu hadisi İmâm Şâfiî'nin “garîb” hadislerinden saymışlardır. Buna gerekçe olarak ise İmâm Mâlik'in ashâbı tarafından “فإن غم عليكم فاقدرُوا” lafzıyla rivâyet edilmesini öne sürmüşlerdir. Ancak İmâm Şâfiî için mütâbî' bulunmadır ki; o da Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî'dir (v. 221/835). Nitekim Buhârî (v. 256/869), İmâm Şâfiî'nin İmâm Mâlik'ten rivâyet ettiği mezkûr hadise mütâbî' olacak iki rivâyete yer vermektedir. Biri, Hz. Peygamber → İbn Ömer → Abdullâh b. Dînâr → Nâfi' → Mâlik → Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî tarikiyle şu rivâyettir:

لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفتروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدرُوا / *“Hilâli görmedikçe oruca başlamayın, hilâli görmedikçe de orucu bozmayın. Eğer kapalı olursa takdir ediniz (otuza tamamlayınız).”*

Diğeri ise Hz. Peygamber → İbn Ömer → Abdullâh b. Dînâr → Mâlik → Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebî tarikiyle şu rivâyettir:

الشهر تسع وعشرون ليلة، فلا تصوموا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين / *“Ay yirmi dokuz gecedir. Bu sebeple hilâli görmedikçe oruca başlamayın. Eğer hilâl kapalı olursa sayıyı otuza tamamlayın.”*³⁴

³¹ İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 352.

³² İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 344; el-Cezâiri, *a.g.e.*, c. I, s. 493; Itr, *a.g.e.*, s. 418; Abdullah Sirâceddîn, *a.g.e.*, s. 132.; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, VIII. bsk., Ankara, 2009, s. 47.

³³ Şâfiî, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990, c. II, s. 103.

³⁴ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri rasûlillâi sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihî*, I-IX, Beyrut, Dâru Tavkî'n-Necat, 1429, “Savm”, 11.

Görüldüğü üzere, Abdullâh b. Mesleme el-Ka'nebi'nin mütâba'âtı, râvînin bizzat kendisi olan İmâm Şâfiî için hâsıl olduğundan buradaki mütâba'ât, mütâba'ât-ı tâtmedir. Diğer yandan İbn Hacer'in naklettiği bu misâl, mütâba'âtta rivâyetler arasındaki lafız farklılıklarının olabileceğini göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.³⁵

2. Mütâba'ât-ı Kâsıra/Nâkisa

Mütâba'ât, söz konusu râvînin -kendisi için değil de- şeyhi veya şeyhinin üstündekiler için hâsıl olursa sahâbî râvî değişmediği sürece mütâba'ât-ı kâsıra veya nâkisa diye isimlendirilmektedir.³⁶ İbnü's-Salâh (v. 643/1245) ve O'na tâbi olanlara göre, sahâbî değişse de aynı lafız olduğu sürece mütâba'ât-ı kâsıra/nâkisa denilmektedir. Bununla birlikte hem İbn Hacer hem de İbnü's-Salâh, mütâba'ât-ı kâsıraya "şâhid" de denilebileceğini ifade etmektedirler.³⁷

Mütâba'ât-ı kâsıraya misâl olarak İbn Huzeyme'nin (v. 311/924) *Sahih* isimli eserinde Hz. Peygamber → Abdullâh b. Ömer → Muhammed b. Zeyd → Âsım b. Muhammed tarikiyle "فكملوا ثلاثين" lafzıyla rivâyet ettiği hadis verilebilir.³⁸ Müslim (v. 261/875) de bu hadisi *Sahih*'inde Hz. Peygamber → Abdullâh b. Ömer → Nâfi' → Ubeydullâh b. Ömer tarikiyle "فاقدروا ثلاثين" lafzıyla rivâyet etmektedir.³⁹ Verilen bu örnekte hakkında endişe duyulduğundan dolayı takviye aranan râvî Âsım b. Muhammed'in, zikredilen ikinci senette bizzat akranlarından birinin Muhammed b. Zeyd'den bir rivâyeti olmayıp hocasının akranlarından olan Nâfi'in Abdullâh b. Ömer'den rivâyeti bulunduğundan dolayı buradaki mütâba'ât, mütâba'ât-ı tâtmedir değil, kâsıra/nâkisadır.

B Şevâhid

Şâhid (شاهد) kelimesinin çoğulu olan şevâhid (شواهد), "ister lafız ve mana yönünden ister sadece mana yönünden muvâfık olsun, tefferüd ettiği zannedilen râvînin rivâyetinin, başka bir sahâbî vasıtasıyla rivâyet edilen isnâdına/râvîsine" verilen isimdir.⁴⁰

1. Lafzen Şâhid

Ferd olduğu zannedilen hadisin, farklı bir sahâbîden aynı lafızla gelen

³⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, 345-350.

³⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 344; el-Cezâirî, *a.g.e.*, c. I, s. 493; Itr, *a.g.e.*, s. 418; Abdullah Sirâceddîn, *a.g.e.*, s. 132.; Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 47.

³⁷ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 247; İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 355.

³⁸ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk: Muhammed Mustafa el-A'zamî, I-IV, el-Mektebü'l-İslâmî, t.y., c. III, s. 202, Hadis No: 1909; İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 351.

³⁹ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî: *el-Câmi'u's-Sahih*, I-VIII, İstanbul, Dâru'l-Âmira, t.y., "Savm", 2.

⁴⁰ bkz.: İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 352-353; el-Cezâirî, *a.g.e.*, c. I, s. 493; Itr, *a.g.e.*, s. 418; Abdullah Sirâceddîn, *a.g.e.*, s. 132; Abdülhakk Dihlevî, *a.g.e.*, s. 57; Cudey', *a.g.e.*, c. I, s. 54.; Aydınlı, *a.g.e.*, s. 291.

isnâdına/râvîsine “lafzen şâhid” denilmektedir.⁴¹ Lafzen şâhîde misâl olarak Nesâî'nin (v. 303/915) Hz. Peygamber → İbn Abbâs → Muhammed b. Huneyn tarikiyle rivâyet ettiği hadis verilebilir.⁴² Bu hadis, mütâba‘ât bahsinde Hz. Peygamber → İbn Ömer → Abdullâh b. Dinâr tarikiyle zikredilen rivâyet ile lafız ve mana bakımından aynıdır. Bu sebeple bu rivâyet, lafzen şâhidin misâli olarak da zikredilmiştir.⁴³

2. Manen Şâhid

Ferd olduğu zannedilen hadisin, farklı bir sahâbîden manen rivâyet yoluyla gelen isnâdına/râvîsine “manen şâhid” denilmektedir.⁴⁴ Manen şâhîde misâl olarak Buhârî'nin Hz. Peygamber → Ebû Hureyre → Muhammed b. Dinâr tarikiyle ve “صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غيبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين” lafzıyla rivâyet ettiği hadis verilebilir.⁴⁵ Buhârî'nin Ebû Hureyre isnâdıyla rivâyet ettiği bu hadis, yukarıda zikredilen İbn Ömer'in rivâyetine manen benzediği için manen şâhid olarak kabul edilmektedir.⁴⁶

V. Zayıf Hadislerin İsnâd Dışı Karîneler ile Takviyesi

İsnâd, hadis metninin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) âdiyetini tespitite en önemli karînelerden biri kabul edilmesine rağmen İslâm âlimleri nezdinde tek yöntem olarak değerlendirilmemiştir. Bu sebeple isnâd incelemesinin ardından ilgili tüm karîne ve delilleri de içine alacak şekilde daha kapsamlı bir araştırma yöntemi benimsemişlerdir. Dolayısıyla isnâdı veya isnâdları yönüyle nihâî hüküm olarak zayıf mertebesinde değerlendirilen bazı hadisler, isnâd dışı karîne ve delillerin desteklemesi sonucu sübût ve/veya amel bakımından makbûl hadis kapsamında değerlendirilerek gereğiyle amelin vücûbiyeti söz konusu edilmiştir. Nitekim Enver Şâh Keşmîri (v. 1352/1933), isnâd dışı karînelerin dikkate alınması düşüncesini şu söyliyle temellendirmektedir: “Bana göre vâkiayı dikkate almak, kâideler üzerinde yürümekten daha evlâdır. Çünkü kâideler, hükmünün ne olduğu bizâtihi netleşmeyen yerlerde hükmü vermek içindir. Bu sebeple vakiyaya tâbi olmak ve ona tutunmak daha uygun ve daha layıktır.”⁴⁷ Leknevî ise Keşmîri'nin talebesi ve kendisinin de hocası olan Muhammed Bedr Âlem'den Keşmîri'nin bu sözlerinin ne manaya geldiği hakkında şunları aktarmaktadır: “O, bununla isnâd

⁴¹ bkz.: el-Cezâîrî, *a.g.e.*, c. I, s. 493.

⁴² Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî (Suyûtî'nin Şerhi ve Sindî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Haleb, Mektebetü'l-Matbû'ât'l-İslâmiyye, 1414/1984, “Savm”, 12.

⁴³ İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 353.

⁴⁴ el-Cezâîrî, *a.g.e.*, c. I, s. 493.

⁴⁵ Buhârî, “Savm”, 11.

⁴⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, s. 354.

⁴⁷ Keşmîri, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî, *Feydu'l-bârî alâ sahîhi'l-Buhârî*, I-VI, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, c. IV, s. 129-130.

*kapısını yıkmayı murâd etmiyor. Nasıl murâd edebilir! İsnâd olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi! Fakat o şunu murâd etmektedir: eğer hadis birtakım karînelere sahîh olmuş ve kendisiyle amel de vukû' bulmuşsa; sadece zayıf râvîsinden dolayı bu hadisi terk etmek ve nazar-ı itibâra almamak doğru değildir. Dikkat edilmeli ki; peşisıra kendisiyle amel edilmesi, alimler nezdinde hadisin sübûtuna dâir en kuvvetli delildir.*⁴⁸

İsnâd dışı karîneler arasında amelî ittifâk (amel-i mütevâres), telakki bi'l-kabûl, müctehidin istidlâlî, rivâyetine muvafık fetvası veya amelî, sahâbî kavli, Kur'ân, kıyâs ve keşf ile rüya sayılabilir. Elbette zayıf hadislerin takviyesinde uygulanan yöntemlerin sadece bunlardan ibaret olduğu iddia edilmemektedir. Zira bunların dışında başka karînelerin bulunması da mümkündür. Ancak bu çalışmada yaygın şekilde uygulanan karîneleri zikretmekle yetinilmiştir. Diğer yandan bu yöntemlerin her birinin İslâm âlimleri nezdinde ittifâkla kabul edilerek benimsendiği ve uygulandığı da söylenemez. Ayrıca bu yöntemleri kabul edenlerin de her yerde ve her durumda uygulamadıkları âşikardır. Nitekim mütâba'ât ve şevâhidin zayıf hadisleri takviye edici nitelikte olduğu temel bir prensip ve ilke olarak kabul edilmesine rağmen zayıfın her türü için uygulanabilir olmadığı ifade edildiği gibi isnâd dışı takviye yöntemlerini kabul eden âlimlerin de bu karîneleri her hadiste fiilen işletmedikleri belirtilmelidir. Dolayısıyla zayıf hadislerin isnâd dışı karîneler ile takviyesi fiilen uygulanırken ciddi bir birikimi gerektirdiği ve bunu ancak ehil kimselerin yapabileceği izahtan vârestedir.⁴⁹

A. Amelî İttifâk (Amel-i Mütevâres)

Ümmetin tamamının veya bir kısmının veyahut da İslâm bölgelerinden birinin herhangi bir konudaki amelî ittifâklarının kaynak değeri taşıması ve rivâyetlere takdim edilmesi, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinden itibaren benimsenmeye başlanmış, Mâlikî mezhebinin fıkıh anlayışıyla birlikte kökleşerek devam etmiştir.⁵⁰ Öyle ki; amelî ittifaka muvafık bir hadisin, isnâdın sıhhatinden müstağnî olduğu ifade edilmiştir: *"Hadisin Medîne'de yaygınlık kazanması, senedinin sıhhatinden müstağnî kılar."*⁵¹ Diğer yandan zayıf hadislerin amelî ittifâk ile takviyesi, birtakım farklılıklara rağmen, diğer mezhepler tarafından da uygulanagelen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu ittifâkın bu denli dikkate alınması ve hatta -bazı şartlar çerçevesinde- rivâyetlere takdim edilmesi fikrinin arka planında, icmâ hâline ulaştıysa *"ümmeğin hatada ittifâk etmekten korunmuş olması"* prensibi, icmâ hâsil olmadıysa *"dinin nesilden nesile korunmuşluğu"* hakikati bulunmaktadır.

⁴⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-esileti'l-aşerati'l-kâmile*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, V. bsk., Halep, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1428/2007, s. 237. (Abdülfettâh Ebû Gudde'nin ekinden)

⁴⁹ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 42.

⁵⁰ Ağırakça Şahyar, *a.g.e.*, s. 47.

⁵¹ Leknevî, *a.g.e.*, s. 232. (Abdülfettâh Ebû Gudde'nin ekinden).

Hadisin medlûlü ile amel etme konusundaki ittifâk, hadis usûlü kriterlerine göre zayıf mertebesinde değerlendirilen bir hadisin, makbûl ve amel edilebilir (ma'mûlün bih) sayılmasında karine olarak kabul edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855), "*Taz'îf ettiğin halde neden bu hadisle amel ediyorsun?*" diye sorulduğunda "*Biz isnâdını taz'îf ediyoruz. Ancak amel, bu hadisin medlûlüne göredir*" şeklinde cevap vermesi de bu anlayışı ortaya koymaktadır.⁵² Yine Ahmed b. Hanbel'e "*Gaylân b. Mesleme câhiliyye döneminde on tane eşi varken Müslüman oldu. Eşleri de kendisiyle birlikte Müslüman oldular. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), içlerinden dört tanesini seçmesini emretti.*"⁵³ rivâyetinin sıhhati sorulduğunda, mürsel olması sebebiyle, "*Sahih değildir. Fakat amel, bu hadisin medlûlüne göredir*"⁵⁴ şeklinde cevap vermiştir. Benzer şekilde İbn Hacer'in (v. 852/1448) şu sözleri de bu hakikati açıkça dile getirmektedir: "*Ulemanın hadisin medlûlü ile amel etme hususundaki ittifâkı, hocamızın da*"⁵⁵ itiraz etmediği kabûl sıfatlarındandır. Böyle bir hadis kabûl edilir, hatta gereğiyle amel edilmesi de vâciptir. Bunu pek çok usûlcü açıkça ifade etmiştir."⁵⁶ Suyûti (v. 911/1505) ise Tirmizî'nin rivâyet ettiği "*Her kim herhangi bir özürlü olmaksızın iki namazı cem' ederse büyük günah kapılarından birine gelmiş olur*" hadisini naklettikten sonra benzer şekilde şunları kaydetmektedir: "*Bu hadisi Tirmizî rivâyet etmiş ve 'Ahmed b. Hanbel ve başkaları Huseyn'i taz'îf etmişlerdir. Amel ise ehl-i ilmin katında bu hadise göredir' demiştir. Bu sözle 'hadisin ehl-i ilmin amel edilmesine dâir hükmü ile destekleneceğine' işaret etmiştir. Nitekim birçokları 'Bir hadisin benzerine itimâd edilen isnâdı olmasa da hadis âlimlerinin onunla amel edilmesine dair verdikleri hüküm, o hadisin sıhhatinin delillerindedir.' şeklinde açıkça ifade etmişlerdir.*"⁵⁷

Delâlet ettiği anlam ile amel edilmesine dair ortak tavır, ahkâma dâir meselelerde de zayıf hadisle amel edilmesine mesned teşkil etmektedir. Nitekim Ebû'l-Hasen İbnü'l-Kattân (v. 628/1230), ümmetin ameli ittifakıyla desteklenmesi durumunda ahkâmı ilgili meselelerde zayıf hadisle amel edilebileceğini şu sözleriyle ifade etmektedir: "*Bu kısmın (hasen liğayrihi) her bir ferdi ile ihticâc edilmez ancak fezâil-i a'mâlde amel edilebilir. Ahkâm meselelerinde amel etmekte ise tevakkuf edilir. Eğer tarikleri çok olursa veya ittisâl-i amel/ameli mütevâres veya sahîh bir şâhidin muvâfakatı veyahut da Kur'ân'ın zâhiri onu desteklerse bu durumda ahkâm da (zayıf hadisle) amel edilir.*" İbnü'l-Kattân ile aynı kanaate

⁵² Ebû Ya'la el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, thk: Ahmed b. Ali, III. bsk., Riyâd, 1993/1414, c. III, s. 938.

⁵³ Tirmizî, "Nikâh", 32.

⁵⁴ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, c. III, s. 940.

⁵⁵ Irâkî'yi kastetmektedir.

⁵⁶ İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, Dâru'r-Râye, II, Riyâd, 1415/1994, c. I, s. 494.

⁵⁷ Suyûti, *Te'akkubâtü's-Suyûti alâ mevzû'âti İbni'l-Cevzi*, thk: Abdullah Şa'bân, Mısır, Dâru Mekke el-Mukerrame, 2004, s. 90.

sahip olan İbn Hacer de bu görüşün sağlam ve güzel olduğunu söyleyerek, “*in-saflı birinin bunu inkâr edeceğini zannetmiyorum*” demektedir.⁵⁸

Zayıf hadislerin amel karînesiyle takviye edilmesi, hadis kitapları arasında en yaygın şekilde Tirmizî'nin *Sünen*'inde uygulanmaktadır. Zira Tirmizî'nin, zayıf hadis naklettiği pek çok yerde “*amel, bu hadisin medlûlüne göredir*” dediği görülmektedir. Örneğin, Muâz → İsâ b. Talha → Muhammed b. Abdirrahmân b. Ubeyd → Hasen → İsâ b. Yunus → Ali b. Haşram tarikiyle, Hz. Muâz'ın (r.a.), Hz. Peygamber'e (s.a.v.) mektup yazarak sebzelerin (bakliyatların) zekâtını sorduğunu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de “*Sebzelerin zekâtı yoktur*” buyurduğunu nakleden Tirmizî, isnâttaki Hasen'in muhaddisler nezdinde zayıf olduğunu, Şu'be (v. 160/776) ve başkalarının O'nu taz'if ettiğini, İbnü'l-Mübârek'in (v. 181/797) ise terk ettiğini ifade ederek; bu hadisin isnâdının sahih olmadığını ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bu bâbta sahih herhangi bir rivâyetin bulunmadığını, bu hadisin sadece Hz. Peygamber → Musâ b. Talha tarikiyle mürsel olarak rivâyet edildiğini dile getirmektedir. Ancak Tirmizî, isnâdında zayıf bir râvînin bulunduğunu bizzat kendisi ifade etmesine rağmen, hemen ardından, “*Ehl-i ilmin katında amel, bu hadisin medlûlüne göredir. Sebzelerde zekât yoktur*” diyerek amelî ittifâk sebebiyle zayıf hadisi makbûl ve ma'mûlun bih mertebesine yükseltmiştir.⁵⁹

B. Telakkî bi'l-Kabûl

Hadislerin takviyesi bağlamında bir kavram olarak zikredilen telakkî bi'l-kabûl, Hanefî usûlcüler ile diğer usûlcü ve muhaddisler arasında iki farklı yaklaşımın benimsendiği bir yöntemdir. Hanefî usûlcüler, telakkî bi'l-kabûlü, meşhûr kavramıyla eşitleyerek, “*Sahâbe kuşağında haber-i vâhid olup tâbiîn kuşağında yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun rivâyet ettiği ve onların kendisini kabûl edip gereğiyle amel etmek hususundaki icmâ'larından dolayı mütevâtir hükmünde olan hadis*” şeklinde tarif ederken; diğer usûlcü ve muhaddisler ise şöyle tanımlamaktadır: “*Mütevâtirden ve meşhurdan daha kapsamlı olup sayıya ve tabakaya i'tibâr edilmeksizin tenkit edilmeden ümmetin âlimlerinin*⁶⁰ *husn-i kabûlüne mazhar olan hadis.*”⁶¹

Telakkî bi'l-kabûl, diğer takviye yöntemlerinden farklı olarak, isnâd bakımın-

⁵⁸ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. I, s. 402.

⁵⁹ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd): *el-Câmi'u's-kebir (Sünenü't-Tirmizî)*, thk: Beşşâr Avvâd ma'rûf, I-VI, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996, “Zekât”, 13.

⁶⁰ Herhangi bir nesildeki ve hadisin sübutuyla ilgilenen âlimler.

⁶¹ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 159. Bütün ümmetin telakkisine mazhar hadisin bilgi değeri ile ümmetin bir kısmının veya bir bölgesinin telakkisine mazhar bir hadisin bilgi değeri aynı değildir. Nitekim ümmetin tamamının telakkisine mazhar bir hadis, maktû'un bi's-sihha (sübûtu kat'î) mertebesine diğeri ise zann-ı gâlibin üst mertebelerine delâlet etmektedir. Zira bir hadisin kat'iyette delâlet etmesi için ümmetin o nesildeki hadisle ilgilenen bütün âlimlerinin sözü ve/veya uygulamasıyla hadisin sübûtunu ortaya koyması gerekmektedir.

dan zayıf mertebesinde kabul edilen bir hadisin, mütevâtir hükmünde değerlendirilmesini sağlayacak ve Kur'ân âyetlerinin mensûh kılınmasında etkin rol oynayacak kadar güçlü ve bağlayıcı olarak görülmüştür. Hatta öyle ki; ulemanın husn-i kabulüne ve ameline mazhar olması ile ulemâ nezdinde yaygınlaşıp şöhrete ulaşmasının münferit senetten daha güçlü bir karîne olduğu ifade edilmiştir.⁶² Bu fikrin arka planındaki temel dayanak ise -amelî ittifakta olduğu gibi- “*ümmetin hatada ittifâk etmekten korunmuş olması*” düşüncesidir. Bundan dolayı telakkî bi'l-kabûlün hâsıl olabilmesi için “*bir hadisin sıhhatinin nasıl ve neyle tespit edildiği ile ilgilenen ve aynı nesildeki âlimlerin tamamının ittifâkı*” aranmıştır.⁶³

Zayıf hadislerin takviyesi bağlamında telakkî bi'l-kabûl ve icmâ kavramlarının bazen birbirlerinin yerine kullanıldığı görülse de aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim usûlî manada icmâ, ictihâd etmeye ehil kimselerin dini bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri anlamına gelirken;⁶⁴ telakkî bi'l-kabûl ise bir hadisin sıhhatinin hangi yöntemlere göre tespit edildiğini bilen âlimlerin ittifâkını ifade etmektedir. Diğer yandan usûl ilmindeki icmâ, vücûb, sıhhat, hürmet, fesâd gibi şer'î bir meselenin hükmüne yönelik bir ittifâk iken; telakkî bi'l-kabûl ise sadece hadisin sıhhatine yönelik bir ittifâktır. Dolayısıyla icmân konusu bizzat hadisin sıhhati değil, şer'î hükümdür. Bu açıdan bakıldığında icmân konusu müstenedi kat'î ve zannî bir haber olabileceği gibi zannî bir ictihâd veya kıyas da olabilmektedir. Ancak ne var ki, bir hadisin sıhhatini ifade ederken telakkî bi'l-kabûlün yerine bazen icmâ kavramının kullanıldığı da vakidir. Bu da icmâ ve telakkî bi'l-kabûlün aynı manaya delâlet eden iki kavram olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Halbuki hadisin sıhhatine yönelik kullanılan icmâ kavramıyla lügavî anlamı olan “fikir birliği” kastedilmektedir.⁶⁵

Ulemâ nezdinde telakkî bi'l-kabûle mazhar olup mücibince amel edilen zayıf hadis, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işitilmiş gibi kabul edildiğinden,⁶⁶ Kur'ân âyeti gibi sıhhati kesin olan bir nassın neshi hususunda mütevâtir derecesinde görülmüştür.⁶⁷ Nitekim İmâm Şâfiî (v. 204/820), isnâdında mechûl kimseler olduğundan dolayı muhaddislerin sahih kabul etmediği ve kendisi tarafından da munkatı olarak rivâyet edilen “*Vârise vasiyet yoktur*” hadisini, meğâzî âlimlerinin rivâyet etmesi ve bu konuda çoğu ulemânın ittifâkının bulunması sebebiyle

⁶² İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yüsûf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemeri, *et-Temhîd limâ fi'l-muvatta mine'l-meâni ve'l-esânîd*, I-XXVI, yy. 1387/1967, c. XXIV, s. 290.; *el-İstizkâr el-câmi' li mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fi mâ tezammenehü el-muvatta min me'âni'r-ra'yi ve'l-âsâr ve şerhi zâlike küllihî bi'l-icâzi ve'l-ihstisâr*, thk: Abdül-mü'tî Emin Kal'acı, I-XXX, Dimesk, Dâru Kuteybe, 1413/1993, c. II s. 98.

⁶³ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 158.

⁶⁴ İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, c. XXI, s. 417.

⁶⁵ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 159-166.

⁶⁶ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993, c. XXVII, s. 143.

⁶⁷ Şehâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 153-154.

makbûl saymış; mirâs âyetinin⁶⁸ anne-babaya ve eşe vasiyeti emreden âyeti⁶⁹ mensûh kıldığıının delili saymıştır.⁷⁰ Ancak ne var ki; zayıf hadis, telakkîye mazhar olduktan sonra artık isnâdının zayıflığı dikkate alınmamaktadır. Bu bakımdan hadis usûlü kriterlerine göre isnâdı zayıf olan bir hadisin muhtevasına dayanılarak verilen hükümler, ilgili zayıf hadisten değil, meydana gelen telakkîden kaynaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla isnâd yönünden zayıf kabul edilmesine rağmen telakkîye mazhar olan bir hadisin muhtevasına dayanılarak Kur'ân âyetinin neshedildiği yönündeki hükümler de bu minvâl üzere anlaşılmalıdır.

Hadis usûlü kriterleri bakımından zayıf olarak değerlendirilen bir hadisin, telakkî bi'l-kabûle mazhar olması durumunda, zayıflık şüphesinin ortadan kalkacağını belirtenler de olmuştur. Nitekim şâfiî ulemâsından Sem'ânî (v. 489/1096), sözlerine İmâm Şâfiî'yi referans göstererek isnâdındaki kopukluk sebebiyle hadis âlimleri nezdinde zayıf kapsamında değerlendirilen mürsel rivâyetin telakkî bi'l-kabûle mazhar olmasıyla kendisindeki şüphenin ortadan kalkacağını şu söyliyle ifade etmektedir: *“Ümmetin mürsel rivâyeti kabûl ile karşılaşması ve onunla amel etmesi şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde insanlar arasında yaygınlaşması ve herhangi bir tenkidin ortaya çıkmaması da böyledir.”*⁷¹

Ulemâ nezdinde telakkî bi'l-kabûl mazhar olması sebebiyle zayıflık şüphesi ortadan kalkan hadis için sahihlik hükmü verilmektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071), bir haberin sıhhatine hangi karinelerle hükmedilebileceğini ifade ederken şunları sıralamaktadır: *“Kur'an veya mütevâtîr sünnetin nassının gerektirdiği bir şey hakkında haber olması veya ümmetin onu tasdik etme hususunda icmâ etmesi ya da âmmenin kabûl edip ve telakkîsinden dolayı gereğince amel etmeleri sebebiyle haberin sahih olduğuna dair istidlâlde bulunulabilir.”*⁷² Diğer yandan İbn Abdilberr de İmâm Mâlik'in (v. 179/795) Safvân b. Süleym'den (v. 132/749) rivâyet ettiği *“Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir”* hadisi hakkında şunları söylemektedir: *“Bu hadis, bu tür isnâdla ehl-i hadisin ihticâc etmediği bir hadistir. Fakat bana göre bu hadis sahihtir. Çünkü ulemâ bu hadisi husn-i kabûl ile karşılaşmış ve kendisiyle amel etmiştir. Fukahâdan hiç kimse hadisin manasının tamamı hakkında ihtilaf etmemiştir. İhtilâf, sadece bazı manalarında.”*⁷³ İbn Abdilberr'in bu ifadelerini nakleden Zerkeşi (v. 794/1391), ne manaya geldiğini ise şu şekilde beyan etmektedir: *“Bir hadisin sıhhati, hadisin sahih bir isnâdına*

⁶⁸ en-Nisâ Sûresi, 4/11.

⁶⁹ el-Bakara Sûresi, 2/180.

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 36.

⁷¹ Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcabbar, *Kavâtiu'l-edille fî usûli'l-fikh*, I-IV, thk: Abdullâh b. Hâfiz b. Ahmed Hakemî, I-IV, Riyâd, Mektebetu't-Tevbe, 1998/1419, c. II, s. 458.

⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk: Ebû Abdillâh es-Sûragî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî, el-Medinetü'l-Münevvera, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye t.y., s. 17.

⁷³ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, c. XVI, s. 218.

*rastlanılmasa da ehli hadisin husn-i kabûl ile karşılayıp, onunla amel edilmesiyle de bilinebilir.*⁷⁴ Benzer tavır Zerkeşi'de de görülmektedir. Zira O da hadisin sıhhatinin, sahih bir isnâdına vâkıf olunmasa da ulema nezdinde telakkî bi'l-kabûle mazhar olup amel edilmesiyle ortaya çıkabileceğini kaydetmektedir.⁷⁵ Suyûtî (v. 911/1505) ise, “*Âlimler bir hadisi husnü kabûl ile karşıladıklarında -sahihi bir isnâdı olmasa bile- hadisin sıhhatine hükmedilir*”⁷⁶ diyerek telakkî bi'l-kabûle mazhar olan hadise, isnâd bakımından zayıf olsa dahi, sıhhat hükmünün verileceğini dile getirmektedir.

Burada muhtemel bir soruya cevap vermenin de faydalı olacağı kanaatindeyiz: Telakkî bi'l-kabûl sebebiyle verilen sıhhat hükmü hem isnâda hem metne mi yoksa sadece metne mi verilmektedir? Telakkî bi'l-kabûl, hadisin zayıflığı endişe ve/veya şüpheden kaynaklı olarak isnâdın sıhhatine yönelik ise sıhhat hükmü hem senede hem de metne verilirken; isnâdın zayıflığı izâle edilemeyecek bir durumdan kaynaklı olduğunda ise sıhhat hükmü sadece metne verilmektedir ki, bu durumda hadis sahih liyağrihi olmaktadır. Bu nedenle sıhhat hükmü bazen isnâd/lara verilerek hadisin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) âdiyeti sıhhat derecesine taşınırken bazen de isnâd/lar zayıf olarak kalsa da telakkî bi'l-kabûl ile isnâd/ların mecmuuna itibârla liğayrihi olarak sıhhat hükmü verilmektedir.⁷⁷

C. İstidlâl ve Fetvâ/Amel

“*İstinbât, i'tibâr, tedebbür, muhakeme ve mukayese*” gibi fikhın gerektirdiği hususlara vâkıf bir müctehid veya müctehid hükmünde bir âlimin,⁷⁸ rivâyet ettiği bir hadise muvâfık amel etmesinin, fetvâ vermesinin ve istidlâlde bulunmasının ilgili hadisi tashih ve râvîsini de ta'dil anlamına gelip gelmeyeceği hususunda ihtilâf edilmiştir. Ancak bu meseleyi zayıf hadislerin takviyesi bağlamında bir usûl çerçevesinde ele alan ilk ismin İmâm Şâfiî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî, mürsel hadislerin hangi yöntemlerle desteklenip i'tibâra alınabileceğini sıralarken, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) mürsel olarak rivâyet edilen hadisin, pek çok âlim tarafından manasına muvâfık olarak fetva vermesini de zikretmiştir.⁷⁹

Muhaddislerin cumhûru, bir müctehidin rivâyet ettiği bir hadisle fetva vermesinin ve/veya amel etmesinin o hadis için tashih ve râvîsi için de ta'dil ifade etmediği görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim İbnü's-Salâh (v. 643/1245), bir âlimin bir hadisle amel etmesinin ve/veya bir hadise muvâfık fetva vermesinin

⁷⁴ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, c. XX, s. 145; Zerkeşi, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâci, *en-Nüket alâ mukaddimeti'bni's-Salâh*, thk: Zeynelâbidin b. Muhammed, I-II, Riyâd, Advâu's-Selef, 1419/1998, c. I, s. 111; Suyûtî, *a.g.e.*, s. 49.

⁷⁵ Zerkeşi, *a.g.e.*, c. I, s. 109.

⁷⁶ Suyûtî, *Tedrib*, c. II, s. 154.

⁷⁷ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 178.

⁷⁸ Buradaki âlim ile müctehid veya müctehid hükmünde bir kimsenin kastedildiğine dâir bkz.: Suyûtî, *a.g.e.*, c. IV, s. 77. (Muhammed Avvâme'nin notu); Zekeriya Güler, *Hadis Tetkikleri*, İstanbul, İFAV, 2015, s. 29.

⁷⁹ Şâfiî, *a.g.e.*, s. 114.

ilgili hadisin sıhhatini gerektirmeyeceğini, aynı şekilde bir âlimin bir hadise muhâlefet etmesinin de hadisin sıhhatine ve râvîsinin güvenilirliğine zarar vermeyeceğini şu sözleriyle kaydetmektedir: “Bir âlimin bir hadise uygun amel etmesi veya fetva vermesi o hadisin sıhhatine dair bir hüküm değildir. Aynı şekilde hadise muhâlefet etmesi de hadisin sıhhati ve râvîsi hakkında bir tenkid değildir.”⁸⁰ İbnü’s-Salâh’ın kitâbını ihtisâr eden İbn Kesîr (v. 774/1373), İbnü’s-Salâh’ın sözlerine itiraz ederek, o bâbta ilgili hadisin dışında başka bir hadisin bulunmaması sebebiyle fetvâsında veya hükmünde bu hadisle ihticâc etmiş olabileceğini veya gereğiyle amel ederken bununla istishâd etmiş olabileceğini ileri sürerek, bu ifadelerinin tartışmaya açık olduğunu dile getirmiştir.⁸¹ Zerkeşi (v. 794/1391) ise “hocamız” diyerek hürmet ettiği İbn Kesîr’in itirazlarını garip bularak, İbnü’s-Salâh’ın maksadına tam olarak muttali olamadığını; İbnü’s-Salâh’ın kastının İbn Kesîr’in itiraz noktaları dışında kalan durumlar için söz konusu olduğunu ifade etmiştir.⁸² Benzer şekilde Irâkî de (v. 806/1404) İbn Kesîr’e itiraz ederek, o bâbta ilgili hadisin dışında başka bir hadisin bulunmamasının kıyâs ve icmâ gibi başka delillerin de bulunmamasını gerektirmeyeceğini kaydetmektedir. Müftü veya hâkimin bütün delillerini veya delillerinden bir kısmını dile getirmek zorunda olmadığını vurgulayan Irâkî, başka bir delil bulunmasına rağmen vârid olan hadisi o bâbta isti’nâs kabilinden nakletmiş olabileceğini ya da zayıf hadisle amel etmeyi veya zayıf hadisi kıyasa takdim etmeyi câiz gören kimselerden olabileceklerini dile getirmektedir. Sehâvî’nin de Irâkî ile birebir aynı kanaati paylaştığı görülmektedir.⁸³ Suyûtî ise, Irâkî ve Sehâvî’nin temas ettiği hususlara değindikten sonra, İmâm Mâlik’in rivâyet ettiği hadisle amel etmemesini delil göstererek konuyu netleştirmektedir: “Âlimin, rivâyet ettiği hadise muhâlefeti, âlim tarafından hadisin ve râvîlerinin sıhhatine dair bir tenkid değildir. Çünkü âlimin rivâyet ettiği hadise muhâlefeti, bir muâriz veya benzeri bir engel sebebiyle olması mümkündür. İmâm Mâlik, ‘muhayyerlik’ hadisini rivâyet etmiş fakat Medîne Ehli’nin amelinin hadisin zıttı olması sebebiyle bu hadisle amel etmemiş ve bu, hadisin râvîsi olan Nâfi’ hakkında bir cerh de olmamıştır.”⁸⁴

Fukahâ ve usûlcüler ile bazı muhaddisler ise müctehid bir âlimin bir hadise muvâfik ameli ve/veya fetvasının, sadece o hadisten dolayı olması durumunda, ilgili hadisin müctehidin nezdinde sahih, râvîlerinin de âdil olduğuna delâlet edeceğini bildirmişlerdir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (v.463/1071), bir âlim, ri-

⁸⁰ İbnü’s-Salâh, *a.g.e.*, s. 295.

⁸¹ İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddid İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busravî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *İhtisâru ulûmi’l-hadis*, thk, Mâhir Yâsîn Fahl, Riyâd, Dâru’l-Meymân, 1434/2013, s. 194.

⁸² Zerkeşi, *a.g.e.*, c. II, s. 373.

⁸³ Sehâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 197-8.

⁸⁴ Suyûtî, *a.g.e.*, c. IV, s. 78.

vâyette bulunduğu kimsenin haberiyle, başka delil/ler/den değil bizzat o haberdan dolayı amel ederse, rivâyette bulunduğu kimseyi âdil, rivâyetini de makbûl kabul ettiği anlamına geleceğini şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Bir âlim, rivâyette bulunduğu kimsenin haberiyle, sırf o haberdan dolayı amel ederse, o kimse için kendisine itimâd edilen bir ta’dîl olur. Çünkü âlim, kendi nezdinde razı ve âdil olduğu için böyle bir kimsenin haberiyle amel etmiştir. Zira âlimin böyle bir kimsenin haberiyle amel etmesi ‘O, âdil ve haberi makbûldür’ sözü yerine geçmektedir.*”⁸⁵ Hanbelî âlimi İbnü’l-Cevzî de (v. 597/1201) “*Muhaddis ve hâfız bir âlim, (ihticâc maksadıyla) bir hadis rivâyet ettiğinde gönüllerde ‘hadis sahih olduğu için ihticâc etmiştir’ inancı meydana gelir*” diyerek bir hadis nakledildiğinde aslolanın sıhhatinin de tazammum edilmesinin olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁶ Benzer şekilde İbn Hacer’in (v. 852/1448), Beyhakî’nin (v. 458/1065) tenkitte bulunduğu bir hadis hakkında “*Bu hadis ile Ahmed (b. Hanbel) ve İbnü’l-Münzir ihticâta bulunmuşlardır. İkisinin, bu hadisle ihticâc etme hususundaki kesin tavırları, bu hadisin onların katında sahih olduğunun delilidir*”⁸⁷ demesi de bu düşüncüyü ortaya koymaktadır. Hanefî fakîhi ve usûlcü İbnü’l-Hümâm (v. 861/1457), “*Hadis tashih eden karînelerden biri de âlimlerin o hadise muvâfık amel etmesidir*”⁸⁸ derken; yine hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn ise (v. 1252/1836) bu meseleye dair şöyle demektedir: “*Müctehid, bir hadisle istidlâlde bulunduğu o hadis için tashih anlamına gelir.*”⁸⁹ Son dönem hanefî âlimlerinden Tânevî’nin de (v. 1394/1974) aynı kanaati taşıdığı görülmektedir.⁹⁰

Müctehidin ameliyle zayıf hadisin tashih edilmesi, mukallitleri nazarında, hadis âlimleri tarafından cerh-ta’dîl sonucu verilen tashih hükmünden daha üstün olduğu ifade edilmiştir. Nitekim son dönem hadis âlimlerinden Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî (v. 1402/1982), bu hususu şu sözleriyle dile getirmiştir: “*Meşhur imamlardan birinin bir hadisle amel etmesi o hadisi tashihdir. Özellikle o âlime uyan ve taklîd eden kimseler için. Hatta (mukallidleri için) muhaddislerin tashihinden daha da üsttedir. Nitekim bu, ilmin uzmanı kimseler nezdinde bilinen bir husustur.*”⁹¹ Zira hadis âlimleri, râvîyi ta’dil etmek sûretiyle hadisi tashih

⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 92.

