

Muhittin Düzenli. *Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz*. İstanbul: İSAM, 2016. 349 s. ISBN: 978-975-389-892-8.

RECEP GÜRKAN GÖKTAŞ
Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
rgoktas@ankara.edu.tr
 <http://orcid.org/0000-0002-6661-2232>

Son zamanlarda Muhittin Düzenli'nin hadislerde *ilet* ve *şâz* olgusunu ele alan kitabı gibi hadis ilminin en teknik alanlarıyla ilgili akademik çalışmaların yapılması sevindiricidir. Bu sevincin bir göstergesi olarak kitabı piyasaya çıkar çıkmaz aldım ve heyecanla okumaya başladım. Ne var ki kitabı bitirdiğimde sahip olduğum hisler okumaya başladığımda olduğu kadar olumlu değildi. Bu durum hadislerdeki *ilet*lerle ilgili böyle genel bir kitabın öncelikli olarak sahip olması gereken yaklaşımı görememenden, içinde olması gerektiğini düşündüğüm birçok şeyi bulamamandan ve özellikle kitapta kullanılan örneklerde birçok anlama, aktarma ve yorumlama yanlış bulunmasından kaynaklanmaktaydı. Yazarın, yaygın olarak daha dar bir şekilde, hadislerde ilk bakışta anlaşılmayan kusurları ele alan bir uğraşı alanı olarak tanımlanan *ilet* tesbiti işini hadislerdeki bütün kusurları içerecek şekilde çok daha geniş tanımlama denemesinin çalışmayı şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu noktada bir diğer önemli faktör, yazarın, hadisteki *ilet* tesbiti ile ilgili olarak hadisçilerin evvelden beri metin tenkidini yoğun bir şekilde yaptıklarını kuvvetli bir şekilde vurgulama isteğidir.

Hadislerdeki *ilet*leri ele alan böyle bir çalışmada kullanılan örneklerin önemli bir kısmının, *ilet* olgusunun anlaşılmadığını düşündürtecek şekilde işlenmesinin sebebini, yazarın bu *ilet*leri anlayacak yetkinlikte olmamasında değil, çalışmanın mihrini sağlıksız bir yöne kaydıran, yazarın yukarıda anılan anlayış ve yaklaşımında aramak daha uygun olacaktır.

İşin aslında *ilet*in ilk dönemlerde usul kitaplarında tanımlandığından daha geniş bir kullanıma sahip olduğu konusunda yazara bir yere kadar katılmak mümkündür. Ve yine hadis alimlerinin uygulamalarında metin tenkidinin *ilet* tesbiti işiyle hiç de ilişkisiz olmadığı kabule şayan bir görüş ad-

dedilebilir. Fakat buradaki problem; yazarın, eserini bu görüşleri ortaya koyma ve belgeleme amacıyla kaleme almamış olması, bunları verili kabul ederek çalışmada başlangıç noktası olarak belirlemesi ve *‘illet* olgusunu buna göre açıklamaya çalışmasıdır. Halbuki *‘illet* olgusunun bugün akademik düzlemde çalışılması, öncelikli olarak bizzat bu işi yapan muhaddislerin uygulamalarını tetkikle mümkündür ve bunun için başta *‘illet*ler üzerine yazılmış eserler olmak üzere zengin bir külliyat söz konusudur. Dolayısıyla asıl yapılması gereken bizzat bu külliyatın derinlemesine ve önyargısız incelenmesidir.

Düzenli, çalışmasında zaten öyle yaptığını düşünüyor olabilir ama çalışmasının elimizdeki hasılası bunun biraz aksini gösteriyor. Her ne kadar *‘ilel* kitapları (özellikle belirli birkaç tanesi) eserde yoğunlukla kullanılmış görünüyorsa da, okuyucuda oluşan kanaat, bu kitaplardaki malzemeyi tetkik işinin hakkının verilmediği yönündedir. Bu değerlendirme yazısında yazarın çalışmasındaki sorunları detaylı bir şekilde ele almak istiyorum. Vereceğim örneklerin sayısı, eserdeki birkaç küçük yanlış abartarak onu değersizleştirmeye çalıştığım düşünülmesin diye okuyucuyu ikna edecek kadar bol olacak ve temelde küçük problemlerin çoğunun genel yaklaşımın yanlışlığından ve *‘ilel* kitaplarına ve bizzat el-Buhārī, Ebū Hātım ve ed-Dāraḳutnī gibi bu işin üstadlarına yeterince kulak verilmemesinden kaynaklandığı gösterilmeye çalışılacak.

Fakat her şeyden önce kitabın düzenini, yazarın yapmak istediğini ve genel yaklaşımını kısaca okuyucuyla paylaşmak gerekmektedir.

Düzenli, birinci bölümde *‘illet* ve *ṣāzz* kavramlarını tarihsel gelişimi de göz önünde bulundurarak analiz ediyor ve sonra devamında *‘illet* ve *ṣāzz*ın ortaya çıkış sebeplerini tartışıyor. İkinci bölüm “İlet ve Şâz Türleri ve Hadislerin Sıhhatine Etkisi” başlığını taşıyor. *‘İlet* türleri ele alınırken, sırasıyla, *isnâdda*, metinde ve hem *isnâd* hem metinde *‘illeti* oluşturan unsurlar inceleniyor. *İsnâddaki* *‘illet*ler önce *inḳitâc* sebebiyle oluşan *‘illet*ler, sonra ravinin zayıflığı sebebiyle meydana gelen *‘illet*ler olarak iki grup halinde değerlendiriliyor. Burada hadis usulündeki *da‘îf* hadis türlerinin büyük ölçüde zikredildiğini görüyoruz. Metinde *‘illeti* oluşturan unsurlar ise çağdaş literatürde “metin tenkidi” denilen çalışma alanında zikredilen, Kur’an’a, sünnete, tarihi verilere, akla aykırılık gibi hususların yanında, “metnin ihtisar edilmesi”, “aynı olayın farklı anlatımları”, “tarihi bağlamın dikkate alınması” gibi altbaşlıklar içeriyor. Hem *isnâdda* hem metinde *‘illeti* oluşturan unsurlar arasında da *ıdṭırâb*, *idrâc*, *taṣṣîf* ve *teferrud* zikrediliyor. *Ṣāzz* hadisin *isnâdda* ve metinde olan türleri ele alınarak üçüncü ve son bölüme geçiliyor.

Bu bölümün başlığı “İleti Tespit Yolları ve Uygulamadaki İzdüşümleri”dir. Önce *‘illet* tesbitinde “sezgisel güç” olarak bilinen uzmanlık, sonrasında raviler hakkındaki bilgiler ve değerlendirmelerle yapılan *isnād* çözümlenmeleri ve “Rivayetin Tarihî Bağlamının Tespiti” ve “Farklı Tariklerin Bir Araya Getirilmesi” şeklinde iki altbaşlıkta incelenen metin çözümlenmesi ele alınıyor. Normalde kitabın başlarında tartışılmasını beklediğimiz “Farklı Tariklerin Bir Araya Getirilmesi” konusunun kitapta neden bu kadar geriye (s.306) bırakıldığı sorusu akla geliyor. Yazar *‘illet* tesbitinin “Fikhî İhtilaflara Yol Açması Bakımından Sonuçları”nı ele aldığı kısa bir bölümle kitabını tamamlıyor. Kitabın, genel olarak, modern hadis okurunun ilgisini çekecek başlıklardan oluştuğu görülüyor.

Kitabın sunumunda en dikkat çekici husus; yazarın *‘ileti*, hadislerdeki bütün kusurları içerecek şekilde geniş tanımlaması¹ sebebiyle, eserin düzenlenmesinde ve başlıklandırılmasında kısmen geleneksel hadis usulünde ele alınan konulardan, kısmen de modern metin tenkidi ve değerlendirme faaliyetinden esinlenmesidir. Yazar aslında *‘ilel* kitaplarının birkaçını baştan sona taramış gözükmele beraber bu kitapları kendi tarihsel anlamları ve hedefleri çerçevesinde ele almaktan ziyade, zaten önceden oluşturulmuş bir şablona örnekler bulma amacıyla kullanmış görünmektedir. Bunun en açık göstergelerinden biri yazarın bazı başlıkların altına *‘ilel* kitaplarından örnek verememesidir.² Bir diğer gösterge ise ilgili konulara seçilen örneklerin, her zaman konuya uyumlu olmaması ve iyi bir şekilde tetkik edilmemiş olmasıdır. *‘İlel* kitaplarının yazılma bağlamlarını ve buralarda kullanılan dil, üslup ve terminolojiyi göz önünde bulundurmadan yapılan tercüme, aktarım ve yorumların sıklıkla problemlili olması bu metinlerin anlaşılma çabasında ciddi bir eksikliğe delalet ettiği gibi, yazarın, çalışmasında bu eserlere ikincil bir anlam ve değer atfettiğini hissettirmektedir.

‘İlel kitaplarını önceleyerek yapılan bir çalışmanın başlıklandırması elimizdeki kitaptaki gibi olmazdı ve buradaki konular bu şekilde işlenmez, bu örnekler bu şekilde tartışılmazdı. Mesela *irsāl*, *inķitā*^c, *ta’līķ*, *tedlīs*, *mu’dal*

¹ “İlet kavramının ‘gizli, kapalı’ olarak tahdit edilmesi, örneklerden ve ilel eserlerinden anlaşılabilirdiği kadarıyla istilahî mânayla ilişkili bir husustur. İlel eserlerindeki uygulamalar dikkate alındığında, illet kavramının –birçok muhaddis tarafından da vurgulandığı üzere– ‘gizli veya açık olsun hadisın sıhhatine halel getirebilecek her şey’ anlamına geldiği görülmektedir. Kısaca illet, bütün hata çeşitlerini kapsayan şemsiye bir kavramdır” (s.324).

‘İleti, erken dönem hadisçilerin uygulamalarından da destek alarak, geniş tanımlayan yazar, *şâz* hadiste ise, bu kelimenin erken dönemdeki farklı ve geniş kullanımına rağmen daha sonra yerleşmiş ve öne çıkmış dar tanımlı tercih etmektedir (bkz. s.92).

² Mesela “Ta’lik” (ss.154-157); “Mu’dal” (ss.162-164); “Mitolojik Unsurlar İhtiva Etmesi” (ss.228-234); “İsrâilî Haberlerin İzlerini Taşması” (ss.239-241) başlıkları altında *‘ilel* kitaplarına atıf yoktur.

gibi başlıkların bu şekilde kitaba girmesinin, yazının başında da değindiğimiz *‘illetin* hadisteki bütün kusurları kapsayacak kadar geniş tanımlama isteğinden kaynaklandığı anlaşılıyor. Yazara göre *mu‘allel* hadis, *şahîh* olmayan hadistir.³ Bir başka ifadeyle, hadisi *şahîh* olmaktan çıkararak her şey onun *‘illetli*dir. Yazarın yaklaşımında bir hadisin *mursel* olması onun *‘illetli* addedilmesi için yeterli görülmektedir.⁴ Çünkü *irsâl*, *isnâdda* ravinin eksik olması şeklinde bir kusursa, *‘illeti* yazar gibi geniş şekilde tanımlarsak hadis *‘illetli* olmuş olacaktır. Dar anlamında ise *‘illet* ilk anda görünmeyen kusurlar olacağı için ve *irsâl* de açık bir kusur olduğu için *mursel* hadis *‘illetli* hadislerin altına girmeyecektir.

Yazar, *‘ilel* kitaplarında hadislerin *‘illetlerinin* tesbiti esnasında dile gelen “*mursel*” ifadelerini genelde “hadisin *‘illetli* kabul edilmesinin sebebinin onun *mursel* oluşu” olduğu şeklinde yorumlamaktadır.⁵ Bu şekilde bir kullanıma *‘ilel* kitaplarında tesadüf edilebilir mi bilmiyorum fakat yazarın *mursel* ile ilgili verdiği her iki örnek de (ss.143-147) bu anlayışına uygun değildir. Genelde *‘ilel* kitaplarında görülebildiği kadarıyla hadisin *mursel* olmasından ziyade, *mevşûl* olarak rivayet edilen bir hadisin doğrusunun *mursel* olması veya *muttaşıl* görünen bir *isnâdın* *munkaṭı‘* (*mursel*) olması yönünde tesbitlere yer verilmektedir. Yani buralarda hadisin *‘illeti* onun *mursel* olması değil, haddizatında *mursel* iken (her iki anlamda da olabilir) *mevşûl* veya *muttaşıl* yapılmış olması; veya başka bir ifadeyle *mevşûl* veya *muttaşıl* görünen bir *isnâdın* aslında *mursel* ve *munkaṭı‘* olmasıdır. Düzenli’nin *‘illeti* hadisteki bütün kusurları içerecek şekilde geniş yorumlamasının, *‘ilel* kitaplarındaki bu yaygın kullanımı yanlış değerlendirmesine yol açtığı anlaşılmaktadır.

Aynı şekilde ravinin *ihtilâṭ*, *tedlīs* gibi hususlarla tenkit edilmesi veya o ya da bu sebepten *ḍa‘ıf* görülmesi,⁶ Düzenli’ye göre *isnâdında* ilgili ravinin bulunduğu hadisin *‘illetlendirilmesinin* sebebidir. Bir başka ifadeyle hadisin *isnâdında* görülen her kusur *‘illet* kategorisine girdiği için mesela *muhteliṭ*

³ “...[S]ahih hadis “adalet ve zabt sahibi râviler” tarafından nakledilme şartına bağlanmış ve bu şarta yönelik olarak da râvilerin sahip olması gereken vasıflar ayrıntılı bir şekilde belirlenip ortaya konulmuştur. Bu şartları haiz olmayan râvilerin rivayetleri ise muhtelif yönlerden ma‘lûl kabul edilerek ilel kitaplarındaki yerlerini almışlardır” (s.164).

⁴ “Mürsel hadisin illetli hadisler kategorisi içinde değerlendirilmesinin sebebi, kendisinde rivayetin sahihliğini gideren irsâl ve inkıtânın bulunmasıdır” (s.141).

⁵ “[İ]lel eserlerinin hemen hemen çoğunda irsal sebebiyle muallel kabul edilen rivayetlerin sayısı epeyce yekûn oluşturmuştur” (s.141).