⁸⁶ İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *et-Tahkîk fî ehâdisi’l-hilâf*, thk: Mes’ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa’denî, I-II, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994, c. I, s. 464.

⁸⁷ İbn Hacer, *et-Telhisu’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’r-râfi’iyyi’l-kebir*, thk: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu’avvaz, I-IV, Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998, c. II, s. 327.

⁸⁸ İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsâ el-İskenderî, *Fethu’l-kadir*, I-X, Dâru’l-fikr, t.y., c. III, s. 493.

⁸⁹ İbn Âbidîn, Ahmed b. Abdilgani b. Ömer ed-Dımaşkı, *Reddu’l-muhtâr ala’d-dürri’l-muhtâr şerh tenviri’l-ebâr*, thk. ve tlk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, I-XII, Beyrût, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994, c. VII, s. 83.

⁹⁰ Tânevî, *a.g.e.*, s. 57.

⁹¹ Muhammed Zekeriyâ Kandehlevî, *Evcezû’l-mesâlik ilâ muvatta’i Mâlik*, thk: Takiyyüddîn

ettiğinde, o hadisin mücibince bi'l-fiil amel edilmesini amaçlamamakta ve mu-kallitlerinden de amel etmelerini istememektedirler. Hatta öyle ki; muhaddis ta-rafından tashih edilen hadis, mensûh veya mukayyed bir hüküm içermesi de mümkündür. Ancak müctehid, taklit edildiğinin bilinciyle bir hadisle amel ede-ceğinden, onun tashihi muhaddisin tashihinden üstün görülmüştür.

D. Sahâbî Kavli

Sahâbî kavli,⁹² hem fihku'l-hadîs hem de fihku'l-isnâd konusunda kendisin-den istifâde edilmesi sebebiyle merfû hadisler gibi incelemeye tâbi tutulmuş; ya-zılmış, tedvin ve tasnif edilmiştir. Diğer yandan sahâbî kavli, fukahâ nezdinde mütâba'ât ve şevâhid gibi değerlendirilerek zayıf hadislerin takviyesinde bir yön-tem olarak uygulanmıştır. Zira fukahâ, takviye ile amaçladığı "*hadisin muh-tevâsına şer'an güveni temin etme*"yi sahâbî kavli üzerinden sağlamaktadır.

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) mürsel olarak nakledilen zayıf bir rivâyetin sahâbî kavline muvâfık olması, mürsel rivâyeti nakleden râvînin, hadîsi sahih bir asıl-dan aldığına dair karine kabul edilerek hadîsin muhtevâsı takviye edilmiştir. Ni-tekim mürsel hadîsin sahâbî kavliyle takviye edilebilirliğini, bir usûl çerçeve-sinde, ilk defa dile getiren İmâm Şâfi'nin şu sözleri meseleyi net bir şekilde or-taya koymaktadır: "*Farklı hocalardan ilim alan bir başka mürsilin ona muvâfa-katı bulunamazsa; Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) ashâbından sözlü olarak rivâyet edilen-lerin bir kısmına bakılır. Rasûlüllâh'tan (s.a.v.) rivâyet edilene muvâfakatı bulu-nursa; bu, hadîsi mürsel olarak rivâyet eden kimsenin sahih olan bir asıldan aldı-ğına delâlet eder.*"⁹³ Benzer şekilde İbn Receb el-Hanbelî'nin (v. 795/1393) Tir-mizî'nin (v. 279/892) hasen hadîsin tarifinde zikrettiği "*hadîsin bir benzerinin başka yoldan rivâyet edilmesi*" ifadesini şerh ederken söyledikleri de bu düşün-ceyi destekler niteliktedir: "*Tirmizî, 'Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilmesi' de-memiştir. Dolayısıyla onun kastı 'Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilmesi' ihtimâli olabileceği gibi, sözünü zahirine hamletmeye de ihtimallidir ki; o ihtimâl de bu hadisle, merfû bir hadîsin mevkûf ile kuvvetlenen bir aslının olduğuna istidlâl edil-mesi için hadîsin manasının, mevkûf da olsa başka bir yoldan rivâyet edilmesi-dir.*"⁹⁴ Bu düşüncenin devâmı niteliğinde, imkânı olduğu halde hac vazifesini ye-rine getirmeyen kimsenin durumuna dair rivâyetleri inceleyen İbn Hacer (v. 852/1449), İbn Sâbit tarafından mürsel olarak rivâyet edilen hadîsin ardından

en-Nedvî, I-XVII, Dimaşk, Dâru'l-Kalem, 1424/2003, c. I, s. 251.

⁹² Sahâbî kavli, aslı i'tibâriyle mevkûf hadîstir. Mevkûf hadîs de isnâd dışı yollarla nakledildiği gibi isnâd ile de rivâyet edilmektedir. Bu bakımdan ilk bakışta isnâd ile takviye yöntemi olarak zannedilebilir. Fakat takviye edilmeye çalışılan merfû hadîstir. Muhaddisler göre i'tibâr, mu-ayyen merfû hadîsin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sâdır olup olmadığının araştırılmasıdır. Mevkûf hadîs ise muayyen merfû hadîsin âdiyetini ortaya koymadığından, isnâd ile takviye yöntemleri arasında değil; isnâd dışı takviye yöntemleri arasında zikredilmiştir.

⁹³ Şâfi, *er-Risâle*, s. 114.

⁹⁴ İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân, *Şerhu ileli't-Tir-mizî*, thk: Nûreddin İtr, I-II, Dâru'l-Mellâh li't-Tibâ' ve'n-Neşr, t.y., c. II, s. 387-8

mevkûf bir rivâyete yer vererek şunlar kaydetmektedir: “*Bu mevkûf rivâyet, İbn Sâbit’in mürsel rivâyetine eklendiğinde bu hadisin bir aslının olduğu anlaşılacaktır.*”⁹⁵

Mürsel hadis, sahâbî kavliyle desteklenmesi durumunda hüccet kabul edilerek amele medâr görülmektedir. Nitekim İbn Teymiyye (v. 728/1328), sahâbî kavliyle desteklenmesi durumunda mürsel hadisin hüccet olacağını şu sözleriyle kaydetmektedir: “*Mürsel, sahâbî kavliyle desteklendiğinde ittifâkla hüccet olur.*”⁹⁶ “*Mürsel rivâyetle sahâbenin cumhûru amel ettiğinde Şâfiî ve başkaları onunla ihticâc ederler.*”⁹⁷ Aynı şekilde İbnü’l-Kayyim (v. 751/1350) da mürsel hadisin hangi takviye yöntemleriyle kuvvetlenip amel edilebilir seviyede değerlendirileceğini sıralarken sahâbî kavline de yer vererek şunları dile getirmektedir: “*Mürsel hadis, ittisâl-i amel olduğunda ve kıyas veya sahâbî kavli onu desteklediğinde veyahutta mürsel rivâyette bulunan kimse, hocalarını seçen, zayıf, metruk vb. kimselerden rivâyette bulunmayan biri ise kuvveti gerektirir ve kendisiyle amel edilir.*”⁹⁸ Öte yandan hanefî fakîhi ve hadis âlimi Zeylaî’nin (v. 762/1360) mürsel olduğunu belirttiği ahkâma dair zayıf bir rivâyetin ardından “*Ancak bu hadis, merfû ve mevkûf başka hadislerle takviye olur*” sözü, başka yollardan gelen merfû ve mevkûf hadislerin, mürsel hadisi takviye ederek amele medâr kıldığını göstermektedir.⁹⁹

Sahâbî kavli ile zayıf hadislerin takviyesi, ağırlık olarak mürsel rivâyetler bağlamında uygulansa da diğer intukâ’ türleri için de uygulandığı görülmektedir. Nitekim Beyhakî (v. 458/1066), senesinde kopukluk (inkâtâ’) bulunan bir rivâyete -daha kuvvetli başka bir hadisin muhâlefeti olmaması kaydıyla- sahâbî kavli eklendiğinde munkatî’ olan hadis ile bi’l-fiil ihticâc ettiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Biz, munkatî’ bir hadis tek kaldığında onunla ihticâc etmeyiz. Başka bir hadis ya da bazı sahâbîlerin kavli veyahutta mürsel hadisleri takviye eden diğer karîneler ona eklendiğinde ve kendisinden daha kuvvetli bir hadis de ona muâriz olmazsa (muhkemu’l-hadis olduğunda) o halde munkatî’ hadisle ihticâc ederiz.*”¹⁰⁰

⁹⁵ İbn Hacer, *a.g.e.*, c. II, s. 425-426.

⁹⁶ İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *İktizâu’s-sirâti’l-müstakim li muhâlefeti ashâbi’l-cahim*, thk: Nâsir b. Abdilkerîm Akl, I-II, Riyâd, Mektebetü’r-Rüşd, t.y., c. II, s. 214.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûatu’l-fetavâ*, III. bsk., I-XXXVII, Mısır, Daru’l-Vefâ, 1426/2005, c. XXI, s. 85.

⁹⁸ İbnü’l-Kayyim, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Zâdu’l-me’âd fi hedyi hayri’l-ibâd*, thk: Şu’ayb Arnaût-Abdülkâdir Arnaût, III. bsk., I-VI, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998, c. I, s. 367.

⁹⁹ Zeylaî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbu’r-râye li tahrîci ehâdisi’l-hidâye*, thk: Muhammed Avvâme, I-V, Beyrut, Müessesetü’r-rayyân, 1418/1997, c. III, s. 358.

¹⁰⁰ Beyhakî, *a.g.e.*, c. I, s. 402.

E. Kur'ân

Hadis usûlü ilmi açısından zayıflık hükmü verilen bir hadisin delâlet ettiği mana ile Kur'ân-ı Kerim'deki bir âyetin manasının muvâfakat etmesi, diğer bir ifâdeyle zayıf hadisin içerdiği mananın Kur'ân-ı Kerim'in zâhirine muhâlif ol-maması, fukahâ ve bazı hadis âlimleri nezdinde, takviye edici bir karine olarak kabul edilmiştir. Nitekim Beyhakî'nin (v. 458/1066) ramazan orucunun kazası başlığı altında naklettiği zayıf bir rivâyetin ardından “*Bu rivâyet, her ne kadar mürsel olsa da (...) Kur'ân'ın zâhiriyle birlikte değerlendirildiğinde takviye olur*” demesi de bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Abdulhakk el-İşbîlî (v. 586/1190), *el-Ahkâmü'l-vustâ* isimli eserinin mukaddimesinde, Kur'ân ile muvâfakatın zayıf hadisle amel edilmesine engel olan kusuru ortadan kaldıran bir karîne olduğunu ve Kur'ân'ın zâhiriyle desteklenen hadisi kitabında zikret-meye değer gördüğünü şu sözleriyle dile getirmektedir: “*Allâh'ın kitabından - ifadesi gayet açık olan bir ayet- hadisi desteklerse, (senedinde) işkâl de bulunsa ben o hadisi yazarım. Çünkü bu işkâlin yanında onu takviye eden ve (amel edil-mesine mani olan) kusuru gideren bir destekleyici vardır.*”¹⁰¹ Hiç şüphesiz bu fik-rin arka planında hadisin güvenilir bir asla dayandığı düşüncesi bulunmaktadır. Zira zayıf hadisi takviye eden şahidin, bazen Kur'ân'dan bazen de sünnetten ola-bileceğini -alâ tarikatı'l-fukahâ- ifâde eden Zerkeşi, Kur'ân'dan olan şahidin ba-zen lafzıyla bazen de manasıyla takviyede bulunabileceğini bildirmiş ve Kur'ân'ın muvâfakatıyla meydana gelen takviyenin “hadisin aslının olduğunu” ortaya çıkartacağını dile getirmiştir.¹⁰²

Kur'ân âyetine mana yönüyle muvâfakat eden zayıf hadis, tashih edilmiştir. Nitekim hadisin sıhhatine hükmedilmesini sağlayacak karineleri sıralayan Hatîb el-Bağdâdî, Kur'ân metninin delâlet ettiği manaya muvâfık bir haber olmasını da bunlar arasında saymıştır.¹⁰³ Benzer şekilde Zerkeşi'nin nakline göre, Ebü'l-Ha-sen b. Hassâr (v. 611/1214) da bir fakihin zayıf hadisin sıhhatini, isnâdında ya-lancı bir râvî bulunmaması kaydıyla, usûle veya Kur'ân-ı Kerim'deki bir âyete muvâfık olmasıyla bilebileceğini ve bu muvâfakat sebebiyle zayıf hadisin sıhha-tine hükmetmekte herhangi bir beis olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁴ Ancak İbnü'l-Hassâr'ın, “*isnâdında yalancı bir râvî bulunmaması*” kaydını beyân etmiş olması, Kur'ân'ın zâhirine muvâfakat ile sıhhatin bilinmesini hadisin az da olsa Hz. Pey-gamber'e (s.a.v.) âidiyet ihtimalinin bulunmasına bağladığı anlaşılmaktadır. Do-layısıyla buradan hareketle, mana bakımından Kur'ân âyetine muvâfakat eden her hadisin tashih edilmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığı belirtmeli-

¹⁰¹ İşbîlî, Ebü Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân el-Ezdî, *el-Ahkâmü'l- vustâ min hadisi'n-nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem*, thk: Hamdî Selefî, Subhî Sâmerîrâî, I-IV, Riyad, Mekte-betü'r-Rüşd, 1416/1995, c. I, s. 70.

¹⁰² Zerkeşi, *a.g.e.*, c. II, s. 320.

¹⁰³ Hatîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁰⁴ Zerkeşi, *a.g.e.*, c. I, s. 107.

dir. Öte yandan dile getirilen sıhhat hükmünün, isnâd yönüyle zayıf olarak değerlendirilen hadisin senedine dönük olmadığı da söylenmelidir. Zira bu tür bir takviye sonucu verilen sıhhat hükmü, zayıf hadisi mertebe olarak hasen derecesine yükseltmemekte, sadece amelî yönden makbûl olarak değerlendirilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla zayıf hadisin mana yönünden Kur'ân-ı Kerim'in zâhirine muvâfakat etmesi sebebiyle gerçekleşen tashih, senede değil metnin manasına dönük olduğu için hadisin zayıflığını isnâd bakımından ortadan kaldırmamaktadır.¹⁰⁵ Bu bakımdan senedi kastedilerek "Bu hadis sahihtir" demek yerine "Manası sahihtir; falanca âyete, falanca asla muvâfakat ediyor" denilmelidir.¹⁰⁶ Zira Tânevi'nin de ifâde ettiği üzere bu tür bir tashih, lizâtihi değil liğayrihi kabilindedir.¹⁰⁷

Kur'ân-ı Kerim'in delâlet ettiği mana ile muvâfakat eden zayıf hadis, makbûl kapsamına alınarak hüccet sayılmış ve mücibince amel edilebileceği belirtilmiştir. Nitekim İbnü'l-Hassâr'ın ifadesiyle, bu tür bir muvâfakatın, fakihi hadisin kabulüne ve gereğiyle amel edilmesi gerektiğine inanmaya sevk edeceği dile getirilmiştir. Benzer şekilde İbnü'l-Kattân da isnâd yönünden zayıf olup Tirmizî tarafından hasen mertebesine yükseltilecek ahkâm hadisleriyle hangi karinelerle desteklenmesi durumunda amel edilebileceğini sıralarken Kur'ân'ın zâhirine muvâfık olmasına da yer verdiği görülmektedir. İbn Hacer ise İbnü'l-Kattân'ın bu değerlendirmelerini güzel bularak, "İnsaf sâhibi hiçbir kimsenin bunu inkâr edeceğini zannetmiyorum" demiştir.¹⁰⁸ Aynı şekilde hakkında gıybet edilen kimse adına istiğfârda bulunmanın keffâret sayılacağı ile ilgili rivâyeti naklettikten sonra hadisin sâbit bir isnâdının bilinmediğini ifâde eden İbnü's-Salâh, "Şüphesiz güzel ameller kötü davranışları giderir"¹⁰⁹ âyetini ve bu anlama gelecek başka rivâyeti zikretmektedir.¹¹⁰

Mürsel hadisler bağlamında konuyu ele alan İbn Teymiyye, Kur'ân ve başka müsned rivâyetlerin zâhiri tarafından desteklenen mürsel rivâyetlerle ihticâc edilebileceğini dile getirmiştir. Nitekim imâmın arkasında kıraat meselesini inceleyen, "Kimin imâmı varsa imâmın kıraati onun kıraatidir" rivâyetini aktaran İbn Teymiyye, akabinde şunları kaydetmektedir: "Bu hadis, mürsel ve müsned olarak rivâyet edilmiştir. Fakat sika imâmın çoğu Hz. Peygamber → Abdullâh b. Şeddâd tarikiyle mürsel olarak rivâyet etmişlerdir. Bazıları ise müsned olarak rivâyet etmiştir. İbn Mâce bu hadisi müsned rivâyet etmiştir. Bu mürsel rivâyeti

¹⁰⁵ Suyûtî, *a.g.e.*, c. II, s. 161, (Muhakkık'ın İbnü'l-Hassâr'ın ifadelerine dair notu).

¹⁰⁶ Zerkeşi, *a.g.e.*, c. I, s. 107, (Muhakkık'ın İbnü'l-Hassâr'ın ifadelerine dair notu).

¹⁰⁷ Tânevi, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁰⁸ İbn Hacer, *en-Nüket*, c. I, s. 402.

¹⁰⁹ el-Hûd Sûresi, 11/114.

¹¹⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil İbni's-Salâh fi't-tefsîr ve'l-hadis ve'l-usûl ve'l-fıkh* (Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî ile Beraber), thk: Abdülmü'tî Emin Kal'acı, I-II, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986, c. I, s. 192.

*Kur'ân ve sünnetin zâhiri desteklemektedir. Ayrıca sahâbe ve tâbiünden ehl-i ilmin cumhûru bu hadisle hükmetmişlerdir. Diğer yandan mürsel olarak rivâyet edeni de kibârü't-tâbiündendir. Dolayısıyla bu tür mürsel haberlerle dört imâmın ve başkalarının ittîfakıyla ihticâc edilebilir. Şâfi'î de bu tür mürsel ile ihticâc etmenin câiz olduğunu açıkça ifade etmiştir.*¹¹¹ Aynı şekilde İbn Teymiyye, naklettiği mürsel bir rivâyetin sonrasında, “Kur'ân'ın zâhiri ile sahâbî ve İslâm âlimlerinin cumhûrunun ameli bu mürsel rivâyeti desteklemektedir” diyerek zayıf kategorisinde değerlendirilen mürsel rivâyetlerin Kur'ân-ı Kerim'in zâhirine muvâfık olması durumunda takviye olacağını açıkça belirtmiştir.

Benzer şekilde İbn Kayyim'in (v. 751/1351) da hadis usûlü ilmi açısından isnâdında birtakım problemler bulunan bir rivâyeti Kur'ân-ı Kerim âyetiyle desteklediği görülmektedir. Nitekim “*Rasûlüllâh'ın Talâk başkasının değil, kocanın yetkisindedir. hükmü*” başlığı altında, “*Ey iman etmiş olan kimseler! İmanlı kadınları nikâhladığımızda, sonra da kendilerine temas etmeden önce onları boşadığımızda, artık sizin için onlar üzerinde bir iddet bulunmamaktadır ki, onların sayısını tamamlayasınız. İşte onları faydalandırın ve kendilerini güzel bir bırakmayla salıverin!*”¹¹² ile “*Kadınları boşadığımız zamân, onlar da sürelerinin sonuna yaklaştıklarında, artık onları ya bir ma'rûf ile tutun ya da bilinen bir yol ile onları salıverin!*”¹¹³ âyetlerini zikreden İbn Kayyim, devâmında İbn Mâce'nin İbn Abbâs'tan (r. anhumâ) rivâyet ettiği şu hadise yer vermektedir: “*Bir adam Peygamber'in yanına gelerek, 'Yâ Resulallah! Efendim, beni cariyesiyle evlendirdi. Şimdi de aramızı ayırmak istiyor' dedi. İbn Abbâs şöyle demiştir: Bunun üzerine Resulullah minbere çıktı ve 'Ey insanlar! Sizden birine ne oluyor ki kölesini cariyesi ile evlendiriyor sonra da aralarını ayırmak istiyor. Şüphesiz boşama yetkisi kocasına aittir' dedi.*”¹¹⁴ İbn Kayyim, tüm bunları naklettikten sonra şunları kaydetmektedir: “*Her ne kadar isnâdında bazı problemler bulunsada Kur'ân, geride zikredilen İbn Abbâs'ın hadisini desteklemekte ve insanların ameli de bu hadisin medlûlüne göredir.*”¹¹⁵

F. Kıyâs

Zayıf hadislerin takviyesi bağlamında bir karîne olarak kabul edilen kıyâs, fıkıh usulünde kastedilen ıstılâhî anlamıyla benzer bazı noktaları bulunsada daha çok “*genel kat'î ilke ve kural*” anlamında kullanılmaktadır. Bu tür bir kıyâs, şeriatın tamamına uygulanacak genellikte olabileceği gibi sadece bir mezhep veya belirli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu edilmektedir.¹¹⁶ Dolayısıyla zayıf

¹¹¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. XXIII, s. 155.

¹¹² el-Ahzâb, 33/49.

¹¹³ el-Bakara, 2/231.

¹¹⁴ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kâhire, Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1373/1953, “Talâk”, 31 (No. 2081).

¹¹⁵ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, c. V, s. 255.

¹¹⁶ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, c. XXV, s. 529.

hadisin delâlet ettiği mana, bu manadaki kıyâsa muvâfık olduğunda zayıf hadisin aslının bulunduğu anlaşılmalıdır. Bunun bir sonucu olarak, zayıf hadisin içerdiği mana takviye edilerek ihticâca elverişli görülmüş ve gereğiyle amel edilebileceği belirtilmiştir.

Kıyâsa muvâfık olması sebebiyle takviye edilerek ma'mûlün bih kabul edilen zayıf türünün, ağırlıklı olarak, mürsel hükmü verilen hadisler olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Kayyim, zayıf kapsamında değerlendirilen mürsel hadisin kıyâs karînesi ile desteklenmesi durumunda takviye olup mücibince amel edilebileceğini şu söyliyle dile getirmektedir: “*Mürsel hadis, ittisâl-i amel olduğunda, kıyâs veya sahâbî kavli onu desteklediğinde veyahutta mürsel rivâyette bulunan kimse, hocalarını seçen, zayıf, metrûk vb. kimselerden rivâyette bulunmayan biri ise kuvveti gerektirir ve kendisiyle amel edilir.*”¹¹⁷ Benzer şekilde, sahih bir kıyâsa muvâfık olması durumunda mürsel hadisin müsned mesâbesinde olcağını vurgulayan Şâh Veliyyullah Dihlevî (v. 1176/1762), kıyâs karinesiyle desteklenen mürsel ile ihticâc edilebileceğini şu sözleriyle kaydetmektedir: “*Mürsel hadis, sahâbînin mevkufu, zayıf bir müsned, hocaları farklı olmak kaydıyla başka birinin mürseli, ehl-i ilmin çoğunluğunun kavli, sahih kıyas, bir nassın manasına muvâfakat, sadece adâlet sâhibi kimselerden irsâl yapan kimsenin mürsel rivâyeti gibi bir karîne ile birlikte gelirse; kendisiyle ihticâc etmek sahih olur. Karîne ile gelen mürsel, müsned hadis mesâbesindedir. Aksi takdirde ihticâc sahih olmaz. (...) Tercih edilen görüş; kıyasa veya ehl-i ilmin çoğunluğunun görüşüne muvafık olmak gibi bir karîne ile gelirse; kabûl edilir. Aksi halde kabûl edilmez.*”¹¹⁸

Tek bir isnâdının incelenmesi sonucunda, belirli kayd-ı ihtirâziler dışında, zayıflık hükmünün metinden bağımsız olarak sadece ilgili isnâda verildiği ve metnin durumunun tam olarak ortaya çıkmadığı durumlarda; isnâd yönünden zayıflık hükmü verilen bir metnin, kıyâsa muvâfık olmasıyla, müctehid bir âlimin nezdinde amele medâr olup olmadığının anlaşılacağı belirtilmiştir. Nitekim isnaden zayıf olan bir hadisin metnen tevakkuf edilmesi gerektiğini Suyûtî'den nakleden Tânevî (v. 1394/1974), metnin sıhhatini ortaya koyacak karîneleri sıralarken kıyâsa da yer vermektedir: “*Hadisin durumu müctehidin nezdinde bazen kıyasa muvâfık olmasıyla veya sahâbe ve tâbî'nin sözleriyle veyahutta nassların ve başka şeylerin delâletiyle ortaya çıkabilir.*”¹¹⁹

G. Keşf ve Rüya

Sûfiler nezdinde “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme”¹²⁰ anlamında kullanılan ‘keşf’ ile ilk dönem zâhid ve sûfilerden itibaren tasavvufun önemli bilgi kaynaklarından biri sayılan ‘rüya’, takva sahibi

¹¹⁷ İbnü'l-Kayyim, a.g.e., c. I, s. 367.

¹¹⁸ Dihlevî, Ebû Abdilâziz Kutbüddîn Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn, *Hucetullâhi'l-bâliğa*, thk: Seyyid Sâbık, I-II, Beyrut, Dâru'l-Cil, 1426/2005, c. I, s. 241.

¹¹⁹ Tânevî, a.g.e., s. 95.

¹²⁰ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, c. XXV, s. 315.

müminler için bir ilhâm ve kerâmet olarak kabul edilmektedir.¹²¹ Nitekim İbn Hacer el-Heytemî'ye (v. 974/1567) şu an yakaza halinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir araya gelmenin ve ondan ilim almanın mümkün olup olamayacağı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “Evet, bu mümkündür. Şâfiîlerden Gazâlî, Bârizî, Tâcû's-Sübkî, 'Afi'f Yâfi'î; Mâlikîlerden Kurtubî ve İbn Ebî Cemre bunun evliyânın kerâmetlerinden olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.”¹²² Öyle ki, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra vahiy gelmeyeceği için gayb âlemiyle olan ilişkinin görülen rüyalar üzerinden kurulacağı ifade edilmiştir.¹²³

Sûfîlerin ilhâm ve kerâmet kabilinden olmak üzere keşf ve rüyayı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeleri, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bu yollarla hadis alma ve hadisin sıhhatini tespit etmeyi de câiz görmelerine neden olmuştur. Nitekim İbn Hacer el-Heytemî'ye yakaza halinde Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bir araya gelmenin ve ondan ilim almanın mümkün olup olmadığı sorulduğunda, “Evet, bu mümkündür. Şâfiîlerden Gazâlî, Bârizî, Tâcû's-Sübkî, 'Afi'f Yâfi'î ile Mâlikîlerden Kurtubî ve İbn Cemre bunun evliyanın kerâmetlerinden olduğunu açıkça ifade etmişlerdir”¹²⁴ şeklinde cevâp vermesi de bu düşüncüyü ortaya koymaktadır.

Keşf ve rüya yoluyla alınan ve şer'î kaidelere aykırı olmaması şartıyla tashih edilen hadisler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sâdır olduğuna dair hiçbir şüphe duyumsuz itikâd edilerek O'na nispet edilmekte ve bunun bir neticesi olarak da amel edilebilir kabul edilmektedir. Hatta öyle ki, hadis âlimleri tarafından hadis usûlü esasları çerçevesince mevzû veya zayıf hükmü verilen hadisler dahi bazı keşf ehli kimseler tarafından tashih edilmek sûretiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilmekte ve amel edilebilir olduğu ifade edilmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî (v. 638/1240), pek çok hadis âlimi tarafından, isnâd sistemine göre, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sâbit olmadığı açıkça ifade edilmesine rağmen “Nefsini bilen rabbini bilir” sözü hakkında “Bu hadis, rivâyet tarikiyle sahih olmasa da bize göre keşf yoluyla sahihtir”¹²⁵ demesi de bu hususu teyit etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri de hadis âlimleri tarafından zayıf kabul edilen pek çok hadisin keşf yoluyla sûfîler nezdinde tashih edildiğinin ve amel medâr görüldüğünün delilleri arasındadır: “Bazı hadis hâfızlarının zayıf olduğunu söylediği pek çok hadisi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tashih ettim. Bu hadislerle hükmediyorum ve bu hadisleri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söylediğinde herhangi bir şüphem kalmadı. Âlimler kendi kâidelerine binâen bu konuda bana katılmasalar da artık bu, benim

¹²¹ Süleyman Uludağ, “Rüya”, *DİA*, c. XXXV, s. 309.

¹²² İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihhâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî, *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.y., s. 297.

¹²³ Uludağ, “Rüya”, a.g.e., c. XXXV, s. 309.

¹²⁴ İbn Hacer el-Heytemî, a.g.e., s. 297.

¹²⁵ Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l hafâ ve müzîlül-İlbâs amme-ş-tehere mine'l ehâdis alâ el-sineti'n-nâs*, thk: Yûsuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed, I-II, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, t.y., c. II, s. 309.

için amel ettiğim sahih şeriat olmuştur.”¹²⁶ Benzer şekilde pek çok hadis müellifinin farklı lafızlarla rivâyet ettiği ve bazı âlimlerin mevzû olduğuna hükmettiği ancak Leknevî (v. 1304/1886) tarafından bütün rivâyet tarihlerinin zayıf olduğu belirtilen¹²⁷ “*Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarırsanız hidâyete erersiniz*”¹²⁸ hadisi hakkında Mısırlı sûfi Şa’rânî (v. 973/1565) şunları kaydetmektedir: “*Bu hadis (in sıhhati), her ne kadar muhaddislere göre tartışmalı olsa da keşif ehline göre sahihtir.*”¹²⁹

Hadislerin keşf ve rüya yoluyla Hz. Peygamber’e (s.a.v.) nispet ve tashih edilmesi, hadis âlimleri tarafından benimsenen hadis usûlü kâideleri dikkate alındığında kabûl görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Reğâib namazına dair bir rivâyet hakkında değerlendirmede bulunan Leknevî, hadisin sübûtunun şahısların keşifleriyle değil hadis âlimlerinin nakletmesiyle olacağını şu söyliyle ifade etmektedir: “*Reğâib namazına dair hadisin el-Gunye ve sufiyyeye ait başka kitaplarda bulunmasına i’tibâr edilmez. Zira hadisin sübûtu konusunda i’tibâr; nakdi ricâldir, keşf-i ricâl değil.*”¹³⁰ Benzer şekilde Mübârekpûrî (v. 1353/1935) de hadislerin keşf yoluyla tashih edilemeyeceğini bunun ölçüsünün ise isnâd olduğunu açıkça belirtmektedir: “*Sıhhati bilinmeyen bir hadis, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) rüyada tashih etmesiyle, keşf ve ilhâmla sahih olmaz. Buna benzer hükümler Hz. Peygamber’in (s.a.s.) rüyadayken söylemesiyle sâbit olmaz. Ancak dünya hayatında söylemesiyle sâbit olur. Çünkü bir hadisi tashih etmenin ölçüsü isnâddır.*”¹³¹ Diğer yandan Leknevî’nin nakline göre, yaptığı bir duanın ardından “*Bu duayı rüyada Allah Rasûlü’nden (s.a.v.) işittim*” diyen Muhyiddîn İbn-i Arabî’nin sözleri hakkında Abdülfettâh Ebû Gudde’nin (v. 1417/1997) şu ifadeleri hadis âlimlerinin bakışını ortaya koyar niteliktedir: “*Böyle bir sözün, nebevî hadislerden rivâyet edilenlere dâhil edilmesi doğru değildir. Çünkü bu bir rüyadır. Rüyayı görenler ister çok ister az olsun rüyalar sünnet-i seniyyenin alınacağı kaynaklardan değildir. Sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile beraber bulunmuş, onun önünde diz çökmüş ve uyanık bir halde kendisini dinlemiş olan sahâbe-i kirâmdan*

¹²⁶ Nebhânî, Kâdî Ebû’l-Mehâsin Yûsuf b. İsmâil b. Yûsuf eş-Şâfiî, *Se’âdetü’l-dâreyn fi’s-salâti alâ seyyidi’l-kevneyn*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y., s. 440.

¹²⁷ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr bi ihyâi seyyidi’l-ebâr*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, II. bsk., Beyrut, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010, s. 53-65.

¹²⁸ Bu rivâyetin farklı lafız ve isnâdlarıyla birlikte ulemanın değerlendirmelerini bir arada detaylı bir şekilde görmek için bkz.: Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi kitâbi’n-nükâye*, thk: Abdülfettâh Ebû Gudde, II. bsk., Beyrut, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1426/2005, s. 13-4.; Leknevî, *a.g.e.*, s. 53-65.

¹²⁹ Şa’rânî, Ebû’l-Mevâhid (Ebû Abdurrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali, *Kitâbu’l-mizân*, thk: Abdurrahman Umeyra, I-III, Beyrut, Âlemu’l-Kutub, 1989, c. I, s. 147.

¹³⁰ Leknevî, *el-Âsâru’l-merfû’a fi’l-ahbâri’l-mevdû’a*, thk: Ebû Hâcir Muhammed Saïd, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1984, s. 76.

¹³¹ Mübârekpûrî, Ebû’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdürrahîm, *Fevâid fi ulûmi’l-hadis ve kütübihî ve ehlihî*, thk: Abdülalim Abdülazîm el-Bestevî, Riyâd, Mektebetü Dâri’l-Minhâc, 1431, s. 835.

alınır. Sonra da rivâyette tahammül ve edâ şartları kendilerinde tastamam bulunan hafız, güvenilir, salih, zâbit ve uyanık kimseler yoluyla ashâbtan nakledilir.¹³² Şa'rânî'nin yukarıda geçen sözleri hakkında ise keşf ve rüya yöntemiyle gerçekleştiği belirtilen tashihe ilmen i'tibâr edilemeyeceğini ve şer'i bir hükmün keşf üzerine bina edilmesinin doğru olmayacağını ifade eden Ebû Gudde, "Hadis tespit işiyle tanınan için ehli büyük muhaddislerin nezdinde bilinen hadis ispât yollarıyla sâbit olmamış herhangi bir hadisin sübûtu keşf üzerine bina edilemez"¹³³ diyerek hadis âlimleri nezdinde kabul gören kriterler çerçevesince sâbit olmayan hadislerin keşf yoluyla sübûtuna hükmedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Zira hadisin ehlienden alınması gerektiği, değeri yüce ve şânı yüksek olsa da başkalarından alınamayacağını kaydederek, bu yöntemlerle hadisin sâbit olmayacağını yine şu sözleriyle dile getirmektedir: "İnsanlardan rüyayı gören kim olursa olsun, Hz. Peygamber'i rüyada görmekte şer'i bir hükmün sabit olmayacağı âlimler tarafından kararlaştırılmış iken, nebevî hadisin bu yolla sabit olmayacağı haydi haydi bellidir."¹³⁴

VI. Sonuç

İslâm âlimleri, bir hadis hakkında nihâî manada makbûl veya merdûd hükmü verilmesinin, amelî ya da itikâdî bir meselede amel edilip edilememesi noktasında etkin rol oynayacağı gerekçesiyle oldukça hassas davranmışlardır. Öyle ki, nihâî hüküm verirken tek bir isnâd ile yetinmemiş, ilgili tüm tarikleri araştırarak bir araya getirmeye ve birbirleriyle karşılaştırmaya çalışmışlardır. Ancak isnâd, hadisin makbûl veya merdûd olduğunu tespit etme en kuvvetli ve en önemli karîne kabul edilse de tek ve nihâî karîne olarak görülmediğinden isnâdın dışında birtakım karîneler de dikkate alınarak zayıf hadis takviye edilmiştir. Bu kapsamda bakıldığında zayıf hadislerin takviyesi, bir usûl çerçevesince, en erken İmâm Şâfiî tarafından uygulandığı görülmektedir. Nitekim Şâfiî, zayıf kapsamında değerlendirilen mürsel hadisi hem isnâd hem de isnâd dışı birtakım karînelerle takviye etmiştir.

Muhaddisler ile fukahâ arasındaki yöntem farklılıkları, zayıf hadislerin takviyesinde bağlamında da görülmektedir. Nitekim muhaddisler, zayıf hadislerin takviyesinde ağırlıklı olarak isnâd ile takviye yöntemlerini benimseyerek mütâba'ât ve şevâhid aramışlar; hadisin lafzen veya manen başka yollardan rivâyet edilip edilmediğini tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak fukahâ ise isnâdın yanında isnâd dışı takviye yöntemlerini de dikkate alarak nihâî hüküm vermiştir. Amelî ittifâk, telekkî bi'l-kabûl, istidlâl ve fetvâ/amel, sahâbî kavli, Kur'ân, kıyâs ve keşf/rüya bunlar arasındadır. Elbette isnâd dışı takviye yöntemlerinin tamamı

¹³² Leknevi, *Zafer*, s. 298.

¹³³ Leknevi, *Tuhfe*, s. 52-3. (Ebû Gudde'nin notu).

¹³⁴ Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 174. (Nâşirin notu)

âlimler nezdinde ittifâkla kabûl edilerek benimsenmiş yöntemler olmadığı söylenmelidir. Diğer yandan muhaddisler, mütâba‘ât ve şevâhid ile her hadisi bizzat takviye etmedikleri gibi isnâd dışı takviye yöntemlerini kabûl eden âlimler de bu karîneleri her hadiste fiilen uygulamamışlardır. Dolayısıyla gerek isnâd gerekse isnâd dışı takviye yöntemlerinin sadece ehli tarafından uygulanabileceği izâhtan vârestedir.

Muhaddisler ile fukahâ perspektifinden usûlî bir bakış açısıyla hazırlanan makalemizde her ne kadar yer yer misâller verilerek zayıf hadisleri takviye düşüncesi temellendirilmeye çalışılsa da her bir yöntemin müstakil çalışma konusu olduğu ortadadır. Dolayısıyla her bir yöntemin sünenler başta olmak üzere *kütüb-i sitte* içerisinde ve fıkıh kitaplarında pratik olarak nasıl uygulandığının incelenmesi faydalı olacaktır.

“Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri”

Özet: Zayıf hadis, zayıflığını gerektiren bazı illetlerden ötürü tek başına bir meselenin mülzim/bağlayıcı delili olmaması sebebiyle merdûd hadis kategorisinde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte birtakım karînelerin takviyesi sonucu, makbûl hadis kategorisine yükselerek tek başına bir meselenin mülzim/bağlayıcı delili olabilmekte ya da makbûl mertebesine yükselmekle beraber zayıf kategorisi içerisinde amel edilebilir seviyeye yükselmektedir. Zayıf hadisi takviye eden bu karîneler, isnâd ile ilgili ve isnâd dışı olmak üzere iki ana kısımda ele alınmaktadır. Isnâd ile takviye yöntemlerini, ağırlıklı olarak, asıl gayeleri hadisin lafzının sübûtu olan muhaddisler uygularken; isnâd dışı takviye yöntemlerini ise, ağırlıklı olarak, asıl gayeleri mananın sübûtu olan fukahâ ve usûlcüler uygulamışlardır.