⁶ “İlel eserlerindeki birçok rivayetin muallel olması, râvinin veya râvilerin zayıflığı ile gerekçelendirilmiş ve muallel kabul edilmiştir” (s.164). “İlel eserlerinde râvilerinin kezzâb şeklinde nitelenmesiyle ma‘lûl kabul edilen rivayetlerin sayısı oldukça fazladır” (s.171).

veya *mudellis*⁷ bir ravinin *isnâdda* bulunması hadisi ‘*illet*’li kılmaktadır. Düzenli ‘*ilel*’ kitaplarında ve özellikle, *el-‘İlelu’l-Mutenâhiye*’de ravilerle ilgili değerlendirmelerin çokluğundan yola çıkarak hadislerin ravilerin zayıflığı ile ‘*illet*’lendirildiği kanaatine ulaşmıştır.⁸ Fakat aşağıdaki bazı örneklerde de görüleceği üzere genel olarak konuşursak ‘*ilel*’ kitaplarında ravilerle ilgili tenkitlerin bulunmasının asıl sebebi bununla hadisleri ‘*illet*’lendirmek değil, hadisteki ‘*illet*’/hata/kusur tesbitinden sonra, hatanın kimden kaynaklanmış olabileceği konusunda açıklamada veya tahminde bulunmaktır. Hangi versiyonun hatalı hangisinin doğru olduğu hakkında verilen kararı karinelerle desteklemektir. Yazarın kastettiği tarzda sadece ravi zayıflığı dolayısıyla hadisin ‘*illet*’lendirildiği örnekler de hem ‘*ilel*’ kitaplarında hem diğer kaynaklarda mevcut olabilir. Fakat özel olarak yazarın kullandığı örnekler ve genel olarak da ‘*ilel*’ kitaplarındaki ravi değerlendirmeleri tetkik edildiğinde çoğunlukla yazarın kanaatinin desteklenmediği kolaylıkla görülebilir. Ayrıca, yazarın bu konudaki düşüncesinin en önemli desteği olan *el-‘İlelu’l-Mutenâhiye*’nin farklı tarzda yazılmış bir kitap olduğu not edilmelidir. Bu eserin eski hadisçilerin ‘*illet*’ tesbiti ameliyesini tetkik amaçlı kullanılması sağlıklı sonuçlar vermeyebilir.

İyi bir hadis münekkidin çok iyi düzeyde *ricâl* ve *cerh-ta’dîl* bilgisine sahip olması gerektiği gerçeği, yazarı, *cerh* ve *ta’dîl* değerlendirmelerinin ‘*illet*’ tesbitinde merkezi bir yerde oturduğu düşüncesine sevk etmiştir. Hadislerdeki hataları bulma işinde, *ricâl* ve *cerh-ta’dîl* bilgisinin olmazsa olmaz bir altyapı sunduğu doğrudur ancak bu mekanizma yazarın tahayyül ettiğinden farklı işlemektedir. Bunun en iyi göstergesi tamamen güvenilir ravilerden oluşan *muttaşıl* görünümlü bir *isnâdın* yanlış olduğunu söylemenin sadece ve sadece *isnâd*ların karşılaştırılması ile bulunabileceği gerçeğidir. En güvenilir ravi rivayetinde hata yapabileceği gibi, en zayıf bir ravi de rivayetinde isabet edebilir. Sonuç olarak ‘*illet*’ tesbiti işi, *cerh* ve *ta’dîl* bilgisinden tamamen bağımsız değildir fakat ondan farklı ve ona ilave bir şeydir.

Yazarın zikrettiğim bu yaklaşımının⁹ onu yanılttığı bir örnek vermek istiyorum: Yazar, “Râvilerin Cerh ve Ta’dîl Durumlarının Bilinmesi” başlığı altında şöyle demektedir:

⁷ “İlel eserlerinde rivayette tedlîs bulunduğu için veya râvileri arasında çokça tedlîs yapan şahıslar olduğu için muallel kabul edilen rivayetlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur” (s.159).

⁸ “İbnu’l-Cevzi’nin *el-İlelü’l-mütenahiye* adlı eseri üzerinde yapmış olduğumuz çalışma, rivayetlerin çoğunun cerh için kullanılan tabirlerle illetli kıldığımızı ve illetlerin cerh ile son derece ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır” (s.127).

⁹ “Yapılan tanımların bir kısmında illetin cerhle hiçbir ilişkisinin olmadığı vurgulanmaktadır. Halbuki bu incelemede, illetli kabul edilen birçok rivayetin cerh sebebiyle ma’lûl sayıldığı tesbit edilmiş ve bu çerçe-

Hâkim en-Nîsâbü'rî, 'Bize göre bunu (illet) tespit etmenin yolu; hadisleri ezberleme, anlayış ve bilgidir. Başka bir şey değil (el-hüccetü fihi indenâ el-hifzu ve'l-fehmü ve'l-ma'rifetü lâ gayr)' derken 'bilgi' ile cerh ve ta'dîl ilmini kastetmiştir. (s.299)

Fakat çalışmanın başlarında (s.51) yazarın alıntıladığına göre bu cümle- nin öncesinde el-Hâkim şöyle demektedir: "Hadis muhtelif yönlerden ta'lîl edilmekle beraber bunun *cerhle hiçbir ilgisi yoktur*" (italik yazara ait). O zaman el-Hâkim'in "bilgi" ile kastettiği şey *cerh ve ta'dîl* bilgisi olabilir mi? Yazar s.299'da el-Hâkim'e *cerh-ta'dîl* ve *illet* ilişkisi hakkında bir düşünce izafe ederken s.51'de yaptığı alıntının devamında, "Hâkim bu ifadeleriyle ilel ilmini cerh ve ta'dîlin dışında müstakil bir ilim dalı olarak değerlendirmiş ve ilel ile cerh ve ta'dîl arasını kesin çizgilerle ayırmıştır" demiş ve sonra: "Şüphesiz bu husus[un] râvi cerhleriyle dolu ilel kitaplarının içeriğine uygun düşme"diğini ifade ederek, "isnatta ve râvilerde bulunabilecek kusurlarla nakledilen hadisleri muallel olarak isimlendirme"yi imkansız kılacağı düşüncesiyle el-Hâkim'in yaklaşımını eleştirmişti.¹⁰ Burada mesele el-Hâkim'in veya Düzenli'nin haklı olup olmaması değildir; fakat Düzenli'nin, el-Hâkim'in aynı pasajından taban tabana zıt iki sonuca ulaşmasıdır. Bunun sebebi de yazarın işaret ettiğim yaklaşımıdır. Üstelik yazar el-Hâkim'in yu- karıda alıntılanan sözleri niye söylemiş olabileceğinin izahını yapma girişimi- ne gerek bile duymamıştır. Halbuki el-Hâkim'in ifadeleri *şahîh* hadisin tanımındaki "*mu'allel* olmama" şartının arkaplanının açıklanması gibi oku- nabilir.¹¹

Düzenli'nin bir diğer vurgusu hadisçilerin, hadisleri ilk anda görüldü- ğünden daha fazla bir şekilde metinlerine göre değerlendirdikleri fakat ten- kidlerini dile getirirken metne değil genelde *isnâda* yönelik hususlara dikkat çektikleri üzerinedir. Her ne kadar yazar çalışmasının temel konusunu teşkil etmediğini söylese de¹² kitabın başından sonuna kadar defalarca bu konuya temas edilmektedir. Yazarın bu düşüncesine bir yere kadar katılabilirim. Şahsen "büyük" hadisçilerin metinleri önemsediklerini fakat metinle ilgili

vede ilel eserlerinin cerh ve ta'dille ilgili görüşlerle dolu olduğuna tanık olunmuştur" (s.325). "...[R]ivayetlerde bulunan illetlerin birçoğu râvilerde bulunan cerh sebeplerinin bir sonucu olarak mey- dana gelmektedir" (s. 45).

¹⁰ Krş. "Cerh ile ilgili hususlar her ne kadar bazı âlimler tarafından illet kapsamının dışında kabul edilse ve illetin cerhle hiçbir ilgisinin olmadığı ifade edilse de ilel eserlerinin birçoğunda yalan, gaflet, hâfıza zayıflığı gibi doğrudan cerhle ilişkili olarak kullanılan terimlerle hadislerin illetli kabul edildiği görülmektedir" (s.134).

¹¹ Bu arada s.51'de el-Hâkim'den yapılan tercümede hatalar olduğu not edilmelidir.

¹² "Bu çalışma 'Klasik dönemde metin tenkidi yapılmamıştır' iddialarını nakzetmek gibi bir amaç taşı- mamakla birlikte şu gerçeği ortaya çıkarmıştır: Klasik dönemde metin tenkidi sanıldığı kadar az değildir" (s.326).

değerlendirme yapmaya fazla istekli olmadıklarını ben de düşünüyorum. Fakat bunun yazarın varsaydığı boyutlarda olduğuna emin değilim. Her halükarda yazarın bu konuda ‘*ilel*’ kitaplarından aktardığı örneklerin hepsinin başarılı olmadığı görülmektedir. Mesela aşağıdaki bazı örneklerde de görüleceği üzere, Ebū Hâtim’in hadislerle ilgili yaptığı “*munker*”, “*bâtil*” gibi genel değerlendirmelerinin, onun *isnâd* hakkında ilave bir değerlendirmesi yoksa, hadisin metniyle ilişkili olması gerektiği düşüncesi¹³ yazarı tekrar tekrar yanıltmaktadır. Çünkü Ebū Hâtim veya başka hadisçilerin bu tabirleri çoğunlukla *isnâd* hatalı hadislerde kullandıkları çok sağlam bir şekilde gösterilebilir. Bu değerlendirmeler doğrudan metinle ilgili olduğu zaman, ilgili hadis çoğunlukla zaten *isnâd* testini geçememiş bir hadistir. Hadis münekkidi “çok kötü” *isnâd*da sahip bir hadisin metni hakkında çok daha rahat konuşabilmektedir. Bu durumda bile onlar sadece *isnâd*la ilgili kusurları not etmeyi tercih edebilirler. Yazar da zaten, hadisçilerin metinde sorun gördüklerinde bile metinden ziyade *isnâd* hakkında konuşmayı tercih ettiklerini söylemektedir,¹⁴ ki bir yere kadar katılmak mümkün olsa da bunun yazarın iddia ettiği yaygınlıkta olup olmadığına tetkike muhtaçtır. Neticede hadisin zayıflığının tesbitinde hadisçilerce *isnâd*ın mı metnin mi öncelendiği konusu çok daha derinlemesine yapılacak çalışmaları gerektirmektedir.

Düzenli, metin tenkidıyla ilgili kendi zihnindeki prensiplerin ve bunun da ötesinde spesifik hadislerle ilgili kanaatlerin, olduğu gibi eski hadis münekkitlerinde de bulunduğunu varsaymaktadır ve bu durum bazen onlara sahip olmadıkları ve muhtemelen asla olmayacakları görüşler izafe etmesine sebep olmaktadır. Yazarın, mesela kendisinin Kur’an’a, sünnete veya akla aykırı gördüğü bir hadisin, Ebū Hâtim için de aynı sebepten ötürü ‘*illetli*’ olması gerektiği gibi bir düşünceye sahip olduğu, seçtiği örnekleri tartışmasından anlaşılabilir (mesela aşağıdaki VI, VIII ve XV. örneklere bakınız).

¹³ “[Ebū Hâtim’in] bütün bu değerlendirmeler[i] [“Bu hadis münkerdir”, “bu hadis batıldır”, “aslı yoktur” gibi kullanımlar], mutlak olarak başka bir gerekçe belirtilmeksizin dile getirilmiştir. Bu ifadelerin büyük oranda metinle ilişkili olduğu söylenebilir. Zira isnat ile ilgili olan değerlendirmelerde Ebū Hâtim er-Râzî *gerekçesini mutlaka ortaya koymuş*, rivayetin isnadıyla ilgili bir problem varsa bunu, özellikle râvinin de ismini zikrederek ve sebebini belirterek açıklama yolunu tercih etmiştir” (s.279) (italikler bana ait). Krş. s.200 ve 326. Bunun doğru bir genelleme olmadığı aşağıda tartıştığımız örneklerden anlaşılacaktır.

¹⁴ “Öte yandan isnatla ilgili gerekçelerin zikredilmiş olması, bu tür tenkitlerin metne yönelik olmadığını da göstermez. ... Mesela, bir muhaddis metnin ‘bâtil’ veya ‘yalan’ olduğunu söyleyip akabinde râvilerden birinin tanınmadığını belirttiğinde, ilk anda bu râvi tanınmadığı için hadis hakkında bu yargıya vardığı zannedilebilir. Halbuki, muhaddis hadisin uydurma olduğuna çoğu defa metinden hareketle karar vermekte; ilâveten bu hatayı yapanı tespit etmek, böylece ondan nakledilen diğer rivayetleri değerlendirirken de bu tespitten yararlanmak amacıyla isnattaki râvilerden hata yaptığını düşündüğü/bildiği kişiyi araştırılmaktadır” (s.280).

Hadislerin akla aykırı görülerek *'illetlendirilmesi'* hakkında yazar şöyle demektedir:

Açık olarak zikredilmese de bu rivayetlerin öncelikle akla aykırı oldukları için illetli kabul edildikleri görülmekte ve bu kanaatlere destek olarak da râvilerin cerh durumlarına ilişkin ilâve karineler zikredilmektedir. Dolayısıyla rivayetlere ve rivayetlerin geçtiği ile eserlerindeki değerlendirmelere bakıldığında, tenkide esas olarak isnadın öncelendiği akla gelebilir. Ancak incelenen rivayetlerin değerlendirmelerinden de anlaşılacağı gibi, ile eserlerindeki rivayetler metin açısından tenkit edilse bile isnatla ilgili gerekçelerin de ek olarak kaydedildiği görülmektedir. Bundan dolayı ile eserlerinde büyük oranda isnatla ilgili gerekçelere yer verilmiş ve metin göz ardı edilmiştir şeklindeki kanaatlerin yüzeysel bakış açısını yansıttığı, isnatla ilgili gerekçeler ön plana çıksa da arka planda metinle ilgili değerlendirmelerin gizlendiği söylenebilir. İle eserlerinde açık bir biçimde 'akla aykırıdır' şeklindeki gerekçelere rastlanmamasının altında yatan temel etken de bu olmalıdır. (s.223)

Fakat "Akıl ve Mantık ile Çelişki Arzetmesi" bölümünde (ss.220-225) zikredilen hadislerin hadisçilerce akla aykırı olduğu için tenkid ve reddedildiği ikna edici bir şekilde gösterilebilmiş değildir. Yazarın tartıştığı örneklerin akla aykırı olduğu için hadisçilerce reddedildiği meselesi sadece varsayımsal olarak dile getirilmiştir ve ispata muhtaçtır. Mesela bir örnekte yazar şöyle demektedir.

...Câbir'den nakledilen 'Araplar zelil olduğu zaman İslâm da zelil olur' rivayetiyle ilgili Ebû Hâtim'in 'bâtil bir hadistir aslı yoktur' demekle yetinmesi de bu konuda verilebilecek bir başka örnektir. Ebû Hâtim'in bu rivayetle ilgili hiçbir gerekçe zikretmeden 'aslı yoktur' şeklinde bir değerlendirmede bulunması 'İslâm'ın Araplar'ın şerefine veya zilletine ipotekli olmadığı' şeklindeki aklî değerlendirmeye dayanmaktadır. Ebû Hâtim'in isnatla ilgili hiçbir gerekçe zikretmemesinin ardında yatan temel sebep de bu olmalıdır. (ss.224-225)

Son cümle tamamen iyimser bir tahmindir ve Ebû Hâtim'e muhtemelen sahip olmadığı bir görüş izafe edilmektedir. Burada cevaplanması gereken soru şudur: Şayet bu hadis Ebû Hâtim'in reddemeyeceği kadar kuvvetli bir *isnâda* sahip olsaydı, o akla uygun görmeyerek bu hadisi reddebilir miydi? Bu soru, aslında yazarın hadisçilerin "metin tenkidi" yaptığını söylediği her hadis için sorulmalıdır.