Atıf: Abdurrahman YILMAZ, “Zayıf Hadisleri Takviye Yöntemleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 311-337.

Anahtar Kelimeler: Zayıf, Merdûd, Makbûl, Takviye, Isnâd.

‘Müslümana Sövmek Fâsıklık, onu Öldürmek Küfürdür’ Hadisi Üzerine Bazı Mülâhazalar

Necdet AYDOĞDU*

“Some Evaluations on the
Hadith ‘to Insult a Muslim
is Sinful, to kill him is
blasphemy”

Abstract: The fact that faith and good deeds are mentioned together in more than seventy verses in the Qur’an and in many hadiths show that there is a direct relationship between faith and deeds. The fact that qualifications such as unbelief, polytheism and sinfulness were made along with some sins points to another dimension of the issue. The verses and hadiths on the relationship between faith and deeds have been interpreted in different ways by Islamic scholars, and accordingly, different definitions of faith and the relationship between faith and action have emerged. In this article, the hadith ‘Cursing a Muslim is sinful, killing him is disbelief’ will be analyzed within the context of faith-deed relationship. Source research of the hadith (in *Kutub al-tis’a*) will be done, and then the evaluations of the commentators for the understanding of the hadith and the common or different points in these evaluations will be tried to be determined. Since the evaluations of all commentators on the hadith will exceed the limits of our article, Bukhārī commentators such as Khattābī, Ibn Battāl, Kirmānī, Ibn Hajar al-Askalānī, Bedrūddīn al-Aynī, Ibn Rajab al-Hanbalī and Kastallānī and Muslim’s most famous evaluations of Nawawī’s will be discussed. Finally, it will be tried to determine whether the fiqh rules to be derived from the hadith and the influence of sectarian tendencies during this operation.

Citation: Necdet AYDOĞDU, “‘Müslümana Sövmek Fâsıklık, Onu Öldürmek Küfürdür’ Hadisi Üzerine Bazı Mülâhazalar” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2022, pp. 339-360.

Keywords: Hadith, Commentary, Sect, Interpretation.

I. Giriş

İslâm’ın itikadî, amelî ve ahlakî ilkeleri Kur’ân ile belirlenmiş, Hz. Peygamber tarafından insanlara ulaştırılmış, açıklanmış ve onun şahsında yaşanarak ortaya konmuştur. Hz. Peygamber mesajlarını verirken sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Ancak, kelimelerle ifade ettiklerinin muhataplarının zihninde oluşturduğu mana her zaman aynı olmamıştır. Bununla birlikte onun hayatta olduğu

* Dr. Sivas Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, Hadis, SİVAS,
necdetaydogdu1966@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6576-1404

Geliş: 12.06.2022

Yayın: 31.12.2022

ve *Fiten* bölümlerine iki farklı sened ile daha aynı metinle almıştır.² Hadis, Müslim (v. 261/875), Tirmizî (v. 279/892), Nesâî (v. 303/915), İbn Mâce (v. 273/887) ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) tarafından da rivâyet edilmiştir.³ Musanniflerin rivâyetleri üç ayrı sahabeyle dayanmaktadır. Buhârî'nin üç rivâyeti de Abdullâh b. Mes'ûd'dandır. Müslim ve Tirmizî de hadisi Abdullâh b. Mes'ûd'dan rivâyet etmiştir. Nesâî'nin on rivâyetinin dokuzu Abdullâh b. Mes'ûd, birisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'tandır (v. 55/675). İbn Mâce'nin rivâyet ettiği dört hadisnin ikisi Abdullâh b. Mes'ûd, birisi Sa'd b. Ebî Vakkâs, birisi de Ebû Hureyre'dendir (v. 58/678). Ahmed b. Hanbel'in rivâyet ettiği hadisler'den ikisi Sa'd b. Ebî Vakkâs, altısı ise Abdullâh b. Mes'ûd'dandır. Rivâyetlerin toplamına bakıldığında otuz iki rivâyetinin yirmi yedisinin Abdullâh b. Mes'ûd, dördünün Sa'd b. Ebî Vakkâs, birisinin ise Ebû Hureyre'den rivâyet edildiği görülmektedir.

Hadis, Buhârî, Tirmizî ve Nesâî tarafından üç farklı tarikten Abdullâh b. Mes'ûd'dan rivâyet edilmiştir. Buhârî, Tirmizî ve Nesâî, Ebû Vâil (Şekik) tarikinden, Tirmizî ve Nesâî Abdurrahmân b. Abdillâh b. Mes'ûd (v. 79/) tarikinden, Tirmizî ve Nesâî, Ebû'l-Ahves (v. 90/) tarikinden Abdullâh b. Mes'ûd'dan rivâyet etmiştir.

Hadis yine Nesâî ve Ahmed b. Hanbel tarafından Ebû İshâk (v. 126/) < Ömer b. Sa'd (v. 65/) tarikinden, İbn Mâce ve Ahmed b. tarafından Ebû İshâk < Muhammed b. Sa'd (v. 81) tarikinden Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan rivâyet edilmiştir. İbn Mâce hadisi İbn Sîrîn (v. 110/729) tarikinden Ebû Hureyre'den de rivâyet etmiştir.

Ebû Dâvud dışında kütüb-i sitte musannifleri bu hadisi eserlerine almıştır. İlerde görüleceği üzere, hadisin birkaç istisna dışında aynı metinle rivâyet edilmiş olması, rivâyetin sıhhati konusunda önemli bir delil teşkil etmektedir. Ri-

² Buhârî, “Edeb”, 44 (6044), “Fiten”, 8 (7076). Buhârî ilk rivayetten sonra “Bu hadisi Şu'be'den rivayette Gunder, Süleyman b. Harb'e mutâbaat etmiştir” açıklamasını yapmıştır.

³ Müslim, “İmân”, 64; Tirmizî, “Birr ve Silâ”, 52 (1983), “İmân”, 15 (2635); Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 27 (4104-1413); İbn Mâce, “Mukaddime”, 7 (46), 9 (69), “Fiten”, 4 (3939-3941); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/176 (1519), 1/178 (1537), 1/385 (3647), 1/411 (3903), 1/416 (3957), 1/433 (4126), 1/439 (4178), 1/446 (4262), 1/455 (4345), 1/460 (4394). Musanniflerin rivâyetlerindeki metin farklılıkları, metin tahlili kısmında ele alınacaktır. Hadis, kütüb-i tis'a dışında çok sayıda kaynaktan da yer almaktadır. Bk. İbn Hibbân, *es-Sahih*, 13/266 (5939); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebir*, 8/20 (15952-15953), 10/209 (20969); Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/200 (245), 1/207 (256), 1/242 (304); Humeydî, *el-Müsned*, 1/212 (104); Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 8/405 (4988), 8/408 (4991), 9/55 (5119), 9/183 (5276), 9/227 (5332), 9/236 (5346); Bezzâr, *el-Müsned*, 5/86 (1660), 5/196 (1795), 5/386 (2021), 5/438 (2076); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/156 (13407), 8/157 (13408), 19/168 (35694); Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/312 (846-847-848-849-850); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/97 (8522), 9/101 (8532), 10/105 (10105), 10/157 (10308), 10/159 (10316), 10/178 (10380), *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4/44 (3567), 8/31 (7871). Ayrıca çalışmamız kütüb-i tis'a ile sınırlandırıldığı için, metin tahlilinde diğer kaynaklara değinilmeyecektir.

vâyetle alakalı yapılan değerlendirmelerde de hadisin sahih olduğu ifade edilmektedir. Tirmizî, rivâyet ettiği hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir.⁴ Dârekutnî (v. 385/995), hadisin İshâk el Ezrak tarafından es-Sevrî < Zübeyd < Ebû Vâil < Mesrûk < Abdullâh b. Mes'ûd < Hz. Peygamber isnadı ile rivâyet edildiğini, ancak es-Sevrî'nin ashabının ona muhalefet ederek hadisi Sevrî'den Mesrûk'un yer almadığı Zübeyd < Ebû Vâil < Abdullâh b. Mes'ûd tariki ile rivâyet ettiklerini, yine Zübeyd'in ashabının da Zübeyd'den aynı şekilde rivâyet ettiklerini ve sahih olanın, Mesrûk'u isnadda zikretmeyen rivâyeti olduğunu belirtmiştir.⁵ Hadisin Zekeriyâ b. Ebî Zâide tarafından Ebû İshâk < Muhammed b. Sa'd < Babası (Sa'd b. Ebî Vakkâs) tarikinden rivâyet edildiğini, Ma'mer'in ona muhalif olarak Ebû İshâk < Ömer b. Sa'd < Sa'd tarikinden rivâyet ettiğini belirtten Dârekutnî'ye göre doğru olan, Muhammed b. Sa'd (tarikinden rivâyet edilen) hadistir.⁶ Bûsîrî'ye (v. 840/1436) göre, Ebu Hureyre hadisinin isnadı sahihtir. Yine Sa'd b. Ebî Vakkâs hadisinin isnadı sahih, ricali güvenilirdir.⁷ Nâsiruddîn el-Elbânî'ye (v. 1999) göre, Nesâî rivâyetlerinin tamamı sahihtir.⁸ Şuayb el-Arnâud (v. 2016), İbn Mâce rivâyetinin isnadının sahih olduğu belirtmiştir.⁹

B. Metin Tahlili

Yukarıda senedlerini verdiğimiz rivâyetlerden Nesâî'nin rivâyet ettiği beş hadis dışında kalan tüm rivâyetler merfû'dur. Nesâî, beş rivâyeti Abdullâh b. Mes'ûd'un sözü (mevkuf) olarak rivâyet etmiştir.¹⁰

Buhârî'nin rivâyetlerinin üçünde de hadis metni "Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür" şeklindedir.¹¹ Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivâyetlerindeki hadis metni de Buhârî'nin metni ile aynıdır.¹² Diğer musanniflerin rivâyetlerinin çoğunluğu da aynı ifadeleri içermektedir. Nesâî'nin rivâyetlerinin yedisindeki metin de "Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür" şeklindedir.¹³ Ahmed b. Hanbel'in rivâyetlerinin beşindeki hadis metni

⁴ Bk. Tirmizî, "İmân", 15 (2635).

⁵ Dârekutnî, *el-İlel*, 5/260.

⁶ Dârekutnî, *el-İlel*, 4/357.

⁷ *Hâşiyetü's-Sündî alâ İbn Mâce*, 2/461.

⁸ Nesâî, *es-Sünen*, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, ts.), 633-634. Elbânî'nin notu.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâud v.dğr. (Dimaşk:Dâru'r-Risâle, 1430/2009), 1/48, 5/89, 91.

¹⁰ Bk. Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 27 (4105, 4106, 4107, 4113).

¹¹ Bk. Buhârî, "İmân", 37 (48), "Edeb", 44 (6044), "Fiten", 8 (7076).

¹² Bk. Müslim, "İmân", 64; Tirmizî, "Birr ve Sıla", 52 (1983).

¹³ Tirmizî, "İmân", 15 (2635); İbn Mâce, "Mukaddime", 9 (69), "Fiten", 4 (3939, 2940, 3941).

¹³ Bk. Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 27 (4105, 4106, 4107, 4108, 4109, 4110, 4111).

“Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür” şeklindedir.¹⁴ Bu rivâyetlerin birisinde “Malının dokunulmazlığı, kanının dokunulmazlığı gibidir.” ilavesi vardır.¹⁵ İki rivâyetindeki metinde Müslüman kelimesi yerine Mü’min kelimesi yer almaktadır.¹⁶ Bu iki rivâyetin birincisinde “Mü’minin kardeşi ile üç gündün fazla dargın durması helal değildir”¹⁷ ilavesi vardır.

Yine rivâyetlerden < Şu’be/Süfyân < Zübeyd < Ebû Vâil tarikinden gelen rivâyetlerin tamamına yakınında Zübeyd’in Ebû Vâil’e ‘Bu hadisi Abdullâh’ın Hz. Peygamber’den naklettiğini işittin mi?’ şeklinde sorduğu ve onun da ‘Evet’ diye cevap verdiği ayrıntısı yer almaktadır.¹⁸

İncelediğimiz rivâyetin hadis musannifleri tarafından çoğunluğu aynı, bir kısmında da anlama fazlaca etki etmeyen (Mü’min ve Müslüman kelimeleri gibi) küçük farklılıklarla rivâyet edildiği görülmektedir.

“Mü’min” ve “Müslüman” kavramları, îmân ve İslâm kelimelerinden isim-i fâildir. İslâm alimleri, bu iki kavram arasında fark görmemişlerdir. Ebû Hanîfe’ye göre İslâm, Allah’ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. İslâmsız iman, imansız da İslâm olmaz. Onların ikisi de bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise, iman, İslâm ve şeriatlerin hepsine birden verilen isimdir.¹⁹ Mâtürîdî’ye göre, îmân ve İslâm kavramları arasında sözlük anlamları yönüyle fark olsa da kendileri ile hedeflenen amaç açısından ikisi aynı konumdadır. Her Müslümana Mü’min, her Mü’mine Müslüman denmesi tartışmasız benimsene gelen bir husustur. İslâm mezhepleri mensupları, kişiyi imandan çıkararak bir davranışın İslâm’dan da çıkardığı konusunda ittifak etmiştir. İslâm’dan çıkararak davranışın imandan da çıkarılması aynı konumdadır.²⁰ Buhârî’ye göre de İslâm ve iman birdir. Din, ikisinin müradifidir. İslâm ile imanı birbirinden ayıranlar ise, bu konuda ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre din, iman ve İslâm’dan daha geneldir. Zira o imanı, İslâm’ı ve ihsanı içine alır. Nitekim Cibril hadisi buna delalet eder. İmanın tasdik, İslâm’ın da ameller olduğunu söyleyenlerin ekserisi ise dini İslâm

¹⁴ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/178 (1537), 1/385 (3647), 1/411 (3903), 1/433 (4126), 1/455 (4345).

¹⁵ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/446 (4262).

¹⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/176 (1519), 1/439 (4178).

¹⁷ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/176 (1519).

¹⁸ Bk. Müslim, “İmân”, 64; Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 52 (1983); Nesâî, “Tahrîmü’l-dem”, 27 (4110); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/385 (3647), 1/411 (3903), 1/455 (4345).

¹⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber* (Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri (İstanbul İFAV Yayınları, 2009) içerisinde)

58.

²⁰ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 747-753.

görmekte ve amelleri buna dahil etmektedir. Amelleri dinin dışına ancak Mürce'nin bir kısmı çıkarmıştır.²¹ Bu açıklamalar ışığında, hadis metnindeki "Mü'min" ve "müslim" gibi farklı iki kelimenin kullanılmasının, hadisin anlaşılıp yorumlanmasına, hadisten çıkarılabilecek hükümlere bir etkisinin olmadığını söyleyebiliriz.

Hadisin kütüb-i tis'ada geçen metin formlarını tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

Metin	Muhaddis	Sahâbî Râvisi	Türü	Sayısı
Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak ise küfürdür	Buhârî	İbn Mes'ûd	Merfû	3
	Müslim	İbn Mes'ûd	Merfû	1
	Tirmizî	İbn Mes'ûd	Merfû	2
	Nesâî	İbn Mes'ûd	Merfû	4
	Nesâî	İbn Mes'ûd	Mevkûf	4
	İbn Mâce	İbn Mes'ûd	Merfû	2
	İbn Mâce	Ebû Hureyre	Merfû	1
	İbn Mâce	Sa'd b. Ebî Vakkâs	Merfû	1
	Ahmed	İbn Mes'ûd	Merfû	4
Müslümanın kardeşine sövmesi fâsıklık, onunla savaşmak ise küfürdür. Malının dokunulmazlığı, kanının dokunulmazlığı gibidir.	Ahmed	İbn Mes'ûd	Merfû	1
Mü'mine sövmek fâsıklık, onunla savaşmak ise küfürdür.	Ahmed	İbn Mes'ûd	Merfû	1
Müslüman ile savaşmak küfür, ona sövmek ise fâsıklıktır.	Tirmizî	İbn Mes'ûd	Merfû	1
	Ahmed	İbn Mes'ûd	Merfû	1
	Ahmed	Sa'd b. Ebî Vakkâs	Merfû	1
	Nesâî	Sa'd b. Ebî Vakkâs	Merfû	1

²¹ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, 1/91.

Müslümanın kardeşi ile savaşması küfür, ona sövmesi ise fâsiklıktır	Ahmed	İbn Mes‘ûd	Merfû	1
Mü’min ile savaşmak küfür, ona sövmek ise fâsiklıktır.	Nesâî	İbn Mes‘ûd	Mevkûf	1
Mü’min ile savaşmak küfür, ona sövmek ise fâsiklıktır. Müslümanın kardeşi ile üç günden fazla dargın kalması helal değildir.	İbn Mâce	İbn Mes‘ûd	Merfû	1
	Ahmed	Sa’d b. Ebî Vakkâs	Merfû	1

Tablo 1. Hadisin Karşılaştırmalı Metin Tablosu.

C. Metnin Anlamı

Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’leri, İslâm âlimlerine göre Kur’ân’dan sonra en güvenilir kaynak olarak kabul edilmektedir.²² İncelediğimiz hadis, bu iki eserde yer alan “müttefakun aleyh”²³ rivâyetlerdendir. Buhârî ve Müslim’in üzerinde ittifak etikleri hadisin kabul ile karşılanması gerektiği hususunda ümmet ittifak etmiştir. Bu kısma giren hadislerin tamamının kesin olarak sıhhatine hükmedilmiş, buna dair nazârî kesin ilmin de hâsıl olduğu ifade edilmiştir.²⁴ Hadisin metninde iki fiil ve bu iki fiilin amelî-itikadî karşılığı yer almaktadır.

Hadis metninin birinci kısmında yer alan “sibâb” kelimesi, sövmek, hakaret etmek, bir kimsenin ırzı hakkında onu ayıplayacak şekilde konuşmak anlamına gelmektedir.²⁵

Hadisin ikinci kısmında yer alan “kitâl” kelimesi, “öldürmek” manasına ge-

²² Bk. Süyûtî, *Tedribü’râvî*, 72.

²³ Buhârî ve Müslim’in *Câmi’u’s-sahîh*’lerinde ittifakla rivayet ettikleri hadislerdir. Hâkim en-Nisâbüri, sahih hadislerin en üst mertebesine “müttefakun aleyh” dediği Buhârî ve Müslim’in ittifakla rivayet ettiği hadisleri yerleştirmiştir. Müttefakun aleyh hadisler, sahih hadislerin en üst mertebesinde yer almaktadır. Bk. Ahmet Yücel, “müttefakun aleyh”, TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul TDV Yayınları, 2006), 32/224.

²⁴ Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Muqaddimetü İbni’s-Şalâh fî ulûmi’l-hadis*, thk. Üsâme el-Belhî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1431/2010), 98. İbn Salâh’ın bu görüşü daha önce ve sonraki alimler tarafından da dile getirilmiştir. Nevevî, İbn Salâh’ın bu görüşüne karşın, “Muhakkik alimler ve diğer pek çok kişi, bu konuda İbn Salâh’tan farklı düşünmüş ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan Sahîhain hadистерinin zann-ı gâlip ifade edeceğini söylemiştir” demiştir. Bk. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, thk. Muhammed Osmân el-Hûşt (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1405/1985), 1/495.

²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat- Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “s-b-b”, 473.

len “ka-te-le” fiilinden müfâale babında masdardır. “Savaşmak, savaşmaya çalışmak” demektir.²⁶

“Fusûk”, şer’in sınırlarının dışına çıkmak demektir. Bu kelime, küfür kelimesinden daha geniş anlamlıdır. Az olsun, çok olsun her günahla fîsk meydana gelir. Fakat fîskın çok günahla meydana geldiği meşhurdur. Fâsık, daha çok dinî hükümlere bağlanıp onları ikrar ettikten sonra onların tümünü veya bir kısmını ihlal eden kişi için kullanılır. Eğer köken olarak kâfir olan kişiye fâsık denirse, onun aklın ve fırtarın gerektirdiği hükmü ihlal ettiğinden dolayıdır. Fâsık kavramı kâfir kavramından, zâlim kavramı da fâsık kavramından daha geniş anlamlıdır.²⁷

“Küfr” kelimesi sözlükte “bir şeyi örtmek” anlamına gelir. Küfrün en büyüğü Allah’ın birliğini ve şeriatı veya Peygamberliği inkâr etmektir. Küfr kelimesi daha çok din konusunda “inkâr etmek, gizlemek” anlamlarında kullanılır.²⁸ Bu kelime Kur’ân’da nimetlere şükürün zıddı olarak “nankörlük” anlamında kullanılmaktadır.²⁹ Mutlak anlamda kullanılan “kâfir” kelimesi, Allah’ın birliğini veya şeriatı veya Peygamberliği ya da her üçünü inkâr eden kişi anlamında kullanılması yaygındır. Kimi zaman da şeriatı çiğneyen ona karşılık Allah’a yapması gereken şükürü terk eden kişinin bu işini tanımlamada “kefera” fiili kullanılır.³⁰ Yüce Allah her iyi görülen ameli imandan saydığından, her yerilen işi de kâfirlikten saymıştır.³¹

Zahiren Müslümana hakaret ve sövgünün büyük günah olup, bu işi yapmanın fâsıklık, Müslüman ile savaşma fiilinin ise küfür olduğunu ifade eden bu hadis, Kur’ân’ın “birbirlerinin kardeşleri” olduklarını belirttiği³² Müslümanların birbirlerine karşı tavırları konusunda Hz. Peygamber’in bir uyarısı mahiyetindedir.

D. Metnin Değerlendirmesi ve Tenkidi

Hadis zahiren Müslümana sövüp hakaret etmenin fâsıklık, onunla savaşmanın küfür olduğuna işaret etmektedir. Ancak buradaki küfür, -ilerde görüleceği üzere- şârihlerin de ifade ettiği gibi “hakkı inkâr edip, İslâm’dan çıkmak” anlamında itikadî manada bir küfür değildir. “İnkarcıların fiiline benzeyen bir şey yapmış olmak” manasına gelmektedir. Hz. Peygamber’in bu hadiste dile getiren manaya gelecek çok sayıda uyarısı vardır.

Hadis, fikhî ve itikadî bir içeriğe sahiptir. Fikhî, itikadî ya da siyasi içeriklere

²⁶ Râğıb el-İsfahânî, “k-t-l”, *Müfredat- Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 822.

²⁷ Râğıb el-İsfahânî, “f-s-k”, *Müfredat- Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 796.

²⁸ Râğıb el-İsfahânî, “k-f-r”, *Müfredat- Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 918.

²⁹ Bk. en-Neml 27/40.

³⁰ Bk. er-Rûm 30/44.

³¹ Bk. el-Bakara 2/102. Râğıb el-İsfahânî, “k-f-r”, *Müfredat- Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, 918-919.

³² Bk.el-Hucurât 49/10.

sahip olan hadislerin seçilmesi kadar, hangi bölüm altında verildiği de önemlidir. Bu konuda musanniflerin mezhebi, fikrî ve siyasi eğilimi belirleyici olarak öne çıkmaktadır. Konulan bab başlığı, aslında hadisin anlamı ve yorumudur. Hadis, Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi musannifler tarafından *Kitâbü’l-İmân* bölümünde zikredilmiştir. Bu da onların meseleyi imanla bağlantılı gördüklerini göstermektedir. Bilindiği üzere *Câmi’* türü eserlerin *İmân* bölümü, imanla ilgili meselelere dair rivâyetleri içermektedir. Buhârî, bu bölümdeki bab başlıklarına, imanla alakalı meseleler hakkındaki kanaatini yansıtan ifadeler koymuştur. Aslında bu, “Buhârî’nin fihkî, bab başlıklarındadır”³³ şeklinde özetlenen bir duruma delalet etmektedir. Nitekim, bâzı şârihler de bazı başlıkların bazı fırkalara reddiye olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.³⁴

Buhârî hadisi “Mü’minin Farkında Olmaksızın Amelinin Boşa Gitmesinden Korkması” babı altında zikretmiştir. İbn Battâl (v. 449/1057), Buhârî’nin bu babdaki gayesinin Mürcie’nin “Allah’tan başka ilah olmadığına inanan kişiye Allah’ın azab etmeyeceği ve günahları sebebi ile amellerini boşa çıkarmayacağı” görüşünü reddetmek olduğunu, bu gayeye matuf olarak bu baba sahabe ve tabiinin “Faziletleri ve ictihadlarına rağmen amellerini az bulduklarına ve Rablerinin azabından kurtulamayacaklarından korktuklarına” dair bazı sözlerini dahil ettiğini belirtmiştir.³⁵ İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393), Buhârî’nin bab başlığına bu ad vermesini ‘Mü’minin kendisinin kâmil bir imana sahip olduğunu, imanının Cibril’in ve Mikâil’in imanı gibi olduğunu, Mü’min olduğu sürece kendisi hakkında amelî nifaktan endişe etmesinin gerekmeyeceğini” söyleyen Mürcie’ye reddiye vermek” olarak izah etmiştir.³⁶ Kastallânî (v. 923/1517), Buhârî’nin bab başlığındaki ifadesinin İhbâtiyye mezhebinin³⁷ görüşlerini desteklediğini, onlara göre kötülüklerin amellerin tamamını boşa çıkardığını ve onların asi hakkında kâfir hükmü verdiklerini belirtir. Buhârî’nin bu babı iman sadece kalbin tasdiki olarak gören ve günahla birlikte kâmil imanın varlığını kabul eden Mürcie’yi reddetmek için koyduğunu söyler³⁸

³³ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü’s-sâri mukaddimetü fethu’l-bârî*, thk. Abdükâdir Şeybe, (Riyad 2000), 16; Nureddin İtr, “el-İmâm el-Buhârî ve Fikhu’t-Terâcim fi Câmihi’s-Sahih”, *Mecelletü’ş-Şeria ve’d-Dirâsati’l-İslâmiyye*, 4 (1406/1985), 62.

³⁴ Bk. Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî* (Riyad: Dâru’s-Selâm, 1421/2000), 1/100, 13/421.

³⁵ Ebü’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubi, *Şerhu Sahihî’l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebü Temim Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, ts.), 1/110.

³⁶ Ebü’l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Fethu’l-bârî ‘alâ Sahihî’l-Buhârî*, thk. Târik b. Avdullâh b. Muhammed (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1417/1996), 1/177.

³⁷ Hâricilere ait olan ve büyük günahların kişinin iyi amellerini boşa çıkarıp onu kâfir yaptığı görüşü. İbn Hacer, Kaderiyye’nin büyük çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/110.

³⁸ Kastallânî, *İrşâdüs-Sâri*, 1/198

Hadis, Buhârî'nin iman-amel ilişkisi konusundaki delillerindedir. Zira Buhârî'ye göre iman söz ve ameldir. Artar ve eksilir.³⁹ Bunu bab başlıklarına koyduğu ifadelerle bu düşüncesini ortaya koymuştur. Ona göre, Hz. Peygamberi sevmek,⁴⁰ beş vakit namaz kılmak,⁴¹ zekât vermek,⁴² Ramazan orucunu tutmak,⁴³ cihad etmek,⁴⁴ Kadir gecesi ni ihya etmek,⁴⁵ selâmı yaymak,⁴⁶ Müslümanın cenaze namazını kılmak,⁴⁷ haya,⁴⁸ Ensâr'ı sevmek,⁴⁹ kendisi için istediğini kardeşi için de istemek⁵⁰ imandandır. İman ehli amelleri bakımından birbirlerinden farklıdır/üstündür.⁵¹

İmân kavramı sözlükte "tasdik etmek" manasına gelmektedir. Bu kavramın istilâh anlamı hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. İman özü itibarıyla kalbin tasdiki olduğu için, en basit anlamıyla yapılan ilk tanım "kalp ile tasdik etmek" şeklindedir. İmanın ikinci tanımı "sadece dil ile ikrar etmek" şeklindedir. Bir başka tanıma göre iman, "dil ile ikrar, kalp ile tasdik etmek" demektir. İmanla alakalı yapılan en kapsamlı tanım ise "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve diğer uzuvlarla amel etmek" şeklindedir.

Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) göre iman, dil ile ikrar ve kalb ile tasdiktir. İman, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez. Fakat yakîn ve tasdik yönünden artar ve eksilir.⁵² Gazzâlî'ye (v. 505/1111) göre iman, kelime-i tevhîdî dil ile ikrar, kalp ile zerre şüpheye yer kalmayacak şekilde tasdik etmektir.⁵³

İman, esas itibarıyla kalbî bir eylem olmakla birlikte, Kur'an'da çoğunlukla sâlih amel ile birlikte kullanılmıştır.⁵⁴ Cennet ehlinin özelliklerinden bahseden âyetlerde onların imanla birlikte haksızca bir cana kıymadıklarına ve zina

³⁹ Bk. Buhârî, "İmân", 1, 18.

⁴⁰ Bk. Buhârî, "İmân", 8.

⁴¹ Bk. Buhârî, "İmân", 30, 40.

⁴² Bk. Buhârî, "İmân", 34.

⁴³ Bk. Buhârî, "İmân", 27.

⁴⁴ Bk. Buhârî, "İmân", 26.

⁴⁵ Bk. Buhârî, "İmân", 25.

⁴⁶ Bk. Buhârî, "İmân", 20.

⁴⁷ Bk. Buhârî, "İmân", 35.

⁴⁸ Bk. Buhârî, "İmân", 16.

⁴⁹ Bk. Buhârî, "İmân", 10.

⁵⁰ Bk. Buhârî, "İmân", 7.

⁵¹ Bk. Buhârî, "İmân", 15.

⁵² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber* (Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri (İstanbul İFAV Yayınları, 2009) içerisinde), 58.

⁵³ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul 1992), 88.

⁵⁴ Örnek olması hasebiyle bk. el-Bakara 2/25, 82, en-Nisâ 4/57, 122, el-Asr 103/3, et-Tîn 95/6.

etmediklerine,⁵⁵ oruç tutup namaz kıldıklarına, iyiliği emredip kötülüklerden sakındırdıklarına⁵⁶ vurgu yapılmıştır. Bu durum, iman ile amel arasında yakın bir ilişkinin olduğunu gösterir. Kur'ân'a göre insanın yaratılmış amacı Allah'a kulluk etmektir.⁵⁷ Ölümün ve yaşamın var ediliş sebebi, insanın güzel işler yapıp yapmadığını, yaratılış gayesine uygun davranıp davranmadığını sınamaktır.⁵⁸ Allah'ın insana yapmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler, dinî terminolojide salih amel olarak adlandırılmıştır.⁵⁹ Sâlih amel, inanca dair hususların yaşama aktarılmasını ifade eder. Bu yönüyle ameller bir bakıma imanın belirtileridir. Günah, bu emirlerin yerine getirilmemesi veya yasakların çiğnenmesiyle ortaya çıkan ve dinî, ahlâkî ve vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur.⁶⁰

İman-amel ilişkisi konusu, ilk dönemlerden itibaren İslâm toplumunun zihni meşgul eden, İslâm alimlerini etkileyen ve onları bu konuda farklı düşünmeye sevkeden önemli bir konudur. Özellikle büyük günah işleyen durum, Hâriciye, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve Şia uleması tarafından tartışma konusu yapılmış, bu konuda farklı teoriler geliştirilmiştir.

Günah, Allah'ın emir ve yasaklarının çiğnenmesini ifade eder. Bu yönüyle günahlar arasında temelde bir farklılık yoktur. Ancak bazı günahlar, ferdi ve toplumsal hayat üzerindeki etkileri sebebi ile büyük günah olarak nitelenmiştir. Günahların en büyüğü Allah'a ortak koşmaktır. Çünkü bu en büyük zulümdür.⁶¹ Şirk dışında sihir ve büyü yapmak, ana-babaya karşı gelmek, yetim malı yemek, haksız yere adam öldürmek, faiz yemek, dürüst kadınlara iftira atıp iffetsizlikle suçlamak, savaştan kaçmak, yalancı şahitlikte bulunmak ve zina yapmak gibi günahlar da bazı hadislerde büyük günah olarak isimlendirilmiştir.⁶²

Amel ve imanın bir bütün olduğunu kabul eden Hâricîlere göre, büyük günah işleyen kimse İslâm dairesi dışında çıkmış olur.⁶³ Mürcie'nin imanın tanımı konusunda "kalbin marifeti veya tasdik", dil ile ikrâr, kalp ile tasdik" ve "dil ile ikrar" gibi üç farklı görüşü vardır. Bu üç görüşün hiçbirisinde amel imana dahil

⁵⁵ el-Furkân 25/68.

⁵⁶ et-Tevbe 9/112.

⁵⁷ ez-Zâriyât 51/56).

⁵⁸ el-Mülk 67/2.

⁵⁹Süleyman Uludağ, "Amel", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1991), 3/13.

⁶⁰ Ömer Faruk Harman, "Günah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınevi, 1996), 14/278.

⁶¹ Lokmân 31/13.

⁶² Buhârî, "Vesâyâ", 23 (2766), "Hudûd", 44 (6587); Müslim, "İmân", 89; Ebû Dâvud, "Vesâyâ" 10 (2874, 2875); Nesâî, "Vesâyâ", 12 (3671).

⁶³ Hasan Onat v.dğr. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 66; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 45; el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 1/204.

değildir. Büyük günah işleyenler fâsıklıkları ile birlikte kâmil Mü'mindirler. Onların bu görüşü "Küfürle birlikte amel fayda vermediği gibi, imanla beraber kötü ameller zarar vermez." şeklinde formüle edilmiştir.⁶⁴ Mürcie'den olduğu iddia edilen Ebû Hanîfe, ameli imana dahil etmemiştir. Ancak onun yaklaşımı, Mürcie'den tamamen farklıdır. Ebû Hanîfe'ye göre günahlar Mü'mine zarar verir. Allah'a ortak koşmak ve küfür dışında büyük ve küçük günah işleyen fakat tevbe etmeden Mü'min olarak ölen kişinin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse ona Cehennem'de azab eder, dilerse affeder ve hiç azaba uğratmaz.⁶⁵ Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ne Mü'min ne de kâfirdir. İkisinin arasında bir yerdedir. Tevbe etmeden öldüğü takdirde Cehennemliktir. Fakat cezası kâfirlerden daha hafif olacaktır.⁶⁶ Ehl-i Sünnet'in Mâturidiye fırkasına göre iman kalp ile tasdiktir. Ameller imanın bir parçası değildir. İmanın dışında birer farizadır. Ameller işlenmekle iman artmaz, terk etmekle azalmaz. Büyük günah işleyen dinden çıkmaz, kâfir olmaz. Ancak fâsıktır. Ahiretteki durumu Allah'a kalmıştır. Dilerse azab eder, dilerse affeder.⁶⁷ Eş'ariye'de üç farklı iman telakkisi vardır. Birinci yaklaşıma göre-ki Eş'ari'nin (v. 324/935-36) görüşü de budur- iman tasdiktir. İkinci tanıma göre iman ikrardır. Üçüncüsü ise ashab-ı hadisin "farziyla nâfileleriyle bütün ibadetleri iman olarak gören" yaklaşımıdır. Ameller, imanın aslı değil rûknüdür. Bu sebeple büyük günah işleyen kimse fâsıktır, imandan çıkmaz. Tevbe etmeden ölürse durumu Allah'a kalmıştır. Dilerse affeder, dilerse cezalandırır.⁶⁸ Şâfiî (v. 204/820), Mâlik (v. 179/795), Ahmed b. Hanbel gibi selef âlimleri ameli imandan bir parça kabul etmektedirler.⁶⁹ Mâturidiye'ye ve Eş'ariyye'nin çoğunluğuna göre büyük günah işleyen kişinin durumu aynıdır. Ameli imanın bir parçası olarak görmediklerinden, büyük günah işleyen kişinin dinden çıkıp kâfir olamadığı görüşünde ittifak etmişlerdir.⁷⁰ Buhârî'nin yaklaşımı da böyledir.

Amellerin boşa gitmesi konusu Kur'ân'da hem itikadî hem de amelî boyutu ile birlikte ele alınmıştır. Kur'ân'a göre inanmayı reddedenlerin ameli kesinlikle boşa gidecek ve onlar âhirette de hüsrana uğrayacaklardır.⁷¹ Bu âyette inanmayanların amellerinin boşa gideceği belirtilmiştir. Bazı âyetlerde inananların bazı

⁶⁴ Hasan Onat v.dğr. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 109; Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 148-152.

⁶⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 57.

⁶⁶ Hasan Onat v.dğr. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 144; Abdülkâhir el-Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 83; el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 1/223.

⁶⁷ Hasan Onat v.dğr. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 385.

⁶⁸ Hasan Onat v.dğr. *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, 413.

⁶⁹ Bk. en-Nesefi, *Tebşıra*, 2/ 798; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, 180.

⁷⁰ Bk. Mâturidi, *Kitâbü't-Tevhid*, 489-496.

⁷¹ el-Mâide 5/5.

filleri sebebi ile amellerinin boşa gideceği konusunda uyarılar yapılmıştır. Allah’ın ve Peygamberinin emirlerine itaat etmemek,⁷² sesini Hz. Peygamber’in sesinin üstüne yükseltmek, ona yüksek sesle bağırarak,⁷³ insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakayı başa kakıp gönül kırmak⁷⁴ amellerin boşa çıkmasına sebep olarak gösterilmiştir. Bazı hadislerde de bu durum dile getirilmiş, “ikinci namazını terk edenin”,⁷⁵ “Allah falan kimseyi affetmez” diyen kişinin⁷⁶, özürsüz olarak vakti çıkıncaya kadar farz bir namazı terk edenin⁷⁷ amelinin boşa gideceği belirtilmiştir.

Ebû Hanife, amellerin boşa çıkması konusunda şu izahı yapmıştır:

“İyiliklere gelince, onları üç şeyden biri boşa çıkarır. Bunların birincisi Allah’a şirk koşmaktır. Bu konuda Allah ‘Her kim imanı inkar ederse, bütün işledikleri boşa gider’⁷⁸ buyurmuştur. İkincisi bir kimseyi azad etmek veya veya sıla-i rahimde bulunmak yahut Allah rızası için bir malı sadaka olarak verdikten sonra gazaplanmak veya gazap haricinde iyilik yaptığı kimseyi minnet altında bırakmak için ‘Ben sana sıla-i rahimde bulunmadım mı?’ ve benzeri şeyler söyleyerek başa kakma durumudur. Bu ve benzeri durumlarda o ve benzeri kimse- nin sevabı suratına çarpılır. Zira Yüce Allah ‘Sadakalarınızı başa kakma veya eza etmek suretiyle iptal etmeyin’⁷⁹ buyurmaktadır. Üçüncüsü başkalarına gösteriş yapmak için amel işlemektir. Riya için yapılan salih ameli Allah kabul etmez. Bu üç günahın ötesindekiler, iyilikleri yıkıp boşa çıkarmazlar.”⁸⁰

Buhârî’nin bab başlığındaki “amellerin boşa gitmesi” ifadesi hakkında şârihler benzer izahlar yapmıştır. Kirmânî, Buhârî’nin “günahlarla amellerin boşa çıkması” ifadesiyle kasdettiği şeyin Mu’tezile’nin görüşünden farklı olduğunu belirtmiş, Mu’tezile’nin görüşünün “Küfür, ihlâssızlık veya başka bir şeyle amellerin boşa çıkması.” olduğunu söylemiştir. Görüşüne dayanak teşkil etmesi sebebi ile Nevevî’nin “Amellerin boşa çıkmasından murat, imanın noksanlaşması (azalması) ve bazı ibadetlerin iptal edilmesidir, küfür değildir. Çünkü insan ancak itikadı sebebi ile ya da onun küfrü gerektirdiğini bilerek yaparsa kâfir olur. Şayet küfür olduğunu bilmezse, bu durumda “ameli boşa gider” sözünden kasıt,”

⁷² Muhammed 47/33.

⁷³ el-Hucurât 49/2.

⁷⁴ el-Bakara 2/264.

⁷⁵ Buhârî, “Mevâkîtü’s-salât”, 15 (553).

⁷⁶ Müslim, “Birr ve Sıla”, 137.

⁷⁷ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef*, thk.Hamed b. Abdillâh-Muhammed b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd Nâşirûn, 1425/2004), 2/158 (3461).

⁷⁸ el-Mâide 5/5.

⁷⁹ el-Bakara 2/264.

⁸⁰ Ebû Hanife, *el-Âlim ve’l-müteallim*, 46 (Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri (İstanbul İFAV Yayınları, 2009) içerisinde)

amelinin sevabı boşa gider” demektir.” dediğini aktarmıştır.⁸¹

İbn Hacer, bu konuda şu açıklamaları yapmıştır: “Bu konu özel olarak Mürcie mezhebinin görüşünü reddetmeye yöneliktir. Mürcie, “ertelemek” anlamında olan “irca” kelimesinden türetilmiştir. Çünkü onlar amelleri imandan ayırarak bir anlamda ertelemekte ve şöyle demektedirler: “İman kalp ile tasdikten ibaretir”. Onların çoğunluğu imanın dille söylenmesini de şart koşmamışlardır. Bu mezhepte olanlar isyankârlar için de kâmil anlamda iman isminin söz konusu olacağını söyleyerek şöyle demişlerdir: “İmanla birlikte hiçbir günahın zararı olmaz”. Onların görüşleri usul kitaplarında bilinmektedir. Amelinin iptal edilmesi Kişinin işlediği amelinin sevabından mahrum kalması demektir. Çünkü kişi yalnızca halis olarak yaptığı amellerin sevabını alır. Bu konuda son söz şudur: İptal iki türdür: 1. Bir şeyden dolayı bir şeyin iptal olması ve birinin diğerini tamamen gidermesi. Örneğin küfür imanı, iman da küfrü iptal eder. Bu her iki bakımdan da kesin bir iptaldir. 2. Dengenin iptal olması: İyiliklerle kötülükler teraziye konulduğunda iyilikleri ağır basan kurtulur. Kötülükleri ağır basanın durumu Allah'ın dilemesine kalır: Dilerse bağışlar, dilerse azap eder. Amelin Allah'ın iradesine bağlı hale gelmesi bir açıdan iptaldir. Çünkü bir menfaati ihtiyaç anında durdurmak onu iptal etmektir. Cehennemden çıkıncaya kadar azap etmek ise bundan daha şiddetli bir iptaldir. Her ikisinde de göreceli bir iptal söz konusu olup buna mecazen iptal denilmiştir. Bu hakiki anlamda bir iptal değildir. Çünkü kişi cehennemden çıkarılıp cennete sokulunca, yaptığı amellerin sevabı kendisine döner. Bu, iki tür iptali birbirine eşit görerek günahkâr kişinin kâfir olduğuna hükmedenlerin-ki Kaderîler'in büyük çoğunluğu bu görüştedir-görüşüne aykırıdır.”⁸²

III. Şârihlerin Hadise Getirdikleri Yorumlar

Buhârî'nin *İmân*, *Edeb* ve *Fiten* bölümlerinde yer verdiği bu rivâyet, onun iman-amel ilişkisi konusundaki kanaatinin delilleri içerisinde yer almaktadır. Hadiste Mürcie hakkında sorulan bir soruya, “Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür” hadisi ile cevap verilmektedir. Bu soru ve cevap, bu hadis ile Mürcie'nin “İmanla birlikte günahlar Mü'mine zarar vermez” şeklindeki kanaatinin sünnete aykırılığının ortaya konmaya çalışıldığını göstermektedir. Burada, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerine şerh yapan alimlerden bir kısmı ile Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i şârihi Nevevî'nin rivâyet alakalı yorum ve değerlendirmelerini ele alacağız.

A. Hattâbî (v. 388/998)

Hattâbî, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerine ilk şerh çalışmasını yapan kişidir. Daha sonraki şârihler de onun açıklamalarını dikkate almış, ondan nakiller

⁸¹ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 1/427.

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/110.

yapmışlardır. Hattâbî bu rivâyeti şerh ederken, isnadı hakkında herhangi bir değerlendirilmede bulunmamış, küfür ve fâsıklık kavramları hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Hattâbî'ye göre hadisteki "küfür ve fâsıklık" hükmü, herhangi bir te'vile ihtiyaç duymadan Müslüman bir kişiye söven veya onu öldüren kişi hakkındadır. Aksi halde durum farklıdır. Kâfirlerin fiillerinden herhangi bir fiili işleyen, ya da işlediği fiil kâfirlerin fiiline benzetilen kişiler hakkında kullanılan fâsıklık veya küfür nitelemeleri bu hükmün dışında kalır. Nitekim sahabeden Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yaptığı hazırlığı Kureyş'e mektup yazarak bildiren Hatîb b. Ebî Beltea'yı münâfıklıkla itham etmiştir. Hz. Peygamber, Bedir ashâbından olması sebebi ile Hz. Ömer'i ikaz etmiş, münâfıklıktan beri olduğunu söylemiş, Hz. Ömer de daha sonra özür beyan etmiştir. Çünkü onun yaptığı şey, Hz. Peygamber'e tuzak kuran, ona karşı Kureyş'in kâfirlerine yardım eden münâfıkların fiiline benzemektedir. "Onu öldürmek küfürdür" sözüne gelince, bu kanını helal görmesi, İslâm'ın onun canını koruma altına aldığını ve onu öldürmeyi haram kıldığını kabul etmemesi durumda olur. Bu anlayış, Allah'ın haksızca Müslümanların kanını akıtmayı haram kılmadığı inancına götürür. Kim, üzerinde icma olmuş dini emirlerden herhangi bir şeyi inkâr ederse, kâfir olur. Bu hadis ile bu manada gelen hadisler, yaptıkları fiilleri kâfirlerin fiillerine benzeyenler için te'vil edilmiş, yani bu durumda olanlar için hadislerde "küfür" veya "fâsıklık" nitelemesi yapılmıştır. Bu tür fiil işleyen, dinden çıkıp kâfir olmaz. Ancak bu hadiste bu fiili ve küfre benzemesine yönelik bir kınama, ondan sakınması ve yaptığı şeyi helal görmemesi için yapana sert bir uyarı vardır. Şayet 'Sövmek ve savaşmak birdir. Sahibini fâsik yapar, kâfir yapmaz. Neden birincide fâsıklık, ikincisinde küfür" tabiri kullanılmıştır?' dersen, biz de deriz ki, 'Çünkü ikincisi daha ağırdır, ya da kâfirlerin ahlakına daha fazla benzemektedir.'⁸³

B. İbn Battâl (v. 449/1057)

İbn Battâl, Ebû Vâil'in bu hadisi Mürcie'nin "Müslümana sövmeyi fâsıklık, onu öldürmeyi küfür olarak görmemek, büyük günah işleyeni fâsik saymamak" görüşünü reddetmek için naklettiğini ve onların bu görüşünün Hz. Peygamberini sözüne aykırı olduğunu belirtmiştir. İbn Battâl'a göre, Hz. Peygamber'in "Onunla savaşmak küfürdür" sözünden kastı, Allah ve Rasûlünü inkâr etmek değil, Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkını inkâr etmektir. Zira Allah Müslümanları kardeş kılmıştır. Aralarını bulmayı ve onlara yardım etmeyi emretmiştir. Allah'ın elçisi de birbirleri ile ilişkilerini kesmekten nehyetmiş ve "Mü'minin Mü'mine karşı durumu, bir parçası diğer parçasını sınıksız kenetleyip tutan binalar gibidir."⁸⁴ buyurmuştur. Birbirleri ile savaşmaktan (birbirlerini

⁸³ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî, *A'lâmü'l-hadis fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 1409/1988),176-179.

⁸⁴ Buhârî, "Salat", 88; Müslim, "Birr ve Sıla", 65.

öldürmekten) nehyetmiş ve bize böyle yapan kişinin Müslüman kardeşinin hakkını inkâr ettiğini haber vermiştir. Hz. Peygamber'in "Onunla savaşmak küfürdür" sözündeki "muktele" fiili, "müşareket, el uzatmak ve saldırmak" manasına hamledilir. Namaz kılan kişinin önünden geçen kimse hakkında "ona (işaret ile) engel olsun, şayet bununla engel olamazsa onu eliyle güç kullanarak engel olsun (felyukâtilhu)"⁸⁵ buyurduğu gibi. Hz. Peygamber namaz kılanın önünden geçen kimsenin kanının helal olduğunu murad etmemiş, ancak güç ve kuvvet kullanarak ona engel olmayı kasetmiştir. Bizim sözümüzün doğruluğunun delili de Ehl-i Sünnet'in "Müslümanın Müslümanı katletmesi onu imandan çıkarıp kâfir yapmaz" şeklindeki icmasıdır.⁸⁶

C. Kirmânî (v. 786/1384)

Kirmânî, Mürchie'yi "ameli te'hir edenler", "küfür ile beraber taat fayda vermediği gibi, imanla beraber günah zarar vermez" diyenler diye tanıtmış, hadisin senedindeki raviler hakkında bilgi vermiştir. "Sibâb" kelimesinin mufâale bânında "sebb" manasına geldiğini belirten Kirmânî, bunun manasının da bir insanın ırzı konusunda hoşlanmadığı şekilde konuşmak" olduğunu belirtmiştir. "Fusûk" kelimesini ise "Allah'a itaatten ayrılmak" olarak tanımlamış, "kitâl" kelimesinin "mukâtele" anlamına geldiğini, bu kelimenin karşılıklı hasımlaşmak manasında "muhâseme" olabileceğini de söylemiştir. İbn Battâl'dan "Küfürden kast, dinden çıkmak değildir. Müslümanların haklarını küfrandır. Çünkü Allah Teala onları kardeş kılmış, aralarını ıslah etmeyi emretmiş, Hz. Peygamber onların birbirleri ile ilişkilerini kesmelerini ve birbirleri ile savaşmalarını yasaklamıştır. Bunu yapanın Müslüman kardeşinin hakkını inkâr ettiğini (küfr) haber vermiştir." sözlerini aktarmış, daha sonra "Ben de derim ki, ya da küfürden murad, onun kötülüğünden veya kâfirlerin fiillerine benzemesinden dolayı küfr ile te'vil edilmesidir." diyerek izah etmiştir.⁸⁷

D. İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449)

Sibâb: (Sebbe fiilinden) Mastardır. İbrâhim el-Harbî, Sibâb'ın sebb'den daha şiddetli olduğunu söylemiştir. "Sebb", bir kişi hakkında onda olan veya olmayan bir şeyi söylemek böylece onu ayıplamak demektir. Başkaları ise, buradaki "sibâb", savaşmak gibidir. Karşılıklı yapmayı gerekli kılar, demiştir. Rivâyetlerin çoğunluğunda "Müslim" şeklindedir. Ahmed b. Hanbel'in Şu'be < Gunder rivâyetindeki metin "Mü'min" şeklindedir. Sanki o mana ile rivâyet etmiştir.

Fısk: Sözlükte "çıkılmak" demektir. Dinde ise "Allah ve Resûlü'ne itaatten çıkılmak" anlamına gelir. Dinî istilahta, isyanın en şiddetlisine bu isim verilir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir."⁸⁸ Bu

⁸⁵ Buhârî, "Salât", 100 (509).

⁸⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, 1/110-111.

⁸⁷ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-Derâri fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1/189-190.

⁸⁸ el-Hucurât, 49/7.

hadis Müslümanın hakkını yüce saymayı, haksız yere ona söven kişinin fasıklığına hükmedileceğini ifade etmektedir. Bu, Mürcie mezhebini reddetmeyi gerektirir. Bundan Ebû Vâil'in onlar hakkındaki soruya verdiği cevabın uygunluğu anlaşılır. O şöyle demiş olmaktadır; Hz. Peygamber şöyle şöyle dediği halde onlarla savaşmak nasıl hak olabilir?

"Onunla savaşmak küfüdür" ifadesine gelince, şu söylenebilir: "Bu hadis Mürcie mezhebini reddetse bile hadisten ilk anda anlaşılan anlam, büyük günahlardan dolayı insanların kâfir olduğunu söyleyen Haricîleri desteklemektedir". Buna şu şekilde cevap verilir:

a. Bid'at mezhebinde olan kişiyi reddetmedeki mübalağa bunu gerekli kılmıştır. Bu hadiste Haricîleri destekleyen bir unsur yoktur. Çünkü hadisten, ilk anda anlaşılan şey kastedilmemektedir. Savaşmak, sövmekten daha şiddetli olunca - çünkü savaş kişinin ölümüne yol açar savaş fık sözcüğünden daha şiddetli bir sözcük olan küfür sözcüğü ile ifade etti. Hz. Peygamber bununla insanı dinden çıkararak inkarcılığı kastetmemiş, aşırı bir biçimde bundan sakındırmak için buna küfür demiştir. Bu konuda bunun benzeri bir şeyin insanı dinden çıkarmadığı temel kuralına dayanmıştır. Bu temel kurallara örnek olarak şefaaf ile ilgili hadisi ve şu âyeti verebiliriz: "Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları dilediği kişi için bağışlar."⁸⁹ Buna "günahların cahiliye işlerinden olduğu" konusunu açıklarken işaret etmiştik. **b.** Diğer bir ihtimale göre Müslümanla savaşmaya küfür denilmesi, bunun küfre benzemesinden dolayıdır. Çünkü Müslümanla savaşmak kâfirin yapacağı bir iştir. **c.** Şöyle de denilmiştir: Burada küfür kelimesinin sözlük anlamı olan "örtmek" kastedilmiştir. Çünkü Müslümanın Müslüman üzerindeki hakkı ona yardım etmektir ve eziyet değil. Kişi onunla savaştığında bu hakkın üzerini örtmüş olur. Üçüncü görüşün aksine ilk ikisi Buhârî'nin kastına ve bunu yapmaktan sakındırmaya daha uygundur. **d.** Diğer bir görüşe göre Hz. Peygamber bu uğursuz fiilin sonunda insanı küfre götüreceğinden hareketle buna küfür demiştir. Bu ihtimal zayıftır. **e.** Hadiste ifade edilen küfrü Müslümanla savaşmayı helal sayana hamletmek dördüncüden de uzak bir ihtimaldir. Çünkü bu konu başlığına uymamaktadır. Şayet bu kastedilmiş olsaydı Müslümana sövmek ile onunla savaşmak arasında bir fark kalmazdı. Çünkü, geçerli bir yoruma dayanmaksızın Müslümana lanet etmek de küfüdür. Ayrıca bu, geçerli bir yoruma dayanmaksızın bunu yapan kişiye yorulur.

Bu hadise benzeyen diğer bir hadis de Hz. Peygamber'in şu sözüdür: "Benden sonra birbirinizin boynunu vuran kâfirler haline dönmeyin".⁹⁰ Bu hadiste geçen kâfirler kelimesi hakkında da yukarıdaki ihtimaller söz konusudur. Bu konu Fiten bölümünde gelecektir. Yine bunun bir benzeri de şu âyettir: "Bunun ardından sizler, (verdiğiniz sözün tersine) birbirinizi öldürüyor, aranızdan bir zümreyi yurtlarından çıkarıyor, kötülük ve düşmanlıkta onlara karşı bileşiyorsunuz.

⁸⁹ en-Nisâ, 4/48 .

⁹⁰ Buhârî, "ilim", 43 (121); Müslim, "İmân", 65; Ebû Dâvud, "Evvelü Kitâbi's-Sünne",16 (4686).

Onları yurtlarından çıkarmak size haram olduğu halde (hem çıkarıyor hem de) size esirler olarak geldiklerinde fidye verip onları kurtarıyorsunuz. Yoksa siz Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden öyle davrananların cezası dünya hayatında ancak rüsvaylık; Kıyamet gününde ise en şiddetli azaba itilmeştir. Allah sizin yapmakta olduklarınızdan asla gafil değildir.⁹¹ Âyeti, işin büyüklüğünü belirtmek için bazı amellere küfür adı verildiğini göstermektedir. Müslim'de yer alan "Müslümana lanet etmek onu öldürmek gibidir"⁹² hadisine gelince, söz konusu hadis buradaki hadise aykırı değildir. Çünkü kendisine benzetilen, benzeyenin üstündedir. İkisinin ortak olduğu nokta etki bakımından ikisinin de son dereceye varmasıdır. Lanet etmek insanın kişiliğine, öldürmek canına karşı son derece kötü bir saldırdır.⁹³

E. Bedrüddîn Aynî (v. 855/1451)

Hadisin isnadında yer alan râviler hakkında ayrıntılı bilgi veren Aynî, rivayetini yer aldığı kaynakları da belirtmiştir. Aynî'ye göre "sebb" kelimesi "sövmek, hakaret etmek", "insanın ırzı hakkında ayıplayacağı şeyler söylemek" demektir. "Sibâb" kelimesi isimdir. "Fusûk" kelimesi ise mastardır. Âyette ifade edildiği gibi "haktan çıkmak, Rabbine itaatten çıkmak" anlamına gelir. el-Leys, "Fısk, Allah'ın emrini terk etmek, günaha meyletmektir" demiştir. "Fusûk" kavramı hakkında Ebû'l-Heysen "Şirk olur, günah olur" izahı yapmıştır. Hadiste geçen "kıtâl" kelimesi, "mukâtele", yani savaşmak demektir. "Düşmanlık beslemek" anlamı da vardır. "Ebû Vâil'e Mürcie'yi sordum" sözünün anlamı, "Ebû Vâil'e Mürcie taifesini sordum: Onlar görüşlerinde isabet mi etmişlerdir, yoksa hata mı etmişlerdir." demektir. Bundan dolayı Ebû Vâil Zübeyd b. el-Hâris'e cevabında Abdullâh bana Hz. Peygamber'in "Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür" dediğin nakletti" demiştir. Yani onlar, hatalıdır. Zira onlar Müslümana sövmeyi fâsıklık, onunla savaşmayı küfür, büyük günah işleyeni de fâsik olarak görmezler. Hz. Peygamber, onların düşüncesinin aksini söylemiştir. Bu da onların hatalı ve dalalette olduklarına delalet eder. Hadisin zahirinin büyük günah işleyeni tekfir eden Hâricilerin görüşünü desteklediği söyleyenlere gelince, biz bunu doğru görmeyiz. Zira Hz. Peygamber "Ve onunla savaşmak küfürdür" derken dinden çıkmak anlamındaki küfrü kastetmemiş, sakındırmakta mübalağa için "küfür" kelimesini kullanmıştır. Ehl-i Sünnet, Mü'minlerin birbirleri ile savaşmaları veya diğer günah işlemeleri sebebi ile tekfir edilemeyeceği konusunda icma etmiştir. Müslümanı öldürme fiili, küfre benzediği için küfür isminin verildiği de söylenmiştir. Çünkü Müslüman ile savaşmak, kâfirin işidir. Bundan muradın sözlük anlamında küfür olduğu da söylenir. O da "örtmek" de-

⁹¹ el-Bakara, 2/85.

⁹² Müslim, "İmân", 110.

⁹³ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 1/150-151.

mektir. Çünkü Müslümanın Müslüman üzerinde ona yardımcı olmak, sıkıntısını gidermeye çalışmak gibi hakkı vardır. Onunla savaştığı zaman, ondaki bu örtüyü üzerinden çekmiş olur.⁹⁴

F. İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393)

İbn Receb el-Hanbelî, Ebû Vâil'in bu hadisi, amelleri imana dahil etmeyen Mürcie'ye reddiye olarak zikrettiğini söyler. Zira hadis, Müslümanlarla savaşmak gibi bazı amellerin küfür olarak isimlendirilebileceğine, bazı amellere "iman", bazı amellere ise "küfür" isminin verilebileceğine delalet etmektedir. Mürcie fukahâsından⁹⁵ bazıları bu hadisi rivâyet etmesi hususunda Ebû Vâil'i itham etmiştir. Oysa Ebû Vâil, itham edilecek birisi değildir. Aksine o, güvenilir ve adil bir kimsedir. Bu hadisi onunla birlikte İbn Mes'ûd'dan Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebu'l-Ahves ve Abdurrahmân b. Abdullâh b. Mes'ûd da rivâyet etmiştir. Ancak bunlar arasında mevkûf olarak rivâyet edenler de vardır. Yine bunu Hz. Peygamber'den Sa'd b. Ebî Vakkâs ve başkaları rivâyet etmiştir. Hz. Peygamber'in "Benden sonra birbirlerinin boynunu vuran kâfirlere dönmeyin" buyruğu da bu hadise benzemektedir. Bazı fiillerin küfür ya da iman olarak isimlendirilmesi hususunda başka yerlerde yeteri kadar söz söylenmişti. Ben Kur'ân'da Mü'min ile savaşa küfür isminin verilmesini destekleyen bir âyet gördüm.⁹⁶ Bu âyette anlatılmak istenen şudur: Allah kitap ehline birbirlerini öldürmelerinin ve birbirlerini yurtlarından çıkarmalarını haram kılmıştı. Yahudiler ise Medine'de Evs ve Hazrec ile anlaşmalıydı. Yani Evs ve Hazrec ile Yahudiler arasında bir savaş çıktığı zaman Yahudilerin her bir fırka Evs ya da Hazrec'ten hangisi ile anlaşmalı ise, düşmanlarına karşı ona yardımcı oluyordu. Onları Evs veya Hazrec ile birlikte öldürüp yurtlarından çıkarıyordu. Halbuki bu daha önce onlara kitaplarında haram kılınmıştı. Bunu ikrar etmiş ve buna şahitlik etmişlerdi. Bundan sonra o Yahudilerin esir edilmesinden sonra kitaplarında kendilerine emredilene uygun olarak onlarla savaşanlara fidye verirdi. Zira kitaplarında kendilerine esirlerin fidyelerini ödemeleri emredilmişti. İşte Allah kardeşleri adına

⁹⁴ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahîhi'l-Buhâri* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/432-435.

⁹⁵ Mürcie fukahâsı: İmanı dilin ikrarı, kalbin tasdiki olarak gören, artıp eksileceğini kabul etmeyen, amelleri imana dahil etmeyen görüş sahibi fakihlerdir. Ebû Hanîfe, amelleri imanın bir parçası olarak görmediği için Mürcie'den sayılmıştır. Ancak şurasını belirtmek gerekir ki, Ebû Hanîfe'ye göre günahlar imana zara verdiği, gibi, iyi ameller de imanı güçlendirir. Ebû Hanîfe'ye göre işlenen günahlar mü'mine zarar verir. Günah işleyen kişi Cehennem girer. Ancak dünyadan iman ile ayrılan kişi Cehennem'de ebedi kalmaz. Ebû Hanîfe, Mürcie'nin iyiliklerin makbul, kötülüklerin affedildiği görüşüne katılmamıştır. Ona göre iyilik ve kötülüğün karşılığı vardır. Allah'a şirk koşmak ve küfür dışında günah işleyen kişi tevbe etmeden mü'min olarak ölürse, onun durumu Allah'a kalmıştır. Dilerse affeder, dilerse cezalandırır. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 57 (Mustafa Öz, İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri içerisinde).

⁹⁶ Bk. el-Bakara 2/83-85.

fidye ödemelerini Kitaba iman olarak, onları öldürmelerini ve yurtlarından çıkarmalarını da kitabı inkâr olarak isimlendirdi. Görüldüğü üzere bu âyet savaşmanın veya yurttan çıkarılmanın haram kılınmış olduğu takdirde küfür olarak isimlendirileceğine, bazı taatleri yapmaya da iman isminin verileceğine delalet etmektedir. Çünkü Allah onların esirlerin fidyelerini ödemelerine iman ismini vermiştir. Bu güzel bir çıkarımdır. Müfessirlerden buna itiraz eden birine rastlamadım.⁹⁷

G. Kastallânî (v. 923/1517)

Kastallânî, “Bu hadiste Müslümanın hakkının yüceliği ve ona söven hakkında fâsıklık hükmü vardır” dediği hadisin ricalinin tamamının an’ane ile veya tekil veya çoğul olarak rivâyet etmekle birlikte Basralı, Vâsıtlı ve Kûfeli değerli imamlar olduğunu belirterek isnadın sağlamlığına vurgu yapmıştır. Hadisin Buhârî tarafından *Edeb*, Müslim ve Tirmizî tarafından *Îmân*, Nesâî tarafından *Muhârebe* bölümlerinde zikredildiği bilgisini vermiş ve Tirmizî’nin rivâyet hakkında “hasen sahih” dediğini aktarmıştır. Kastallânî’nin hadis ile alakalı değerlendirmeleri de diğer şârihler ile benzerlik göstermektedir:

“Sibâb” kelimesi, “şetm” anlamına gelmektedir. O da Müslümanın ırzı hakkında onu ayıplayacak ve onu üzecek şey söylemek demektir. “Fusûk” ise, günah (fucûd) ve haktan ayrılmak demektir. Bunun müfâale babından olması da muhtemeldir. Yani, karşılıklı olarak birbirlerine sövmeleri fâsıklıktır. “Onunla savaşmak” küfürdür. Hz. Peygamber Müslümanı söven hakkında fâsıklık hükmü, onunla savaşan hakkında kâfirlik hükmü vermişken, onların “büyük günah işleyen fâsık değildir” şeklindeki görüşlerinin doğru olduğuna nasıl hükmedilebilir? Böylece onların hatalı oldukları ve Zübeyd’in onlar hakkında sorduğu soruya Ebû Vâil’in cevabının uygunluğu bilinmiştir. Buradaki küfürden maksat, hakiki manası “dinden çıkmak” olan küfür değildir. Ya da küfre benzemesi sebebi ile öyle isim vermiştir. Zira, Müslümanla savaşmak, kâfirin işidir. Ya da sözlük anlamda küfürdür, ki o da örtmek demektir. Çünkü o, Müslümanı öldürmekle onun kendi üzerindeki olan yardım, destek ve eziyet etmekten sakınma haklarını örtmüş/gizlemiştir.⁹⁸

H. Nevevî (v. 676/1277)

Müslim’in en meşhur şârihi Nevevî, “Sibâb” kavramının sözlükte hakaret etmek, bir insanın namusu hakkında onu ayıplayan söz söylemek; “fısk” kelimesinin ise “çıkılmak” demek olduğunu söylemiş ve buradaki çıkmaktan kastın şeriate göre itaatten çıkmak (ayrılmak) demek olduğunu ifade etmiştir. Ehl-i hakka göre Müslümanı öldürmenin bu işi helal görmedikçe kişiyi dinden çıkaran küfür olmadığını, hadisin farklı şekillerde te’villerinin olduğunu belirtmiştir. Bu te’villere göre, küfür hükmü onu helal sayan içindir. İkinci te’vile göre küfür, iyilik ve ihsana karşı nankörlüktür, inkâr küfürü değildir. Üçüncü te’vile göre, şer oldu-

⁹⁷ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu’l-bâri ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî*, 1/185-186.

⁹⁸ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sâri şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Abdülâzîz el-Hâlidî, (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1416/1996), 1/200.

ğundan dolayı küfre te’vil edilir. Dördüncüsü, kâfirlerin fiiline benzer bir fiil yapmak gibidir. Müslümana haksızca hakaret edip sövmek ümmetin icması ile haramdır, bunu yapan kişi de Hz. Peygamber’in haber verdiği gibi fâsıktır.⁹⁹

Nevevî’nin hadiste geçen kavramlarla alakalı değerlendirmeleri diğer şârihlerin değerlendirmeleri gibidir. Ona göre de fâsıklık, dinden değil, itaatten çıkmak/ayrılmak demektir. Müslümanı öldürmek, bu işi hela görmedikçe kişiyi kâfir yapmaz. Hadisteki küfür ifadesi, farklı şekillerde te’vil edilmiştir. Nankörlük anlamındadır. Ya da, şer bir fiil olduğu veya kâfirin fiiline benzediği için bu fiile küfür nitelemesi yapılmıştır.

IV. Sonuç

“Müslümana sövmek fâsıklık, öldürmek küfürdür” hadisi Ebû Dâvud dışındaki kütüb-i sitte musannifleri ile Ahmed b. Hanbel tarafından rivâyet edilmiştir. Kütüb-i tis’a dışında kalan başka kaynaklarda da aynı ifadelerle yer almaktadır. Hadisin sıhhat değerlendirmesi konusunda alimler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır.

Hadis, Müslümanların birbirlerine hakaret ve saygısızlık etmemeleri, onur kırıcı söz ve eylemelere girişmemeleri, birbirleri ile savaşmamaları konusunda Hz. Peygamber’in yaptığı çok önemli bir uyarıdır. Hadis metninde geçen fâsıklık ve onun sebebi olan Mü’min’e hakaret konusunda da hadis şârihleri benzer şeyleri söylemişler ve Müslümana hakaret edip sövmenin büyük günah olup, bu fiilin sahibini fâsık yaptığı hükmünde birleşmişlerdir. “Küfür” ifadesi hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

Hadis metnindeki “küfür” ifadesi, zahiren Hâricîlerin “Büyük günah işleyenin kâfir olduğu” şeklindeki iddiasına delil teşkil etmektedir. Bâzi şârihler hadiste kastedilen küfrün, Müslüman ile savaşmayı-ya da onu öldürmeyi- helal gören kişiler için geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak hadis şârihlerinin çoğunluğuna göre burada kastedilen küfür, “imandan çıkmak” manasındaki küfür değildir. Bu hadis, Hz. Peygamberin Mü’minlerin birbirleri ile savaşmamaları, birbirlerini öldürmemeleri konusunda yaptığı bir uyarıdır. Ancak bu uyarıda mübalağa yapmış ve bu ifadeyi kullanmıştır. Yine bazı şârihlere göre Müslümanların birbirlerini öldürmeleri, kâfirlerin fiillerine benzediği için küfür ifadesi kullanılmıştır. Hadisteki küfür ifadesini bu kelimenin sözlük anlamına hamlenden şârihlere göre Müslümanların birbirleri üzerinde yardımcı ve destek olmak, karşılıklı eziyet verici şeyleri yapmamak gibi hakları vardır. Müslümanların birbirleri ile savaşmaları, birbirlerini öldürmeleri bu haklarını görmemek, üzerini örtmek anlamına geldiği için, bu fiili işleyenler hakkında küfür ifadesi kullanılmıştır.

⁹⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Ammân: Beytü’l-Efkâr ed-Devliyye, ts.), 138.

Hadis, imanı “kalbin tasdiki ve fiil” olarak tanımlayan Buhârî tarafından, Mürchie’nin “iman ile birlikte masiyetin imana zararı yoktur” şeklindeki iddiasına karşı bir delil olarak zikredilmiştir. Ameli imanın bir parçası saymamakla birlikte, ikisi arasında doğrudan bir ilişki olduğu, amelleri terk etmenin imana etkisi olduğu kanaatini taşıyan Buhârî bu rivâyete kendi görüşünün dayanak ve delilleri içerisinde yer vermiştir.

İman amel-ilişkisi konusundaki farklı kanaatler, hadislerinin anlaşılmasında en önemli etkindir. Şârihler de amel-iman ilişkisini bütün-parça ilişkisi olarak değil de kemaliyet yönüyle ele alıp değerlendirmişler, bu hadisi yorumlarken o hususu öne çıkarmışlardır. Şârihlerin ortak kanaati, Mürchie’nin bu konudaki kanaatinin isabetli olmadığı şeklindedir. Ancak, özellikle Mürchie ismini zikredilmiş olması, Ebû Hanîfe’nin çok sayıda hadisçi tarafından Mürchie olmak ile itham edilmesi, rivâyetin seçiminde ve *Kitâbü’l-Îmân*’da zikredilmesinde bu ön kabülün etkili olduğu şüphesini beraberinde taşımaktadır.

“Müslümana Sövmek Fâsıklık, Onu Öldürmek Küfürdür” Hadisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”

Özet: Kur’an’da yetmişden fazla âyet ile çok sayıda hadiste iman ile sâlih amelin birlikte zikredilmesi, iman ile amel arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Yine bazı günahlarla birlikte küfür, şirk ve fâsıklık gibi nitelemelerin yapılmış olması, meselenin bir başka boyutuna işaret etmektedir. İman-amel ilişkisi konusundaki âyet ve hadisler, İslâm alimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmış, buna bağlı olarak farklı iman tanımları ve iman-amel ilişkisi telakkileri ortaya çıkmıştır. Bu makalemizde “Müslümana sövmek fâsıklık, onu öldürmek küfürdür” hadisi iman-amel ilişkisi kapsamında incelenecektir. Hadisin (*kütüb-i tis’a*’da) kaynak araştırması yapılacak daha sonra da hadisin anlaşılmasına yönelik şârihlerin değerlendirmeleri ve bu değerlendirmelerdeki ortak veya farklı noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Hadis hakkında tüm şârihlerin değerlendirmeleri makalemiz sınırlarını aşacağından, Hattâbî, İbn Battâl, Kirmânî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedrüddîn el- Aynî, İbn Receb el-Hanbelî ve Kastallânî gibi Buhârî şârihleri ile Müslim’in en meşhûr şârihi Nevevî’nin değerlendirmeleri ele alınacaktır. Son olarak da hadisten çıkarılacak fihri hükümler ile bu ameliye esnasında mezhebî temayüllerinin etkisinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Atf: Necdet AYDOĞDU, “Müslümana Sövmek Fâsıklık, Onu Öldürmek Küfürdür” Hadisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, XX/2, 2021, ss. 339-360.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Mezhep, Yorum.

İbn Himmât ed-Dımaşkî ve Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-Mustalah Adlı Eseri

İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr.*

Giriş

Muhtasar tarzı eser te'lifi, özellikle ilim tahsiline yeni başlayanlar için ezberlenmesi kolay olup, ileri metinlerin anlaşılması için temel teşkil eden bir mahiyet arz ettiği için, kadîm bir te'lif üslûbu olarak, bütün ilim dalları için tatbik edilen bir yöntem olmuştur. Böyle bir yöntemle, gerek alanın temel konularının tespiti, gerekse çok geniş ileri metinlerin tartışma zeminini daha tahsil hayatının başında fark etmek, ilim talebesini cesaretlendirici bir mahiyet arz etmektedir.

Özellikle hadis usûlü eserlerinin te'lif tarzının keyfiyeti ve geçirdiği merhaleler, söz konusu eserlerin muhtevâ zenginliği ve te'liflerindeki gelişimi izlemek açısından işe muhtasar eserler ile başlamak ve buradan hareketle meselelerin izini sürmek usûlün iç bütünlüğünü idrak açısından büyük önem taşımaktadır. Söz konusu gelişim ve muhtevâ zenginliğinin tespitinin bir yolu da, mesele esaslı olarak, sonraki dönem eserleri ile muhtasarlar arasındaki ilişkiyi kurabilmektir. Öte yandan, te'lif edilen bu tür muhtasarların, diğer yakın usûllerle, dil- belâgat metinleriyle ve aklı ilimlerle muhtevâ ve yöntem açısından mukayesesini ve eserler arasındaki vazgeçilmez ilişkiyi de bu sayede izleme imkânı sunduğu da bir vakiadır.

Üzerine sayısız eser te'lif edilen İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhtebetü'l-fiker fi muhtasari ehli'l-eser* adlı muhtasarını yaklaşık üçte bir nisbetinde ihtisâr eden İbn Himmât ed-Dımaşkî de Hanefî bir âlim ve muhaddis olarak, bir Şâfiî âlimin eserini ihtisar etmiş ve eserine *Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-mustalah* adını vermiştir. Mü'ellifi ve muhtevasından kısaca bahsedilecek olan aşağıdaki eser, müellifin muhtasar yazma hususunda ulaştığı zirveyi göstermesi bakımından

* Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, YALOVA
ihatiboglu@hotmail.com

da ihtisar geleneğinin güzel bir örneğidir. İbn Himmât, eserini, muhtasar olması hasebiyle mübhemliğinin farkında olarak, yine kendisi şerh ve haşîye yazmak suretiyle daha anlaşılır hâle getirmiştir. *el-Hulâsa*'da tamamen *Nuhbetü'l-fiker*'i ihtisar ettiği için, 'Hanefî' mezhebine mensûbiyyetini eserine yansıtmazken, yazdığı şerh ve hâşiyelerinde mezhebinin mahiyetine uygun katkılar sağlamıştır. Öte yandan Osmanlı ulemâsı arasında Himmetzâde olarak da anılan İbn Himmât ed-Dımaşkî muttasıl isnadla icâzet geleneğinin Osmanlı ulemâsı arasında da yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.¹

Hayatı

Yaşadığı dönemde, muhaddis-i İstanbul ve müsnid-i İstanbul olarak da tanınan ve dedesinin lakabı olan Himmât'a nisbetle İbn Himmât diye meşhur olan, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Hasen b. Muhammed ed-Dımaşkî'nin (1091-1175) kadîm muhaddislerin geleneğine uyarak tahsil ve tedris sürecinde Dımaşk'dan başlayıp, Dimyat, Kahire, Mekke ve Medine ile devam eden ilim yolculuğu Pâyitaht İstanbul'da son bulmuş;² buralardaki birikimini ve ilmi icâzetlerini hicrî 1135 senesinde geldiği ve aralıklarla bulunduğu Üsküdar'da talebelerine ulaştırmıştır. On yıl kadar burada çeşitli cami ve medreselerde İslâmî ilimlerin her alanında dersler okutan İbn Himmât, daha sonra saltanatın makarrı olan İstanbul yakasına geçmiş ve Ayasofya'da Mahmûdiye Külliyesi'nde ders okutmaya ve vaaz ü nasihatte bulunmaya başlamıştır. Burada pek çok talebe yetiştiren ve pek çok kimseye icâzet veren İbn Himmât yaklaşık kırk sene yaşadığı İstanbul'da 1175 senesinin sonunda vefat etmiştir. Yaklaşık seksen yıl yaşayan ve esasen Türkmen asıllı olan İbn Himmât uzun süren ömrünün de bereketiyle, ömrünün ilk yarısında elde ettiği birikimini Pâyitaht'ta zenginleştirerek yaygınlaştırmıştır. Bu sayede, muhtelif eserlerin icâzet silsilesinde ismine yer verilmiştir.

İbn Himmât, sözü edilen eseri dışında, *Şerhu Hulâsati'n-Nuhbe, Netîcetü'n-Nazar fi 'ilmi'l-eser ve Kalâidü'd-dürer 'alâ Netîceti'n-Nazar* adlarıyla da hadis usûlüne dair eserler te'lif etmiştir. *Hulâsa* dışındaki eserlerinde, özellikle Hanefî mezhebine mensûbiyyetinin ve Osmanlı ilim geleneğinin en önemli temsilcilerinden birisi olduğunun izlerini görmenin mümkün olduğu ve kendisinden önceki usûllere vâkif olduğu sözü edilen eserler tetkik edilince hemen fark edilecektir. Bu vasfı dolayısıyla, İbn Himmât'ı hadis usûlü geleneği içerisinde,

¹ Kadir Ayaz, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, Konya 2015, s. 63-102.