Düzenli'nin tekrar tekrar dile getirdiği (mesela s.52, 151, 154, 160, 163, 189, 314, 324) bir husus da “*illetli* hadisın tolere edilebilirliği” meselesidir. “Tolere” kelimesi o kadar sık kullanılmaktadır ki muhtemelen kitabı bitiren bir okuyucunun zihninde en fazla yer işgal eden kelime olabilir.

Yazarın “hadislerin tolere edilmesi”nden kasdı *isnâdı* ‘*illetli* olan bir hadisın, farklı *tarîk*lerden geldiği zaman, metninin ‘*illetli* sayılmamasıdır.¹⁵ İlk bakışta herkesin kabul edebileceği bu düşüncenin yazarın zihninde net bir karşılığının bulunmadığı, bu nedenle de meselenin olmaması gereken yerlere taşınabildiği anlaşılmaktadır. Çünkü yazar mesela şöyle diyebilmektedir:

İletler her ne kadar metne hariçten nüfuz eden kusurlar gibi telakki edilse de mevkuf ve mürsel gibi tarihsel şartların ortaya çıkardığı birtakım illetler vardır ki bunlar bütünüyle hadislerin sıhhatini derinden etkileyecek nitelikte değildir. (s.325)

Bütün bu kullanımlar bize, isnatta bulunan bir iletin başka varyantla tolere edilebildiği durumlarda, söz konusu rivayetin kullanılabileceğini göstermektedir. Artık belirlenen illetin diğer varyantlarla kâdih olma (rivayetin sıhhatini gidermesi) özelliği giderilmiş, âdeta etkisiz (nötr) bir illet haline dönüşmüştür. Dolayısıyla Yahyâ b. Ebû Kesîr’in Enes’ten hadis işitmediğine yönelik belirlenen illet, diğer varyantlarla tolere edilmekte ve isnat açısından problemlili kabul edilse dahi bunun metne olumsuz bir etkisi olduğu düşünülmemektedir. (s.160)

Yazarın hadislere daha ziyade metin odaklı baktığı burada da gözlemlenmektedir. Yukarıda bir hadisın *mevkûf* mu *merfû* mu veya *mevşûl* mü *mursel* mi olduğu meselesinin yazarın düşündüğünden daha önemli bir mesele olduğunu düşünüyorum. Zira *isnâd*ların durumu ve sayısı veya ihtilaflılı olup olmadığı metne olan güvenin derecesini değiştirecektir. Hadisin bir versiyonunun *isnâdı* ‘*illetli* yani hatalı olsa, diğeriyle onu telafi ettiğimizi varsaysak, bu hadis hiçbir zaman iki kişi tarafından aynıyla ve hatasız aktarılan bir hadis kadar kuvvetli olamayacaktır.

‘*İletin* “tolere edilebilirliği” meselesinde yazarın birkaç yerde atıfta bulunduğu “*şahîh ma’lûl*” tabirinin (s.58, 135), sadece el-Ĥalîlî tarafından kullanıldığı, onun kullanımı dolayısıyla *uşûl* literatürüne yansdığı ve hemen hiç

¹⁵ “Şüphesiz bu rivayetin değişik lafızlarla fakat aynı anlamda birçok kanaldan gelmesi rivayetin isnadında bulunan bu illetin giderilmesi için yeterli görülmüş ve bu arızı hastalığın rivayetin metnine bir halel getirmediği ifade edilmiştir” (s.136). “Diğer taraftan, rivayetlerin bütünlük içerisinde değerlendirilmesi neticesinde, ilk bakışta hatalı addedilebilen kimi rivayetlerin diğer tarikleriyle birlikte değer kazanması, ‘tolere edilebilir illetler–tolere edilemez illetler’ şeklinde bir ayırımıda bulunmayı zorunlu kılmaktadır” (s.326).

yaygınlık kazanmadığı söylenebilir. El-Hâkim'in kullandığı ve emsaline pek rastlanmayan “*‘ille şahîh*” ifadesi de tamamen net olmamakla beraber yazarın anladığından farklı bir anlama geliyor görünmektedir (ss.58-59).

Yazarın, metni çok daha fazla ön plana çıkararak ve *isnâd* değerlendirmelerini “önemsiz gören” yaklaşımı başka bahislerdeki ifadelerine de yansımıştır. Mesela *şâzz* hadisle ilgili yazar şöyle demektedir:

[Ş]âz kavramı tam anlamıyla ‘muhalefet’e delâlet etmektedir. Ancak söz konusu muhalefet çoğunlukla senet kısmında değil metin kısmında aranmalıdır. *Muhalefetin senette olması pratik açıdan çok fazla bir anlam ifade etmemektedir.* (s.327) (italik vurgusu bize aittir)

Devamında:

Öte yandan şâz hususiyetinin çok kere metinde bulunması, klasik dönemde metin tenkidinin hiç yapılmadığı veya çok az yapıldığı yönündeki birtakım çağdaş tenkit ve değerlendirmelerin tarihsel gerçeklere ne kadar uygun olduğu konusunun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. (ss.327-328)

“Şâz hususiyetinin çok kere metinde bulun”duğu iddiası tartışma götürür ve “muhalefetin senette olması pratik açıdan çok fazla bir anlam ifade etmemektedir” ifadesini tam da ‘senetteki muhalefetin ne anlam ifade ettiğini’ açıklaması gereken, *‘illet* olgusuyla ilgili böyle bir çalışmanın içinde okumak biraz tuhaf olmaktadır.

Aynı yaklaşımın bir neticesi olarak *şahîh* hadisin tanımındaki “*şâzz* ve *mu‘allel* olmamak” şartı metinle ilişkili görülmektedir. Yazara göre “*‘adâlet* ve *dabıt* sahibi ravilere ve *muttaşıl isnâda* sahip olmak” hadisin *isnâd* tenki-diyle, “*şâzz* ve *mu‘allel* olmamak” da metin tenki-diyle alakalı olmalıdır:

Şu da ifade edilmelidir ki illet ve şâz kavramlarının hadis metinleriyle olan bu ilgisi, aslında sahih hadis tanımında da görülmektedir. Nitekim sahih hadisin tarifinde zikredilen dört husustan ilk ikisi (râvilerin adalet ve zabt sahibi olması, senedinin muttaşıl olması) dış tenkidi ilgilendirirken son ikisi (şâz-muallel olmaması) ise iç tenkide (metne yönelik değerlendirmelere) işaret etmektedir. (ss.326-327)

Yazar, kitabın sonuç cümleleri arasında yer alan bu ifadelerini kitabın içinde gerekçelendirerek tartışmış ve neden bu sonuca ulaştığını okurlarıyla paylaşmış değildir. Yani bunlar aslında yazarın çalışmasının sonuçları olmaktan ziyade yazarın çalışmaya başlamadan önce sahip olduğu önkabulle-rin tekraren dile getirilmesi olarak görülmelidir. Girişinden sonucuna kadar yazarın çeşitli ifadelerinden (krş. s.21 ve s.323) *şahîh* hadisin tanımındaki bu

iki şartın ne olduğunu anlama gayesinin bir hareket noktası kılındığı anlaşıl-
lan elimizdeki bu çalışmanın oluşturduğu beklentiyi karşılayamadığı anla-
şılmaktadır. Bu iki şartı tamamen metinden bağımsız düşünmek mümkün
değildir fakat uygulamalar bize bunun daha ziyade *isnād*la ve *isnād*ların
karşılaştırıldığı oranda metinsel farklılaşmalarla alakalı olduğunu göstermek-
tedir.

Burada “metin tenkidi”nin ne anlama geldiği konusundaki muğlaklığın
giderilmesi gerektiği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Günümüz akademi-
sinde sık kullanılan bu tabirle farklı farklı şeylerin kastedildiği görülmekte,
bu da tartışma zeminini sorunlu hale getirmektedir. Hadis metinlerinin
Kur’an’a, sünnete, tarihi verilere, akla ve bilime arz edilmesi vs. olarak anla-
şılan “metin tenkidi” ile hadis usulü konularında da yeri olan, hadisin Hz.
Peygamber’e ait olması en muhtemel metnini ortaya çıkarmak adına yapılan
idrāc, *taşhîf/tahrîf*, *ihtişār*, *taḫṭī*^c, mana rivayeti vs. ile ilgili çalışmalar aynı
şey değilse, ki olmadığı anlaşılıyor, her iki faaliyete de “metin tenkidi” de-
memiz büyük bir karışıklığa yol açmaktadır. Hayri Kırbasoğlu’nun “metin
tenkidi” ve “metin tetkiki” diyerek yapılan iki tür faaliyeti birbirinden ayır-
ma çabası şimdiye kadar çok taraftar bulmuş görünmese de bu türden bir
ayırım, daha iyi alternatifler sunuluncaya kadar karışıklığı gidermek adına
kullanılabilir. Eğer Kırbasoğlu’nun “metin tetkiki” dediğine biz “metin ten-
kidi” diyeceksek, onun “metin tenkidi” dediğine başka bir isim bulmamız
gerekecektir. Elimizdeki kitap da maalesef bu belirsizlikten olumsuz yönde
etkilenmektedir. Hadisçilerin doğru metni tesbit çabasıyla yaptıkları çalışma-
lar takdir edilmekle beraber, bu husus onların, hadislerin salt metinlerinden
yola çıkarak değerlendirilmesi ve Peygamber’e nisbet edilebilirliğinin belir-
lenmesi noktasında hiç de istekli olmadıkları gerçeğini değiştirmez. “Metin
tenkidi” ifadesinin metnin tesbit, tetkik ve tenkidi ile ilgili her türlü girişim
için kullanılması, neticede Hz. °Ā°işe, Ebū Hâtim ve Kırbasoğlu’nun aynı
şeyi yaptıkları anlamına gelecekse, burada çözülmesi gereken terminolojik
bir kargaşa var demektir. Mesela yazar şu alıntıda “metin tenkidi” derken ne
kastediyor olmalıdır: “Bu çalışma ‘Klasik dönemde metin tenkidi yapılmamış-
tır’ iddialarını nakzetmek gibi bir amaç taşımamakla birlikte şu gerçeği
de ortaya çıkarmıştır: Klasik dönemde metin tenkidi sanıldığı kadar az de-
ğildir” (s.326).

Buna paralel bir sorun “ravi tasarrufu” ifadesinin kullanımında görül-
mektedir. Yazarın “ravi tasarrufu”nu çok geniş yorumladığı anlaşılmaktadır
(s.94 vd.). Bünyamin Erul’un daha dar bir tanımla hadis usulü terminolojisi-

ne bir açılım kazandırmak için ele aldığı “ravi tasarrufu” meselesi, özellikle Süleyman Doğanay’ın çalışmasında da örneklendiği üzere hadisin *isnād* ve metnindeki, raviden kaynaklı her türlü değişimi içerir şekilde anlam genişlemesine uğratılmıştır ve konu hadis usulünün neredeyse bütün meselelerini ele alır hale getirilmiştir. Böylelikle hadis usulünün pek çok bölümü “ravi tasarrufu” başlığı altında yeniden işlenmektedir. Bu durum, Erul’un, usul kitaplarında müstakil olarak ele alınmayan, mesela mana rivayetinden farklı olan, ve ravinin hadis metninde kasıtlı olarak yaptığı, ekleme, çıkarma, sansürleme, muğlaklaştırma, kısaltma, açma, yorum katma gibi durumları “ravi tasarrufları” adı altında çalışma alanı haline getirme önerisini gölgelemiş ve buradan elde edilecek muhtemel kazanımın önüne set çekmiştir.

Aşağıda yazarın konuları ele alırken kullandığı hadisleri okurken rastladığım birtakım problemleri göstermek amacıyla, daha detaylı olarak değerlendirmek üzere on beş tane örnek takdim etmek istiyorum. Bu örneklerin, konunun mahiyeti gereği karmaşık olduğunu ve daha iyi anlaşılması için tanıtıma konu olan kitaptan –hatta mümkünse– atıfta bulunulan asıl kaynaklardan da takip edilmesinin yararlı olacağını belirtmek isterim. Yine de mevcut değerlendirmeler, böyle bir hazırlığa gerek bırakmadan, yazarın yaklaşım tarzı ve kitapta rivayetlerin ele alınış biçimi konusunda açık bir fikir verecek kadar detaylandırılmış durumdadır.

Bu örneklerdeki yanlış ve eksikliklerin, yazının başında ifade edildiği gibi yazarın genel yaklaşımının bir yansıması olduğunu düşünüyorum. Görüldüğü kadarıyla yazar kullandığı rivayetleri titiz bir şekilde araştırmış ve hadisçilerin demek istediklerine yeterince kulak vermiş değildir. Bu örneklerin sadece kitabı okuma esnasında göze batan yanlışların araştırılması sonucu belirlendiği, yazarın kullandığı bütün örnek hadislerin kaynaklarla karşılaştırılmalı olarak incelenmediği burada hatırlatılmalıdır.

I.

S.143’te *irsāle* verilen örnek *isnād* ve metniyle el-Ḥākim’in *Ma^crifetu ‘Ulūmi’l-Ḥadīṣ*’inden alınmış olmasına rağmen dipnotta Ahmed b. Ḥanbel’in *Musned*’i ve et-Tirmizî’nin *Cāmi^c*’i kaynak olarak verilmektedir. Halbuki belirtilen bu kaynaklarda hadis hem *isnāden* hem *metnen* farklılıklar içermektedir. Düzenli, hadisin metnini verdikten sonra el-Ḥākim’den bu hadisteki *‘illetle* ilgili şu açıklamayı alıntılanmaktadır: “Eğer hadis sahih olsaydı Buhârî onu *es-Sahih* adlı kitabında zikrederdi. Halbuki Hâlid el-Hazzâ, sahâbî Enes b. Mâlik’i zikretmeden hadisi Ebû Kılâbe’den mürsel olarak

rivayet etmiştir” (s.143). Aynı sayfada 28 no’lu dipnotta el-Hâkim’in *Ma’rife*’de ‘illet türlerine örnek verirken hadisin önce *musned* olan şeklini zikrettiği, daha sonra “rivayetin Ebû Kılâbe’den nakledilen varyantını da zikrederek bu isnadın mürsel olarak nakledilmesinin hadisi illetli hale getirdiğini vurgula”dığı söylenmektedir. Devamında yazar: “Hâkim’in bu açıklamasına rağmen hadisin hem Buhârî hem de Müslim tarafından müsnet olarak nakledildiği ve mürsel olduğuna dair şerhlerde de herhangi bir açıklama cihetine gidilmediği görülmektedir” (s.144) demektedir.