² İbn Himmât'ın hayatı, hocaları ve icâzetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Ayaz, "XVIII. Yüzyılda Hanefî bir Muhaddis; İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicaz'a Yolculukları, Hocaları ve Hadis İcâzetleri" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 48, Aralık 2019, ss. 15-46.

özellikle Hanefî çizgiyi yansıtmada kendisinden öncesinin zirvesini temsil ettiğini söylemek mümkündür.

Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-mustalah'ın Yazma Nüshaları

İbn Himmât'ın hadis usûlüne dair yazdığı eserlerinin, son birkaç yıla kadar fark edilmeyişi, üzerinde düşünülmesi gereken ayrı bir mesele olmakla birlikte, bu sadece ona has bir durum değildir. Osmanlı'nın ilmî birikiminin Arap âlemi tarafından ciddiye alınmaması, ülkemizdeki ilim ehlinin de kütüphanelere ve Arapça neşriyâta ehemmiyet vermemişi, muhtemelen söz konusu ihmâlin en önemli sebebidir.

Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-mustalah'ın biri müellif hattı, diğer müellifin vefâtından çok kısa bir süre sonra, yine müellif hattından 1199 yılında el-Hâc Hâfız İbrâhim tarafından istinsah edilmiş iki nüshası mevcuttur. Ayrıca, yine müellifin kendi eserine yazdığı şerhte de eserin metni yer almaktadır.³ Söz konusu müellif nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Servili 000052 numaralı mecmuada kayıtlı olup eser 23b-24b varaklar arasındadır. Müellif hattı olduğu, müellif hattıyla yazılmış diğer eserleri ile mukayese edildiğinde de anlaşılmaktadır. Eserin ikinci nüshası ise, müellifin vefâtından 24 yıl sonra müellif nüshasından istinsah edilip, mukabele edilmiştir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 000745 numaralı mecmuanın başında 03a-06b varaklar arasındadır. Çok az yazma esere nasib olan güzel ve okunaklı bir hatla yazılmıştır.

Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-mustalah'ın Muhtevası

Hâtimetü'l-huffâz ve müsni-d-i İstanbûl diye şöhret bulmuş olan müellif, hadis usûlünün genel anlamda en meşhur eseri olan İbn Hacer el-'Askalânî'ye ait *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*'inin zaten son derece veciz olan metnini üçte birden daha az bir hacme mahâretle indirmiş; veciz ve belîğ bir üslupla, aynı zamanda da murâd edilen manaya delâleti son derece açık bir üslup ile ihtisar etmiştir. Eser, bu özelliği ile, hadis usûlü alanında ilim yolcularının ezberlemesi en uygun metinlerden biri olma vasfına haizdir. Eser, *Nuhbetü'l-fiker*'in temas ettiği bütün istilahlara yer vermiştir.

Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-mustalah'ın bir diğer özelliği ise, müellifin Hanefî olmasına rağmen, bir Şâfiî olan İbn Hacer'in eserini, özüne sâdik kalarak ve Hanefî yaklaşımı yansıtmadan ihtisar etmesidir. Usûllerin müşterekliği ve ortak

³ *Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-Mustalah*, daha önce biri 2019 yılında, ikincisi 2021'de olmak üzere, ilki bir makale olarak ikincisi de şerhi ve hâşiyesiyle beraber kitap olarak neşredilmiştir (Muh. b. Sa'îd b. Muh. el-Gâmîdî, "Tahkîku *Hulâsatü'n-Nuhbe fi'l-mustalah* (Muhammed b. el-Hasen b. Himmât ed-Dımaşkî el-Hanefî)", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-benât bi-Demenhûr*, sayı 4/2, 2019, ss. 495-518; Muhammed b. el-Hasen b. Himmât ed-Dımaşkî el-Hanefî, *Hulâsatü'n-nuhbe ve şerhu hulâsati'n-nuhbeti ve hâşiyetuhâ*, thk. Azât Câmâşif ve Mustafa Celil Âltuntâş, İstanbul: Dâru Bâbi'l-İlm 2021. 128 s.).

zemini dikkate alındığında, ilim geleneği içerisinde bu son derece yaygın bir uygulamadır.

Hulâsati'n-Nuhbe fi'l-mustalah'ın Orijinal Metni

خِلاصَةُ النُّحْبَةِ فِي الْمُصْطَلَحِ

لِمُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ بْنِ هِمَاتِ الدِّمَشْقِيِّ الْحَنْفِيِّ

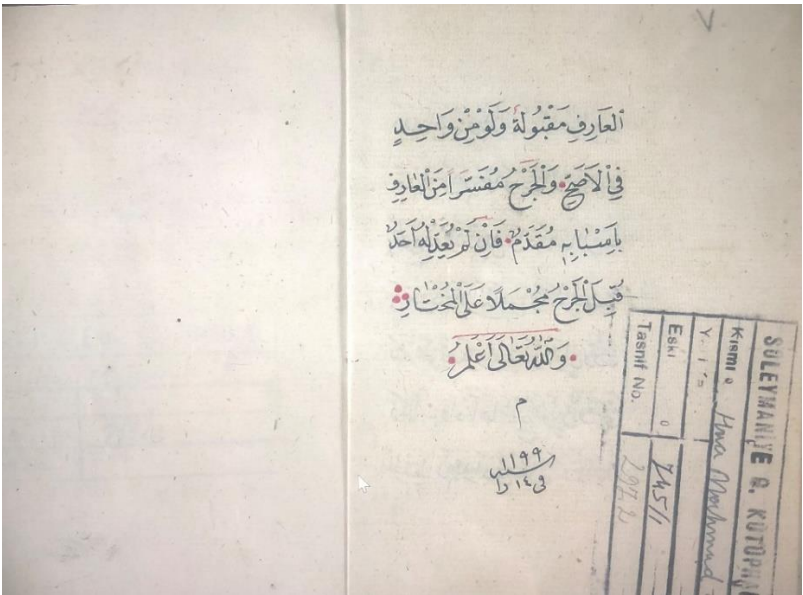
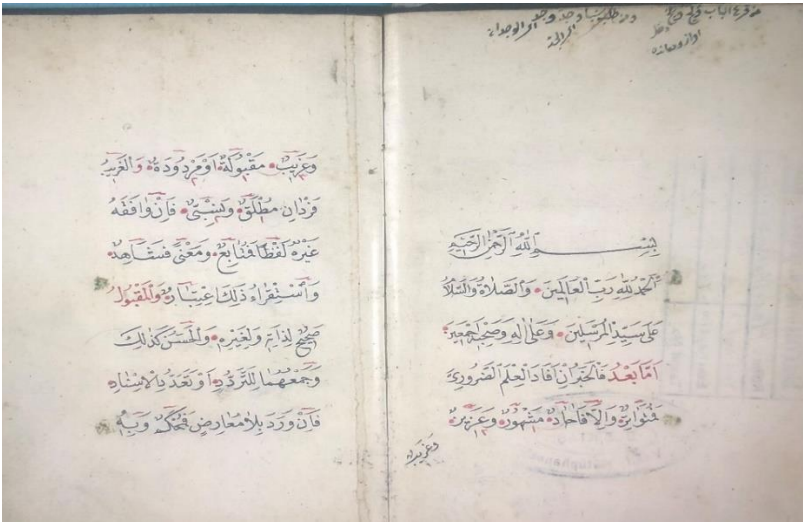
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ أَمَا بَعْدُ فَالْحَبْرُ
 إِنْ أَفَادَ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ فَمُتَوَاتِرٌ وَإِلَّا فَأَحَادٌ مَشْهُورٌ وَعَزِيْزٌ وَعَرِيْبٌ مَّقْبُولَةٌ أَوْ مُرْدُوْدَةٌ وَالْعَرِيْبُ فَرْدَانٌ مُطْلَقٌ
 وَيَسْبِيْهِ فَإِنْ وَافَقَهُ غَيْرُهُ لَفْظًا فَمُتَابِعٌ وَمَعْنَى فَشَاهِدٌ وَاسْتِفْرَافٌ ذَلِكَ اعْتِيَابٌ وَالْمَقْبُولُ صَحِيْحٌ لِذَاتِهِ وَلِغَيْرِهِ
 وَالْحَسَنُ كَذَلِكَ وَجَمْعُهُمَا لِلتَّرْدُدِ أَوْ تَعَدُّدِ الْإِسْنَادِ فَإِنْ وَرَدَ بِمَا مُعَارِضٍ فَمُحَكَّمٌ وَبِهِ وَأَمَكَنَ الْجَمْعُ فَمُخْتَلِفٌ
الْحَدِيْثِ أَوْ لَا وَثَبَتْ الْمُتَأَخَّرُ فَنَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ أَوْ لَا فَالْتَرْجِيْحُ ثُمَّ التَّوْقُفُ وَمَتَى خَالَفَ الْأَرْجَحُ رَاوِيًا غَيْرُهُ
فَمُخْفُوْظٌ وَشَادٌّ وَمَعَ ضَعْفِ الْمُنْبَرِّ مَغْرُوْفٌ وَمُنْتَكِرٌ وَالْمَزْدُوْدُ لِسَقَطٍ أَوْ طَعْنٍ وَالْأَوَّلُ إِنْ كَانَ مِنْ أَوَّلِ الْإِسْنَادِ
فَالْمَعْلُوْقُ أَوْ مِنْ آخِرِهِ فَالْمُرْسَلُ أَوْ وَسَطِهِ مَثَلًا فَبَائِتَيْنِ فَصَاعِدًا مَعَ التَّوَالِي فَالْمَغْضَلُ وَإِلَّا فَالْمُنْقَطِعُ وَخَبْرٌ مَنْ
 سَمِعَ مَا لَمْ يَسْمَعْ بِصِبْغَةٍ تَحْتَمِلُ الشَّمَاعَ كَقَالَ فَمُدْلَسٌ وَمَنْ لَمْ يَسْمَعْ فَمُرْسَلٌ خَفِيٌّ وَيَنْدَرُجُ فِي الطَّعْنِ
الْمَوْضُوْعُ لِكُذْبِ الرَّاويِ وَالْمَثْرُوْكُ لِتَهْمِيْتِهِ بِهِ وَالْمُنْتَكِرُ لِفُحْشِ غَلْطِهِ أَوْ غَفْلَتِهِ أَوْ فَسِقَةِ وَالْمَعْلَلُ لَوْهَمِهِ وَمُدْرُجٌ
 الْإِسْنَادِ أَوْ الْمَنْثَنِ وَالْمَقْلُوْبُ وَالْمَزِيْدُ فِي مُثْصِلِ الْأَسَانِيْدِ وَالْمُضْطَرِبُ وَالْمُصْحَفُ وَالْمُخَوْفُ لِمُخَالَفَتِهِ
 وَالْمُهْمَلُ وَالْمُبْهَمُ وَمُجْهَوْلُ الْعَيْنِ وَالْمَسْتَوْرُ لِجَهَالَتِهِ وَالشَّادُّ عَلَى رَأْيٍ لِسُوءِ حِفْظِهِ إِنْ لَارَمَا وَالْمُخْتَلِطُ لَوْ
 طَارَأَتْ ثُمَّ الْبِدْعَةُ بِمُكَتَبِ ضَرْوَرِيٍّ الْعِلْمِ مِنَ الدِّينِ لَا يَقْبَلُ صَاحِبُهَا وَكَذَا بِمُفْسِقٍ مُؤَيَّدٍ عَلَى الْمُخْتَارِ وَمُتَابِعَةٌ
 الْمُعْتَبَرُ لِمَنْ دُونَهُ تُصَيِّرُ الْحَدِيْثَ حَسَنًا ثُمَّ الْحَدِيْثِ إِنْ انْتَهَى سَنَدُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَمُرْفُوْعٌ أَوْ إِلَى الصَّحَابِيِّ فَقَطُّ فَمُرْفُوْفٌ أَوْ إِلَى التَّابِعِيِّ فَقَطُّ فَمَنْ بَعْدَهُ فَمَقْطُوْعٌ وَالْمُسْنَدُ مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ
 بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظَاهِرًا فَإِنْ قَلَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَالْعُلُوْ الْمَطْلُوقُ
 أَوْ إِلَى إِمَامٍ كَشُعْبَةَ فَالْعُلُوْ التَّسْبِيْهِ وَمِنْهُ الْمُوَافَقَةُ وَالتَّبَدُّلُ وَالْمُسَاوَاةُ وَالْمُصَافِحَةُ وَلِكُلِّ عُلُوٍّ تَرْوُلٌ ثُمَّ الرَّاويِ
 وَالْمَرْوِيُّ عَنْهُ إِنْ اشْتَرَكَ فِي أَمْرِ كَالسَّبِيْنِ فَالْأَقْرَانُ وَإِنْ رَوَى كُلُّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَالْمُدْبِجُ وَعَنْ مَنْ دُونَهُ
فَالْأَكَابِرُ عَنِ الْأَصَاغِرِ وَإِنْ تَقَدَّمَ مَوْتُ أَحَدِ الشَّرِيْكَيْنِ عَنْ شَيْخٍ فَالسَّابِقُ وَاللَّاحِقُ وَإِنْ اتَّفَقَ الرَّوَاةُ عَلَى أَمْرٍ
 كَصِحِّحِ الْأَدَاءِ فَالْمَسْلَسَلُ وَهِيَ سَمِعْتُ وَحَدَّثْتِي ثُمَّ أَخْبَرْتِي وَقَرَأْتُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ ثُمَّ أَنْبَأْتِي
 ثُمَّ نَأَوَّلْتِي ثُمَّ شَافَهْتِي ثُمَّ كَتَبَ إِلَيَّ ثُمَّ عَنْ وَنَحْوَهَا وَأَوَّلَهَا أَصْرَحَهَا وَأَرْفَعَهَا مَا يَقَعُ فِي الْإِمْلَاءِ وَالْإِنْبَاءِ
 كَالْإِخْبَارِ لِكِنْ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ لِلْإِحَاذَةِ كَعَنْ وَعَنْعَنَةُ الْمَعَاوِرِ سَمَاعٌ إِنْ ثَبَتَ اللَّيْثِيُّ عَلَى الْمُخْتَارِ وَاشْتَرَطَ
 فِي صِحَّةِ الْمُنَاوَلَةِ الْإِذْنَ بِالرَّوَايَةِ كَالرَّوَايَةِ بِالْكِتَابِ وَالْإِعْلَامِ وَإِلَّا فَلَا عِنْبَةَ بِذَلِكَ كَالْإِحَاذَةِ الْعَامَّةِ
 وَلِلْمُجْهَوْلِ وَالْمَعْدُوْمِ عَلَى الْأَصْحَحِ ثُمَّ الْأَسْمَانُ إِنْ اتَّفَقَا لَفْظًا وَخَطًّا فَالْمُتَّفِقُ وَالْمُفْتَرَقُ أَوْ اخْتَلَفَا لَفْظًا فَقَطُّ
فَالْمُوْتَلَفُ وَالْمُخْتَلِفُ أَوْ اتَّفَقَا لَفْظًا وَخَطًّا وَاخْتَلَفَا أَبُوَاهِمَا لَفْظًا فَقَطُّ أَوْ بِالْعَكْسِ فَالْمُسْتَبِيْهِ وَمَنْ الْمُهِمَّ مَعْرِفَةُ
 طَبَقَاتِ الرَّوَاةِ وَمَوَالِيْدِهِمْ وَوَفِيَاتِهِمْ وَبُلْدَانِهِمْ وَأَحْوَالِهِمْ تَغْدِيْلًا وَتَجْرِيْحًا وَجَهَالَةً وَمَرَاتِبِ الْجُزْحِ وَالتَّغْدِيْلِ

وَأَعْلَاهَا الْوُصْفُ بِأَفْعَلٍ كَأَوْتَيْتِ النَّاسِ أَوْ أَكْدَبْتَهُمْ ثُمَّ نَحْوُ ثَقَّةٍ ثَقَّةٍ أَوْ دَجَالٍ وَوَصَّاعٍ وَكَذَّابٍ وَأَذْنَاهَا شَيْخٌ أَوْ لَيْتٌ وَسَيِّئُ الْحَفْظُ وَفِيهِ أَذْنَى مَقَالٍ وَتَذَكِّيَةُ الْعَارِفِ مَقْبُولَةٌ وَلَوْ مِنْ وَاحِدٍ فِي الْأَصْحَحِ وَالْجَزْحُ مَفْسَرًا مِنَ الْعَارِفِ بِأَسْبَابِهِ مُقَدَّمٌ فَإِنْ لَمْ يَعْدِلْهُ أَحَدٌ قَبِلَ الْجَزْحُ مُجْمَلًا عَلَى الْمُخْتَارِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ أَنْتَهَى.

Ekler: *Hulâsâtü'n-Nuhbe fi'l-mustalah'a* ait Nüshalara Ait Görseller



1-2. *Hulâsâtü'n-Nuhbe fi'l-mustalah'*ın Süleymaneyi Kütüphanesi, Servili 000052'de kayıtlı Müellif Hattı Nüshanın Unvan Sayfası (23b-24b)



3-4. Hulâsatu'n-Nuhbe fi'l-mustalah'im Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 000745 numaralı mecmuanın başında (03a-06b) yer alan, müellif hattı ile mukâbele edilmiş nüsha

‘Ben’i ve ‘Öteki’ni Anlamak Eleştirel Oksidentalizmin Özüdür! –İbrâhîm el-‘Âtî İle İlmü’l-İstiğrâb Üzerine Bazı Mülâhazalar–

Çev. Emine AVCİ*

Iraklı mütefekkir Prof. Dr. İbrâhîm el-‘Âtî ile gerçekleştirilen aşağıdaki mülâkât, İslâm ve Batı arasındaki çatışmacı ilişki ekseninde dönen düşünsel ve bilişsel problemlere dairdir.**

Sayın el-‘Âtî,** Batı’nın Orta Çağ’daki uykusundan ancak Müslümanların gerçekleştirdiği ilmi ve akli mirasa muttali olduktan sonra uyandığını düşünmektedir. O, oksidentalizmle ilgili olarak Batılı oryantlizmin çeşitli düzeylerde Arap ve İslâmî Doğu ile ilgili tökezlemelerine ve şüphelerine düşmemek için bu bilimin en önemli bilişsel şartlarından biri olan Batı’yı titizlikle anlamaya işaret etmektedir.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Temel İslâm Bilimleri, Hadis, İSTANBUL, eavci21@marun.edu.tr

** Dr. İbrâhîm el-‘ÂTî ile gerçekleştirilen ve ”Fehmu’z-Zât ve Fehmu’l-Âhâr Humâ Cevheru İlmî’l-İstiğrâb en-Nakdi” (Görüşen: el-Merkezü’l-İslâmî li’ dirâsâti’l-istirâticiyye) başlığı ile yayımlanan bu mülâkât, daha sonra Hivârât fi ilmî’l-istiğrâb me’l-müfekkîrin ve’l-bâhisîn mine’l-âlemin el-Arabî ve’l-İslâmî adıyla neşredilmiştir (Irak: Ferîku’l-Merkez, 2020), I-II, ss. 42-48.

*** İbrahim el-‘Âtî, 1949 yılında Irak’ın Necef kentinde doğdu. Lisans eğitimini 1975 yılında Şam Üniversitesi Felsefe ve Sosyoloji Bölümü’nde tamamladı. Mısır’da Aynü’ş-Şems Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde 1980 yılında yüksek lisansını, 1984 yılında yine aynı üniversitede doktoraasını tamamladı. Cezayir Konstantin Üniversitesi’nde ve Libya Nâsır Üniversitesi’nde öğretim üyeliği yaptı. 1992’den beri Londra Uluslararası İslâmî Bilimler Üniversitesi’nde profesör ve lisansüstü çalışmalar ve araştırmalar müdürü olarak görev yapmaktadır. Ürdün Arap Felsefesi Derneği üyesi ve *Londra İslâm Üniversitesi Dergisi*’nin danışma kurulu üyesidir. *İslâm Düşüncesinde Dünya Algıları, İslâm Düşüncesinde Zaman, Fârâbî Felsefesinde İnsan* yayımlanan eserlerindedir. Bunların yanı sıra felsefe, din, tasavvuf ve diğer alanlarda birçok makalesi bulunmaktadır. Cezayir, Libya, İspanya, İngiltere ve Mısır’da uluslararası pek çok konferans ve bilimsel toplantıya iştirak etmiştir (Müessesetü’l-Hivâri’l-İnsânî/The Humantarian Dialogue Foundation, 17 Kasım 2022).

Aşağıda, kendisine sorulan sorular çerçevesinde teorik ve tarihi birtakım problemler hakkındaki bakış açısı sunulmaktadır.

Merkezü'l-İslâmî: Bir kavram olarak Batı nedir? Batı'yı coğrafi bir alan olmak ile medeniyet ve kültürel bir tez şeklinde görünür olmaktan ayıran şey nedir? Bu ikisi arasındaki sınırlar ve ilişki seviyesi nedir?

İbrâhîm el-'Âtî: Kavram olarak (concept) Batı, gerek Yunan veya Roma döneminde gerekse Rönesans'tan (Renssance) günümüze kadar olan süreçte Avrupa medeniyetinin ürettiği değerlerin, felsefi ve dinî görüşlerin, kanunların, yönetim ve toplum sistemlerinin toplamını ifade etmektedir. Batı'nın Doğu'ya ve dünyaya hâkim olma projesinde öncü olarak Batı Hıristiyanlığının hâkim olduğu Haçlı seferleri esnasındaki ve Batı'nın sona erdiğini varsaydığı sömürgecilik sürecindeki Batı'ya karşı olan bakışta, ihtilaf bulunmaktadır. Hâlbuki sömürgecilik bugün başka şekillere bürünmüştür.

Batı, coğrafi bir alan olarak yani Avrupa kıtası olarak modern dönemlerin başlangıcında varlığını tamamlamıştır. Amerika kıtasının keşfinden sonra Kuzey Amerika'ya kadar genişlemiştir. Rusya ve Doğu Avrupa devletlerinin Batı'ya intisabı tartışma konusudur. Çünkü bazı Batılılar bu ülkelerin Doğu'ya daha yakın olduğunu düşünmektedir. Bu devletler her ne kadar medeniyet olarak Batı'dan farklı olsalar da ben bunların toplumsal ve kültürel olarak Batı'ya bağlı olduğuna inanıyorum.

Batı'yı coğrafi bir boyut ve bir medeniyet tezi olmaktan ayıran şey ise onun değerlerin, şahsî hürriyetlerin, bazı sosyalist partilerin başarısına rağmen kapitalist ekonomik düzenin merdiveni olmasıdır. Şu var ki bu uyarlanmış sosyalizm, köklü kapitalist karaktere ve Batı demokratik sistemine uygun olarak gelmiştir.

Merkezü'l-İslâmî: Batı siyasî, kültürel ve toplumsal olarak tek bir blok mudur? Buna göre Batı'yı bir bütün olarak almalı veya bir bütün olarak terk mi etmeliyiz? Ya da Batı karşısında stratejik ve bilişsel bir vizyon oluşturarak Batı'yı anlamak mümkün müdür?

İbrâhîm el-'Âtî: Hayır, siyasî, toplumsal ve kültürel farklı alanlarda Batı tek bir blok değildir. Öte yandan Batı, siyasette plüralist [çoğulcu]tir. Zira o, sömürge ve bağımsız halk kitlelerinin sorunlarına karşı olan tutumunda çoğulcudur. Aynı şekilde kendi iç problemlerinde ve dış politikalarında da çoğulcudur. Edebiyat ve sanat alanlarına, fikir ve felsefe dünyasına gelince pek çok görüş ve akım vardır. Çünkü Rönesans'tan beri Batı'da hâkim olan doktrin, teklige dayanan ve çokluğu kendine döndürmek isteyen rasyonalizmin aksine çokluk ve çoğulculuğa inanan ampirizm [deneycilik] akımıdır.

Entelektüel ve sosyal düzeyde birçok paradoks bulunmaktadır! Batı ülkelerinin siyasî, ekonomik ve askerî açılarından ilerlemesi, mutlak olarak Batı halklarının da entelektüel ve kültürel olarak geliştiği anlamına gelmemektedir. Çünkü bu halkların azımsanmayacak bir kısmı hurafelere, büyüye ve ruhlarla

iletişime geçmeye inmaktadır. Ayrıca popüler olarak çeşitli Avrupa devletlerinde, Amerika ve Kanada’da büyüünün hayaletler ve korku hikâyeleriyle beraber efsanelerle karıştığı Cadılar Bayramı (Halloween)¹ kutlanmaktadır. Bazı kimselere göre bu bayramın kökeni Hristiyanlığa diğer bazı kimselere göre ise paganizme dayanmaktadır. Onların dünya halkları hakkındaki genel bilgilerinin yetersiz ve karışık olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır!

Merkezü’l-İslâmî: Batı’nın modern medeniyetini oluşturmak için aldığı bilişsel ve felsefi temel ilkeler nelerdir? Öteki medeniyetlerle özellikle Arap ve İslâm dünyasıyla kurulan ilişki türü ve doğası açısından bu ilkeler hangi sonuçları doğurmaktadır?

İbrâhîm el-‘Âtî: Şüphesiz Batı’nın modern medeniyetini oluşturmak için aldığı bilişsel ve felsefi temel ilkeler şunlardır: Rasyonalizm ve ampirizm. Birincisi [rasyonalizm] âlem hakkında bâtil ve hurâfe yorumlara yönelen kilisenin hegemonyasından kurtuluştur. İkincisi [amprizm] vasıtasıyla sanayi, ziraat ve askerî açıdan Avrupa halklarının ilerlemesini sağlayan ampirik araştırma başlamıştır.

Hakikatte Batı, her iki durumu da Arap ve Müslüman felsefecilerden, astronomi bilginlerinden, tıpçılardan ve kimyacılarından almıştır. Şu var ki Batı’daki sosyal, siyasî ve dinî gelişmeler, modern Rönesans’tan beri bu ilimlere sarılıp onları geliştirmek ve bir adım daha öteye taşımak için ilmî ve felsefi bir ortam oluşturmaya yönelmişti. Bunun neticesinde [Batı] medeniyet olarak ilerlemiştir. Bu esnada İslâm dünyası, maddi güç imkânlarına sahip ancak ilim, bilgi ve fikir hürriyetinden yoksun despot devletlere boyun eğmiştir. Neticede bu devletler, medeniyet olarak gerilemiştir.

Merkezü’l-İslâmî: Küresel mevcut koşullara bağlı olarak Batı ile eşit bir diyalog platformu bulunmakta mıdır? Cevap olumlu ise sunduğunuz gerekçeler nedir? Eğer bir gerekçe bulamıyorsanız size göre bunun sebepleri nelerdir?

İbrâhîm el-‘Âtî: Evet, iyi bir diyalog için bir fırsat ve düzlem bulunmaktadır ve eşitlik oranı, birlikteliğimiz sayesinde artmaktadır. Ancak Batı’da diyaloga ilk karşı çıkan, Siyonist hareketler ve Batılı devletlerde özellikle de Amerika Birleşik Devletleri’nde etkili olan bu hareketlerin lobileridir. Çünkü bu [hareketler] gerginlik ve farklılık aramaya odaklanırken diyalog, sakinliğe götürür ve ortak alana dokunur. Bundan dolayı bu yapılar ılımlı güçleri teşvik etmez, aksine işgal altındaki Filistin’i asıl sakinlerinden arındırma projelerini açıkça ortaya koyan

¹ Her sene 31 Ekim’de genellikle Batı ülkelerinde kutlanılan festivalin kökeni hakkındaki bilgiler için bkz. Meltem Özel, “Kültür Emperyalizmi Bağlamında Türkiye’de Cadılar Bayramı”, *Anadolu Bil Meslek Yüksel Okulu Dergisi* 14/54 (Haziran 2019), 79-82. Ayrıca bkz. Yasin Bozdemir, *Kültür Emperyalizminin Sosyal Medyaya Yansımaları: Instagram’da Cadılar Bayramı Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 64-65. Mülâkâtta bulunmayan bu ve daha sonraki notlar, okuyucuya okuyucunun anlatılan hususları daha iyi kavramasını sağlamak üzere tarafımızdan eklenmiştir [Çev.].

kuvvetlere varıncaya kadar aşırı ve terörist güçleri destekler.

Böylece diyalog, Huntington² (2008) ve benzeri kimselerin söylediği, herkesin herkese karşı savaşta olduğu, dünyayı cehenneme çeviren medeniyetler çatışması teorisinin yanlışlığını göstermektedir. Bu durum Irak'ı işgal etmelerinden önce ve sonra Cumhuriyetçi Şahinler'in³ bildirdiği (yaratıcı) kaosun görüntülerinden biridir. Bugün Başkan Trump onları yeniden canlandırmak için çabalamaktadır. Yaratıcı veya yapıcı kaosun nasıl olacağını bilemiyoruz!

Merkezü'l-İslâmî: Bugün Batı'nın modern dönemde tarihsel krizlerini (bilişsel, kültürel, toplumsal ve ekonomik) yaşadığı konuşuluyor. Bu durum, yukarıda bahsedilen şeyleri ve Spengler'in onlarca yıl önce Batı'nın çöküşü ile ilgili tahminini mi gösteriyor veya Batı çökmek üzere mi?

İbrâhîm el-Âtî: Gerçekten bilişsel, kültürel, siyasal ve diğer alanlarda son derece vahşi ve uygarlıktan uzak iki yıkıcı savaşın oluşmasına yol açan Batı krizleri vardır. Alman filozof Oswald Spengler⁴ (1880-1936), I. Dünya Savaşı'ndaki ölüm ve yıkımlar üzerine meşhur kitabı *Batı'nın Çöküşü*'nü kaleme almıştır. Buna rağmen Batı, daha yıkıcı ikinci savaşa girmiş ve ilk kez atom silahını kullanmıştır. Öte yandan, Spengler'in eskiden beri uygarlıklara hâkim olan medeniyet döngüsü ile ilgili kehanetleri, ilkbaharla başlayıp yaz, sonbahar ve kış şeklinde devam eden tabiattaki dört mevsimin döngüsü gibidir. Öyle ki [bu son aşamada] [mevcut medeniyet] yeni bir medeniyete alan oluşturmak için ölü. Bu kehanet Batı için gerçekleşmedi! Güçlü rakiplerin ortaya çıkışı ile kısmen gerçekleştiyse de Araplar bu listenin içinde değildi; bilakis mevcut büyük ekonomik ve ilmî ilerlemeyle birlikte geçmişte etkili kültürel köklere sahip Çin ve Hindistan'ın bu listede bulunması mümkündür. Batı medeniyetinin gençliğini sürekli yenilemesini sağlayan kurnazlığından bahsetmiyorum bile. Bu durum,

² Huntington *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* isimli eserinde medeniyetler dünyası, medeniyetlerin değişen dengeleri, medeniyet düzenleri, medeniyetlerin çatışmaları ve medeniyetlerin geleceği konusunu ele almıştır. Ona göre Soğuk Savaş sonrası ülkeler arasındaki anlaşmaları ve anlaşmazlıkları etkileyecek olan unsur medeniyet olacaktır. Çünkü Huntington, Soğuk Savaş sonrası kültürün hem bölücü hem de birleştirici bir güç olduğunu düşünmektedir. Bkz. Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan-Y.Z. Cem Soydemir, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2015), 26. Ayrıca ona göre küresel siyaset, modernleşme ile birlikte kültür çizgilerine göre yeniden şekillenmektedir. Bu sebeple benzer kültüre sahip halklar ve ülkeler bir araya gelirken kültürleri farklı olan halklar ve ülkeler birbirinden ayrılmaktadır. İdeolojinin ve süper güçler arasındaki ilişkinin belirlediği kamplaşmalar, yerini medeniyet ve kültürün belirlediği kamplaşmalara bırakmaktadır. Bkz. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 173.

³ Cumhuriyetçi Parti. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki iki büyük partiden birinin adıdır.

⁴ Spengler'e göre Batı'nın çöküşü ilk başta klasik kültürün benzer çöküşü gibi bir yer ve zamanda kısıtlanan bir olay gibi görünse de derinlemesine düşünüldüğünde var olmanın her problemine içine alan felsefi bir meseledir. Oswald Spengler, *Batı'nın Çöküşü*, çev. Giovanni Scognamiglio-Nuray Sengelli, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 19-20.

dünya halklarını sıkıca [Batı medeniyetine] bağlıyor ve [bu medeniyetin] yaşam tarzına, düşünme metoduna, sanat, medya, kamusal ve bireysel özgürlüklerin garantisi hususundaki uygulamalarına hayran bırakıyor. Ki bu uygulamalar, halkların sömürülmesini ve günümüze kadar devam eden savaşlar ve kargaşaları ateşlemek suretiyle yüzyılların sıkıntıya soktuğu bir yüzü kaplayan makyaj gibi görünmektedir!

Merkezü'l-İslâmî: Oksidentalizm için bilişsel mühendisliği kurmaya çabalama fikrini nasıl değerlendiriyorsunuz? Teorisine ihtiyaç var mı yoksa bu durum entelektüel bir lüksten ibaret mi? Bu bilimin tesisi için öngördüğünüz yollar nelerdir?

İbrâhîm el-Âtî: Elbette oksidentalizm ilmi için koordinasyon ve bilişsel hiyerarşi çabası gerekli ve önemli bir durumdur. Böylece bu ilim, Batı kültürüne dahil olan kişilerin durum ve mizacına boyun eğer halde ve çoğunlukla sömürgeci devletlerin dilinden ve sömürülen halklar arasında kendi kültürlerinin ve (medenî) değerlerinin yayılmasındaki yöntemlerinden ortaya çıkan İngilizce, Fransızca, Almanca ve diğer başka diller gibi bu kültürden edindikleri dile bağlı kalmaz. Sömürgeci devletlerin politikaları özünde tek olsa da uygulama ve görünüm olarak birbirinden farklıdır. Örneğin İngilizlerin Mısır veya Irak'ta kültürel projelerini uygulama yöntem ve metotları, aşırı katılıkla uygulanan "Fransız siyaseti" şeklinde isimlendirilen (!) Fransa'nın Cezayir'de Arap dilini ortadan kaldırma ve yerine Fransızca'yı koyma girişimlerinden farklıdır. Tüm bunlarla birlikte Mısır kültürel belleği, Fransız kültürüne olumlu bakıyor; çünkü Mısır valisi Muhammed Ali Paşa'nın (ö. 1849) gönderdiği heyetlerle bu kültürü hatırlıyor. Bu, Mısır Rönesansı'nın başlangıcıdır. Ancak farklı ihtisaslarda bir grup bilgin ile Mısır'a gelen Napolyon Bonapart'ın (ö. 1821) seferinden ⁵ itibaren Rönesans'ın başladığını düşünen kimseler de bulunmaktadır. Bu süre zarfında bu bilginler *Vasfu Mısır* isimli Mısır tarihi ile ilgili bir kitap yayımlayıp ilmi bir enstitü kurmuş; gazeteler çıkarıp bazı okullar inşa etmiştir. Mısırlılar onların idarî teşkilat metotlarını anlamış ve bu durum, Mısır toplumu ve seçkinleri için kültürel şoka benzer bir şey meydana getirmiştir. Bu şok hâli, onları Memlûk ve Osmanlı yönetimi altındaki geri kalmışlıklarıyla tanıştırmıştır.

Özetle, oksidentalizmin ayırt edici özellikleri ve usûlü belirlenmeyecek olunursa o, her yazarın değerlendirmelerine, halkının ve ülkesinin şu ya da bu Batı ülkesinden tasa çektiği tecrübenin doğasına boyun eğecek ve bize nesnellikten yoksun bilgiler sunacaktır.

⁵ Napolyon, 1797 yılında Campo Formio Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Talleyrand ile Fransa'nın Mısır'a yerleşmesi hususunda antlaşmış ve neticede 1798 yılı mart ayında Mısır'a asker çıkararak doğudaki Fransız çıkarımı İngilizler aleyhine sağlamlaştırmasına karar verilmiştir. Bkz. Kamil Çolak, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", SAÜ Fen Edebiyat Dergisi 2 (2008), 147.

Merkezü'l-İslâmî: Arap ve İslâm medeniyeti alanımızda oksidentalizm ilminin tesisi, entelektüel uyanışta ciddi ve gerekli bir çaba olarak hangi boyuttadır?

İbrâhîm el-Âtî: Batı'nın Orta Çağ'da yaşadığı uykusundan Latince'ye tercümeyle birlikte ancak Müslümanların gerçekleştirdiği akli ve ilmî mirasa muttali olduktan sonra uyandığını biz biliyoruz. Batı, bu mirası temsil etmiş ve dört asır veya daha fazla bir süre önce onu daha geniş alanlara taşımıştır. Batı medeniyeti öznel ve nesnel düzeyde başarıların ve başarısızlıkların karışımıydı. Batı; felsefe, bilim, sanat ve edebiyat alanlarında ilerlerken aynı zamanda onun zayıf halk kitleleriyle olan ilişkilerinde başarısız olduğunu görüyoruz. Öyle ki onun ilişkileri sınırları olmayan bir katılık ve barbarlık şeklindedir ve bunun pek çok örneği bulunmaktadır. Şüphesiz oksidentalizm ilminin tesisi, Batı medeniyetine karşı eleştiri yeteneğini ve ilerlemeyi gerçekleştiren kalkınmacı ve kültürel alanların keşfine katkı sağlayan eleştirel bir bakış açısı oluşturmaya yardım edecektir.

Merkezü'l-İslâmî: İlk anda zihinlere oksidentalizmin oryantalizmin mukabili olduğu fikri gelmektedir. Ancak her ikisi arasında bilişsel ve tatbiki sistem açısından bir ayırım yapmak gereklidir. Bu düşünceye nasıl bakıyorsunuz ve bu hususta ortaya atılan sorunlar nelerdir?

İbrâhîm el-Âtî: Zihne gelen bilgilerin mutlaka doğru olması gerekmez. Oryantalizm, Batılı devletlerin ürünlerini pazarlamak ve ham madde elde etmek için nüfuz bölgeleri üzerinde kendi aralarında şiddetli çatışmaların yaşandığı Sanayi Devrimi sırasında sömürge politikalarının dayattığı bilişsel muharrik unsurlar ve maddi ihtiyaçlar eşliğinde Doğu hakkındaki yarı efsanevi kalıntılar üzerinden oluşmuştur. Durum böyleyken genellikle oksidentalizmin hedefleri, bilişseldir ve Cemaleddin Efgânî (1838-1897) ve Ernest Renan arasında (Aryan ve Sâmî) ırkçı metottan hareketle Doğu düşüncesini değerlendirmesi hususundaki tartışma⁶ veya onun *er-Redd ale'd-Dehriyyîn* isimli risalesi gibi ya tenkitçi etki içine girer. Nitekim [Dehrîler] bunlar, yaratıcının varlığını inkâr edip Darwin doktrinine uygun olarak doğaya iman etmiştir. “*Dediler ki dünya*

⁶ Dilsel olayları karşılaştırmalı olarak inceleyen Renan'a göre Hint-Avrupa dilleri, canlı, organik tipik örnek olarak kabul edilirken Sami Şark dilleri, inorganik sayılmıştır. Bu kabul neticesinde bir yanda Hint-Avrupa'nın temsil ettiği organik, biyolojik olarak üreten süreç bulunmaktadır, diğer yanda ise Sami dilindeki kemikleşip kalmış inorganik, özce üreten olmayan süreç vardır. Bkz. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 153. Efgânî, Renan'ın Aryan ırkçılığı kaynaklı “Arap kavmi mizacı itibariyle felsefe ve metafiziğe yatkın değildir” şeklindeki iddiasını bütünüyle reddetmiştir. Bkz. Ali Ertuğrul, “Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiyeler”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2019), 65-66. Renan'ın 1883'te Sorbonne'da İslâm ve Bilim hakkında verdiği konferans ve bu konferans etrafında oluşan apolejetik literatür için ayrıca bkz. Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslâm-bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (Haziran 1996), 1-94.

hayatımız ancak bu yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak dehr (zaman) helak eder⁷ âyetindeki gibi Efgânî, onları Kur'ân'da geçen isimleriyle isimlendirmiştir. Müslümanlar, onları dirilişi ve hesabı inkâr eden ve zamanın öncesi ve sonu olmaksızın devam edegeldiğini düşünen bir topluluk olarak tanımıştır. İngilizler onu [Efgânî'yi kastediyor] Hindistan'a sürgün ettiğinde pek çok dehrîyle Hindistan'da karşılaşmıştır. İslâm'a yönelik tutumundan dolayı Şeyh Muhammed Abduh'un (ö. 1849-1905) Fransa Dış İşleri Bakanı'na (Gabriel Hanotaux) karşı çıkışı,⁸ Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr'ın [Âyetullah] (1980) Batı felsefesi eleştirileri ve *Muhâdarât fi'l-mezâhibi'l-felsefiyye*⁹ başlığı ile yayımlanan kitapta eski ve modern felsefi doktrinlere yönelik eleştirel görüşlerimizle ilgili mütevazi gayretlerimiz gibi bunun diğer pek çok örnekleri vardır. Tüm bunlar Batı düşüncesinin parçalanması ve eleştirilmesi ile ilgilidir.

Diğer kısma gelince [Ya da] bunlar, olumsuz etkiyi temsil eden oksidentalistlerdir. Bunun en bariz örneği Dr. Tâhâ Hüseyin'dir (1889-1973). O, *Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır* isimli kitabında¹⁰ oksidentalizmden uzak bir görüş benimsemiş ve Mısır'ı tarihî olarak incelemiştir. Tâhâ Hüseyin, Mısır, tarihi süreci boyunca Batı'ya ait olduğu ve tehlikeler yalnızca Doğu'dan geldiği halde onu Doğu'nun bir parçası kabul edenleri garipsemiştir. Hidiv İsmail Paşa'nın (1830-1895)¹¹ Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası haline getireceğini söylemesine gerek yok; çünkü gerçekte Mısır böyle zaten! Arap edebiyatı dekanı olarak isimlendirilen kişinin [Taha Hüseyin'i kastediyor] durumu böyleyse Arap edebiyatı mirasları hakkında hiçbir şey bilmeyen Arap edebiyatçı ve şairlerin durumu nasıldır? Öte taraftan bunlar, Fransız şairlerin sanatsal doktrinlerinin en ince ayrıntısını biliyor, harfi harfine bu doktrinleri taklit ediyor ve onlardan

⁷ el-Câsiye 45/24.

⁸ Hanotoux'un Müslümanlar hakkında *le Journal* gazetesinde yazdığı makale *el-Müeyyed* tarafından Araçça'ya tercüme edilmiştir. Bu yazıyı okuyan Muhammed Abduh, hemen bir reddiye yazmıştır. Hanotoux'un makalesi ve Muhammed Abduh'un cevapları Mehmet Akif tarafından *Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaaası* başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaaası*, Tevsi-i Tibaat Matbaası, 1331.

⁹ Prof. Dr. el-'Âti'nin felsefi ekoller hakkında seri konferansları bulunmaktadır. Bkz. (Youtube, 17 Kasım 2022).

¹⁰ Tâhâ Hüseyin bu kitabında Mısır'ın kültürel olarak Doğu'ya değil Batı'ya ait olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Şükran Fazlıoğlu, "Tâhâ Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/377.

¹¹ Atilla Çetin, "İsmail Paşa, Hidiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/117-119.

ilham alıyorlar. Tıpkı Şi'r dergisi¹² kurucusu¹³ hakkında Adonis'in¹⁴ bahsettiği gibi! Adonis'i iki bölümden oluşan (geçmiş ve modernite) *Arap Şiiri Divanı* eserini Arap mirasındaki yerinin sağlamlığını kanıtlamak için yazmaya sevk eden şey de budur. Modernite, ister Bereketli Hilâl (Büyük Suriye) [Fertile Crescent]¹⁵ medeniyeti olsun ister İslâm'dan önce ve sonra Arap medeniyeti olsun onun geçmişteki etkili medeniyetin köklerinden sıyrılmamasını gerektirmez. Aynı şekilde onun [Adonis'in] genel olarak tasavvuf metinlerine özde ise Muhammed b. Abdülcebbar en-Nifferi'nin (ö. 354/965'ten sonra)¹⁶ kitaplarına başvurması, yetmişli yıllarda kendisine okuduğu gibi sufizm metinleri (Sürrealizm öncesi sürrealizm) göz önünde bulundurularak gençlik yıllarında çok sevdiği sürrealist metinlerin alternatifi olarak görünmektedir. Aynı şekilde o, adını Nifferi'nin *el-Mevâkif ve'l-Muhâtâb* isimli kitabından alan *Mevâkif* dergisini¹⁷ yayımlamış ve yeni bir yazı tesisi için makale silsilelerine başlamıştır!

Merkezü'l-İslâmî: Yani sizce oksidentalizm, Doğulu seçkinler tarafından Batı için formüle edilen bir bakış açısı ve Batı'yı anlamak ve Batı'nın Doğu'ya yönelik davranışlarını eleştirmek için kendisi aracılığıyla Batı'yla ilişki kurdukları bir yöntem mi?

İbrâhîm el-‘Âtî: Onu “Oksidentalizm ilmi” olarak isimlendirdiğimiz sürece, ilim seçkinlerin düşüncelerinden etkilenmeyen nesnel bir gerçekliğe sahiptir. Aksi takdirde hayaller ve Binbir Gece Masalları ile karışmış oryantalist bakış açısı gibi olur! Eleştiri, [oksidantalizm ilminin] hakikatine ulaşmak için Batı

¹² Şi'r dergisi Lübnanlı şair Yûsuf el-Hâl tarafından kurulmuştur. Derginin ilk sayısı 1957 kışında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Dergi, 1964 ve 1970 yılları arasında kısmen durduktan sonra 1970 sonbaharında 44. Sayısında kalıcı olarak yayın hayatına son vermiştir. (Wikipedia, 12. 06. 2022).

¹³ Adonis, pek çok Arap şairinin Batı şiiri ve edebiyatı hakkında çok şey bildiği ancak Arap edebiyatı ve mirası hakkında pek bir şey bilmediğine dikkat çekmiş ve bu duruma da arkadaşı Şiir dergisi kurucusu Yusuf el-Hâl'i örnek olarak göstermiştir.

¹⁴ Asıl adı Ahmed Said İsbir olan Adonis, 1930 yılında Suriye'de doğdu. Şiirlerinin yanı sıra deneme, makale ve eleştiri yazılarıyla da oldukça etkili olan Adonis'in hayat hikayesi, 2018 yılında al-Mayadeen kanalı tarafından onun “Haze hüve ismi” adlı ünlü şiirinden mülhem aynı isimle silsile şeklinde Youtube'da yayınlanmıştır. Diyalog Lübnanlı yazar Pierre Ebi Saab tarafından yönetilmiştir. Bkz. (Youtube, 23 Kasım, 2022). Ayrıca Adonis'in bu eseri, Mehmet Hakkı Suçin tarafından *İşte Budur Benim Adım* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Adonis'in düşünce dünyasını, özellikle Arap İslâm kültür mirasına yönelik din ve kutsal metinler, dinî nasların algılanış şekli, hoşgörü, siyaset ve iktidar, edebiyat ve tasavvuf ekseninde kitap, hitap ve hakikatlere dair eleştirilerini anlamak için için bkz. Adonis, *Kitap, Hitap, Hakikat*, çev. Mehmet Hakkı Suçin, (İstanbul: Everest Yayınları, 2022).

¹⁵ Bereketli Hilâl, Münbit Hilâl veya Verimli Hilâl. Orta Doğu'da, Batı ve Ortadoğu uygarlıklarının doğduğu bölge. Terimi ilk kez Amerikalı arkeolog ve müstesrik James Henry Breasted kullanmıştır. (Wikipedia, 12. 06. 2022).

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, “Nifferi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/81-82.

¹⁷ 1968 yılında Beyrut'ta “Özgürlük, yaratıcılık ve değişim için” sloganıyla yayınlanan kültürel ve fikri bir dergi. 1994 yılında yayın hayatı son bulmuştur. (Wikipedia, 14.06.2022).

düşüncesinin tarifinden ve tahlilinden önce gelmelidir.

Doğulu seçkinlerin Batı'yla olan ilişkisine gelince bu bir tutum tarafından değil aksine birçok tutum tarafından yönetilmektedir. Bunlar; (a) Mutlak reddetme ve gelenekte mevcut olan şeylerle yetinme: Bu genellikle nasçı selefi akımların tutumudur. Buna rağmen bu akımlar, Batı'nın ilmî, fikrî ve metodolojik başarıları olmaksızın -ki bunlar olmaksızın maddi başarılar gerçekleşmemiştir- maddî başarılarını almayı kabul etmiştir; (b) Tüm başarılarında Batı medeniyetini mutlak kabul; hatta yaşam tarzlarında, hükümet sistemlerinde ve toplumun çeşitli işlerinde onu taklit etme: Bu Hindistan'da Ahmed Han'ın (181-1898),¹⁸ İran'da Melkûm Han'ın (1833-1908),¹⁹ Türkiye'de Mustafa Kemal'in, Mısır'da Ahmed Lütfi es-Seyyid, Tâhâ Hüseyin (1889-1973), Selâme Musa (1887-1958)²⁰ ve Hüseyin Fevzi'nin, Irak'ta ise Cemil Sıdkî Zehâvî'nin (1863-1936)²¹ temsil ettiği Batılılaşma akımıdır. (c) Arap ve İslâm aleminin kültürel özgünlüğüne inanan orta tutum: Ancak bu husus, ümmetin medeniyet kimliğini koruyarak İslâm dininin hakikatleriyle ve sâbitleriyle çelişmeyen konularda Batı medeniyetinin belli yönlerinin alınmasına engel değildir. Bu, es-Seyyid Cemaleddin Efgâni, Şeyh Muhammed Abduh ve es-Seyyid Muhsin el-Emin (1852-1952)²² gibi ıslahatçı ve yenilikçi kimselerin metodudur.

Merkezü'l-İslâmî: Oksidentalizmin temel fonksiyonlarından birinin Arap ve İslâm seçkinleri tarafından Batı'ya entelektüel bağımlılığa yönelik derinlemesine bir eleştiri gerçekleştirmek olduğunu mu düşünüyorsunuz?

İbrâhîm el-Âtı: Evet, Arap ve İslâm seçkinlerinin Batı'ya entelektüel bağımlılığını eleştirmek gerekiyor. Öte yandan bundan önce, Arap İslâm medeniyeti gibi diğer medeniyetlerin katkılarına yönelik Batılı tasavvurların da eleştirilmesi gerekir. Doğrusu bu konuda benim özel bir tecrübem var. Problemlili bir konu hakkında yazmayı seçtiğimde -bu, İslâm felsefesine karşı "o gerçekten İslâmî midir yoksa Yunan felsefesinden alınmış olup Araplar ve Müslümanlar bunu dünyaya yayma görevini mi üstelenmişti?"- şeklindeki bakış açılarıdır. Bu bakış açısına göre Müslümanlarda yaratıcılık özelliği olmamakta; bilakis çoğu müsteşrikin benimsediği gibi onlar sadece güvenle nakilde bulunmuş olmaktadır! Ben bu durumu, metottaki bir kusura bağlamaktayım. Şöyle ki

¹⁸ Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73-75.

¹⁹ Hamid Algar, "Mirza Melkum Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/164-166.

²⁰ Musa Yıldız, "Selâme Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/347-348.

²¹ Philip Charles Sadgrove, "Zehâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/177-179.

²² Ahmet Özel, "Muhsin el-Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/46-47.

oryantalist paradigma -ki bu her durumda Batılı bir paradigmadır- Avrupa merkezîyetçiliği [Eurocentric]²³ gibi sabit kavramlara dayanmaktadır. Bunun anlamı, Avrupa'nın geçmişte ve modern çağda tarihin ve medeniyetin merkez noktası olmasıdır. Bu fikir ışığında insanlık tarihi okunur ve medeniyetin gelişimi mukayese edilir!

Bu fikri sistemleştiren en meşhur kişi, dinle karışık olduğu gerekçesiyle Doğu felsefesinin felsefe tarihinden çıkarılmasını isteyen Hegel (1831) olmalıdır. Ona göre felsefe tarihi dinler tarihini kapsamamaktadır. Bu halde Antik Yunan ve Roma dönemi ve Rönesans'tan bugüne kadar modern Avrupa felsefesinden başka felsefeden geriye bir şey kalmamaktadır!

Geçen yüzyıldan günümüze Arap düşünürlerin ürünleri incelendiğinde onlardan pek çoğunun bu Batılı oryantalist düşüncenin içine düştüğü veya onunla özdeşleştiği görülür. Ezher Üniversitesi hocası Şeyh Mustafa Abdürrâzık'ın (ö 1947)²⁴ Kahire Üniversitesi edebiyat fakültesi felsefe bölümü öğrencilerinin ilk grubuna verdiği İslâm felsefesi ile ilgili konferansındaki derin etkiye rağmen -bunlar daha sonra Dr. Tevfik et-Tavil (1909-1991),²⁵ Osman Emin (1908-1978),²⁶ Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde (1909-1991),²⁷ Abdurrahman Bedevî (1917/2002),²⁸ Zekî Necîb Mahmûd (1905-1993)²⁹ ve Ahmed Fuâd el-Ehvânî (1908/1970)³⁰ örnekleri gibi Arap dünyasında felsefi düşüncenin öncüleri haline geldiler- bu kişiler, genel olarak Batı düşüncesini yaymaya yönelmiştir. Mesela Bedevî, varoluşçuluğu, Zekî Necîb Mahmûd pozitif

²³ Hasan Hanefî oksidentalizmi, Avrupa merkezîyetçiliğine bir tepki olarak tanımlamaktadır. Bkz. Hasan Hanefî, *Mukaddime fi ilmi'l-istiğrâb*, (b.y.: ed-Dâru'l-Fenniyye, 1411/1991), 36. Avrupa merkezî tarih anlayışı, Avrupa medeniyetinin oluşumunda diğer tüm medeniyetlerin etkisini yok sayarak insanlık tarihini Batı'yla başlatma efsanesi olarak tanımlanabilir. İnsanlık tarihi, sanki Batı'nın tarihi; felsefe tarihi, sanki Batı'nın felsefe tarihi gibi yazılmıştır. Evrenin odak (ağırlık) noktasında Batı bulunmakta ve tüm her şeye Batı şekil vermektedir. İşte oksidentalizm, bu efsaneye son vermeyi amaçlamaktadır. Hakikatte, Herder ve Kant gibi bazı filozofların ifade ettiği gibi insanlık tarihinin başlangıcında Batı'dan önce Doğu etkili olmuştur. Bkz. Hanefî, *Mukaddime*, 42.

²⁴ Saîd Murâd, "Mustafa Abdürrâzık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/285-286.

²⁵ Saîd Murâd, "Tevfik et-Tavil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/16-18.

²⁶ Saîd Murâd, "Osman Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/464-465.

²⁷ Faysal Bedir Avn, "Ebû Rîde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/215-217.

²⁸ M. Cüneyt Kaya, "Bedevî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/174-175.

²⁹ Saîd Murâd, "Zekî Necîb Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/218-220.

³⁰ M. Cüneyt Kaya, "Ehvânî, Ahmed Fuâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/395-396.

mantığı veya analitik felsefeyi, Emîn ise Descartes felsefesini benimsedi! Ancak Bedevî ve Dr. Zekî bu yönelişlerini değiştirip gelenek ile modernite verilerini uzlaştırmaya çalıştılar. Geri kalan kimseler ise Arap İslâm mirasından fazla uzaklaşmadılar.

Dr. Zekî'nin tecrübesi, üzerinde daha çok durmamızı hak etmektedir. O, 1950'li yılların başlarında Allah'ın varlığı, ruhun ebediliği, irade hürriyeti ve başka beyhude şeyleri tartıştığı *Hurâfetü'l-mîtâfizika* isimli kitabını yayımladı. Bunlar, tecrübeye göre değil filozofların düşüncelerine göre kurgulanmıştır. Mutlak varlık, yokluk, kendinde olan şey, âlemin ilk illeti, ahlâkî ve estetik değerler, Eflâtun'un idealar teorisi ve duyu alanına girmeyen başka şeyler için de aynı şey söylenebilir. Carnap, Moore, Russell, Wittgenstein, Ayer, analitik felsefe veya pozitif mantığın öncüsü diğer başka kimselerden etkilenen Dr. Zekî de metafizik meselelerinin fiili varlığının olmadığını düşünmüştür. Bu meseleler için doğru ve yanlış dememiz uygun değildir. Çünkü doğru ve yanlış, vâkıada mevcuttur. Ancak metafizik meseleler, varlığı olmayan ve herhangi bir mana içermeyen kavramlardır! Modern entelektüel bir hayat yaşamak istiyorsak bu gelenek terk edilmelidir! Ancak o, [Zekî Necib'i kastediyor] *Tecdîdü'l-fikri'l-Arabî* eserini yazdığında gelenek ile moderniteyi uzlaştırmaya çabaladı; fakat bu gerçekliğimizi daha iyiye doğru değiştirmemize yardımcı olabilecek pratik kısmı hesaba katan özel bir metodolojiye göreydi. Bunun dışındaki şeyler ise sadece tarihçilerin konusu olacaktır. Büyük romancı Necib Mahfûz'un (ö. 2006) da bu grup içerisinde yer aldığına işaret etmek gerekir. Hocası Şeyh Abdurrâzık danışmanlığında yüksek lisansını tamamlaması gerekiyorken o, romana yönelmiş ve bazı romanlarında özellikle Evlâdu *Hâratina*'da³¹ felsefi etki açıkça görünmesine karşın bu alanda yaratıcılığını ortaya koymuştur. Dr. Ali Sâmî en-Neşşâr'a (1917-1980)³² gelince İslâm'da deneysel yöntemin keşfine önemli katkılarda bulunsa da İslâm felsefesinin özgünlüğünü reddetmiştir. Kindî (ö. 252/866[?]), Fârâbî (ö. 339/950) İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ü (ö. 595/1198) Yunan felsefesinin mukallidi olarak kabul etmiş ve İslâm felsefesinin orijinallliğini ve İslâm felsefesindeki önemli şahsiyetlerin yaratıcılığını vurgulayan hocası Şeyh Mustafa Abdurrâzık'a muhalefet etmiştir.

Merkezü'l-İslâmî: Özellikle Batı gerçekliğini iyi ve kötü yönleriyle ele alan -ister Arapça ister yabancı olsun- hangi entelektüel ve felsefi kaynakların okunmasını tavsiye edersiniz?

İbrâhîm el-Âtî: Batı gerçekliğine yaklaşan fikirleri sunmaya katkı sağlayan pek çok felsefi ve entelektüel kaynak bulunmaktadır. Ben şunları tavsiye ediyorum: Malik b. Nebî, Enver Abdülmelik, Dr. Abdülkerim el-Yâfi'î, Dr. Âdil

³¹ Bu eser, 2008 yılında Leyla Tonguç Basmacı tarafından *Cebalavi Sokağı'nın Çocukları* ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

³² Saîd Murâd, "Neşşâr, Ali Sâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/22-24.

el-Avvâ, Dr. Hasan Hanefi,³³ Dr. Murad Vehbe, Dr. Fuâd Zekeriyya, Dr. Zekeriyya İbrahim, Dr. İmam Abdülfettah İmam, Spengler, Toynbee, Chomsky, Garaudy, Murad Hofmann ve diğeri.

³³ 1935 yılında Kahire’de dünyaya gelen modern İslâm düşünürü Hasan Hanefi, *Mukaddime fi ilmi’l-istiğrâb* adlı eserinde ilk kez oksidentalizmi ilmi bir disiplin olarak ele almış ve incelemiştir. Hanefi’ye göre oksidentalizm, batılılaşma (westernization) kavramının tam karşısında durmaktadır. Bkz. Hanefi, *Mukaddime*, 22. Oksidentalizme bir giriş olarak kaleme alınan bu eser, sekiz bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, oksidentalizm kavramının ‘ne’liği hususunda durulurken ikinci bölümden son bölüme kadar Avrupa bilincinin kaynakları, oluşum aşamaları vb. konular ele alınmaktadır. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere Hanefi, oksidentalizmi bir ilim olarak kabul etmektedir; ancak ona göre bu ilmin sistemleşmesi ve meyvelerini vermesi için belli bir zaman dilimine ihtiyaç vardır.

“GİİAS Uluslararası Günümüzde İslamî İlimler Algısı Sempozyumu II: –İslâmî İlimlerde Yeni Usul Arayışları–” 04-05 Kasım 2022, ÇANAKKALE

Günümüz İslâm dünyasında ve bundan önceki yaklaşık iki asırlık bir süredir, Kur’ân-ı Kerîm ve sünneti anlama, yorumlama ve yaşama müvâcehesinde karşı karşıya kalınan sorunların üstesinden gelebilmek adına, genel olarak İslâmî ilimler şeklinde anılan, özel olarak fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi müte-hassıs dallara ayrılan ilimlerde, kadîm usûllerin meseleleri çözmeye adına yetersiz kaldığı iddiasıyla, yeni usûl arayışlarına gidilmiştir. Bahse konu yeni usûl arayışlarının değerlendirilmesi maksadıyla, Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu “İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları” alt başlığıyla, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İÇDAŞ Kongre Merkezinde 04-05 Kasım 2022 tarihleri arasında düzenlenmiştir.

Esasen sempozyumlar dizisi şeklinde planlanan, Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumunun (GİİAS) birincisi Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ev sahipliğinde ‘Sünnet Algısı’ özel konusuyla 10-11 Haziran 2021 tarihlerinde düzenlenmiştir. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Bayburt Üniversitesi ve Karabük Üniversitesi İlahiyat fakültelerinin ortak çabası ve dönüşümlü ev sahipliğinde yapılan tartışmalı ilmî toplantılar dizisinin bir diğer meclisinin ise gelecek sene Karabük Üniversitesi İlahiyat fakültesinde gerçekleştirilmesi plânlanmıştır.

Kadîm usûl geleneğinin işlevselliğini yitirdiği iddia edilerek, makasıt, maslahat, örf ve sosyoloji ön plana çıkartılarak yeni usûl nazariyeleri önerildiği gibi, Kur’ân-ı Kerîm ve sünnetin tarihsel olduğu öne sürülerek, tarihselci bakış açısının metod olarak kullanıldığı yeni usûl anlayışları da müşahede edilmektedir. Bunların yanı sıra, klasik vahiy anlayışını terk ederek yeni vahiy anlayışları ileri süren, sünnet olmaksızın Kur’ân-ı Kerîm’in yeterli olduğunu iddia eden, modern bilimleri kullanarak bilgi evren ve din anlayışımızın değiştirilmesi gerektiğini savunan yeni usûl yaklaşımları da vardır. Dini ihya iddiasıyla ortaya atılan yeni yaklaşımlara, gün geçtikçe yenileri eklenmekte ve arayış devam etmektedir.

Sözü edilmekte olan yeni usûl arayışları İslâmî ilimlerin tüm mütehasşis dallarında tartışılmaktadır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Bayburt Üniversitesi ve Karabük Üniversitesi İlahiyat fakültelerinin iş birliği ile düzenlenen, “İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları” sempozyumu, Türkiye’nin dört bir yanından emekdar ve genç akademisyenlerin katılımıyla ayrıca muhtelif ülkelerden akademisyenlerin iştirakiyle kırk tebliğin sunulmasıyla, ilk gün yüz yüze ikinci online olarak gerçekleştirilmiştir. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin ev sahipliğinde düzenlenen toplantının akışı aşağıdaki gibidir.

Sempozyum programı 04 Kasım Cuma günü 09:30-10:00 saatleri arasında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nimetullah Akın’ın, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Tevhit Ayengin’in, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Saim Kayadibi’nin ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sedat Murat’ın, düzenlenen bu tartışmalı ilmi toplantının mahiyetine, önemine ve katkı sunanlara teşekkür kabilinden selamlama konuşmalarıyla başlamıştır. Açılış tebliği İslâm Düşünce Enstitüsü başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez tarafından, İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları -Genel Çerçeve- isimli sunumuyla gerçekleştirilmiştir. Kısa bir ara verilerek yüz yüze sunumlardan oturum başkanlığını Bayburt Üniversitesi’den Prof. Dr. Tevhit Ayengin’in yaptığı birinci oturuma geçilmiştir.

Birinci oturumun ilk tebliği, Universität Osnabrück’ten, Prof. Dr. Merdan Güneş tarafından “Farah Anton ve Muhammed Abduh Özelinde Mustafa Sabri’nin Rasyonalist İslam Anlayışının Tenkidi” isimli sunumuyla gerçekleştirilmiştir. Mısır’da, İslam dünyasının geri kalmışlığını İslâm’ın akıl ve siyasetle irtibatına indirgeyen Farah Anton ile sorunların kaynağını ulemânın kifayetsizliğinin yanında İslâmî ilimlerin algılanma ve öğretilme metodundaki donukluktan kaynaklandığını savunan Muhammed Abduh’un tartışmalarını Mustafa Sabri’nin tenkitleri çerçevesinde değerlendirmiştir. İkinci sunum Milli Eğitim Bakanlığında görev yapmakta olan, Dr. Habib Celaleddin Kartal’ın, “İslâmî Usûl Arayışlarına Etki Eden Sebeplerin Güç Yanılgısı ve Teo- Strateji Kavramları Üzerinden Analizi” isimli tebliğiyle gerçekleştirilmiştir. Tebliğinde, güç araçlarını toplum ve din olarak gören Araştırmacı, müslümanların son iki yüz yılda, güç mücadelesinde en önemli araçlarından toplum ve dinin ihmal edildiğini, gölgede bırakıldığını ya da güç yanılgısı faktörü kaynaklı olarak hak ettiği önemin verilmediği iddiası, sebepleri ve sonuçları sunulmuştur.

Birinci oturumun üçüncü tebliği, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Öğretim Üyelerinden Doç. Dr. Mansur Koçinkağ tarafından, “Yeni Yaklaşımlar Bağlamında Tûfi’nin Maslahat Teorisi” başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. Mansur Koçinkağ çalışmasında, her ne kadar ulemâ içerisinde maslahat düşüncesi-nin merkeze alınması gerektiğini savunanlar mevcut olsa bile, Necmeddîn et-

Tûfi, diğerlerinden farklı bir tutum sergileyip nas ile maslahatın teâruzu durumunda bile maslahatın takdîm edileceğini savunduğunu belirtip, Tûfi'nin tam olarak ne demek istediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Dördüncü tebliğ, yine Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinden kıymetli bir araştırmacı Prof. Dr. Mehmet Ali Yargı tarafından, "Usûlde Yenileşme Çabası Olarak Makâsîdü'ş-Şerîa Nazariyeleri" isimli araştırmasıyla sunulmuştur. Yargı, tebliğinde, Yaklaşık iki yüzyıldır İslâm dünyasının 'geri kalmışlığının' veya karşı karşıya kaldığı problemlerin başlıca sebeplerinden birinin klasik din / fıkıh anlayışımız olduğunu ileri süren araştırmacıların, çözüm olarak fıkıh usulünde değişime gidilmesini, özellikle makâsîdü'ş-şerîa ve maslahat temelinde bir fıkıh oluşturulması gerektiğini düşünenler arasında, Gazzâlî ve Şâtîbî gibi usûlcülerin yöntemlerini takib edenler olduğu gibi, klâsik makâsîd nazariyesinden çok farklı bir makâsîd anlayışı ortaya koyarak fikhî hükümlerin neredeyse tamamına yakınının değiştirilebilmesinin ve böylece 'çağa ayak uydurulmasının' yolunu açmaya çalıştığını ifade eden çağdaş düşünürler olduğunu ve bu nazariyelerin ne kadar kabul edilebilir nitelikte olduğu ve gerçekte fikhimize ne katacakları çerçevesinde çalışma sunmuştur.

Birinci oturumun son tebliği, Prof. Dr. Nimetullah Akın tarafından, "İslam Dünyasını Yeni Usul Arayışlarına Yönelten Sebepler" başlığıyla sunulmuştur. Yeni usûl arayışına yönelten sebepleri, ilmi durağanlaşmaya yol açan iç sebepler, oyalantizm eksenli çalışmalar ve bu çalışmaların Müslüman coğrafyada oluşturduğu baskı, sömürge faaliyetlerini rahat yürütebilmek adına özellikle İngiltere'nin katkı verdiği ve hatta tasarladığı teo-stratejik akımların ortaya koyduğu usûller, İslâm dünyasında yaşanan ahlakî, sosyal ve siyasal sorunlar, İslâm dininin terakkiye mani olduğu iddiası başlıkları altında incelemiştir.

Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu "İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları" alt başlığıyla düzenlenen ilmî toplantının ikinci oturumu, Prof. Dr. Mehmet Ali Yargı'nın oturum başkanlığıyla saat 15:00 da başlamıştır. İlk tebliğ, Doç. Dr. Mansur Koçinkağ tarafından, "Yeni Arayışlar Bağlamında Nassların Delâletinin Zanniliği" başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. İslam hukukunda toplum maslahatına uygun hüküm vermenin önündeki en büyük engellerden biri 'nasçılık' veya 'lafızcılık' olduğunu söyleyen Koçinkağ, son dönemde akademik camiada tarihsel ve makâsîd merkezli düşüncelerin daha yaygın olmaya başladığını, ancak her iki düşünceye sahip olanlar, lafızlarla ilgili ciddi bir teori ortaya koyamadıkları gibi bu konuda fazla kalem de oynatmadıklarını belirtmiş, tebliğinde Fahrettin er-Razi'nin ve Şâtîbî'nin açıklamaları bağlamında lafızların delâletinin tamamen veya büyük oranda zannî olduğunu ortaya koyarak meseleyi daha esnek bir zemine taşımaya çalışmıştır. İkinci tebliğ, Afyon Kocatepe Üniversitesi Öğretim Üyelerinden, Doç. Dr. Ahmet Emin Seyhan tarafından "Türkiye'de Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasına Dair İki Yeni Usûl Arayışının Değerlendirilmesi" başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. Çalışmasında, Prof. Dr. Mehmet Görmez'in "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve

Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” ve Prof. Dr. Hayri Kırbaşoğlunun “Alternatif Hadis Metodolojisi” isimli eserlerinde iddia edilen yeni usûl önerilerini değerlendirmiştir.

Oturumun üçüncü tebliği, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi’nden, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Aydın tarafından sunulan, “Şah Veliyyullah Dihlevî’nin İlm-i Esrârî’l-Hadis Kavramı Hadis Usûlüne Yeni Bir Katkı Mıdır?” isimli çalışmasıdır. 18. yüzyılda zuhûr eden ihyâ hareketlerinden birinin Hint alt kıtasında Delhi’de Şah Veliyyullah öncülüğünde ortaya çıktığını ifade eden Aydın, Şah Veliyyullah’ın hadis ilmini, ricâl ilmini ve garibu’l-hadisî bilmek, teşri’nin hakikatini bilmek şeklinde, iki temel sahaya ayırdığını, ikinci kısmı açıklarken klasik hadis usulünde daha önce kullanılmamış bir kavram olan ‘ilmi esrârî’l- hadis’i ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Ayrıca tebliğinde onun geliştirdiği esrârü’l-hadis ilmi çerçevesinde dirayetü’l-hadis ve hadis usûlüne katkılarını ve ihtilaflı konularda bu ilme dayanarak teklif ettiği çözümleri ifade etmiştir. Oturumun dördüncü tebliğ, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi’nden Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin Kızılay tarafından sunulan, “Yargılamada Yeni Usul: Osmanlı’da Fıkıhın Kanunlaştırılması” başlıklı sunumuyla gerçekleşmiştir. Kızılay, Osmanlı’daki kanunlar için geliştirilmeye çalışılan yeni usûl yaklaşımlarını fıkıhın kanunlaştırılması çerçevesinde işlemiştir. İkinci oturumun dördüncü tebliği, Çankırı Karatekin Üniversitesi’nden, Dr. Öğr. Üyesi Laith Motei Yahia Alazab’ın, “اقتراح ورقة بعنوان: إسهام الرسائل الجامعية والأبحاث المحكمة في الأردن و فلسطين في تجديد علم أصول الفقه” isimli arapça sunumuyla gerçekleşmiştir. Ürdün ve Filistin Üniversitelerinde, fıkıh usûlü iliminin yenilenmesi hakkında yapılan tezlerin değerlendirilmesi şeklindeki çalışmasını sunmuştur.

Sempozyumun birinci gününün son oturumu, saat 17:00 da, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi’nden Doç. Dr. Nur Ahmet Kurban’ın başkanlığında başlamıştır. İlk tebliğ, Kilis 7 Aralık Üniversitesi’nden, Dr. Öğr. Üyesi Aysenur Fidan tarafından, “Şâtıbî (ö. 790/1388)’nin Mekke’yi Temel Alan Yaklaşımı Mekki ve Medenî Ayetleri Anlamada Bir Usûl Önerilebilir mi?” başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. Billhassa makasid düşüncesiyle ilim dünyasında adından çokça söz ettiren müellifler arasında yer alan İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî’nin tezine göre Mekki ayetler asıl olup Medenî ayetleri belirleyici bir misyon taşımakta olduğunu ifade eden Fidan, bu denkleme göre Medenî dönemli her hükmün Mekke’de bir aslı bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca çalışmasında, Şâtıbî’nin konuya yaklaşımı irdelleyerek, onun bu tezinin klasik Mekki-Medenî algısı içindeki yerini ahkâm ve tedric bağlamında ele almıştır. İkinci tebliğ ise, Dr. Gülnur Külünkoğlu tarafından, “Yeni Bir Usûl Çağrısı Olarak ‘Kur’an’dan Başka Rehber Yoktur’ Söyleminin Modernleşmeye Etkisi” isimli çalışmasıyla sunulmuştur. İslâmî ilimlerde yenilenme çağrılarının klasik usullerin yetersizliği noktasında odaklandığını ifade eden araştırmacı, çalışmasını hilafet kurumunun ilgası ve ulemânın konumunun değişimi çerçevesinde işlerken, modern dönemde ortaya çıkan usûlde yenilenme

paradigması içinde Kur'an'dan başka rehber tanımayan söylemi konu olarak benimsemiştir. Üçüncü tebliğ, Muhammad Masharib Shah Syed'in, "Suffiler isle Vehhâbiler Arasındaki Tartışmalı Konularda Na'imî'nin Geliştirdiği Kur'an-ı Kerim Merkezli Usûller" isimli çalışmasıyla sunulmuştur. Muhammad Masharib, araştırmasında, Pakistan'daki Barelvî Alim Ahmad Yar Khan Na'imî'nin (1894-1971) Diyobendîler ve Ehl-i Hadîs ile Barelvîler arasındaki tartışmalı konular bağlamında yazdığı İlmü'l-Kur'an isimli eserinin ikinci bölümünde Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı kavramlara dair geliştirdiği toplam otuz usûlü ele almıştır. Ve son tebliğde, Dr. Sevim Gelgeç'in "Kur'ancılık Bağlamında Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin Epistemik Değeri" başlıklı makalesiyle sunulmuştur. Çağdaş dönemde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri meselesi, çoğunlukla Hint alt kıtasındaki Kur'ancılar tarafından gündeme getirildiğini dile getiren, Gelgeç, çalışmasında, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin, Kur'an'ın her şeyi açıklaması ve mübin (apaçık) oluşunun usul açısından epistemik değerini tartışmıştır. Böylelikle "İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları" sempozyumunun Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İÇDAŞ Kongre Merkezinde yüz yüze düzenlenen oturumlar, açılışla beraber toplam, on üç tebliğin sunulmasıyla tamamlanmıştır.

Sempozyumun ikinci günü, çevrimiçi paneller, zoom sosyal toplantı platformu üzerinden saat 09:30'da başlamıştır. Birinci oturum Süleyman Demirel Üniversitesi'nden Prof. Dr. İshak Özgel'in başkanlığında, Arş. Gör. Dr. Hasan Kılıç'ın tebliğiyle başlamıştır. Sempozyuma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nden katılan araştırmacı, "İzzet Derveze'nin Klasik Dönem Tefsir Yöntemine İlişkin Değerlendirmeleri" başlıklı çalışmasını sunmuştur. Kılıç, tebliğinde, modern dönem müfessirlerinin öncü simalarından biri olan İzzet Derveze'nin tefsir çalışmasına mukaddime niteliğinde kaleme aldığı el-Kur'anü'l-Mecîd isimli eserinde, âyetlerin nüzûl ortamını dikkate alan bir yaklaşımla Kur'an'ın bütünlüğü ve sûrelerin akışı içerisinde anlaşılıp, yorumlanmasını en ideal tefsir yöntemi olarak belirlediğini ifade etmiştir.

Oturumun ikinci tebliği, Bayburt Üniversitesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Eid Abdulaziz tarafından, "اتجاهات التفسير في مصر في القرن العشرين" başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. Yirminci yüzyılda Mısır'da Tefsir alanındaki yeni yaklaşımları çalışmasına konu edinen Araştırmacı, modern zamanda güncel olaylar neticesinde tefsir alanında gerek edebiyat olsun, gerek belagat, beyan ve ilmî alanlarda olsun yeni yönelimler meydana geldiğini bu nedenle Mısır'da pek çok kitap telif edildiğini ifade etmiş ve çalışmasında bu eserleri tanıtmıştır. Ardından, Ankara Üniversitesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akın, "Edebî Tefsir Metodu Emin el-Hûlî ve Aîşe Abdurrahman Örneği" isimli çalışmasıyla sempozyuma katılmıştır. Tebliğinde özellikle, tefsirin ne olduğu veya nasıl olması gerektiği hususunda farklı ve yeni bir görüş ortaya koyan Mısırlı âlim Emin el-Hûlî ve onu destekleyen eşi Aîşe Abdurrahman'ın görüşlerini ele almıştır. Oturumun son tebliği, Bayburt Üniversitesi'nden Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Topyay tarafından, "Tefsirde Yeni Bir

Metod: Artsüremlî Semantik” başlıklı çalışmasıyla sunulmuştur. Kur’an kavramlarının nüzul dönemindeki anlamına ulaşmak için son yıllarda araştırmacıların dikkatini çeken yöntemlerden birisinin artsüremlî semantik yöntemi olduğunu ifade eden Yusuf Topyay, tebliğinde artsüremlî semantik yöntemin tanımı, ilgi alanları, işe yararlığı ve Kur’an sözcükleri üzerindeki uygulanabilirliğini ortaya koymuştur.