El-Hâkim’in *Ma’rife*’de (s.114) zikrettiği hadis şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدُّورِيُّ قَالَ: ثنا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ أَوْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَرْحَمُ أُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ وَأَشَدُّهُمْ فِي دِينِ اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءُ عَثْمَانَ وَأَقْرَأُهُمْ أَبِي بَنِي كَعْبٍ، وَأَعْلَمُهُم بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَإِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا، وَإِنَّ أَمِينَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ.»

El-Hâkim’in devamında hadisin ‘illetli ile ilgili söylediği de şudur:

قَلُّوا صَحَّحَ بِإِسْنَادِهِ لِأَخْرَجَ فِي الصَّحِيحِ، إِنَّمَا رَوَى خَالِدُ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَرْحَمُ أُمَّتِي» مُرْسَلًا وَأَسْنَدًا وَوَصَلَ: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينًا، وَأَبُو عُبَيْدَةَ أَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ.» هَكَذَا رَوَاهُ النُّصَيْرِيُّونَ الْحَفَاطُ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ وَعَاصِمِ جَمِيعًا، وَأَسْنَقَطَ الْمُرْسَلُ مِنَ الْحَدِيثِ وَخَرَجَ الْمُتَّصِلُ بِذِكْرِ أَبِي عُبَيْدَةَ فِي الصَّحِيحِينَ.

Metnin yanlış anlaşıldığı görülmektedir: Yazar hadisin tamamının Hâlid tarafından *mursel* olarak rivayet edildiğini ve hadisin *mursel* olmasının onu ‘illetli hale getirdiğini iddia etmektedir. Hadisin buna rağmen *Şahîhâyn*’da olmasını hayretle not etmiş ve hadisin el-Hâkim’in söylediği şekilde Ebû Kılâbe’den nakledilen *mursel* versiyonunu kaynaklarda bulamadığını söylemiştir (s.144). Halbuki el-Hâkim hadisin Ebû ‘Ubeyde’yle ilgili kısım hariç geri kalanının *mursel* olduğunu, fakat ‘illetli versiyonunda hadis Hâlid’den nakledilirken *mursel* kısımların da *mevşûl* olarak aktarıldığını ve hadisin ‘illetinin *mursel* olan kısımların *mevşûl* hale sokulması olduğunu söylemektedir. Basralı hafızlar, hadisin sadece Ebû ‘Ubeyde ile ilgili kısmını Hâlid’den *mevşûl* olarak rivayet etmişlerdir. Ve hadis sadece bu muhtasar şekliyle *Şahîhâyn*’a girebilmiştir (yazar da aslında bunun farkındadır, s.144, dn.30). Dolayısıyla hadisin ‘illetli yazarın iddia ettiği gibi hadisin *mursel* olması değil, *mursel* kısımlarının *mevşûl* hale dönüştürülmüş olmasıdır. El-Hâkim’in kaydettiğini anlamadaki isabetsizlik yazarı, el-Hâkim’in, bu hadisin Ebû ‘Ubeydeli kısmının bile *da‘îf* olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğu düşüncesine sevk etmiş görünüyor ki birçok hadisin bu hadisi kitaplarına almasını açıklamaya çalışırken “...mürsel olduğu söylenen, yukarıda zikredilen hadisin müsnet şekliyle birçok kaynakta geçtiği ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla başka rivayetlerle desteklenen mürsel rivayetin illetli olarak kabul edilmesinin mâkul kabul edilebilecek bir görüş olmadığı söylenebilir” (s.145) şeklinde genel çıkarımlara ulaşmıştır. Halbuki örnek tamamen yanlış anlaşılmalıdır ve de konuyu *mürsel* hadislerin değeri bağlamında tartışmak çok isabetli görünmemektedir. Yazarın burada söylediklerinin ‘illet tesbiti işinin mantığına uymadığı aşıkardır.

Yazar hadisin *el-Mustedrak*’te de geçtiğini, orada el-Ĥākīm’in “hadisin bu isnatla sahih olduğunu beyan ettikten sonra Buhārī ve Müslim’in – şartlarına uyduğu halde– bu rivayeti eserlerine almadıklarını belirt”tiğini söylemektedir (s.144). Yazar burada da el-Ĥākīm’in dediğini eksik anlamış görünmektedir. El-Ĥākīm *el-Mustedrak*’te hadisi °Abdulvehhāb eş-Şekāfī ← Ĥālid ← Ebū Kılābe ← Enes *isnād*ıyla *Ma’rife*’dekinden farklı bir *isnād* ve metinle zikrettikten sonra şöyle demektedir:

هَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ بِهَذِهِ السِّيَاقَةِ وَإِنَّمَا اتَّفَقَا بِإِسْنَادِهِ هَذَا عَلَى ذِكْرِ أَبِي عُبَيْدَةَ فَقَطُّ، وَقَدْ ذَكَرْتُ عَلَيْهِ فِي كِتَابِ التَّلْجِيفِ

Bunun anlamı şudur: el-Ĥākīm, bu hadisin *isnād*ı el-Buhārī ve Müslim’in şartlarına göre *şahih* olduğu halde, onların bu hadisi bu uzun haliyle kitaplarına almadıklarını, sadece Ebū °Ubeyde ile ilgili kısmı yine aynı *isnād*la (yani Ĥālid ← Ebū Kılābe ← Enes *isnād*ıyla) rivayet ettiklerini söylemektedir. El-Ĥākīm bu hadisin ‘illetini *Kitābu’t-Telhīs*’de zikrettiğini ekleyerek aslında onların *Ma’rife*’de izah ettiği gerekçeyle bu hadisi *tahrīc* etmediklerini söylemek istemektedir. Şu durumda el-Ĥākīm “Şeyhān bu hadisi kitaplarına almadı” derken onların bir eksikliğini gideriyor, bu hadisi almaları gerektiğini iddia ediyor ve *Ma’rife*’deki açıklaması ile çelişiyor değildir. Onun burada ifade etmeye çalıştığı şey, bu *isnād*ın *şahih* görünmesine rağmen ‘illetli olması sebebiyle Şeyhān’ın, kitaplarında bu hadise yer vermemeleridir. Şeyhān, °Abdulvehhāb eş-Şekāfī ← Ĥālid ← Ebū Kılābe ← Enes *isnād*ıyla başka bir hadisi kitaplarına almalarına rağmen buradaki hadisi *şahih* görmemişlerdir. Sadece bu örnek bile hadis kitaplarımızın yazılış amaçları, ne yapmaya çalıştıkları gibi konuları tekrar gözden geçirmemize yol açacak önemdedir. Burada el-Ĥākīm’in, *el-Mustedrak*’i ile ilgili genel kanaatin bize telkin ettiğinden daha farklı bir şey yaptığını gözlemlemek, hadis kitaplarımızın ilk anda görüldüğünden daha kompleks bir yapıya sahip olduğunu bize bir kez daha hatırlatmaktadır.

II.

Yazarın *isnād*da ‘illet oluşturan unsurlardan biri olarak zikrettiği *tedlīs* konusundaki ilk örneğinde (ss.159-160) de problemler olmasına rağmen ben

burada ikinci örnek (ss.160-161) üzerine birkaç değerlendirmede bulunmak istiyorum:

Bakıyye'nin Yünus aracılığıyla ez-Zuhrî ← Sâlim ← İbn  Umer *isnâdı*-la naklettiği mevzubahis hadis, Bakıyye *isnâd*ında ve metninde *teferrude* düştüğü ve diğer ravilere muhalefet ettiği için  illetli sayılmakta iken, Düzenli şöyle demektedir:

Bu rivayette tedlîs olduğu ve bundan dolayı illetli olduğu vurgulanmıştır. Zira, Bakıyye, özellikle ‘tedlîsu’t-tesviye’ ile şöhret bulmuş bir râvi olarak tanınmıştır. Ayrıca hiçbir kaynakta rivayetin bu râvi zinciri ile zikredildiği de ifade edilmektedir. Aynı zamanda Bakıyye'nin söz konusu hadisin metninde de hata yaptığı belirtilmiş, rivayetlerin hemen tamamında lafzın ‘من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة’ ... şeklinde ‘cuma’ lafzı kullanılmadan nakledildiği ifade edilmiştir. (s.161)

Daha sonra Ebü Hâtim'in, bu hadisin *isnâd*ında ve metninde hata olduğunu, doğru *isnâd*ın ez-Zuhrî ← Ebü Seleme ← Ebü Hurayra şeklinde olması gerektiğini, metinde de ‘cuma namazı’ tabirinin hataen hadise ilave edildiğini söylediğini doğru olarak aktarmıştır. Peki bu hadis neden *tedlîs* dolayısıyla  illete örnek verilmektedir? Yazarın atıfta bulunduğu hiçbir kaynakta Bakıyye *mudellis* olduğu için bu hadis  illetlendirilmiş değildir. Bakıyye *tedlîs* yapmakla meşhur biri olduğundan dolayı değil, hadisin *isnâd*ında ve metninde yaptığı hatada tek kaldığı ve diğer ravilere muhalefet ettiği için hadis  illetli sayılmıştır (mesela ed-Dārakuṭnī, *Sunen*'de [c.2, s.12] bu hadisi nakledip İbn Ebî Dāvūd'dan şunu aktarmaktadır: “*lem yervihi  an Yünus illā Bakıyye*”). Dolayısıyla yazarın, “Bu rivayette tedlis olduğu ve bundan dolayı illetli olduğu vurgulanmıştır” demesinin bir dayanağı yoktur.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer şey şudur: Hadis üzerine birkaç yerde konuşan Ebü Hâtim, bir keresinde hadisin sadece *isnâd*ındaki hataya işaret etmiş ve doğru *isnâd*ı hatırlatmış (no.607: *hāzā ḥaṭaʿ, inne-mā huve: ez-Zuhrî  an Ebî Seleme  an Ebî Hurayra  ani'n-Nebî*); bir keresinde *isnâd*daki hataya ilaveten metindeki yanlışı da not etmiştir (no.491: “*hāzā ḥaṭaʿ, el-metn ve'l-isnād (...) emmā kavluhu  min şalāti'l-cumuʿaʿ fe-leyse hāzā fı'l-ḥadîṣ. Fe-vehime fihimā*”). Ebü Hâtim hadisle ilgili olarak üçüncü bir yerde (no.519) hataların ne olduğuna değinmeksizin sadece “*hāzā ḥadîṣ munker*” demektedir. Biz hadisin Ebü Hâtim'e göre neden *munker* olduğunu diğer yerlerdeki ifadelerden anlamaktayız. Bu da Ebü Hâtim'in, hadislerle ilgili sebep vermeksizin yaptığı “*bāṭıl*”, “*munker*” gibi kullanımların “metin tenkidi”yle alakalı olması gerektiğini ifade eden yazarın iddialarına ters bir

durum oluşturmaktadır. Araştırıldığı zaman Ebū Hâtim'in bu tür değerlendirmelerinin önemli bir kısmının *isnād*la alakalı olduğu görülebilir. Bu yazıda bunun bir iki örneğini daha gösterme fırsatı bulacağım.

III.

İhtilâf sebebiyle *illet*li olan rivayetlere verdiği örneklerden ilkinde (s.183) *isnād*ın tercümesinde sahabi Enes'in adı düşürülmüş, rivayet sonrası değerlendirilen ravi Leys b. Ebî Suleym'in adı "Leys b. Ebû Selîm" diye verilmiştir. Fakat alıntılanan hadisin *isnād*ında Leys b. Ebî Suleym'in adı geçmemektedir. Yazarın kullandığı *el-İlelu'l-Mutenâhiye*'ye müracaat edilince bu tuhaflığın sebebi anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cevzî, âdeti üzere birkaç hadisi zikredip sonrasında hepsiyle ilgili sırasıyla değerlendirmeler yapmaktadır. Burada İbn ʿAbbās ve Enes hadislerini art arda veren İbnu'l-Cevzî, "*emmā ḥadīsu İbn ʿAbbās...*" diyerek o hadisin *isnād*ındaki Leys'le ilgili değerlendirmede bulunmuş, onu takiben de Enes rivayetinin *isnād*ı hakkında konuşmaya geçmiştir. Düzenli, Enes rivayetinin hemen ardından gelen değerlendirmenin, Enes'in rivayetiyle ilgili olduğunu düşünerek İbn ʿAbbās hadisinin *isnād*ıyla ilgili değerlendirmeyi aktarmış görünmektedir. Bu da bahsettiğimiz tuhaf durumun oluşmasına sebep olmuştur.

Yazar bu hadisi *ihtilâftan* dolayı hadisin *illet*lendirilmesine örnek olarak vermektedir. Bunun temel sebebi İbnu'l-Cevzî'nin, İbn Hıbbân'dan Leys'in ömrünün sonlarında *ihtilâfta* maruz kalıp *isnād*ları *kalb* ettiği ve *murselleri raf* ettiği bilgisini aktarmasıdır. *İhtilâf* elbette bu hadiste ve diğer bazı hadislerde Leys'in yaptığı hataların sebebi olabilir. Fakat onun *muhteliḥ* bir ravi olması hadisin *illet*lendirilmesinin sebebi değil muhtemelen tesbit edilen *illet*in yani hatanın neden kaynaklanmış olabileceğine dair bir tahmin olarak değerlendirilebilir.

Ebū Bekr el-Bezzār, hadisin İbn ʿAbbās'tan gelen versiyonu ile ilgili şöyle diyor: "*ve kāne Leys eşābehu şibhu 'l-ihṭilāf ve-lem yeşbut zālike ʿanhu fe-kād baḳiye fī ḥadīsihi līn bi-zālike es-sebeb*" (c.11, s.148-149 [no.4880]). Hadisi *el-Evsāf*'ta (c.6, s.20 [no.5670]) zikreden Eṭ-Ṭaberānī de hadisin *garīb* olduğuna işaret eder: "*lem yervi hāzā el-ḥadīs ʿan Leys illā Cerīr; teferrede bihi Ebū Behz er-Rāzī.*" Eṭ-Ṭaberānī, Ebū Behz'in *teferrudu* konusunda haklı olmayabilir. Hadisin başka sahabilerden nakledilen diğer *daʿīf* tarikleriyle güçlendiği söylenirse de el-Bezzār, İbn ʿAbbās'tan rivayet edilen yukarıdaki versiyon için "*ve hāzā el-ḥadīs lā naʿlemuhu yurwā ʿani 'n-Nebī (ş) min vech aḥsen min hāzā*" demektedir. Bu noktada İbnu'l-Cevzî'nin, üç sahabeden gelen versiyonlarını verip (c.1, ss.94-95) "*hāzā ḥadīs lā yaşihḥu ʿan*

Rasūlillāh (ş)” dediği bu hadisi kitabına alırken ne gibi bir düşünce taşıdığı spekülasyona açıktır. Fakat İbnu'l-Cevzî'nin kitabının, *mutekaddimūn* hadisçilerin *‘illet* tesbiti işini nasıl yaptıkları hususunda birinci derece bir kaynak olarak kullanılmasının isabetli bir karar olmadığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin *‘illetli* hadisleri seçip değerlendirme işi, önceki hadis tenkitçilerinin yaptıklarından ciddi birtakım farklılıklar arz etmektedir ve yazarın İbnu'l-Cevzî'den alıntıladığı örneklerin zaman zaman onu yanlış yönlendirdiği görülmektedir.

IV.

İhtilāf dolayısıyla *‘illet*lendirilen hadislere örnek olarak verilen ikinci hadiste (s.184), ed-Dāraḳuṭnī'nin ifadeleri eksik aktarılmıştır. Yazar, ed-Dāraḳuṭnī'nin “Ata'nın ömrünün son dönemlerinde ihtilata düştüğü, bu sebeple hadisinin delil olarak kullanılamayacağını” ifade ettiğini söylemektedir. Halbuki ed-Dāraḳuṭnī tam olarak şöyle demektedir (*el-‘İlet*, c.11, s.143):

ve ‘Aṭā’ ihtelaṭa ve lem yuharricū ‘an ‘Aṭā’ ve lā yuhteccu min ḥadīsihi illā bi-mā ravāhu el-ekābir: Şu‘be ve ‘s-Şevrī ve Vuheyb ve nuḫarā’uhum ve emmā İbn ‘Uleyye ve ‘l-mute’ahḫirūn fe-ḫi ḥadīşihim ‘anhu naḫar.

Ed-Dāraḳuṭnī'nin burada dile getirdiği, *‘Aṭā’*'nin *ihtilāfı* dolayısıyla ondan rivayet eden eski öğrencilerinin rivayetlerinin *ihticāca* elverişli bulunduğu, buna mukabil yaşlılığında ondan hadis alan daha genç ravilerin rivayetlerinin temkinle karşılandığıdır. Fakat bu değerlendirme öncesinde ed-Dāraḳuṭnī hadisin *‘illetini* –yazarın da farkında olduğu gibi– açıklamaktadır. Hadisin *‘illeti* *‘Aṭā’*'nin *ihtilāfı* değildir; *ihtilāf* bu yapılan hatanın muhtemel sebebidir. Hadisteki hata hadisin *‘Aṭā’*'dan iki farklı *isnādla* rivayet edilmesidir: 1) İbn Fuḫayl hadisi “*‘Aṭā’* b. es-Sā’ib ← *‘Avn* b. *‘Abdullāh* b. *‘Utbe* ← Ebū Hurayra” *isnādıyla*; 2) Ḥammād b. Seleme ise “*‘Aṭā’* b. es-Sā’ib ← *‘Ubeydullāh* b. *‘Abdullāh* b. *‘Utbe* ← Ebū Sa’id” *isnādıyla* rivayet etmiştir. Ed-Dāraḳuṭnī, hadisin *‘illeti* olarak bu *ıdṭirābı* tesbit etmiş ve *‘Aṭā’*'nin *ihtilāfı*nı bunun muhtemel bir sebebi olarak zikretmiştir. *‘İlet* tesbiti esas olarak bu hatanın tesbit edilmesidir; ancak hatanın sebebini tesbit etmek her zaman mümkün olmayabilir. Mesela bu örnekte *ıdṭirābın* olduğu açıktır; ama bunun sebebi ravinin *ihtilāfı* değil de başka bir şey olabilirdi. Öte yandan ed-Dāraḳuṭnī'nin tahminine rağmen burada hatanın *‘Aṭā’*'dan kaynaklanmıyor olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

V.

Namazda gülmenin abdesti bozmayacağına dair Cābir b. *‘Abdillāh*'ın sözünün Hz. Peygamber'e nisbet edilişi, *mevkūf* hadisin *merfū’* yapılmasına

örnek olarak verilmektedir (s.188). El-Ḥākim'in, *Ma'rifet*'inde 'illet çeşitleri arasında zikrettiği bu rivayet ilgili başlık için doğru bir örnektir. Fakat örnek sonrasında namazda gülme üzerine yapılan değerlendirmeler ciddi ölçüde problemlidir. Yazar, Cābir'in fetvasının Hz. Peygamber'in, "Namazda gülen hem namazını hem abdestini iade etsin" şeklindeki beyanına muhalif görüldüğünü ve Cābir'in rivayetinin terk edildiğini Ḥanefî *taḥrîc* kitabı *Naşbu'r-Rāye*'den aktarmakta (*Naşbu'r-Rāye*'de [c.1, ss.47-54] yazarın belirttiği şekilde bir ifade bulamadım), sonra da şöyle demektedir:

Bu örnekte görüldüğü üzere, rivayetin daha sahih bir isnatla ve daha fazla kanaldan nakledilmesi, rivayetin aslının, "Namazda gülen hem namazını hem de abdestini iade etsin" şeklinde olduğunu, diğerinin ise râviler tarafından ref'edildiğini ve aslında Cābir'in bir fetvası olduğunu ortaya çıkarmıştır. (s.188)

Yazar tamamen Ḥanefîlerin bu konudaki görüşünün doğru olduğu varsayımıyla meseleyi değerlendirmiştir. Halbuki ed-Dāraḳuṭnî'nin *Sunen*'inde (c.1, s.161 vd.) (ve *Naşbu'r-Rāye*'de) bu hadisin 'illetlerinin tartışıldığı yerden anlaşıldığı kadarıyla, Cābir'in fetvasına muhalif olan hadisler çok kanaldan gelse de hepsi 'illetlidir ve bunların tamamına yakınının Basralı tabî Ebû'l-Āliye'nin *mursel* rivayetinin hatalı versiyonları olduğu anlaşılmaktadır.

Bu rivayetle ilgili söylenecek bir başka husus şudur: Yazar, İbnu'l-Cevzî'den, hadisin ravisi Yezîd b. Sinān'ın rivayetinde iki yerde vehme düşüğünü, bunlardan birinin Cābir'in sözünün ref'i, diğerinin de hadisin lafzında değişiklik yapılması olduğunu nakleder. Fakat yazarın meseleyi tartıştığı kadarıyla hadis metnindeki 'illetin ne olduğu anlaşılamamaktadır. Hem İbnu'l-Cevzî'nin *İllet*'ine (c.1, s.368) hem de onun kaynağı ed-Dāraḳuṭnî'nin *Sunen*'ine bakılınca Cābir'in sözünün "namazda gülenin abdest alması gerektiği" şeklinde yeniden formüle edildiği görülmektedir. Yani ravi tarafından hadis sadece *merfû* yapılmamış aynı zamanda tam tersi anlama gelecek şekilde değiştirilmiştir. Ancak el-Ḥākim'in *Ma'rifet*'de (s.118) verdiği versiyonun metninde böyle bir değişikliğin olmamasının sebebi ayrıca tartışılmayı hak etmektedir.

Kıtapta kullanılan birçok örnekte olduğu gibi burada da *isnād* aktarımında hata yapılmış ve bir ravinin adı yanlış yazılmıştır: "Ebû Ferve ... b. Sennân er-Rehhâvî" şeklinde yazılan ravinin ismi, "... b. Sinān er-Ruhāvî" olmalıdır.

VI.

Yazar “Metinde İletli Oluşturan Unsurlar” başlığı altında metin tenkidi prensiplerini ve metinde yapılan hataları ele almaktadır. Burada hadisin “Kur’an’a Aykırı Olması” (ss.192-197) hadisin metnindeki ‘*illetin* tesbit mekanizmaları arasında ilk sırada yer almaktadır. Bu bölümde çağdaş kitaplara referansla genel bir takım meseleler ele alındıktan sonra sahabeden ve bu arada Hz. °Ā°işe’den örnekler zikredilmiştir. Bu örnekler arasında ölüye ağlamanın ölünün azabına vesile olacağı ile ilgili hadise yöneltilmiş meşhur tenkid de vardır. Bu kısımda ‘*ilel* kitaplarına yapılan tek atıf (s.195) İbn Ebî Hâtım’in ‘*İlel*’ inedir. °Ā°işe’nin bahsi geçen hadisi tenkid edişi örnek verdikten sonra yazar şöyle demektedir:

İbn Ebû Hâtım de söz konusu rivayeti *İlel* adlı eserinde zikretmiş, rivayet için ‘Bu hadis münkerdir’ hükmünü verdikten sonra ilâve karine kabilinden Muhammed b. Hasan Zübâle adlı râvinin zaifü’l-hadis olduğunu beyan etmiştir. (s.195)

Yazarın bu sunumu İbn Ebî Hâtım’in –ve aslında hadisle ilgili değerlendirmeyi yapan babası Ebû Hâtım’in– bu hadisi Kur’an’a aykırı olduğu için tenkit ettiği ve ancak ek bir karine olarak *isnâd*daki *da°îf* ravinin adını zikrettiği anlamına gelmektedir. Hadis hakkında Ebû Hâtım şöyle der: “*hâzâ hadîs munker ve İbn Zebâle da°îfu’l-hadîs*” (el-°*İlel*, no.1036). Ebû Hâtım’in “bu hadis *munker*dir” gibi ibarelerini metinle ilişkilendirdiği ve hadisi derinlemesine araştırma gereği duymadığı için yazar burada Ebû Hâtım’in kastını yanlış anlamış gözükmektedir. Aynı eserden okuduğumuza göre Ebû Hâtım ve Ebû Zur°a’ya ölüye ağlama ile ilgili İbn °Umer hadisi sorulduğunda (no.1027) onlar sadece *isnâd*daki ihtilaflarla ilgili değerlendirme yapmışlardır. Diğer kaynaklarda yapılan kısa bir inceleme neticesinde, Ebû Hâtım’in, İbn Zebâle hadisini metniyle ya da anlamıyla ilgili olarak *munker* bulmadığı, yalnızca bu *isnâd*la gelmesini tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Mesela el-Bezzâr, hadisi rivayet etmiş ve akabinde şöyle demiştir: “*ve hâzâ el-hadîs lâ na°lemuhu yurvâ °an Ebî Bekr °ani’n-Nebî min gayri hâzâ el-vech.*” Devamında el-Bezzâr diğer ravilerin daha güçlü olması dolayısıyla İbn Zebâle’nin zayıflığına vurgu yapmış, hadisin *isnâd*daki *garâbetin*, yani hatanın, ondan kaynaklanmış olabileceğine işaret etmiştir (el-Bezzâr, *Musned*, c.1, s.184 [no.64]).

İbn Zebâle, hadisi “Suleymân b. Bilâl ← °Abdulhakîm b. °Abdillâh b. Ebî Ferve ← Ya°kûb b. °Utbe ← °Urve b. ez-Zubeyr ← °Ā°işe ← Ebû Bekr” *isnâd*ıyla rivayet etmiştir. Burada hadisin °Ā°işe’den geldiğine dikkat

çekmek isterim. “Ölüye ağlamak” konusuyla ilgili °Ā°işe’nin kanaatine aykırı bir rivayet bizzat °Ā°işe’nin kendisinden aktarılmış olmaktadır. İbn Hacer bu tuhaflığı çok güzel ifade eder: “*ve le-kaḍ etā [İbn Zebāle] fī hāzīhi er-rivāye bi-tāmmē li-enne el-meṣhūr enne °Ā°işe kānet tunkiru hāzā el-iḥlāk*” (İbn Zebāle bu rivayette bir felakete imza atmıştır. Çünkü meşhur olarak bilinen, °Ā°işe’nin, “arkasından ağlanmasının ölünün azabına sebep olacağı” düşüncesini mutlak bir şekilde reddetmesidir) (İbn Ebī Hātim, *el-İlel*, s.802, dn.4). Özetle Ebū Hātim ve diğer hadisçiler bu hadisin °Urve ← °Ā°işe ← Ebū Bekr *isnād*ıyla naklini *munker* görmektedirler ve hadisin metnini *munker* gördüklerine dair bir işaret yoktur. Birçok alimin Hz. °Ā°işe’nin tenkidine rağmen “arkasından ağlanması sebebiyle ölüye azab olunacağı” hadisinin çeşitli rivayetlerini *ṣahīh* kabul ettikleri burada ayrıca not edilmelidir.

Yeri gelmişken hadislerin *illet*lerini tesbit meselesi tartışılırken sahabenin, duydukları bazı rivayetleri tenkid ve reddetmelerini örnek olarak kullanmanın çok sağlıklı olmayacağını düşündüğümü ifade etmek istiyorum. Sahabenini hadis tenkidiyle, 3. asır hadisçilerinin hadis tenkidi ameliyesi arasında ancak sınırlı ve yüzeysel bir benzerlik vardır. Son olarak, Ebū Hātim’in veya başkasının hadisin *munker* veya *bāṭıl* olduğunu söylerken, bunun her zaman hadisin metnine yönelik bir anlamı olmadığı ve ağırlıklı olarak *isnād*daki bir kusurla ya da hadisin *garīb* olmasıyla ilgili olma ihtimalinin daha yüksek olduğu göz ardı edilmemelidir. Yazarın herhangi bir hadis ile ilgili kendi kanaatine hadisçilerden burada yapmaya çalıştığı şekilde sağlıklı bir destek bulması zor görünmektedir. Bu durumun eserdeki başka örneklerini de aşağıda göreceğiz. Yeri gelmişken yukarıda adı geçen ravinin adı “Muhammed b. Hasan Zübale” (s.195) değil Muḥammed b. el-Ḥasen b. Zebāle olmalıdır.

VII.