Kısa bir molanın ardından İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi öğretim üyelerinden, Prof. Dr. Zekeriyya Güler’in yönettiği ikinci oturumda ilk tebliğ, Ankara Üniversitesi’nden, Prof. Dr. Bünyamin Erul’un “Râvi Tasarruflarının Tespitinde Yöntem Arayışı” isimli çalışmasıdır. Bünyamin Erul çalışmasında, rivayet metinlerinde görülen kasıtlı râvi tasarruflarını tespit için bir yöntem arayışı üzerinde durmuştur. Sempozyuma Marmara Üniversitesi’nden katılan Prof. Dr. Mehmet Özşenel ise, “Yeni Bir Hadis Usûlü Arayışı Olarak Hint Altkıtası’nda Hanefî Hadis Usûlü Çalışmaları” isimli çalışmasıyla araştırmasını sunmuştur. Günümüzde İslâmî ilimlerin usûllerini yeniden ele almak veya usûlde yeni arayışlar ortaya koymak kendini bir ihtiyaç olarak hissettirdiğini ifade eden Özşenel, tebliğinde söz konusu ikilemin çözümü için hadis usûlünde son dönemde ortaya çıkan Hanefî hadis usûlü başlıklı bazı çalışmaları Hint Altkıtası bağlamında ele alıp değerlendirmiştir.

Oturumun üçüncü tebliği, “Fazlurrahman’ın Dinamik Bir Metot Olan “Yaşayan Sünnet” Kavramının İlk Dönemlerdeki ‘Amel’ Olgusuyla Mukayesesi” isimli çalışmasıyla Ondokuz Mayıs Üniversitesi’nden Dr. Öğr. Üyesi Bekir Özüdoğru tarafından sunulmuştur. Çalışmasında Fazlurrahman’ın tezini üç açıdan tenkide tabi tutan Özüdoğru, Fazlurrahman’ın yaşayan sünnet kavramıyla, sünneti icmâ ve ictihadla bir arada görmesi ve bir noktada sünnet kavramını Hz. Peygamber’den ayırmasını problemlî görmektedir. Son tebliğ ise İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi’nden Hamid Fahmi Jamaluddin tarafından, “نظرية التقريب والتغليب عند أحمد الريسوني على حديث أحد” başlığındaki çalışmasıyla sunulmuştur. Araştırmacı, çalışmasında ahad haber üzerinde takrîb ve tağlîb nazariyesini konu edinmiştir.

Oturum başkanlığını Karabük Üniversitesi’nden Prof. Dr. Saim Kayadibi’nin yapmış olduğu üçüncü panelde sunulan ilk tebliğ “Avrupa’da Revizyonist-Liberal İslâm Tartışmaları: ‘Avrupa İslâm’ı mı, Avrupa’da İslâm mı?” isimli çalışmasını sunan Prof. Dr. Özcan Hıdır tarafından yapılmıştır. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi’nden sempozyuma iştirak eden Hıdır, sunumunda Avrupa İslâm’ı nosyonunun temelini teşkil ettiğini düşündüğümüz günümüzde artık ‘kültürel ırkçılık’ halini de almış İslâm karşıtlığı ve Avrupa- Batı’daki liberal-revizyonist İslâm tartışmalarına ana hatlarıyla yer vermiş, daha sonra bazı somut tartışmalarla ‘Avrupa İslâm’ı ve ‘Avrupa’da İslâm-Müslümanlar’ ayırımı ile içsel- dışsal problemlere ve meydan okumaları ele almıştır. Ardından tebliğini İngilizce olarak hazırlayan Ahmad Siddiq, sempozyuma İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi’nden iştirak etmiştir. Araştırmacı, “Islamization of Contemporary

Knowledge: Al-Attas' Methods in Conducting an Ideal Islamic Educational System" başlıklı sunumunda ise el-Attas'ın çağdaş bilimin İslâmîleştirilmesindeki çabalarını ve yöntemlerini ve bunun yanı sıra ideal bir İslâmî eğitim sistemini gerçekleştirmedeki uygulamasını keşfetmeyi amaçlamıştır. Oturumun son tebliği ise, Millî Eğitim Bakanlığından toplantıya katılan Azize Köse tarafından, "Muhammed İkbâl Ekseninde İslâm'ın Yeniden İnşası" başlığıyla sunulmuştur. Köse çalışmasını, bireyler ancak vahyi esas aldıklarında kemale erebileceğini, dinin yaşanılan toplum içinde akıl süzgecinde yeniden yorumlanmasıyla insan-ı kâmil olunabileceğini vurgulayan İkbâl'in görüşleri çerçevesinde İslâm dininin akıl, nass ve modern bilim ekseninde yeniden kurmacılık anlayışıyla ele almıştır.

Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu "İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları" alt başlığıyla düzenlenen ilmi toplantının dördüncü çevrimiçi paneli 13.50 'de Marmara Üniversitesi'nden Prof. Dr. Murat Şimşek'in başkanlığıyla başlamıştır. İlk tebliğe Millî Eğitim Bakanlığından, Dr. Muhammed Sıddık "محاولات التجديد في منهجية فهم الحديث والسنة في تركيا في العصر الحديث دراسة" adlı makalesiyle katılmıştır. İkinci tebliğ, "Yeni Bir Usul Arayışı Bağlamında Günümüz Selefilüğünün Mezhep Algısı" başlığıyla katılan, Doç. Dr. Murat Akın tarafından sunulmuştur. Sempozyuma Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi'nden katılan araştırmacı, tebliğinde bir taraftan ictihadı savunurken diğer taraftan mezhebe ve ona bağlılığına karşı çıkmakla paradoksal bir duruma düşen günümüz Selefilüğünün konuyla ilgili görüşlerinin kritiği yapmayı hedeflemiştir. Bir sonraki tebliğ ise "İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Arayışı" başlığıyla Dr. Ayhan Çetin tarafından sunulmuştur. Sempozyuma Millî Eğitim Bakanlığından katılan araştırmacı makalesinde, İzmirli İsmail Hakkı'nın İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili çalışmaları bağlamında izlediği metodu tespit etmeye çalışmıştır.

Kısa molanın ardından "İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları" alt başlığıyla düzenlenen sempozyumun beşinci çevrimiçi paneli 15.20 'de Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nden Doç. Dr. Mehmet Yılmaz'ın başkanlığıyla başlamıştır. İlk tebliğ, Moritanya el-Mahzaratü'ş-Şinkitiyye Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ticani Ahmedi tarafından sunulmuştur. "مناهج الحدائين في تفسير آيات الأحكام تقويم وتحليل" isimli makalesinde Ahmedi genel olarak tefsir alanında mevcut olan yeni usûl yöntemlerini ele almıştır. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nden sempozyuma iştirak eden Dr. Öğr. Üyesi Baha Eddin Aljasem ise "التجديد في عرض" başlığıyla katıldığı çalışmada, Mustafa ez-Zerkâ'ya göre fıkhi alanda tecdid meselesini ele almıştır. Oturumun son tebliği ise sempozyuma Malezya'dan iştirak eden Doç. Dr. Kamaluddin Nurdin Marjuni tarafından sunulmuştur. Çalışmasını, "من علم الكلام إلى مقاصد العقيدة" başlığıyla sunan Araştırmacı, makalesinde İslâm akidesindeki ihtilafı meseleleri makasid cihe-tiye araştırmayı hedeflemiştir.

Sempozyumun altıncı çevrimiçi paneli 16.30 'da Sakarya Üniversitesi'nden Prof. Dr. Soner Duman'ın başkanlığıyla açılmıştır. Panelin ilk tebliği, "Modern

Dönem Fıkıh Anlayışında Soyut Hukuk Düşüncesinin, Gâî Yorum Metodunun Ön Plana Çıkışı” başlığıyla Kâtip Çtelebi Üniversitesi Öğretim üyesi Doç. Dr. Ahmet Aydın tarafından sunulmuştur. Çalışmasında, Hint kıtasından Fazlurrahman, Orta Asya’dan Musa Carullah Bigiyef, Kuzey Afrika’dan Tahir b. Aşur ve Muhammed Abid el-Câbirî’dir gibi gâî yorum anlayışına vurgu yapan İslam hukukçularının, genel ilke eksensli hukuk düşüncesine sevk eden saiklerin tespitine yer vermiş, bu bağlamda ilgili dönemlere ait sosyolojik koşullar ve bunların soyut hukuk düşüncesiyle ilişkisine yer vermiştir. Sakarya Üniversitesi’nden Sondos Abunasser ise, “الاتجاهات المقاصدي مصطلح معاصر مفهومه واتجاهاته” isimli bildirisinde, muhtelif alanlardaki makâsîd merkezli yönelimlere değinmiştir. Oturumun üçüncü tebliği Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Zertürk tarafından, “Bazı Tarih-selcilerin Usûl Bağlamında İmam Şâfi’ye Yöneltilikleri Bir Kısım Eleştirilerin Değerlendirilmesi” başlığıyla sunulmuştur. Araştırmacı, tebliğinde, İmam Şâfi hakkındaki söz konusu iddiaları değerlendirip ve onun usûlî yönünü tesbit etmeye çalışmıştır. Oturumun son tebliği Cezayir Şazeli b. Cedid Üniversitesi’nden, Doç. Dr. Abdülkerim Belil tarafından, “تجلي الفلسفة الربوبية في الأطاريح” “التاريخية عن شرائع الإسلام” isimli bildiriyle sunulmuştur.

İlk gün yüz yüze ikinci gün çevrimiçi şeklinde devam eden Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu “İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları” alt başlığıyla düzenlenen ilmî toplantının son yani yedinci oturumu, Bayburt Üniversitesi’nden Doç. Dr. Yusuf Şen’in oturum başkanlığıyla 18.00’da başladı. Dört katılımcının bildiri sunduğu oturumda, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi’nden Doç. Dr. Hakan Temir, “İslam Arkeolojisi Gelişim Süreci ve Yeni Bir Usul Olarak İslami İlimlerde Kullanılması Gerekliliği” başlıklı çalışmasıyla tebliğini sundu. Bir asırlık geçmişi bulunan İslâm arkeolojisi, ilk başlarda Müslümanların sahip olduğu yerleşim bölgelerinde bulunan tarihi eserleri ele geçirme niyetiyle başlamış olsa da 20. asrın ortalarında değişikliğe uğrayarak ciddiye alındığı ifade eden Temir, bildirisinin konusunu müzelerde ve alanın mütehassısı olan araştırmacıların çalışmalarında bulunan bilgi birikiminin İslâmî ilimlere yansıtılması, takip edilecek usûl ve yöntem olarak belirlemiştir. Marmara Üniversitesi’nden Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Usame Onuş ise “Hanbeli Usûl-i Fıkıh Literatürünün Modern Dönemdeki (1750 Sonrası) Arayışları” isimli bildirisini sundu. Araştırmasında Hanbeli mezhebin kendine mahsus bir usûl düşüncesi olup olmadığının tartışmasına değinen Onuş, tebliğde Hanbeli bazı isimlerin kaleme aldıkları usûl eserleri değerlendirerek, onların ortaya koydukları usul düşüncesinin klasik Hanbeli anlayışı ile olan ilişki ve farklılıkları tespit etmeye çalışmıştır. Sempozyuma İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi’nden iştirak eden Sabrina Yıldız, “Tefsirde Yeni Bir Usûl Anlayışı Neden Gerekli Değildir?” isimli çalışmasında, Tefsirde neden yeni bir usûl anlayışına ihtiyaç yoktur sorusuna cevap aramıştır. Sempozyumun ve oturumun son tebliği ise Millî Eğitim Bakanlığında Dr. Ahmet Ağralı tarafından “Semâvât ve Arz Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar” başlığındaki tebliğiyle sunulmuştur.

Bilimsel Tefsir yaklaşımı, özellikle son iki asırdır batının bilim ve teknolojiye ilerleyip İslam dünyasının daha geride kalışı bazı çevrelerce dine ve İslam'a dayandırılmasından sonra ön plana çıktığını belirten Ağralı, çalışmasında söz ettiği sebeplerle bilimsel tefsir yönteminin Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamaya katkısının yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyulduğu kanaatinde.

Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu "İslâmî İlimlerde Yeni Usûl Arayışları" alt başlığıyla düzenlenen ilmî toplantı, ilk gün yüz yüze ikinci gün çevrimiçi şeklinde yapılmıştır. Sempozyumda, Türkçe, Arapça ve İngilizce olmak üzere üç dilde toplam kırk sunum yapılmıştır. Toplantıda rasyonel İslâm anlayışının tenkidinden, maslahat teorisine, makâsîdü'ş-şerîa nazariyesinden, İslâm dünyasını yeni usûl arayışlarına yönelten sebeplere varıncaya kadar muhtelif alanlarda kıymetli sunumlar yapılmıştır. Ayrıca Osmanlı'da yargılamada yeni usuller ve Kur'an'dan başka rehber yoktur söylemi gibi bazen farklı bazen güncel meselelerde de yeni usûl arayışları zaviyesinden muhtelif sunumlar yapılmıştır. Tebliğlerde sunulan, gâî yorum ve İslâm arkeolojisi merkezli yapılan çalışmalar da dikkat çeken konular arasındadır. Tartışmalı ilmî toplantıda, İzmirli İsmail Hakkı, Şâtıbî, İzzet Derveze, Emin el-Hûli, Aîşe Abdurrahman, Fazlurrahman, Muhammed İktbal, İmam Şâfiî', Na'imî gibi pek çok önemli İslâm âliminin görüşleri, hadis, tefsir, fıkıh gibi muhtelif alanlarda, İslâmî ilimlerde yeni usûl arayışları bağlamında tebliğlere konu edilmiştir. Katılan araştırmacıların ve sunumların keyfiyeti ve kemmiyeti bakımından ziyadesiyle istifadelî bir toplantı düzenlenmesine vesile olan başta, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olmak üzere, Bayburt Üniversitesi ve Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültelerinden, böylesine istifadelî ilmî toplantıların devam ettirmeleri temenni edilmektedir.

Ayşe Yasemin SAİTOĞULLARI (hatib_16@hotmail.com)
Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis, ANKARA

İmam Buhârî,
Hüseyin AKGÜN,
İstanbul: Ensar Neşriyat 2022, 135 sayfa.

Sıkça karşımıza çıkan hayati derecede ehemmiyet arz eden ‘hadis neyimiz olur’ sorusunun cevabı esasen, bizlere bu alanda örnek olan ve hayatlarına hadisleri naksetmiş olanların izinde saklıdır. Bu bağlamda hadis alanının otorite isimleri denildiğinde akla gelen başlıca simalardan birisi şüphesiz Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî’dir. Kitaplarının çokluğu sebebiyle, odasında adım atılacak yerin bulunmadığı ve zorlu imtihanları başarıyla geçtiğine dair anlatılanlar, onun bıraktığı eserleriyle bize pek çok yönden örnek olduğunu göstermektedir. Bu mühim mevkii dolayısıyla Buhârî hakkında yazılanların da titizlikle takip edilip tetkike konu edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, aynı zamanda lisansüstü derslerimiz dolayısıyla yakinen tanıma imkânı bulduğum kıymetli hocam Hüseyin Akgün’ün, *İmam Buhârî* başlıklı çalışması, ilmî ve içtimâî mühim bir boşluk dolduracaktır.

Ensar Neşriyat tarafından yürütülmekte olan *Öncülerimiz* serisi kapsamında dördüncü eser olarak yayımlanan *İmam Buhârî* (İstanbul 2022) büyük hadis âlimi Buhârî’nin hayatının çeşitli yönleri ile alındığı bir eserdir. Yazar Hüseyin Akgün, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden 1996’da mezun olmuş, 1999’da Sakarya Üniversitesi’nde *Sahâbe Coğrafyası* başlıklı yüksek lisans tezini; 2005’te Marmara Üniversitesi’nde *İbnü’l-Kattân’ın Hadis Anlayışı* başlıklı doktora tezini tamamlamış olup, halen Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Hadis Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak devam etmektedir.

İmam Buhârî, biyografik eserlerden oluşan bir seri içerisinde yer alması sebebiyle, seri editörlüğünün (Adnan Demircan-Şaban Öz) takdim yazısı ile başlanmakta ardından önsöz, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Yazar, önsözde Buhârî hakkında abartılı hikâyelerin nakledildiği; ancak bu seride, türünün diğer örneklerinden farkı olarak, böyle bir anlatıma yer verilmeyeceği iddiası ile giriş yapmakta; bu iddianın bir neticesi olarak, objektif bir anlatımda bulunabilmek üzere, Buhârî hakkında olumlu görüşlerin yanı sıra, aleyhindeki ifadelere de işaret edip bunlara cevap vereceğini ifade etmektedir.

Eserin birinci bölümünde Buhârî'nin siyasî ve fikrî açıdan ayrı ayrı başlıklarda ele alınması, tetkike konu edilen kişinin anlaşılıp tanınmasında küllî bir yaklaşımı yansıtmaması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Ne var ki bu iki durumun ayırtamaz vasfı düşünüldüğünde, bağımsız biçimde tetkike konu edilmesi yerine tek başlıkta sunulmalarının da aynı maksadı hâsıl etmesi mümkündür.

Yine, eserde, kullanılan kavramların tanımlarına gerek metin içerisinde gerekse dipnotlarda yer verilmemesi anlamayı kolaylaştırmıştır. Sözelimi, “bid’at (sonradan ortaya çıkmış yenilikler)”; “Mihne (sorgulama)” (s. 14) ve “Halku’l-Kur’an (Kur’an’ın yaratılmışlığı)” (s. 17) gibi kısa açıklamalarla eser, alanın kavramlarına yabancı olan kimselerce de okunduğunda bir anlama sorununa mahal vermekten uzaklaşmış ve daha geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden bir mahiyet kazanmıştır. Dolayısıyla eserin, her türlü akademik eserde olduğu gibi, dipnotları ile eş zamanlı okunması ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim Akgün’ün kimi zaman bu dipnotlarda hatalı aktarılan bilgileri tenkit ederek aslına işaret ettiği görülmektedir (Sözelimi ‘Buhârî’nin hicrî 213 yılında Basra’ya oradan da Kufe’ye gittiği bilgisinde doğru tarih 211’dir’ der.) (s. 24).

Sayın Akgün’ün eser içerisinde, ‘daha önceden Buhârî’nin Şam’a gelmediği’ şeklindeki görüşünün değiştiğini ifade etmesi de doğru bilgiye ulaştığında kanaatini gözden geçirmesi açısından dikkat çekicidir (s. 33). Öte yandan, ilgili başlık altında Buhârî’nin hocaları şehirlerine göre sıralanırken bir kaynağa işaret edilmemiş olması, yazarın kaynak kullanımında, muhtemelen kitabın maniyeti gereği, nispeten rahat hareket ettiğini söylemek mümkündür (ss. 28-31). Kitabın, Buhârî’nin farklı şehirlerdeki hocalardan hadis alması *el-Câmi’u’s-Sahîh*’in câmi’ niteliğinin aynı zamanda değişik İslam beldelerindeki hadisleri ihtiva etmesi bakımından da Câmi bir niteliğinin olduğunu” (s. 34) ortaya koyması daha önce dikkat çekilmemiş bir husustur. Yine, Buhârî’nin *İlmi Seviyesi*’nin ele alındığı başlıkta hadisçi kimliğinin, doğal olarak, daha ön planda sunulduğu görülmektedir. Ancak onun fıkıh, kelim, tefsir ilimlerinde de yetkin bir âlim olduğunun son bir paragrafta aktarılması kanaatimizce yetersiz kalmıştır (s. 44, 45). *Bazı Kelami Düşünceleri*’nin ele alındığı başlık altında Kur’an’ın mahlûk olması meselesine dair kullanılan “Diğer yandan bazı kaynaklarda iki zıt görüş haksız olarak kendisine nispet edilmiştir” (s. 52) ifadesinde geçen ‘bazı kaynaklar’ın ne olduğu müphem bırakılmıştır. Buhârî’nin *Otorites*’nin ele alındığı bölümde (ss. 78-80) ona dair -başka başlıklarda yer verilmiş olsa da- herhangi bir olumsuz yaklaşımın ele alınmaksızın senâlara yer verilmesinin yanı sıra, şayet varsa, Buhârî’yi cerh eden ifadeler de yer verilmesi veya kendisine yönelik bir cerhin söz konusu edilmediğine işaret edilmesi yerinde olabilirdi.

Eserin ikinci bölümünde Buhârî’nin eserlerine yer verilmekte ve eserlerine *el-Câmi’u’s-Sahîh* ile başlanılma, ne var ki burada, *Sahîh*’in çeşitli yönleri ile

incelenmesi esnasında, eserin kaynakları bir başlık altında ele alınmamış olması ve yine Buhârî'nin eserinin başlığında yer alan 'el-muhtasar' ifadesinin muhtemel anlamlarına dair dile getirilen iki izah, yeterince net anlaşılammaktadır. Buhârî'nin eserini hazırlarken ihtisar etmek amacı ile bütün sahîh hadisleri almadığı gerçeğine işaret ettikten sonra (s. 83); bir sonraki sayfada Akgün, "...biz, kitabına *el-Câmi'* ismini veren Buhârî'nin herhangi bir konuda tespit etmiş olduğu sahîh bir hadisi kitabının dışında bırakabileceğine ihtimal vermemekteyiz" (s. 84) demektedir. Bu yaklaşım, gerçekten Buhârî'nin kendi ifadelerine rağmen mi benimsenmektedir ve câmi' ifadesi sadece, 'hadisleri toplayan' anlamında mı değerlendirilebilir, sorusunu akllara getirmektedir. Öte yandan *Buhârî'nin Rivâyetleri ve Nûshaları* başlığı altında basımlardan bahsedilirken *Sahîh'in Tıpkı Basımı*'na¹ yer verilmemesi de câlib-i dikkattir (s. 95-99). *Eserin Gördüğü İtibar ve Değeri* ele alınırken *Sahîh*'in otorite kazanma sürecine değinilmesi de beklenilmektedir (sh. 101-102). Eser içerisinde anlaşılma-yan bir husus da "Zira eserin bütünü içerisinde böylesi zayıf ve mevzû hadislerin yok denecek kadar az olduğu kanaatini taşımaktayız" (sh. 108) şeklindeki ifadesinden hareketle, yazar tarafından, eserde mevzû rivâyetlerin de az da olsa varlığına mı işaret edilmektedir, sorusudur. Yine, Buhârî'nin hadislerini yüz bini sahîh, ikiyüz bini gayr-i sahîh üçyüz bin hadisten seçtiğini ifade ettikten sonra, buradaki sayısal çokluğun, metin değil, isnad çokluğundan kaynaklandığına ancak dipnotta işaret edilmiş olması, dipnotları da okuma alışkanlığı bulunmayanlar açısından dikkat edilmeme ihtimali barındırmaktadır.

İmam Buhârî'ye dair bu tespitlerin ardından, eserin, içinde yer aldığı projenin de bir gereği olarak yaygın halk kitlelerine ulaşma gayesine matuf bir dil ve üslûp kullandığı, bu sebeple de özellikle öğrencilerin istifadesine sunulabileceği, eser hakkında akllara gelebilecek istifhamları ortadan kaldıracabileceğine işaret edilmelidir. Bu genel değerlendirmenin ardından burada; müellifin bizzat kendisine; esere ve bazı hadis meselelerine dair hususlar sorulup, cevaplarına yer verilecektir.

E. N. Sezgül: Sayın Hocam, öncelikle kitabınıza ve akla takılan muhtemel sorulara dair müzakere etme talebimizi kabul edip, vakit ayırdığınız için şükranlarımı sunuyorum. Hocam, eserin yazılmasına nasıl karar verildi, ne zaman yazılmaya başlandı, hangi safhalardan geçti, soruları ile başlamak istiyorum.

H. Akgün: Esra Nur Hocam, bana böyle bir imkân verdiğiniz için öncelikle teşekkür ediyorum. Bu tür çalışmalara editör arkadaşlar öncü oluyor. Burada da Adnan Demircan ile Şaban Öz hocalar var. Onlar Öncülerimiz serisini çı-

¹ Eser, Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nca Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Murad Molla, Nr. 577 esas alınarak 2018 yılında Muhammed Mücür el-Hatib ve Arafat Aydın tarafından yayına hazırlanarak iki cilt halinde basılmıştır. Bkz. https://esatis.yek.gov.tr/urun/sahih-i-Buhari--tipkibasim_666.aspx?CatId=279 (Erişim: 29.09.2022).

karacaklarını ifade edip İmam Buhârî'nin hayatını da benim yazmamı rica ettiler. 2021'in başlarında bu çalışmaya başladım ve 2021 sonuna doğru çalışma bitti. Tabii burada editör hocalarımız baştan sona yazdığım metni okudular. İyi bir editörlük süreci yaşadık. Kendilerine teşekkür ediyorum.

E. N. Sezgül: Hocam, eseri yazarken hedefleriniz neydi ve bunlara ne kadar eriştiğinizi düşünüyorsunuz?

H. Akgün: Bu eserin akademik düzeyin yanı sıra halka yönelik ve ilahiyat alanının dışında eğitim görmüş kimselere de hitap etmesi istenildi. Ne yapabilirim diye düşündüm. Malumumuz Buhârî'ye dair yapılmış birçok çalışma bulunmakta. Özellikle halka yönelik yazımlarda menkibevî şeyler anlatılıyor. Bunların bir kısmının doğru olmadığını düşündüğümüzden en azından bunlardan arınmış bir eser olsun, ancak özellikle kaynak kullanımını bağlamında akademik tavırdan da taviz verilmesin arzuladık.

E. N. Sezgül: Teşekkür ederim Hocam. Müsaadenizle eserin muhtevasına yönelik sorulara geçmek istiyorum. İlk olarak; Buhârî'nin ünü ile eserinin şöhreti arasında nasıl bir bağlantı vardır?

H. Akgün: Buhârî'yi Buhârî yapan, onu hadis otoritesi kılan *el-Câmi'ü's-Sahih*'idir. Tersten ifade edecek olursak Buhârî'nin bu eseri olmasaydı Buhârî bu kadar ön plana çıkmazdı. *et-Târîhu'l-Kebîr* ve *el-Edebü'l-Müfred*'i ile tabii ki yine önemli bir hadis alimi olarak onu anacaktık. Ancak bugünkü otoritesi olmazdı. Eseri zirve bir eserdir. Seni öldürmeyen şey güçlendirir, sözünde olduğu gibi eser, tenkit ediliyor ancak ona etki etmiyor. Dolayısıyla, Buhârî'yi Buhârî yapan tartışmasız bu eseridir.

E. N. Sezgül: Değerli Hocam! Eser içerisinde 'zayıf ve mevzû hadis' (s. 48) şeklinde kullanımlar mevcut. Buradan hareketle mevzû 'hadis' ile 'rivâyet' arasında bir fark olduğunu söylemek mümkün müdür?

H. Akgün: Bu tartışmalı bir konudur. Hassasiyet göstermek gerekli olmakla beraber ben lafızlara takılmaktan çok hoşlanmıyorum. Bazen galat-ı meşhur olan şeylerin değiştirilmesinin çok anlamı yoktur. Burada mevzû hadis, denildiğinde hadise yönelik olumsuz bir tavır yoktur. Rivâyete yönelik olumsuz bir tavır vardır. Eğer hadis, Hz. Peygamber'in sözü, fiili ve takriri dersek mevzû dediğimiz zaman bu terkip yanlış olur. Ancak hadis dediğimiz şey Hz. Peygamber'in sözü, fiili ve takriri olma ihtimali olan bir rivâyetse durum farklıdır. Şunu kast ediyorum. Zayıf dediğimizde Peygamber'e aidiyeti kesin olmayan, zayıf ihtimali olan rivâyeti kastediyoruz. Hadis dediğimiz şeyi kesin olarak Hz. Peygamber'e ait görüyoruz. Hâlbuki o bir rivâyettir. Doğru da olabilir yanlış da olabilir. Hatta bundan dolayı göreceliliğe dikkat edelim. Birisi bir rivâyete zayıf derken bir diğeri sahîh ya da mevzû diyebiliyor.

E. N. Sezgül: Sayın Hocam, esasında ben bu soruda zayıfı değil mevzûyu

kastediyorum.

H. Akgün: Biz zaten gayri ihtiyarî olarak sahîh olanlara hadis diyoruz diğ-
gerlerine ise rivâyet diyoruz. Meselâ Hz. Peygamber şöyle buyurdu diyoruz.
Aslında yanlış bir ifadedir. Kesin mi? Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivâyet
ediliyor/naklediliyor, şeklinde bir ifade daha doğru olacaktır. Eğer hadisi biz
norm olarak kabul edersek problem olur. Sözelimi İbnü'l-Cevzî, bir hadise
'mevzû', ancak Süyûtî 'mevzû değil' dediyse; hasen/sahîh dedi. Bu nedenle ha-
disi kesin olarak Hz. Peygamber'in söylediği bir söz olarak düşünemeyiz. Böyle
yaklaştığımız zaman bu terkinin bir sorun ihtiva ettiğini düşünmemek de mü-
mündür.

E. N. Sezgül: Hocam, soruyu biraz daha genişleterek sormak gerekirse,
'mevzû hadis' terkinin, oryantalistlere 'onlara bir malzeme çıkar mı?

H. Akgün: Öyle olacağını zannetmiyorum. Orada meram anlaşılıyor. Biz
burada Resûlullâh'a ait bir şeyi inkâr etmiyoruz. Bu Ebû Hanîfe'nin durumuna
benziyor. Kendisine, "Sen Resûlullâh'ın hadislerini inkâr ediyorsun" diyorlar.
O ise ben hadisi değil râvînin rivâyetini kabul etmiyorum. Yoksa Resûlullâh'ın
sözü başım üstüne" diyor. Tam da onun durumuna benziyor bu. Eğer bir or-
yantalist sana karşı tavır almaya niyetlendiyse bunu her türlü yapar. Esasında
onlar bizim mevzû hadisten kastımızı da çok iyi biliyor. Önemli olan bugün
bizim birbirimizi anlıyor olmamızdır. Hadis Rivâyet Coğrafyası kitabımda kav-
ram bağlamında bir sorun yaşamıştım. Medâr kavramına parantez açarak
müşterek râvî yazdım. Burada kastım ortak râvî anlamındaydı. Yoksa Juyn-
boll'un kullandığı anlamda hadisi uyduran kişi anlamında değildi. Buradaki
common link, 'müşterek râvî' olarak tercüme edilmiş. Keşke 'ortak râvî' olarak
tercüme edilseydi de bu kavram bize kalsaydı. Değerli meslektaşım Abdulva-
hap Özsoy 'medâr' için 'bileşke râvî' ifadesinin kullanılabileceğini söylemişti.
Belki de bu şekilde bir kullanım daha uygun olacaktır.

E. N. Sezgül: Teşekkür ederim Hocam, *Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'ine
Yönelik Bazı Tenkitler*'in ele alındığı başlıkta tenkitlerine yer verilen isimle-
rin genellikle sonraki asırlarda yaşamış olmalarını nasıl değerlendirebili-
riz? Bu da cevabını çok merak ettiğim sorulardan birisidir.

H. Akgün: Kamil Çakın Hocamız, Mehmed Emin Özafşar Hocamız otorite
kazanılan süreçlere dair yazdılar ve bunlar bizim için ufuk açıcı oldular.
Buhârî'nin bir günde Buhârî olmadığını fark ettik. Dördüncü yüzyıllarda oto-
rite olmaya başlıyor. Esra Nur Hocam, dikkat ederseniz hicrî 388 yılında vefat
etmiş bulunan el-Hattâbî'nin de ona yönelik tenkidleri var. Yine, İbn Mesud
ed-Dimeşkî'nin vefatı 400. Bunlar Darekutnî ile birlikte Buhârî'nin tanınmaya
başladığı yüzyılda yaşamış alimlerdir. Ki bunlar bize ulaşan bilgiler. Malum
klasik eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmıyor. Bu soruyu haklılık açısından
mı sordunuz?

E. N. Sezgül: Hocam, ne kadar objektif olabileceklerini merak ediyorum.

H. Akgün: Anladım, güzel. Bu şuna benzer: Buhârî'nin usulünü yazarken ne kadar objektif olunabilir? Bu değerlendirmeler tabii ki çok sağlıklı olmaya-bilir. Çünkü Buhârî bir şey söylerken düşündüğü bir husus var. Bu hususu biz, yorumlayarak anlıyoruz. Meselâ İbn Hacer el-Askalânî, tenkit edilen bir hadisin durumunu açıklarken bunu 'makrûnen bih' olarak almış, asıl olarak almamıştır, diyerek savunmuştur. Bu bir çıkarım, bir savunmadır. Eleştiriler de tartışılmıştır. Tenkid ediyorsun. Buhârî'ye yönelik şöyle bir ön yargıdan dolayı biz bunu anlayamıyoruz. Sanki bütün rivâyetler sahîh gibi gördüğümüzde oradaki mu'allak hadislerin varlığını yorumluyoruz. Maalesef Buhârî'de bu tür rivâyetleri neden aldığına dair ifade yok. Bundan dolayı problem var. Müslim ise kendisi söylüyor. Bununla birlikte İbn Hacer, savunurken tenkit edilen bu râvîlerin rivâyetlerini mutaba'at/şevâhid olarak aldı diyor. Bu ise bir yorumdur. Hem tenkid edenler hem de onu savunanlar için geçerli olan bir risk konusudur. Bu da Buhârî'nin usulünü tam olarak bilmemekten kaynaklanmaktadır. Nitekim bunun gibi, Tirmizî'nin hadisin hükümlerine dair kullandığı 'hadisun garîbun' ifadesi gibi istilahları çözemiyoruz bugün. Buna dair makale yazmış olsam da son noktayı koydum demiyorum. Savunan ve cerh eden her iki taraf için böyle bir risk vardır.

E. N. Sezgül: Hocam, eseriniz içerisinde abartılı anlatımlara dair bir tenkid/değerlendirme yapılmayan örnekler için nasıl bir açıklama yapabiliriz?

H. Akgün: Burada senin de farkına vardığın en tenkid edilebilecek husus rivâyetleri ezber hususu olabilir. Hadislerin sayısı ise hadislerin tarikleridir. Hadisler çoktur, diyorlar aslında çok az hadis vardır. Yüzbinlerce rivâyet çok değildir. Bu görecelidir. Hadis diyorsak Hadis Rivâyet Coğrafyası'nda da ifade ettiğim üzere on binden fazla hadis yoktur. Bunlar tekrarlarla yüzbinlere ulaşır. Çünkü Müslümanlar bin küsur yıl boyunca Peygamber'inin hadisini değişik meclislerde nakletmişlerdir. Bir o kadarı da kaybolmuştur aslında. Örneğin Tirmizî bu babta falanca falanca sahâbîden rivâyetler var, diyor. Araştırıyorum ve olmadığını görüyorum. O zaman demek ki Tirmizî'nin yanında binlerce hadis yazılı. Buhârî'nin de iki yüz bin üç yüz bin hadisi var, deniliyor. Esasında var. Bunlar kayıt altına alınıyor. Burada mesele ezber meselesi. Üç yüz bin kadar hadisi ezbere bildiğini ben de tenkid etmeden naklediyorum. Ama şunu unutmamak lazım hiç yazılı bir şey yoktu hep ezbere dayalıdır demek elimizdeki tarihi verilere aykırıdır. Eserde de geçiyor câriyenin aktarımında görüyoruz her yer yazı tomarları ile dolu. Demek ki bunlar yazılı; ancak tamamı mı başı mı yazılı bilemiyoruz. Buhârî bunlara ihtiyaç duymuyor diyemeyiz. Belki bunu kitapta tavzih etmem gerekirdi. Ancak şu da belirtilmelidir ki buradaki üç yüz bin net üç yüz bin olmayabilir. Örneğin bugün farklı yerlerde çocuklara *Kütüb-i Sitte* ezberletiyorlar. Bu zor bir şey değildir. Çünkü öğrenci takıldığı yerde hoca ona yardımcı oluyor. Bakıyoruz böyle binlerce hadis ezberliyor çocuklar. Buhârî'yi de böyle düşüneceksin. Üç yüz bin hadis biliyor. Ancak yazılı malzemesine dayanıyor. Oradan tekrar ediyor. Zaten Buhârî öncesi ulemâ da

yazıyı hadisleri unutmamak için kullanıyordu. Böyle bir manzara ile karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Sorudan şunu da anladım “Hocam örnek olarak hangi abartılı anlatımları katmadınız?” örneğin her hadisi yazmadan evvel iki rekât namaz kılar istihare eder ve yazar şeklinde aktarım var. Onun doğru olduğunu düşünmüyorum. Buna benzer şekilde kendisini bir arı namaz kılar-ken on yedi defa sokuyor. Hiç rahatsız olmuyor. Namaza devam ediyor. *Burada arının on yedi defa soktuğunu kim saydı acaba? Bunlar hikayevi anlatımlardır.*

E. N. Sezgül: Hocam, esasında eser içerisinde bu tür rivâyetlere de yer verilerek ‘la asle leh’ diyerek bir aktarım da tercih edilebilirdi.

Katılıyorum bu konuda sana. Nedir bu abartılı hikâyeler, denilerek yer verilebilirdi.

E. N. Sezgül: Muhterem Buhârî’nin eserinin tam adında geçen ‘muhtasar’ ifadesini nasıl değerlendirmeliyiz? Sizin bu konudaki görüşünüzün bütün sahîh hadislerin bu eserde yer aldığı, şeklinde olduğunu söyleyebilir miyiz?

H. Akgün: Teşekkür ederim Esra Nur Hocam. Bazı âlimler burada muhtasardan kastın bütün sahîh hadisleri eserin içermediğini söylemektedir. Ben de Buhârî’nin kendi kapasitesi ve şartları dâhilinde ne kadar sahîh hadis biliyorsa eserine aldığına inanıyorum. Elbette ulaşamadığı az sayıda hadisin kitabına alınmadığını düşünebiliriz. Eserin adı *el-Câmi’*. Bazı âlimler bazı bab başlıklarının altında neden hadis yok diyorlar. Buhârî oraya uygun hadis bulamadı demişlerdir. Bu da bir yorumdur ancak bence mantıklı bir yorumdur. Çünkü Buhârî’nin amacı sahîh hadisleri toplamaktır. Üç bin küsur bab ile hadis yazan bir âlim sahîh hadis bulup onu ihmal etsin? Konu başlığı bulamadı diyebilir miyiz? Yaklaşık yüz ana başlıkta ve üç bin babda hadisleri bazen de tekrar ederek naklediyor. O halde kitabın hacmi artacak ben bu hadisi almayayım şeklinde bir düşüncesinin olmadığını düşünmekteyim. Bazı hocalar ise bu şekilde düşünüldüğünde diğer sahîh hadislerin ne olacağı noktasında endişe duyuyorlar. Nihayetinde Buhârî’nin elbette ulaşamadığı hadisler olacaktır. Ya da onun usûlüne uymayan Müslim’in kriterlerine uygun hadisler olacaktır. Dolayısıyla olaya böyle göreceli bakmak gerekir. Biz burada Buhârî’nin şartlarına göre konuşuyoruz.

E. N. Sezgül: Sayın Hocam, son olarak, eser içerisinde yer verilen “Zira eserin bütünü içerisinde böylesi zayıf ve mevzû hadislerin yok denecek kadar az olduğu kanaatini taşımaktayız” (s. 108) şeklindeki ifadenizi nasıl açıklarsınız?