“Tarihî Bağlamın Dikkate Alınmaması” (ss.215-219) başlığı altında şiirin yasaklanması bağlamındaki tartışmada “Birinin karnının irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır” hadisiyle ilgili İbn Ebī Hātim’in *İlel*’inde iki yerde hadise yer verdiğine değinilir. Yazar şöyle demektedir:

Bu çalışma açısından burada önemli olan nokta, hadisin bağlamı zikredilmeden nakledilmesinin rivayeti illetli duruma getirmesidir. Nitekim hadis, zikredilen birinci şekliyle ilel eserlerindeki yerini almıştır. İbn Ebū Hātim eserinde hadisi iki ayrı yerde zikretmiş, birincisinde isnatta bulunan bir hataya işaret etmiş, rivayeti ikinci olarak zikrettiği yerde ise rivayetin aslında mevkuf olması gerektiğini belirtmiştir. İbn Ebū Hātim her ne kadar rivaye-

tin bağlamıyla ilgili hususları dile getirmemiş ve rivayeti başka yönlerden illetli olarak kabul etmişse de gerçekte rivayetin illetli olmasına sebep olan unsurun bağlam sorunu olduğu söylenebilir. (s.218)

Yazar konuyla ilgili el-Buḥārī'nin *Şahîḥ*'inde de yer alan İbn ʿUmer ve Ebū Hurayra rivayetlerini vermiş, sonra Hz. ʿĀʾiše'nin Ebū Hurayra'ya yönelik eleştirisini ve hadisin aslında mutlak anlamda şiir değil de Peygamber'in hicvedildiği şiir hakkında olduğuna dair düzeltmesini aktarmış ve Cābir'den gelen paralel bir rivayete temas etmiştir. Fakat yazarın işaret ettiği, İbn Ebī Ḥātim'de mevcut rivayetlerin her ikisi de Hz. ʿUmer'den gelmektedir ve bu rivayetlerin ilkinde Ebū Ḥātim ve Ebū Zur'a beraberce: “*hāzā ḥaṭa' vehime fīhi Ḥallād ve inne-mā huve ʿan ʿUmer kavluhu*” (no.2194) şeklinde, diğerinde Ebū Ḥātim tek başına: “*hāzā ḥaṭa' inne-mā huve: ʿUmer mevḳūf*” (no.2324) şeklinde aynı anlama gelen değerlendirmeler yapmışlardır. Ebū Ḥātim'in (ve Ebū Zur'a'nın) dediğinin açılımı şudur: Bu rivayetin Hz. Peygamber'e bu *isnādla rafʿi* yanlıştır; doğrusu bunun Hz. ʿUmer'in sözü olmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: Ebū Ḥātim, İbn ʿUmer veya Ebū Hurayra hadisini tenkid ediyor değildir. Bu hadisin *merfūʿ* olarak ʿUmer'den naklini tenkid etmektedir. Özetle, yazarın iddiasının aksine bu hadisin “bağlam eksikliğiyle illetlendirilmesi” hakkında en ufak bir ima yoktur. Şayet onun İbn ʿUmer ve Ebū Hurayra hadislerine yönelik bir tenkidi olduğunu farz etsek bile bahsi geçen hadisleri bu bağlamda tartışıyor olmadığı açıktır. Yazar, kitabın başka yerlerinde yaptığı üzere bir sahabiden nakledilen rivayet üzerine konuşurken, başka sahabiden gelen bir rivayet ya da o rivayetin bir versiyonu hakkında yapılan tenkidi kendi ele aldığı rivayetle ilgili yapılmış gibi takdim etmektedir.

Dahası, hızlı bir tetkik şunu göstermektedir ki Hz. ʿĀʾiše ve Cābir'den nakledilen rivayetlerdeki “peygamber'in hicvedilmesi” ile ilgili ziyadeye hadis alimleri genel olarak çok sıcak bakmamaktadırlar. Bunların çok kuvvetli rivayetler olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela yazarın da işaret ettiği gibi (s.217) el-Buḥārī ve başka hadisçilerin bu hadisi şiirin tamamen yasaklanmayacağı başka şekillerde tevîl etme çabaları da kısmen bundan kaynaklanmaktadır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, yazarın ele aldığı hadislerle ilgili yeterli araştırmayı yapmamış olduğudur.

VIII.

“Akıl ve Mantık ile Çelişki Arzetmesi” (ss.220-225) başlığı altında verilen örneklerden biri ölü yıkayanın gusül abdesti almasıyla ilgili rivayetlerdir. Burada konuya dair sahabe arasındaki itirazlar mevzu bahis edilmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi tenkid örneklerinin sahabeden seçilmesi, *‘illetle* ilgili teknik tartışmaların yer aldığı literatürün anlaşılmasına çok fazla katkı yapmamakta, hatta bir takım gereksiz karışıklıklara sebep olmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla *‘ilel* kitaplarında ele alındığı şekliyle bu hadisin çeşitli *‘arīk*leri *‘illetli* bulunmuştur, ancak bunlar akla aykırı olduğu gerekçeyle reddedilmemiştir. Şayet bu konudaki hadisler daha kuvvetli *isnād*larla gelmiş olsalardı, yaklaşımlarına aşına olduğumuz hadisçiler akla aykırı diye bunları reddedemezdi. Çünkü onlara göre bu hadisteki konu akılla değil, sağlam rivayetle tesbit edilebilecek bir konudur. Bu yüzden, mesela, Ebū Dāvūd, *Sunen*’de (no.3162) Ebū Hurayra hadisini *merfū*^c olarak zikrettikten sonra hadisin *‘a’if* olduğuna bile değinmeden *mensūh* olduğunu söyler ve kendisiyle *‘amel* edilmeyen bu hadisle ilgili problemi “akla arz etmeden” çözer.

Rivayetlere bakıldığında Hz. °Ā’iše’nin, bu konuda Ebū Hurayra’yı tenkid ederken onun Hz. Peygamber’den aktardığı bir hadisi değil, Ebū Hurayra’nın şahsi görüşünü tenkid ettiği görülmektedir. Ehl-i Kitap’la ilgili şeyleri öğrenmeye özel bir ilgisi olduğu anlaşılan Ebū Hurayra’nın bazı Yahudi uygulamalarını dikkate alarak bu kanaate ulaşmış olabileceği düşünülebilir. Görüldüğü kadarıyla Ebū Hurayra’nın bu görüşü birileri tarafından *raf*^c edilerek Hz. Peygamber’e izafe edilmiştir ve hadis münekkitleri bunun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Mesela Ebū Hurayra’dan *merfū*^c olarak nakledilen bir versiyonun değerlendirmesinde Ebū Hātim şöyle demektedir (no.1035): “*hāzā ḥaṭa’ inne-mā huve mevķūf ‘alā Ebī Hurayra, lā yerfa’uhu eš-sikāt*” (Bu hatalıdır; doğrusu Ebū Hurayra’ya *mevķūf* olmasıdır. *Şika* raviler bunu *merfū*^c olarak ondan rivayet etmezler). Yine bu konuda Huzeyfe’ye isnad edilen bir hadisle ilgili olarak ise Ebū Hātim: “*hāzā ḥadīṣ ḡalaṭ*” (no.1046) (bu hatalı bir hadistir) demiş ve fakat oğlunun dediğine göre hatanın ne olduğunu açıklamamıştır. Hadisin Huzeyfe’ye isnadının yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Et-Tirmizī’nin *el-‘İlelu’l-Kebīr*’inde (s.143) el-Buḥārī’den naklen aktarıldığına göre, Ahmed b. Hanbel ve °Alī b. el-Medīnī bu konuda *ṣaḥīh* hadis bulunmadığını ifade etmişlerdir.

IX.

“Aynı Olayın Farklı Anlatımları” (ss.234-239) başlığı altında Cuma günü guslün vacib olup olmadığı ile ilgili bazı hadisleri tartıştıktan sonra yazar şöyle demektedir:

Rivayetin tarihî arka planı, bir başka deyişle vürut sebebi dikkate alınmaksızın nakil sürecine gidilmesinden ötürü Hz. Peygamber’in genel anlamda

tavsiye niteliğinde söylemiş olduğu bir hususun ‘Cuma günü gusletmek, ergenlik yaşına gelmiş herkes için gereklidir (vâcip)...’ şeklinde, zorunluluk bildiren bir amel formuna dönüştürülmesi, rivayetin râvinin yorumlarıyla şekillendiği izlenimini vermektedir. Ebû Hâtim’in hiçbir gerekçe zikretmeden rivayete ilişkin ‘Bu hatadır’ hükmünü vermesi de buna işaret etmektedir. Bu müdahale rivayetten çıkarılacak hükmü de doğrudan etkilemekte ve cuma günü gusletmenin vâcip olup olmadığı konusunda farklı kanaatlere sebep olmaktadır. (ss.238-239)

Yazarın, rivayetin râvinin yorumuyla şekillenmiş olabileceği düşüncesi ciddiye alınması ve tartışılması gereken bir konudur. Fakat Ebû Hâtim’in ‘illetin sebebini açıklamayıp mutlak olarak hadisi hatalı ve *munker* olarak değerlendirmesi meselesinde, yazarın, baştan beri bahsettiğimiz “hadisçilerin metin tenkidini sanıldığından ve ilk anda görüldüğünden daha fazla yaptıkları” vurgusunun onu bir kez daha yanlış yönlendirdiği görülmektedir. Ebû Hâtim bir yerde (no.592) Zuheyr b. Muḥammed ← Muḥammed b. el-Munkedir ← Cābir *isnād*ıyla ve bahsi geçen metinle gelen hadis hakkında yazarın belirttiği gibi “*hāzā ḥata*” demek ve açıklama yapmamaktadır. Fakat birkaç sayfa sonra aynı hadis Ebû Hâtim’e tekrar sorulmuş (ki burada da hadis aynı *isnād* ve metinle gelmektedir), o bu seferinde hadisin ‘illetini açıklamıştır (no.614). Sonuçta ortaya çıkan, bunun bir Ebû Sa‘îd el-Ḥudrî hadisi olduğu ve Cābir’e izafesinin yanlış olduğudur. Yani yazarın tahmininin aksine Ebû Hâtim metninde gördüğü herhangi bir problemden dolayı hadisi hatalı ilan etmemiş, İbnu’l-Munkedir’den hadisi rivayet eden Zuheyr’in hadisin *isnād*ında hata yaptığına dikkat çekmiştir. El-Buḥārî ve Muslim hadisin doğru *isnād*lı versiyonlarını *Şahih*lerine almışlardır.

Bu hadiste mana rivayeti ya da ravi tasarrufu sebebiyle, çıkarılacak hükme de yansıyabilecek metinsel değişimler olmuş olabilir. Ama yazarın bu düşüncesine ‘*ilel* kitaplarından destek bulması kolay görünmemektedir. Zira hadisin nasıl yorumlanacağı ve bundan nasıl hüküm çıkarılacağı tamamen ayrı bir konudur ve esasında ‘*ilel* kitaplarının ilgilendiği bir husus değildir.

X.

Yazar s.241’den itibaren “Hem İsnat Hem Metinde İletli Oluşturan Hususlar (Müşterek İletler)” başlıklı bir bölüme geçmektedir. Burada “İztrâb ve İhtilâf Sebebiyle Meydana Gelen İletler” (ss.242-247) şeklindeki ilk alt başlıkta verilen birinci örnek Cābir’den nakledilen “*kāne āḥiru’l-emr min Rasūlillāh (ş) terke’l-vuḍū’ mimmā messet en-nār*” (Hz. Peygamber’in son

uygulaması ateşte pişen şeylerin yenilmesinden dolayı abdest almamasıdır) hadisidir. Yazar aşağıdaki paragrafta bu hadisle ilgili Ebū Hâtîm'in değerlendirmesini şöyle aktarmaktadır:

Ebū Hâtîm rivayetin metninin muztarib olduğunu ifade etmiş ve buna gerekçe olarak da söz konusu haberin sika râvilerin rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'in kürek kemiği yediği ve abdest almadığı yönündeki rivayete muhalif olmasını göstermiştir. Ayrıca, ıztırâbın Şuayb'ın rivayeti hâfızasından nakletmesi sebebiyle meydana geldiğini ifade etmektedir. Söz konusu rivayet *sahih kaynaklarda* zikredilmesine rağmen birçok muhaddis tarafından neshedilen hükümler içerisinde mütalaa edilmiştir. (s.243) (italik bana ait)

Yazar sonra şöyle devam etmiştir:

Aynı rivayeti *İlel*'inde değerlendiren İbnü'l-Cevzî ise rivayetin isnadında bulunan Yahyâ b. Enîse adlı râvinin kizb ile itham edildiğini ve rivayetin bu sebeple metrûk¹⁶ sayılması gerektiğini ifade etmektedir. (s.243)

Düzenli'nin çıkarımları hakkında birkaç hususa değinmek gerekmektedir:

Ebū Hâtîm aslında bu hadisin diğer hadislerle muhalif olduğunu söylememektedir; aynı hadisin diğer *tarîk*lerine muhalif olduğunu, Peygamber'in uygulamasına dair Cābir'in bir gözlemine, neshi ima eden genel bir sünnet şekline dönüştürmenin Şu'ayb'dan kaynaklanan bir hata olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır (no.168 ve 174). Düzenli'nin, İbn Ebī Hâtîm'im *°İlel*'indeki *isnād*ın tamamını vermemesi hem problemin anlaşılmasını güçleştirmektedir, hem de kendisinin yanılması yol açmış görünmektedir: Şu'ayb b. Ebī Hāmza ← Muhammed b. el-Munkedir ← Cābir *isnād*ıyla rivayet edilen mezkur hadis sorulunca Ebū Hâtîm (no.168) şöyle demiştir:

Bu, metni *muğtarib* bir hadistir. Aslında bu 'Hz. Peygamber kuzu kolu yedi ve abdest almadan namazını kıldı' şeklindedir. *Şika* raviler İbnü'l-Munkedir'den bu şekilde rivayet etmişlerdir. Muhtemeldir ki Şu'ayb bunu ezberinden naklederken hata etmiştir.

Yazarın İbnü'l-Cevzî'nin *°İlel*'inde (c.1, s.364) olduğunu söylediği hadis ise ateşte pişen şeyleri yedikten sonra abdest almanın gerekip gerekmeyeceği meselesi ile ilgili olan fakat tamamen farklı bir hadistir (bir *°Ā*'işe hadisi) ve onun o hadisle ilgili ifade ettikleri burada mevzubahis olan Cābir hadisinden bağımsız olarak değerlendirilmelidir. İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği hadis, bu konudaki fihhi kanaatini Hz. *°Ā*'işe'ye isnad ederek destek arayan birinin

¹⁶ *El-°İlelu'l-Mutenāhiye*'de (c.1, s.364) "*metrûk*", hadisle değil, ravi ile ilgili bir değerlendirmedir. İbare şöyledir: "*kāle Ahmed ve'n-Nesā'i: lā yu'rafu illā min hadīsi Yahyā, ve huve metrûk.*"

rivayeti gibi görünmektedir. Neticede Yahyâ gibi *da'îf* bir ravi bu hadisi °Ā°işe'den rivayette tek kalınca, hadis tamamen değerini yitirmektedir. Bu arada bu şahsın adı “Yahya b. Enîse” değil Yahyâ b. Ebî Uneyse olmalıdır.

Ateşte pişen şeylerin abdesti gerektirip gerektirmediği meselesi üzerindeki tartışmalar, bu konuda her iki kanaati de destekleyen çok sayıda hadisin her birinin doğru versiyonlarını (*isnâden* ve *metnen*) bulma çabasından farklı bir meseledir ve yazar, °illet çalışmalarına çok fazla metin odaklı bakmasından dolayı burada ve çalışmanın diğer başka yerlerinde ilgili teknik tartışmaları gereğince dikkate almamış olmaktadır.

Son olarak, yazarın, kitabın çeşitli yerlerinde rastlanılan “sahih kaynaklar” şeklindeki kullanımının¹⁷ modern akademik çalışmalarda ne kadar sağlıklı olduğu tartışmaya açıktır. Yukarıdaki alıntıda yazarın “sahih kaynaklar” olarak el-Ĥakim'in *el-Mustedrak*'ine ve el-Beyhaķı'nın *es-Sunenu'l-Kebîr*'ine atıfta bulunduğu ayrıca not edilmelidir.

XI.

İdṭurâb meselesinde bir başka örnek “*aḫṭara el-hâcım ve'l-maḫcüm*” hadisinin *isnâd*'ındaki bir ihtilafa dairdir. Yazar, hadisin Ebû Kılâbe ← Ebû'l-Eş°aş ← Şeddâd b. Evs *isnâd*ıyla gelen versiyonunu zikrettikten sonra aynı hadisin Ebû Kılâbe ← Ebû Esmâ° ← Şevbân *isnâd*ıyla da rivayet edildiğini söyleyip buradaki problemle alakalı et-Tirmizî'den bir alıntı yapmaktadır:

Buhârî'ye bu hadisi sordum, bana sahih olduğunu söyledi. Ben ‘bu hadiste nasıl bir ızṭurâb vardır?’ diye sorunca da şöyle dedi: ‘Bana göre her ikisi de sahihtir. Zira Yahyâ İbn Ebû Kesîr – Ebû Kılâbe – Ebû Esmâ – Şevbân – Ebû'l-Eş°as – Şeddâd b. Evs *isnâd*ıyla her iki hadisi de birlikte nakletmiştir.’ (s.246)

Bu paragraf okunduğu zaman meseleyi kavramak mümkün görünmemektedir. Ne kastedildiğini anlamak için et-Tirmizî'nin *el-°İlelu'l-Kebîr*'ine (ss.121-123) bakmak gerekmektedir. Et-Tirmizî burada şöyle demektedir:

Muḫammed'e [yani el-Buḫârî'ye] bu hadisi [Râfi° b. Ḥadîc'in konuyla alakalı başka bir hadisini kastediyor, Şevbân ya da Şeddâd'ın hadisini değil] sordum, dedi ki: Bu konuda Şeddâd b. Evs ve Şevbân'ın hadisinden daha *şahîḥ* bir şey yoktur. Dedim ki: Bahsettiğin hadisteki *ıdṭurâba* rağmen [bazı versiyonlarda Şeddâd'ın, bazılarında Şevbân'ın adı geçmesine rağmen] bu nasıl oluyor? Şöyle dedi: Bence ikisi de *şahîḥ*tiir çünkü Yahyâ b. Ebî Keşîr

¹⁷ Mesela bkz. s.168, 171, 173, 175, 252, 278. Bu kullanım günümüz akademik uygulaması açısından sorunlu olduğu gibi, “sahih kaynaklar” ifadesinden hangi kitapların kastedildiği her zaman açık değildir.

[hadisi] Ebū Kılābe'den hem Ebū Esmā° ← Şevbān hem de Ebū'l-Eş°aş ← Şeddād b. Evs *isnād*larıyla rivayet etmiştir. Ebū °İsā [et-Tirmizī] dedi ki: °Alī b. el-Medīnī'nin de buna benzer bir şekilde 'Hem Şeddād b. Evs'in hem de Şevbān'ın hadisi *şahīhtir*' dediğini aktarmışlardır.

Burada okuyucu yazarın aktarımındaki sorunları iki metin arasında karşılaştırma yaparak görebileceği için ben bunları tek tek söyleme gereği duymuyorum.

Düzenli, et-Tirmizī'nin *Cāmi*°'inden aynı hadisle ilgili yaptığı alıntıda ise °Alī b. el-Medīnī'nin sözünü et-Tirmizī'nin sözü gibi nakletmiştir: "Tirmizī, ... şöyle söylemiştir: Bu konuda en sahih rivayet Sevbān ve Şeddād b. Evs hadisidir. Çünkü Yahyā b. Ebū Kesīr, Ebū Kılābe'den iki hadisin tamamını rivayet etmiştir (Sevbān ve Şeddād hadislerini)...” (s.246). Bu söz °Alī'ye aittir. Ayrıca, "iki hadisin tamamını" değil "her iki hadisi de" daha doğru bir tercüme olacaktır.

Bu arada Aḥmed b. Ḥanbel, Rāfi° b. Ḥadīc'in hadisini bu konudaki en sağlam rivayet olarak görürken, İbnu'l-Medīnī ve el-Buḥārī'nin, Şevbān ve Şeddād'ın hadislerini daha kuvvetli buldukları not edilmelidir. Her iki tarafın da diğerinin tercih ettiği hadisi °illetli bulunduğu ayrıca hatırlanmalıdır. Mesela el-Buḥārī, Rāfi° hadisini "*gayru mahfūz*" diye nitelemiştir (et-Tirmizī, *el-°İlelu'l-Kebīr*, ss.121-122). Et-Tirmizī'nin sorusu ve el-Buḥārī'nin cevabı böyle bir arka plan göz önünde bulundurularak okunmalıdır.

Buradaki temel sorun, tekrar ifade etmek gerekirse, yazarın yeterli titizliği göstermeden örneklerini seçmesi ve gerekli araştırmayı yapmadan bunlar üzerinden değerlendirmelerde bulunmasıdır.

XII.

İdrāc için verilen üçüncü örneğin (s.252) el-°İrākī vasıtasıyla el-Ḥaṭīb'den alındığı anlaşılmaktadır. Ebū Hurayra'nın bir sözünün Hz. Peygamber'in sözüne karıştığı söylenen bu hadisin *isnād*ı "Hatīb – Ebū Kutn – Şebābe b. Süvār – Muhammed b. Ziyād – Ebū Hüreyre" şeklinde verilmekte, fakat hadisin dipnotunda el-Buḥārī'nin *eş-Şahīh*'i kaynak olarak gösterilmektedir. Halbuki el-Buḥārī'nin hadisinin (el-Vuḏū° 29 [no.165]) *isnād*ı el-Ḥaṭīb'inkinden farklı olduğu gibi onun hadisinde Ebū Hurayra'nın sözü Peygamber'in sözüne *idrāc* edilmemiştir. Yukarıda yazarın verdiği *isnād*daki problemleri sıralamak yerine olması gerektiği şekli yazmakla yetinmek istiyorum: "El-°İrākī'nin dediğine göre el-Ḥaṭīb, Ebū **Kaṭan** ve Şebābe b. **Sevvār**'ın, **Şu°be**'den, Muḥammed b. Ziyād ← Ebū Hurayra *isnād*ıyla bu hadisi rivayet ederken, Ebū Hurayra'nın sözünü Peygamber'in sözüne *idrāc*

ettiklerini söyler.” Bu arada el-Ḥaṭīb’in bu konudaki değerlendirmesinin onun *el-Faşl li’l-Vaşli’l-Mudrac fi’n-Naql* kitabında olduğu not edilmelidir.

XIII.

S.269’da el-Hâkım’in *şâzz* konusundaki yaklaşımını örneklendirmek gayesiyle Ebū’t-Tufeyl ← Mu^cāz b. Cebel *isnâd*lı bir rivayet ele alınırken (tah. Mu^cazzam Hüseyn, s.119) rivayetin Arapça metni yerine yanlışlıkla el-Hâkım’in kitabında daha sonra verdiği başka bir hadisin (bir Câbir hadisi) (tah. Mu^cazzam Hüseyn, s.121) metni verilmiştir.

Aynı yerde el-Hâkım’den yapılan tercümede “Eğer hadisi Leys, Ebū’t-Tufeyl’den rivayet etseydi, ...” diye başlayan cümle “Eğer hadisi el-Leys, Ebū’z-Zubeyr *‘an Ebī’t-Tufeyl isnâdıyla rivayet etseydi*” şeklinde olmalıdır. Ebū’z-Zubeyr’in adı tercümede düşmüştür.

Aynı paragraftaki “Aynı şekilde metni bu ifadeyle ne Ebū’t-Tufeyl’in ashabından birinin ne de onu Ebū’t-Tufeyl kanalıyla Muâz b. Cebel’den rivayet edenlerden birinin hadisleri arasında görmekteyiz” şeklindeki cümle çok anlamlı değildir. Yazarın kullandığı *Ma^crifetu ‘Ulūmi’l-Ḥadīs* baskısındaki (tah. Mu^cazzam Hüseyn, s.120) “*ve lā ‘inde aḥad mimmen ravāhu ‘an Mu^cāz ‘an Ebī’t-Tufeyl’*” ibaresi, diğer bir neşirde (tah. Aḥmed Fâris es-Sellūm, s.396), “*ve lā ‘inde aḥad mimmen ravāhu ‘an Mu^cāz ḡayra Ebī’t-Tufeyl’*” şeklinde doğru olarak bulunmaktadır. Yani tercüme şöyle olmalıdır: “Aynı şekilde metni bu ifadeyle ne Ebū’t-Tufeyl’in ashabından birinin **ne de Ebū’t-Tufeyl dışında Mu^cāz b. Cebel’den** rivayet edenlerden birinin hadisleri arasında görmekteyiz.” Burada yazarın tercümesi –kullandığı metin açısından bakılınca– doğru olsa da cümlenin anlamsız olduğunu görmek çok zor değildir. Bir araştırmacıdan, yazdığı ya da tercüme ettiği metnin ne anlama geldiğini düşünmesi beklenir.

Ayrıca bu hadisin tercümesinde: “Akşam namazında **önce** yola çıktığında” kısmı “Akşam namazından **sonra** yola çıktığında” olmalıdır. Yine bu cümleden önceki cümle de tercümede atlanmıştır.

XIV.

Ḡaylān eṣ-Şekafī ile ilgili meşhur hadis et-Tirmizī’den alındığı halde dipnotlarda İbn Mâce ve Ebū Dāvūd kaynak olarak gösterilmiştir (s.271). Yazar, hadisin arkasından verdiği, et-Tirmizī ve el-Buḥārī arasında geçen konuşmayı dipnota göre et-Tirmizī’nin *el-‘İlelu’l-Kebīr*’inden aktarmaktadır. Ancak tercümesini sunduğu metin ne et-Tirmizī’nin *‘İlel’*indeki ne de *Cāmi‘*indeki metinlerle aynıdır. Özensizce yapılan tercüme, metni et-Tirmizī’nin kastından uzaklaştırmıştır ve tamamen anlaşılmasız kılmıştır.

Düzenli'ye göre, et-Tirmizî rivayeti naklettikten sonra şöyle söylemektedir:

Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin bu hadisle ilgili şöyle dediğini işittim: 'Bu hadis gayri mahfuzdur. Sahih olan rivayet Şuayb b. Ebû Hamza ve başkalarından, Zührî'den ve Hamza'dan gelen rivayetlerdir ki bu rivayetler de şu şekildedir: 'أَنَّ غَيْلَانَ بْنَ سَلْمَةَ التَّقْفِيَّ أَسْلَمَ وَلَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ' (Muhammed b. Süveyd es-Sekafi'den bana nakledildiğine göre, Gaylân b. Seleme on kadınla evli iken Müslüman oldu). (s.271)

Yazar sonra şöyle devam etmektedir:

Güvenilir bir râvi olarak bilinen Ma'amer b. Râşid'in (ö. 153/770) diğer râvilere muhalif olarak rivayet ettiği hadis, rivayet sonrası dönem âlimlerinin terminolojisine göre şâzıdır. Buhârî, Ma'amer'in bu hatasını 'Hadis mahfuz değildir' diyerek belirtmiştir. (s.271)

Yazarın bu hadisle ilgili söylediği şey bundan ibarettir. Fakat burada hatanın ne olduğu, Ma'amer'in neye ve nasıl muhalefet ettiği anlaşılammaktadır. Yazar, öyle görünüyor ki *şâzza* örnek verirken *gayru mahfuz* ifadesini taşıyan bir örnek aramış ve fakat bu örnekte ne denildiğini yeterince önemsememiştir.

Sadece et-Tirmizî'nin 'İlel'indeki metin (s.164) doğru aktarılsa mesele büyük ölçüde anlaşılacaktır:

Muhammed'e [el-Buhârî'ye] Ma'amer'in ez-Zuhrî'den Sâlim ← babası [İbn  Umer] *isnâdı*yla rivayet ettiği 'Gaylân b. Seleme Müslüman olduğunda on karısı vardı' hadisini sordum. Şöyle cevap verdi: 'Bu *gayru mahfuz* bir hadistir. Ma'amer bunu Irak'ta rivayet etmiştir. Bu hadis Ma'amer'den ez-Zuhrî'nin *murseli* olarak da rivayet edilmiştir. Şu'ayb b. Ebî Hamza ve başkaları bunu ez-Zuhrî'den şu şekilde rivayet etmişlerdir: ez-Zuhrî demiştir ki bana Muhammed b. Suveyd eş-Şekafi'den aktardıklarına göre 'Gaylân b. Seleme Müslüman oldu...' Muhammed [el-Buhârî] bunun daha doğru olduğunu söyledi. Ez-Zuhrî'nin Sâlim ← babası *isnâdı*yla rivayet ettiği hadis ise şudur: 'Umer, Şekîf kabilesinden eşlerini boşayan bir adama şöyle dedi: 'Ya eşlerine geri dönersin ya da Peygamber'in Ebû Rigâl'in kabrini taşıdığı gibi ben de senin kabrini taşlarım.'

Neyin yanlış, neyin eksik tercüme edildiğini görmek için bu tercüme yazarın tercümesiyle karşılaştırılmalıdır. Et-Tirmizî'nin *Câmi'*deki sözleri de hemen hemen bunun aynısıdır. Ebû Hâtim ve ed-Dârakuṭnî'nin açıklamaları da buna paraleldir. Hadisle ilgili söylenen özetle şudur: Ma'amer yakın konulu iki hadisin *isnâd*ını Irak'ta hadisi ezberinden rivayet ederken karıştırmış-

tır. O, *mursel* ve *munḳatı*^c *isnâdlı* Ğaylân hadisini, hem ez-Zuhrî'den rivayet eden diğer ravilere hem de kendisinin Yemen'deki rivayetine muhalefetle Sâlim ← İbn °Umer *isnâdıyla*, yani görünürde *muttaşil* ve *şahîh* bir *isnâdlı* rivayet etmiştir. Hadisin farklı *tarîh*lerinin karşılaştırılması hatayı ortaya çıkarmıştır ve bu hatalı versiyon el-Buhârî tarafından *gayru mahfûz* diye nitelenmiştir. Yazarın konuyu ele alışından bu durum anlaşılmalıdır.

XV.