H. Akgün: Esre Nur Hanım, en zor soruyu en sona bırakmışsın!. Eserde sayfa 104’te “Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. Bir âlimin *Sahîh-i Buhârî*’de veya diğer kaynaklarda yer alan hadise mevzû hükmünü vermesi bunun Buhârî tarafından uydurulduğu hükmünü taşımamaktadır. Bununla söz

konusu hadisin nakleden râvîlerden biri tarafından uydurulduğu veya hatalı olarak rivâyet edildiği anlamı kastedilmektedir. Diğer bir deyişle mevzû hadisle kastedilen söz konusu hadisin Hz. Peygamber'e isnadının doğru olmadığıdır. Ayrıca bu kanaatin de itihad olduğu unutulmamalıdır” dedik. Bazı çalışmalarımızda meselâ Hz. Peygamber'e otuz erkek gücünün verildiği hadisin tahlilinde Buhârî'nin burada tek kaldığını gösteriyorum. Dolayısıyla âlimlerin tespitlerinin dışında bizler de bazı tenkitler yöneltiyoruz. Burada problem şudur. Meselâ bir hadise mevzû dediğimiz zaman biz bunu 'uydurma' olarak tercüme ediyoruz. Bu doğru değildir. İbnü'l-Cevzî'nin bir tespiti vardır ki ben de aynı kanaatteyim. Mevzûun tanımı şudur: Hz. Peygamber'e ait olmayan bir şeyin kendisine isnad edilmesidir. Yoksa Hz. Peygamber adına uydurulan bir hadis demek değildir. Bu ne demek oluyor Esra Nur Hocam? O zaman mevzû eşittir uydurma demek değildir. Mevzû, Peygamber'e ait olmadığı halde ona isnad edilen rivâyettir. Burada mevzû kavramının kullanımına dikkat etmek gerekiyor. Bu zayıf hadis için de geçerlidir. Sanki makbul olmayan hadis gibi görülüyor. Tam tersine zayıf hadis de makbul ve önemlidir. Özellikle ehl-i hadîse göre re'ydin ve kıyastan üstündür. Kendisi ile amel edilir. Tirmizî'nin ifadesi ile mamûlün bih'tir. O nedenle bu görecelilik dikkate alınmalıdır. Buhârî bir rivâyeti uydurma hadis diye koymuyor kitabına. Bu kelime rahatsız edici duruyor. O, rivâyetin kendi şartlarına göre makbûl olduğunu düşünerek söz konusu hadisleri kitabına alıyor.

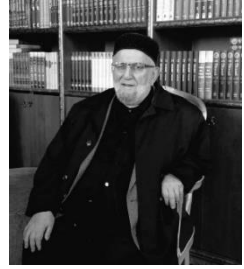
E. N. Sezgül: Değerli Hocam, değerli fikirlerinizle sağladığınız katkılar dolayısıyla çok teşekkür ederim. Sayenizde, gerek İmam Buhârî gerekse eser çerçevesinde bazı hususlar üzerine istifadeli bir görüşme gerçekleştirdik. Tekrar, müzâkereye medâr olan bu kıymetli eseri kaleme almanız dolayısıyla zât-ı âlîlerinize ve katkı sağlayanlara şükranlarımızı sunuyoruz.

Esra Nur SEZGÜL (esranur.sezgul@samsun.edu.tr)
Samsun Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, SAMSUN

Nedim URHAN

(1935/3 Ekim 2022)

“*Müstakim bir hayat*”ın öncülerinden Nedim Urhan 1935 yılında başladığı hayat yolculuğuna, bütün bir ömrünü hadis ilmine adanmış olarak, fırsatların, imkânların ve makamların imtihanına karşı şeksiz şüphesiz Rabbin rızasına ram olup, geçici dünya metaâını, hayrânı olduğu ve sevdiği Habîb-i Edîbimiz’in yolundan giderek reddeden bir neferi/ümmeti olarak 3 Ekim 2022 tarihinde hayatının dünya merhalesini terk ederek aramızdan ayrıldı. Cenazesi yıllar önce kendi elleriyle dikip büyüttüğü söğüt ağacının gölgesinde, Karacaahmet mezarlığına tıpkı hayatında düstur edindiği gibi mütevazı bir şekilde dualarla defnedildi.



Nedim Urhan Hocaefendi, 1935 yılında Artvin’in Şavşat ilçesinde, İslâmî hassasiyetleri yüksek bir aile ortamında, ailenin beş çocuğundan birisi olarak dünyaya geldi. İlköğrenimini doğum yeri olan Meydancık köyünde tamamladı. Yine orada başladığı hafızlığını İstanbul’da Reisu’l-Kurrâ İsmail Efendi’de tamamladı ve bu süre içinde aynı zamanda kadîm usulle Arapça eğitimine devam etti. O yıllarda yeni açılmış bulunan Fatih İmam Hatip Okulu’nun açıldığını arkadaşlarından duyunca, karşılaştığı maddî manevî bütün zorlukları aşarak, okulun ilk mezunları arasında yer aldı. Gerek okulunda gerekse özel derslerinde devrin önde gelen hocaefendilerinden Ali Haydar Efendi, Celaledin Ökten, Gümülçineli Mustafa Efendi, Kesikbacak İsmail Efendi, Mehmed Zahid Kotku Efendi, Gönenli Mehmet Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen, Ahmet Davudoğlu, Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, Mahmut Bayram gibi âlim ve âriflerden Kur’an, Kıraat (Aşere-Takrîb), Tefsir, Hadis, Fıkıh, Akâid, Tasavvuf ve Arapça ilimlerini tahsil etti. İslâmî titizliği ve ilme olan düşkünlüğü sebebiyle hocası Mahmut Bayram kendisine ‘Birgivi’ lâkabını takmıştı.

Askerliğini tamamladıktan sonra İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’ne kaydoldu; eğitim-öğretim süreci devam ederken evlendi. Bu evliliğinden beş çocuk sahibi olan Nedim Urhan, enstitüden mezun olduktan sonra Giresun’da din dersi öğretmenliğine atandı; memuriyet hayatının ilk yıllarından itibaren, ilmi ve içtimâî çalışmalarını ciddiyetle sürdürdü ve aynı şehirde imam hatip lisesinin inşasına öncülük etti.

1957 yılında, dönemin siyasi liderleri ile de birlikte, ümmetin İslâmî geleceği kaygısıyla, aktif olarak siyâsette mesai harcamış; aynı zamanda da akademik çalışmalarını sürdürerek, yurt içi ve yurt dışında yoğun mesai harcamıştır.

İlim Yayma Cemiyeti, Akile Teşkilatı, Milli Türk Talebe Birliği, İlim Kültür ve Eğitim Vakfı (İKEV), İslâmî İlimler Kültür ve Edebiyat Vakfı (İSEV), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) gibi onlarca sivil toplum kuruluşunun teşkilâtlanmasında ve çalışmalarında aktif yer alan, onların maddî manevî çalışmalarına destek olan, himâye eden Nedim Urhan Hocaefendi, vakif ve cemiyet hizmetlerine olan düşkünlüğü sebebiyle, ancak tedris esnasında talebelerine okuttuğu *Hadis Usulü Ders Notları* ile Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hazırladığı *İbnu'l-Cevzî ve Ahkâmu'n Nisâ Adlı Eseri* (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Fahrettin Atar, İstanbul 1989, 375 sh.) adlı basılmamış doktora tezi ve birkaç risâle dışında başka eser yazma fırsatı bulamamıştır. Öğretim üyeliği yaptığı dönemlerde, Anadolu'dan eğitim görmek gayesiyle gelen pekçok gence 'dokunmuş', şuurlanması katkı sağlamış, onların maddî manevî ihtiyaçlarını karşılamış veya karşılanmasına aracılık etmiş; tam manasıyla bir istişare makâmı ve 'Nedim Baba' olarak hâtırâlarda çok müspet bir yer edinmiştir.

2002 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana bilim dalı Öğretim üyeliğinden emekli olmasından itibaren, son zamanlarında ki rahatsızlığına kadar hayatını ilim talebeleri, gençler için konferans ve seminer faaliyetleriyle geçiren Hocaefendi, 'Öğrenci Babası' vasfını emekliliğinden sonra da sürdürmüştü; gençlerin gözünde taht kurmuştur. Bir eylem adamı olarak Nedim Urhan hocaefendinin mazhar olduğu en büyük mevkiin sevenlerinin ve öğrencilerinin gönlünde bıraktığı bu iz olduğunu söylemek mümkündür.

Nedim Urhan Hocaefendi gerek 'olan', gerekse 'olduran' bir dava adamı evsâfı ile fani dünyadan ukbâya göçtü. Kendisinin hayatına şahitlik edenler nezdinde o, samimi bir Müslüman olarak bihakkın görevini en iyi şekilde ifa etmiş bir hocaefendidir. İslâm'ın ruhu ve Peygamber ahlâkını temsil ve neşretmiş bir hocaefendi olarak onun yegâne arzusu; izzetini ve onurunu kuşanmış bir ümmetti. Bizzat kendisi, İslâm'ın iki temel esasının; (1) Allah'ı ta'zîm; (2) Yarattıklarına şefkat; yani sevip, hizmet ve yardım etmek olduğunu ifade etmiş, hayata bakışını en kısa şekilde hafızalara kazınmış, hizmetle dolu yaşadığı hayatına sayısız şahit bırakarak dünya rihletini tamamlamıştır. Yüce Mevlâ kendisine rahmet ve mağfiret, kalanlara ve sevenlerine sabrı cemîl insan eylesin.¹

Münibe Düzenli FIRAT (mnbfirat@hotmail.com)

Nedim URHAN'ın Torunu, Dârü's-Selâm Vakfı, İSTANBUL

¹ Ersan Bilgin, *Müstakîm Bir Hayat: Nedim Urhan*, İstanbul: MG V Yayınları 2018.

İlmî ve İctimâ'î Mihengimiz: Raşit KÜÇÜK Hocaefendimizin Rihleti...

Anadolu asâletinin ve vakârının temsili melceimiz ve merci'imiz üstâdım Raşit KÜÇÜK Hocaefendimizi 22 Kasım 2022 tarihinde Refik-i A'lâya, En Sevgili'ye uğurladık; Firâkıyla mahzunuz! Hadis ilmi ile meşgûliyetini, bir tasavvuf büyüğümüzün ifadesi ile "İlâhî emirlerin, nasıl uygulanacağını gösteren Gönül Sultânımız Efendimiz gibi," 'uygulamak için öğrenmek' şeklinde özetler, bize de öyle olmamız gerektiğini üstü kapalı bir şekilde ima ederdi. İnşâallah, önceden gönderdiklerini, kendisini karşılar bulmuş; büyük hizmetler yürütürken bile sürekli hastalıklarla mücadele ederek geçirdiği çileli ömrü ve dünya imtihanı, sayısız ilâhî lütufla mukâbele görmüştür. Hâlik-i Zülcelâl Hazretleri bizi, onun bıraktığı kuşatıcı numûnelerden mahrum bırakmasın; bizleri ve sevenlerini hocamızın şefaatine nâil eylesin.

Raşit Hocaefendimiz, kendisi ile karşılaştığım ilk andan itibaren, belki de özellikle aynı bölgenin insanı olduğumuz için, bir baba şefkati ve sıcaklığını her an hissettiğim bir sığınağımdı. İslâmî ilimlerin nasıl tahsil edilmesi gerektiğini, bize sözle ifade etmenin ötesinde imkânlar oluşturarak göstermiş ve yolunu sürdürmemizi sağlayacak şartları hep sağlamıştı. Hocamızın Marmara İlahiyat Fakültesi'ndeki varlığı, fakültemizi, evimiz sıcaklığında hissetmemize ve sahiplenmemize vesile olmuştu. Hep onun yolunun meftûnu olarak yaşamaya, talebeleri olarak, onun yaptıklarını yapıp, ilmî ve ma'nevî mirasına sahip çıkmaya çalıştık, bundan sonra da öyle devam edeceğiz.

Onun kaderinde, toplumun her kesimine, Anadolu'nun bütün bölgelerinde hizmet etmek, her bölgenin insanına dokunmak yazılmıştı. Her bölgenin bahsi geçince, anlatacakları olurdu. Dokunduğu her yeri, sanki yeni hizmet mahallerine getirmiş hissine kapılır, onu bu çevrelerin insanları ile muhabbet ederken görünce içten içe kıskanırdık. Etrafında ilmî yönüne yakın talebeleri olarak bizler, onun belirleyici vasfının, sadece bu olduğunu düşünürdük. Oysa bir entelektüel olarak gündeme dair okuduğu kitapları görmek, kültür ve sanata düşkünlüğünü fark etmek, kadîm olana özleminin bir uzantısı olmak üzere 'antika'ya ilgisini müşahede etmek, halka hizmet yönüyle içinde yer aldığı sayısız derecedeki vakıf ve dernek; hele hocamızı bizden koparmasına tahammül edemediğimiz siyaset ve bürokrasi, esasen onun hizmet ettiği alanların zenginliğini ve derinliğini

bize gösteriyordu.

Kendisinin rihletinin ardından, yetiştirdiği talebeleri ve dokunduğu kişiler olarak bizlere düşen, ferdî anlamda hocamıza yakınlığımızı veya hâtıralarımızı öne çıkarma yerine, onun bize bıraktığı ‘külli ve kuşatıcı mirasa’ el birliği ile sahip çıkmaktır. Onun zarâfet ve nezâketi, kendisine, akademik faaliyetleri bağlamında, ‘siyasetçi misin, ilim adamı mısın bir karar ver’ denildiğinde, aslında, bu iki alanı da kuşatacak ve aşacak şekilde, ‘ben bunların hepsiyim; hayatın kendisiyim’ demesine müsaade etmemiştir. Ancak, yaşadığı hayatın bir parçasında yer alan, birlikte çalıştığı herkes buna rihletinden sonra şâhitlik etti.

Raşit Hocamız, hayata külli bakışının gereği, Anadolu’yu ve Osmanlı’yı da temsil eden bir birikime sahipti. Osmanlı ilim geleneği, zâhiri ilimleri, akli ilimleri, irfânî ilimleri bünyesinde barındırmış ve bunları kendi dönemlerinin idârî ve ictimâî maslahatına uygun bir şekilde i’lây-ı kelimetullah uğruna sarf etmişti. Bugün hocamızın hizmetleri dikkate alınınca, bu gerçeği müşâhede ederiz. Hakkında söylenip yazılan her şeyin, bir hüznü ve özlemi yansıtıyor olması onun bu çok yönlülüğüne dikkatlerimizi çeker. Dürr-i Yekta Efendimiz’in hayatımızın bütün alanlarını tayin ettiği ve O’nun varlığının, hayatın bütününü ihâta edecek tarzda; Yüce Kitâbımız Kur’ân-ı Kerim’in bir temsili ve tahkiki olduğunu Hocaefendimizin bize gösterdiğini aynel yakîn müşâhede ettiğimizi söyleyebilirim.

Toplumun her kesiminden insanın, hocamızı kendisine çok yakın hissetmesi, hadis-i şerifte ifade edildiği üzere, Allah Teâlâ ve Tekaddes Hazretlerinin, hocamızı sevdiğini Cibril-i Emîn’e bildirmesi, onun vasıtasıyla da bu sevginin insanların gönlüne atılması dolayısıyla idi. Raşit Hocaefendimizin Sevgi Medeniyeti’ni özellikle de Allah Sevgisini çalışması bu sebeple, sadece bir bilimsel faaliyet olarak değil, onun yaşamakta olduğu ma’rifet ve muhabbet yolculuğunun bir sonucu idi. Onun, lâyıkıyla hadis ilmine ve sünnete hizmeti, kendisini halk içinde Hakk ile birlikte olmaya, O’nun muhabbetiyle yanıp tutuşmaya ulaştırmıştı.

Cân-ı Cânân Efendimiz Habîb-i Edîbimiz, varlığı ile hayatın bütün yönlerini kuşatan ve her fitrata ve meşrebe hitap eden bir vâsfa sahip; herkesin sevdiği ve sığındığı bir kimse idi. Çaresizler O’na umut bağlar, zorda kalanlar O’nun kapısını çalar, zulme uğrayan da zulmeden de O’nun rahmetine sığınır. Kırk seneye yakın bir zamandan beri talebesi olmakla iftihar ettiğim Raşit Hocaefendimizi her gördüğümde ‘kuşatıcı vasfı’ ile Gönül Sultanımız Efendimiz’e ne kadar çok benzediğini düşünürdüm. Talebeleri olarak her birimiz elbette ondan bize sirâyete eden vasıflar kazandık, ancak onun bütün vasıflarını aynı anda temsil etmek belki de çok az talebesine nasip olacaktır.

Ehl-i irfân, ma’rifet ehlinin, âhir zamanda kadim dönemlere nisbetle daha az olacağını, ne var ki, kıyamete kadar bu tür kimselerin hep var olageleceğini söylemişlerdir. Râşit Hocaefendimizi görünce, varolan ma’rifet ehlinin biriyle olmanın huzurunu hissetmeyen kimse yok gibidir. O’nun bu vasfını, rihletinin ardından, yakın dostu ve seyr-i sülûktaki refiki ‘müstersid idi, hem de mürsid idi’

cümleleri ile dile getirmişti. Fakültede lisans talebeliğimiz esnasında, Konya'daki tahsil yıllarında ve sonrasında hiçbir yardımı ve bursu kabul etmediğini, bir esnafa borçlanarak, memuriyetinden sonra bu borçlarını ödediğini söylediğinde onun asâletini daha iyi anlamıştım. Hocaefendimizin bu hâli, 'Yâ Hakîm b. Hizâm! Kimseden bir şey isteme; Atının üstünde iken elinden kırbacın düşse dahi!' buyuran Gözümüzün Nûru Efendimiz'in hâline ne kadar da benziyordu. Bir hadîs-i şerifte ifade edildiği üzere, îman hakikatinin, Yüce Rabbimiz'in kalbimizin derinliklerine 'kabûl' hissini ilkâ etmesiyle tahakkuk etmesi gibi, hilim ve vakar sıfatı da İlâhî ilkâ ile gerçekleşir. Kırk yıllık müşâhedemle, hayatına baktığımda Kıymetli Raşit Hocaefendimizin bu sıfatlardan da ziyâdesiyle nasibdâr olduğu söyleyebilirim. Peygamber Efendimize olan 'muhabbet' hissimizin ziyâdeleşmesi de, yine aynı ilkâ kaynaklı idi. Hocaefendimizin ferd ve cemiyet üzerinde, bu kadar yaygın kabule mazhar olması, genel itirâriyle inâyet-i İlâhî'den payının büyük olmasına bağlıdır elbette.

Raşit Hocaefendimizi, memlekette olduğum için, vefatı öncesi ve sonrasında ziyaret etmek, cenazesini teşyi' etme imkânım olmadı; özlem ve hüznümü kendi içimde yaşadım. Kıymetli babamın 23.08.2019'daki irtihâlinin ardından, manevî hâmîmiz ve ilmî ve ictimâî mihengimiz hocamızın kaybı, aynı acıyı bana tekrar yaşattı. Hâlik-i Zülcelâl Hazretleri bütün talebeleri ve sevenleri ile birlikte bizleri de Habîb-i Edîbimizin havz-ı kevseri başında buluştursun! Allah başta eşi, evlatları, torunları ve zarafet ve vakârı ile hocamızı hatırlatan damadı Suat Bey'e, talebelerine ve sevenlerine sabr-ı cemil ihsân eylesin.

Raşit Hocaefendimiz, bürokrasi ve siyâsetin sunduğu imkânları kendisi lehine kullanmak yerine, ehil olan başkalarına yönlendirmiş, bir yandan istişâre mercii ve siyaset akademilerinin vazgeçilmezi olarak hizmet ederken, bir yandan da kendisini halkın gönlüne ahlâkı, dindarlığı ve muhabbeti nakşetmeye adanmış, 'mütevazı ancak bir o kadar da derin' üslûbu ile gönlü Anadolu irfânı ile meşbû insanımız nezdinde büyük bir teveccühe mazhar olmuştur.

Talebeleri, dokunduğu hayır hizmetleri, siyaset ve bürokrasiye çizdiği istikâmet, halkı irşâda yönelik yaptıkları ve nihayet yirmi yıldır aralıksız yayın hayatını devam ettiren *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin neşrine verdiği maddî ve mânevî her türlü desteği, onun sadaka-i câriyesi olarak nesiller boyu devam edecektir.

Muhterem Raşit Küçük Hocaefendimizin, 'kuşatıcı ve kucaklayıcı Nebevî değerleri' yaşama ve bugünün insanıyla buluşturma mes'uliyetini bihakkin yerine getirdiğine, bir talebesi olarak şâhidim Yâ Rab!

İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr. (ihatiboglu@hotmail.com),
Yalova Üniv., İslami İlimler Fak., Hadis, YALOVA

- ✦ Abdiev, Saidmashrab, *Bilgisizce Fetva Verilmesi ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, 132 s.
- ✦ Açık, İrfan, *İbnü'l-Mülakkın ve et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi's-Sahîh İsimli Eserinin Hadis Şerhçiliği Açısından Değeri*, Erciyes Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Doç. Dr. Habil Nazlıgöl, Kayseri 2021, 368 s.
- ✦ Akbulut, Zehra, *Tabakatu Ulemai'l-Hadis İsimli Eseri Çerçevesinde İbn Abdülhadi'nin Rical Tenkidi ve Edebiyatındaki Yeri*, Eskişehir Osmangazi Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Sezai Engin, Eskişehir 2021, XVI+85 s.
- ✦ Akkuş, Abdurrahman – Şahin, Mahmut, *Konularına Göre Seçme Hadisler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2021, 141 s.
- ✦ Akpınar, Ömer Faruk, Hz. Osman (r.a.) ve Hadis Rivayetindeki Yeri, Siyer Yay. 2021, 469 s.
- ✦ Aksu, Abdulkadir, *Ebû Mahzûre Hadisinin Tetkiki ve Hz. Peygamberin Ergenlik Çağındaki Çocuklarla İletişimi Bağlamında Tahlili*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Fahreddin Yıldız, İstanbul 2021, XI+139 s.
- ✦ Alkan, Ahmet, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*, Fecr Yayınevi 2021, 222 s.
- ✦ Apaydın, Saadettin, *Tarihi Süreçte Hz. Muaviye Hakkındaki Eleştirel Rivayetlerin Değerlendirilmesi ve Tenkidi*, Erciyes Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Habil Nazlıgöl, Kayseri 2021, 157 s.
- ✦ Ashari, Rahmat, *İllet Sebebi Olarak İdrac: İbn Ebî Hâtim'in İlelü'l-Hadîs Özeğinde*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Yücel, İstanbul 2021, X+143 s.
- ✦ Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, Beyan Yay. 2021, 456 s.
- ✦ Aydoğan, Hasan, *Hadislerde Haniflik*, Yozgat Bozok Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Orhan Yılmaz, Yozgat 2021, 78 s.
- ✦ Bacak, Muhammed, *Hadisçilerin Meslekleri*, Selçuk Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Seyit Avcı, Konya 2021, 186 s.

- ✦ Baş, Esra, Hz. Peygamber ve Mizah, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara 2021, 213 s.
- ✦ Bulat, İbrahim, *Ebu Hayseme Züheyr b. Harb'in Hayatı ve Hadisçiliği*, İbn Haldun Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Serdar Demirel, İstanbul 2021, 221 s.
- ✦ Bulgurcu, Kahraman, *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (307/919) ve el-Müsned Adlı Eseri*, Necmettin Erbakan Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Muhittin Uysal, Konya 2021, 298 s.
- ✦ Çakır, Rabia Sena, *Mehmet Said Hatiboğlu ve Hadis Tenkitçiliği*, Ankara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, Ankara 2021, 216 s.
- ✦ Çelik, Mehmet, *Kütüb-i Tis'a'da Evlilik Öncesi Sürece Dair Rivayetlerin Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi*, Yozgat Bozok Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Akgül, Yozgat 2021, 129 s.
- ✦ Çetintaş, Recep – Akın, Murat, *İslami İlimlerde Hadis ve Sünnetin Yeri*, y.y. 2021, 383 s.
- ✦ Çiftçi, Mahir Doğan, *Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite*, Süleyman Demirel Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Yusuf Açıknel, Isparta 2021, 261 s.
- ✦ Demir, Enes, *Ebû Talha el-Ensârî ve Hadis Rivayetindeki Yeri*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul 2021, XII+306 s.
- ✦ Durmuş, Üzeyir, *İrşâdu'l-Hasîs ilâ Ulûmi'l-Hadîs*, Nobel Bilimsel Yay. 2021, 158 s.
- ✦ el-Ahdeb, Haldun b. Muhammed Selim, *Buhûsun fi ilmi'l-hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerîf*, Darü'l-Kemali'l-Müttehîde/Dârü'l-Minhaci'l-Kavîme, Dımaşk 2021, 557 s.
- ✦ el-Ahdeb, Haldun b. Muhammed Selim, *Teşkilü'l-akli'l-Müslim : ve menhecîyyetu ilmi usûl-i'l-hadîs*, Darü'l-Kemali'l-Müttehîde/Dârü'l-Minhaci'l-Kavîme, Dımaşk 2021, 205 s.
- ✦ el-Avnî, eş-Şerîf Hatim b. Arif, *Ma'rifetu ulumi'l-hadîs: el-Muharrerü'l-muh-tasar min ulûmi'l-eser*, Dârü'l-Minhac, Dımaşk 2021, 319 s.
- ✦ el-Avnî, eş-Şerîf Hatim b. Arif, *Şerhü'l-hadisi'n-Nebevi dirasatun fi't-tarih li'l-ilm ve't-te'sîl lehu, ve takvîmi'l-musannefât fihî ve't-tedrib aleyh*, Merkezu Nemâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât 2021, 904 s.
- ✦ el-Azamî, Nimetullah, *el-Fevâidi'l-mühimme fi dirâsati'l-mütûn ve muhtelifi'l-hadîs*, Dârü's-Sâlih, Kahire 2021, 288 s.

- ✘ el-Bahr, Ebu Cafer Bilâl Faysal, *İm'ânü'n-nazar fi tevcihi ma eşkâl: min hadîs mâ şe'nuhu ehcer*, Darü'l-İhsan, Kahire 2021, 119 s.
- ✘ el-Cüzcânî, Abdulmecid, *el-Veciz fi usûli'l-hadis*, Mektebetu Zâhidü'l-Kevser/Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye 2021, 223 s.
- ✘ el-Hasenî, Muhammed b. Abdilkebir el-Kettânî, *Hidâyetu ehli'l-hâsis bi şerhi'l-hadisi'l-hamis*, Dâru'l-Feth, Amman 2021, 408 s.
- ✘ el-Ummâni, er-Rebi b. Habib b. Amr el-Ezdi el-Basri, *Müsned: İbaziyye'nin Temel Hadis Kaynağı*, Ter.: Orhan Ateş, Astana Yay. 2021, 300 s.
- ✘ Engin, Sezai, *Hadis Şerh Geleneğinde Hâşiye ve Ta'likatlar*, Endülüs Yay. 2021, 240 s.
- ✘ en-Nedvi, Muhammed Ekrem, *el-Vefâ bi esmâi'n-nisâ : mevsûatu terâcim a'lâmi'n-nisâ fi'l-hadisi'n-Nebeviyyi's-şerif*, Mürâcea: Hâsim Muhammed Ali Hüseyin Mehdî, Darü'l-Minhac/Dâru Tavki'n-Necat, Cidde/Beyrut 2021, 43 Cilt.
- ✘ Erul, Bünyamin, *Hadis Çeviri Yorum*, Ankara Okulu Yay. 2021, 314 s.
- ✘ Eskici, Mehmet, *Mehmet Ârif Bey'in 1001 Hadis İsimli Eserinde Geçen Bazı Hadislerin Tahrîci ve Tahlîli*, Yozgat Bozok Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Orhan Yılmaz, Yozgat 2021, 156 s.
- ✘ Eş-Şehrezûrî, İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs: Metin ve Tercüme*, Çev.: İbrahim Kutluay, Rağbet Yay. 2021, 495 s.
- ✘ Gözün, Abdulvehhap, *Cinlerle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, Rağbet Yay. 2021, 280 s.
- ✘ Güler, Zekeriya – Kuzudişli, Bekir – Altıntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, İsar Yay. 2021, 748 s.
- ✘ Gülman Efendi, Şeyh Mehmet Rami, *Tuhfetü'l-ahbab fi fezâili'l-ashâb, Dört Halife ve Ehl-i Beytin Faziletine Dair Hadisler: İnceleme-Metin-Tıpkıbasım*, Büyüyenay Yay. 2021, 96 s.
- ✘ Kanarya, Bayram, *Sûre ve Ayetlerin Faziletleri – Hadis İlmi Bağlamında Bir İnceleme*, Fecr Yay. 2021, 332 s.
- ✘ Kasırga, Nazlıcan Büşra, *Hadislerde Kadın ve Fitne İlişkisi*, Erzincan Binali Yıldırım Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Erzincan 2021, 52 s.
- ✘ Kellerbağı, Hilal, *Sünnet'te Ezan Telakkisi – Kütüb-i Semâniyye Özelinde –*, Hitit Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet Yılmaz, Çorum 2021, 126 s.
- ✘ Kesgin, Salih, *Hadisleri Anlama Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2021, 302 s.

- ✘ Kılıç, Bilge, *Hadis Edebiyatında Câmi' Türü Kaynaklar ve Câmi' Türünün Sorunları (Hicri I-IV. Asır)*, Dicle Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Ahmet Keleş, Diyarbakır 2021, 217 s.
- ✘ Kılıç, Muhammed Talha, *Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî'nin Hadisçiliği ve Kitâbü'l-Megâzi'deki Hadislerin İncelenmesi*, Ankara Sosyal Bilimler Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Şuayip Seven, Ankara 2021, 131 s.
- ✘ Kızıllar, Necat, *Ebü'l-Mehâsin Şemsuddîn el-Kavukçi ve el-Lü'lü'ül-Marsû Adlı Eseri*, Bingöl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaya, Bingöl 2021, 113 s.
- ✘ Koca, Suat, *Hadis ve Ahlak & Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvur Eksenli Bir İnceleme*, Kuramer Yay. 2021, 312 s.
- ✘ Koçpınar, Furkan, *Sıbt İbnü'l-Cevzî ve İsâru'l-İnsâf fi Âsâri'l-Hilâf Adlı Eseri*, İstanbul 29 Mayıs Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Zekeriya Güler, İstanbul 2021, IX+129 s.
- ✘ Köktaş, Yavuz, *Ehl-i Hadis Eleştirisi*, Rağbet Yay. 2021, 264 s.
- ✘ Köseoğlu, Abdulvehhap, *Hadis Usulünde Telkin*, Beka Yay. 2021, 175 s.
- ✘ Kumaş, Ayşenur, *Sadûk Kavramı ve Hicri İlk Asırda Sadûk Olarak Nitelenen Râviler*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz, İstanbul 2021, XI+123 s.
- ✘ Lsayed, Ahmad, *Teşeddüd ve Tesâhül Bağlamında İbn Hibbân ile Hâkim Nisâbü'rî'nin Mukayesesi*, Erzincan Binali Yıldırım Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Erzincan 2021, 105 s.
- ✘ Martı, Huriye, *Birgivi Mehmet Efendi: Hayatı, Fikir Dünyası ve Hadisçiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2021, 309 s.
- ✘ Martı, Huriye, *Hadislerle O'nu Anlamak*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2021, 386 s.
- ✘ Mıstaçoğlu, İlhan, *Vakit Namazlarının Cemaatle Kılınması ile İlgili Rivayetler (Tahriç ve Değerlendirme)*, Kastamonu Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Sinan Erdim, Kastamonu 2021, 195 s.
- ✘ Muştı, Rabia, *Mağarada Mahsur Kalan 3 Yolcu Kıssasının Tahlili*, Karabük Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit, Karabük 2021, 177 s.
- ✘ Mutlu Özgür, Ayşe, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar: Tek Ravili Tarikler Özeline Bir İnceleme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. 2021, 327 s.

- Öğütçü, Fatıma Zehra, *Râviye Zarar Vermeyen Tenkitler*, Pamukkale Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Yazıcı, Pamukkale 2021, 152 s.
- ✦ Özdemir, Veysel – Hatamleh, Thamer, *Uygulamalı Hadîs Usûlü*, Hikmetevi Yay. 2021, 405 s.
 - ✦ Özer, Salih, *Rivayet Kültürünü Anlamak*, Ankara Okulu Yay. 2021, 224 s.
 - ✦ Refik, Muhammed b. Ahmed, *et-Türasü'l-hadisi bi'l-Mağrib: Hidmetü'l-Magârîbe li'l-müdevveneti'l-hadîsiyye*, ed-Darü'l-Malikiyye, Beyrut 2021, 160 s.
 - ✦ Sağlam, İbrahim, *Müştehir Hadisler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2021, 433 s.
 - ✦ Sancaklı, Saffet, *Sosyal Hayatla İlgili Hadis Makaleleri 3*, Rağbet Yay. 2021, 368 s.
 - ✦ Sarı, Dursun, *Maveraünnehir'de Hadis (Buhara ve Semerkant)*, Kimlik Yay. 2021, 294 s.
 - ✦ Sarıgül, Meryem, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hadis Yorumculuğu*, Kafkas Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Alparslan Kartal, Kars 2021, 134 s.
 - ✦ Sarı, Adem, *Hicrî II. Asır Şam Bölgesinde Ehl-i Hadîs Halkaları*, Marmara Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu, İstanbul 2021, 102 s.
 - ✦ Sasunlu, Faruk, *İmam Râfî'nin Şerhu'l-Müsned Adlı Eserindeki Şerh Metodu*, Gaziantep Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Recep Aslan, Gaziantep 2021, VIII+104 s.
 - ✦ Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 2021, 353 s.
 - ✦ Snober, Ahmed, *Mine'n-Nebi (s.a.v) ile'l-Buhâri: Dirâsetun fi hareketi rivâyeti'l-hadîs ve nakdihi fi'l-kurûni's-selâseti'l-ûla*, Dârü'l-Feth, Amman 2021, 448 s.
 - ✦ Şener, Enes, *Müstedrek Özelinde Hâkim'e Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Nimetullah Akın, Çanakkale 2021, 113 s.
 - ✦ Tadık, Salih, *Abdullah b. Saîd b. Husayn el-Eşecc el-Kindî ve Müslim'in Sahîh'indeki Rivayetleri*, Mardin Artuklu Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ali Karakaş, Mardin 2021, 179 s.
 - ✦ Taş, Zeliha Beyza, *Şanlıurfa Merkez İlçelerinde Mimari Eserlerde Kullanılan Hadislerin Değerlendirilmesi*, Gaziantep Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Recep Aslan, Gaziantep 2021, 217 s.

- ✦ Tatlı, Mustafa, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*, İstanbul Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Doktora, Dan.: Prof. Dr. Bekir Kuzudişli, İstanbul 2021, XIV+555 s.
- ✦ Topçu, Abdullah, *Buhârî'nin İtikâdî Görüşleri*, İzmir Kâtip Çelebi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Sabri Çap, İzmir 2021, XI+252 s.
- ✦ Turğut, Cuma, *Mevzûat Edebiyatında Hadis Uydurmakla İtham Edilen Sûfi ve Zâhid Râviler*, Bingöl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Murat Kaya, Bingöl 2021, 120 s.
- ✦ Tülü, Mehmet Emin, *İbn Ebî Hâtîm'in el-İlel Adlı Eserinde Metin Yönünden İletli Saydığı Rivayetler*, İstanbul Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen, İstanbul 2021, XI+198 s.
- ✦ Ulu (Turan), Zhanuzak, *Târîhu Medîneti Dımaşk Özelinde Üçüncü Asra Ait Hadis Kaynakları*, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara 2021, 253 s.
- ✦ Uz, Emin, *Arap Kültüründe Bilginin İntikal Süreci: Arap Edebiyatı, Hadis ve Diğer Nakli İlimlerde İsnadın Kullanımı*, Ensar Neşriyat 2021, 295 s.
- ✦ Ünal, Doğan, *Tıp Konulu Rivayetlerin Bilim Yoluyla Tenkidi: Yeni Bir Algoritma ve Tıp Literatürüne Yansımaları*, Ankara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2021, 252 s.
- ✦ Yavuz (Koca), Meryem Ebru, *Cabir b. Semure'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri*, Trakya Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu, Edirne 2021, 171 s.
- ✦ Yıldız, Okan, *Rivâyetlerde Tahvîl-i Kible Meselesi*, Van Yüzüncü Yıl Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Bayram Kanarya, Van 2021, XIV+178 s.
- ✦ Yılginer, İbrahim, *Halil b. Ahmed'in Kitabü'l-Ayn'da Hadisle İstişhadı*, Eskişehir Osmangazi Üniv. Temel İslam Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, Eskişehir 2021, 91 s.
- ✦ Yılmaz, Murat, *Hadisler Işığında Kadınların Cami Adabı*, Yozgat Bozok Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Doç. Dr. Orhan Yılmaz, Yozgat 2021, 106 s.
- ✦ Yiğit, Talha, *Mağara Hadisinin (حديث الغار) Kütüb-i Tis'a Çerçevesinde Hadis Tekniği Açısından Tespit ve Değerlendirilmesi*, İstanbul Sabahattin Zaim Üniv. Temel İslâm Bilimleri Hadis, Yüksek Lisans, Dan.: Prof. Dr. Özcan Hıdır, İstanbul 2021, sy.

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 hadisle 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, hadisle ilgili çalışmaları bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'ne* gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim ediliş bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha hâlinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha hâlinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde 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.htd.press web sayfasındaki örneklere müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript

assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.htd.press. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. ✦ وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ 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 :

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي سنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة www.htd.press وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.



YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ

muhammetyilmaz01@mynet.com

(322) 338 69 72-261 94 03

(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN

muhammeteren@hotmail.com

(535) 452 83 13

Antalya

İsa AKALIN

İsaakalin@hotmail.com

(505) 527 44 86

Bursa

Abdullah KARAHAN

abdullahkarahan@hotmail.com

(224) 243 13 37-452 24 58

(535) 337 84 24

Çanakkale

Mirza TOKPUNAR

mtokpinar@comu.edu.tr

(286) 217 76 63

(286) 218 05 38

(538) 332 51 66

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

Burdur

Veli ATMACA

veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK

adem_dolek@hotmail.com

(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY

abdulvahhapozsoy@hotmail.com

(442) 342 19 66-231 35 79

(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU

omuftu@yahoo.com

(505) 216 42 62

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ

kuzudislibekir@yahoo.com

(533) 648 66 05

Yalova

Muhammet BEYLER

muhammedbeyler@hotmail.com

(216) 483 09 02 x 215

(535) 307 70 49

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN

dayhan@excite.com

(232) 285 29 32

(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN

kevgin@yahoo.com

(344) 251 23 15 x 222

(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman DOĞANAY

sdoganay@erciyes.edu.tr

(535) 4894932

(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR

oozpinar@selcuk.edu.tr

(533) 430 25 98

(332) 323 82 50 x 223

Rize

Yavuz KÖKTAŞ

yavuzkoktas@hotmail.com

(464) 214 52 08

(464) 214 11 22

(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ

hayatiyilmaz@hotmail.com

(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ

muhittin90@hotmail.com

(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN

agirman@cumhuriyet.edu.tr

(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK

mdilek25@hotmail.com

(414) 315 35 55

(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN

rozmen@yy.edu.tr

(505) 876 46 68

(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŐI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchester/ENGLAND

Necmettin 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

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

Yezd/İRAN

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com