Yazar, zekere dokunmanın abdesti bozması meselesiyle ilgili Busra bt. Şafvân rivayetinin Hânefililer tarafından, böyle yaygın olarak erkeklerin bilmesi gereken bir şeyin bir kadından gelmesiyle *illetlendirildiği* meselesini takiben (s.316-317), İbn Ebî Hâtim'in *İlet*'inde, hem Busra rivayetiyle ilgili hem de aynı konu hakkında başkaları tarafından rivayet edilen bir takım hadislerle ilgili dile getirilen meselelere atıfta bulunmuş, sonunda: "Sonuçta çok kimsenin görmesi ve nakletmesi gereken bir mesele tek kanaldan geldiği için illetli sayılmıştır" demiştir (s.317). Burada Düzenli'nin konuyu ele alışında birkaç problemlilik nokta söz konusudur:

a) Bu hadisin bu şekilde *illetlendirilmesi* Hânefililer tarafından yapılmıştır. Ehl-i Hadis'in bu hadisi *şahîh* kabul ettiği ve mesela Şâfi°ilerin ve Hânelîlerin bu hadisle amel ettiği gözden uzak tutulmuştur. İbn Ebî Hâtim ve diğer hadisçiler hadisin belli *tarîh*lerindeki *illetleri* dile getirip tartışmışlardır. Onların Hânefililerin kanaatini destekler şekilde bir görüşe sahip olduğunu ima etmek doğru olmasa gerektir.

b) Yazarın tartışmasında İbn Ebî Hâtim'in kitabına yapılan atıfların hepsi Busra hadisiyle ilgili değildir, bazı yerlerde Ebû Hâtim mess-i zeker meselesiyle ilgili başka hadisler hakkında konuşmaktadır. Yazar aslında bu rivayetlerden birinin Câbir'le alakalı olduğunu kendisi söylemiştir (s.317). Bu durumda o hadisle ilgili değerlendirme Busra hadisiyle ilgiliymiş gibi nasıl sunulabilir? Ebû Hâtim, konuyla ilgili birkaç farklı hadisin beş altı *tarîh*indeki *illetler* hakkında konuşmaktadır ve bir bütün olarak bu konudaki hadisleri veya Busra hadisini tenkid ediyor değildir. Bu konudaki hadislerin çeşitli rivayetlerindeki çok sayıda *illet ed-Dâraḳuṭnî*'nin *İlet*'inde de görülebilir.

c) Yazar, "Zikredilen hadisi *İlet* adlı eserinde ele alan ve rivayetin devamında, 'Kadınlar için de durum aynıdır' kaydını ekleyen İbn Ebû Hâtim, rivayeti benzer isnatla zikrettikten sonra hadiste iki yerde vehim sonucu hata yapıldığını ifade etmiştir" (s.317) derken "Kadınlar için de durum aynıdır" ifadesini sanki İbn Ebî Hâtim'in görüşü gibi sunmuştur. Halbuki burada, Ebû Hâtim (İbn Ebî Hâtim değil) hadisteki *illetlerden* birini tesbit etmektedir.

Yani hadisin metnine eklenen kadınlarla ilgili kısım hadisin bir parçası değildir. Diğer ‘illet de yazarın dediği gibi “rivayetin isnadında olmayan bir kişinin isnada dahil edilmiş olması” değil, ez-Zuhrî’nin şeyhinin isnâddan düşürülmüş olmasıdır.

d) Anlaşıldığı kadarıyla ez-Zuhrî’nin rivayet ettiği Busra hadisini, Busra’dan değil de °Ā°işe’den aktaran bir rivayetin ravisi olan Yahyâ b. Ebî Keşîr için Ebû Hâtîm şu değerlendirmede bulunmuştur: 1) Yahyâ bu hadisi ez-Zuhrî’den işitemiştir; 2) Yahyâ, meşhur olmayan bir ravinin adını kendisi ile ez-Zuhrî arasında zikretmiştir; 3) Bu şahıstan da Yahyâ’dan başka hadis rivayet eden hiç kimse bilinmemektedir. Yazar ise Ebû Hâtîm’in bu değerlendirmesini şöyle aktarmaktadır:

[Ebû Hâtîm, a]ynı zamanda bu rivayeti Yahyâ’dan başka kimsenin rivayet etmediğini, Yahyâ’nın Zührî’den bu hadisi işitmediğini ve isnada meşhur olmayan şahıslar eklendiğini ve sayılan bu delillerin hadisin hatalı olduğunu ortaya koyduğunu da eklemiştir.

Yazarın aktarımından sanki Busra hadisini sadece Yahyâ rivayet etmiş gibi bir şey anlaşılmalıdır. Ebû Hâtîm ise aslında bu hadisin Yahyâ’nın *mechûl şeyh*inden aktardığı rivayetdeki gibi ez-Zuhrî ← °Urve ← °Ā°işe şeklinde olmasını yanlış bularak doğrusunun ez-Zuhrî ← °Abdullâh b. Ebî Bekr ← °Urve ← Mervân ← Busra olduğunu söylemek istemektedir.

Neticede yazar, mevzubahis hadisle ilgili araştırmasında gerekli titizliği göstermemiş, Ebû Hâtîm ve benzeri hadisçilerin hadisi ‘illetlendirme şekillerini anlamaya çalışmadan, hadisle ilgili Hânefî fakihlerin yorumlarından beslenen önyargıyla, onları Hânefîleri destekleyen görüşlere sahip olarak takdim edebilmiştir. Bunu yaparken hadislerin ‘illetini tesbitte hadisin tüm *tarîk*lerinin bir araya getirilmesi prensibini (s.306 ve devamında bu konuyu yazar kendisi de ele almıştır) bir kez daha ihmal etmiştir.

Yazarın kullandığı hadislerden seçtiğimiz bu on beş örneğin eserinde hadislerin incelenmesi esnasında ne tür problemlerle karşılaştığını göstermeye yeteceğini düşünüyorum. İncelenen örneklerde görülen yaygın bazı sorunlara aşağıda maddeler halinde değinmek istiyorum. Bunu yaparken de eserin yazımındaki kusurların burada gösterilenden daha fazla olduğunu gösterme sadedinde kitaptaki benzer sorunların varlığına kısaca işaret edeceğim.

1) Örnek hadislerin alındığı kaynak her zaman açıkça ifade edilmemiştir. Bazen hadisin alındığı kaynağın yerine başka kaynaklara atıf yapılmıştır.

Bazen de ondan önce başka kaynaklar zikredildiği için örneğin nereden alındığı ilk bakışta tesbit edilememektedir. Yukarıda I, XII ve XIV. örneklerde görülen bu duruma kitaptaki başka hadislerle ilgili olarak da tesadüf edilmektedir (mesela bkz. s.145-146, 148, 152, 173, 265). Bu karışıklığın temel sebebi el-Hâkim ve İbnu'l-Cevzî gibi geç dönem kaynaklardan alınan örnek hadislerin daha önceki kaynaklarda geçen rivayetlerine işaret etme isteği olmalıdır. Fakat alıntılanan metinle işaret edilen kaynaklardaki hadisler arasında çoğu kez hem *isnâden* hem *metnen* önemli farklılıklar olduğu için yazarın uygulaması yerinde değildir.

2) Birkaç yerde yazar, Arapça metinleri verirken yanlış ve eksik alıntılar yapmıştır (bkz. örnek III ve XIII). Mesela s.265'te verilen bir *isnâdda* da hadisi °Amr b. Dînâr'dan rivayet eden kişi, Arapça metinde Hammâd b. Zeyd iken, Türkçe metinde Sufyân b. °Uyeyne'dir. Bu karışıklıklar muhtemelen Düzenli'nin çalışmasının ilk halinde olmayan bazı Arapça metinlerin sonradan eklenmesi esnasında meydana gelmiş olmalıdır.

3) Hadisin farklı sahabilardan gelen versiyonları hakkında yapılan değerlendirmeler birbirine karıştırılmış veya beraberce ele alınmıştır (bkz. örnek VI, VII, X ve XV). Maalesef bu durum, eserde, °illet tesbiti işine ne kadar hakim olunduğunu sorgulamayı beraberinde getirecek ölçüde ciddi bir sorundur.

4) Yazar kendisi °İlletin tespiti, rivayetin bütün varyantlarını bir araya getirme ve hadislerin bütünlüğü içerisinde değerlendirme neticesinde gerçekleşmektedir” (s.324) dediği halde, örnek hadisler, *tarîk*leri bir araya getirilerek değerlendirilmediği için sadece bir *tarîk* için yapılan değerlendirme hadisin geneliyle ilgili yapılmış gibi anlaşılmış ve sunulmuştur (bkz. örnek IX ve X). Aynı sebepten dolayı zaman zaman hadisin *isnâdı* ile ilgili yapılan değerlendirmenin hadisin metniyle ilgili olduğu düşünülmüştür. Halbuki “Bugün sahip olunan imkânlarla söz konusu değerlendirme çok daha kolay olacağı için, bu zorluğun etkisinin azaldığı söylenebilir” (s.324) diyen yazarın çalışmasında “günümüzde sahip olunan imkânların” olumlu bir yansımaları görmek istemek okuyucunun hakkıdır.

5) Kitapta en çok göze çarpan sorunlardan biri tercüme ve aktarımların anlamı bozacak kadar özensiz yapılması ve özellikle teknik ifadelerin yanlış aktarılması ve yorumlanmasıdır. Bazen yazarın tercümesinden meselenin ne olduğu anlaşılammaktadır (bkz. örnek I, IV, XI, XIII, XV).

Çok kolay bazı metinlerdeki çeviri yanlışları, dikkatsizliğe, özensizliğe ve aceleceliğe hamledilebilir: Örneğin, “*el-cumu°a vâcibe °alâ ehli kulli*

karye ve in lem yekūnū illā selāşe rābi^cuhum imāmuhum” hadisi şu şekilde çevirilmiştir: “Cuma namazı bütün şehirde yaşayan herkese vâciptir. Şayet bulamazsanız üç kişi ve dördüncüsü de imam olsun” (s.151). “*Ve-inne ‘Umer ḥasene min ḥasenāti Ebī Bekr*” ifadesi, “Buna rağmen onun sevapları Ömer’in sevaplarından bir sevaptır” (s.224) olarak aktarılmıştır. Aynı şekilde s.255’te er-Rabī^c ve eş-Şāfi^c arasındaki konuşmaya Mâlik’in adının karışması sadece bir zuhul eseri olarak görülebilir. Fakat eserde bu tür hataların ciddi bir yekun tutması hoş görülme sınırını zorlamaktadır.

Hadis ilminin teknik meseleleriyle ilgili çeviri ve yorum yanlışlarına gelince, bunlar sadece dikkatsizlik ve özensizlikle açıklanamaz. Yukarıdaki örneklerde işaret ettiklerimiz dışında mesela s.51’de el-Ḥākīm’in *Ma^crifetu ‘Ulūmi’l-Ḥadīş*’inden; s.146’da ed-Dāraḳutnī’nin *el-‘İlel*’inden; s.201’de Muslim’in *et-Temyīz*’inden, s.251’de ed-Dāraḳutnī’nin *es-Sunen*’inden; s.261’de İbn Receb’in *Şerḫu ‘İleli’t-Tirmizī*’inden; s.272’de Muslim’in *et-Temyīz*’inden; s.301’de İbn Hacer’in *en-Nuket*’inden; s.307’de İbnu’ş-Şalāḥ’ın *Muḳaddime*’sinden yapılan tercüme yazarlarının meramını aksettirebilme konusunda başarılı değildir. Bunların sadece Türkçeleri yeterince anlaşılmadığı için kontrol edilen bazı metinlerden örnek olarak seçildiğini; yazarın bütün tercümelerinin asıllarıyla karşılaştırılmadığını bilhassa belirtmek gerekir.

6) *İsnād* aktarımlarında ravilerin düşürülmesi, farklı *isnād*ların birleştirilmesi gibi problemlerle sıklıkla karşılaşmaktadır (bkz. örnek III, XI, XII, XIII). Kitabın başka yerlerinde *isnād*larda yapılan çok sayıdaki yanlışa aşağıdakiler de örnek verilebilir:

Bir *isnād*da İbn Curayc ile Enes arasında olması gereken ez-Zuhrī düşmüştür (s.146). *İsnād*da İbn Şihāb ez-Zuhrī’nin *şeyhi* °Alī b. Huseyn düşmüştür (s.150). *Şāzz* konusunda kullanılan ilk örneğin *isnād*ında Ebū Şālīḥ düşmüştür (s.266). *İsnād*da iki ravinin adı arasında tire konulmamış ve ikisi tek bir ravi gibi gösterilmiştir (s.263). “Hâlid el-Hazzâ – Âsım”, “Ḥâlid veya °Âsım” olmalıdır (s.143). Bir hadisin tercümesi esnasında üç tane hata yapılmıştır: Hadisi aynı *şeyḫ*ten rivayet eden iki kişi hadisi birbirinden rivayet ediyor gösterilmiştir. Bir ravinin adında “b.” ifadesi düşürülmüştür. Ve hadisin sahabi ravisi Enes tercümede unutulmuştur (s.168). Ss.174-175’teki örneğin hem Arapçasında hem Türkçesinde *isnād*da °Urve düşmüştür. “Huseyin b. Ebû Cafer ve Muhammed adlı râvilerin meçhul olmaları...” (s.175) ifadesinde bahsedilen raviler aslında üç kişidirler: Huseyn, İbn Ebī Ca’fer ve Muhammed. “Hişâm *‘an ebīhi*” ifadesi *isnād*ın tercümesinde “Hişâm – Ebû Hişâm” şekline dönüşmüştür (s.202) fakat Hişâm’ın babası °Urve’nin Ebû

Hişâm diye bir künyesi yoktur. Dolayısıyla bu türden bir tasarruf *mechûl* bir ravinin oluşmasını beraberinde getirmektedir.

S.259'da Ebû Zur'a'ya soru soran "Ebû Hâtim" değil, İbn Ebî Hâtim olmalıydı. Sonrasında tercüme edilen paragrafın ortalarında verilen cümle tamamen anlaşılabilir bir durumdadır:

Zira bu hadisi İbn Büreyde babası – Ebû Sinân Dırâr b. Mürre – Zübeyd el-Yâmî – Muhârib b. Dişâr vasıtasıyla nakletmiş ayrıca Simâk b. Harb – Muğîre b. Subey' – Alkame – Alkame b. Mersed – Zübeyr b. Adî – Atâ el-Horasânî – Seleme b. Kuheyl – İbn Büreyde – Büreyde'den şu şekilde nakletmişlerdir (s.259).

Ebû Hâtim'in dediği aslında şudur (İbn Ebî Hâtim, *İlet*, no.1549):

Bu hadisi 'İbn Burayde ← babası' *isnâdıyla* şunlar rivayet etmiştir: 1) Ebû Sinân Dırâr b. Murra ve Zübeyd el-Yâmî'nin aktardığına göre Muğârib b. Dişâr, 2) Simâk b. Harb, 3) el-Muğîra b. Subey', 4) 'Alkame b. Mersed, 5) ez-Zübeyr b. 'Adî, 6) 'Aṭā' el-Ḥurāsānî ve 7) Seleme b. Kuheyl...

7) Ravi isimlerinde sıklıkla hatalar yapılmıştır (bkz. örnek III, V, VI, X, XII). Yukarıdaki örneklerde değinilenler dışında ravi isimleriyle ilgili göze çarpan hatalar arasında şunlar zikredilebilir (isimlerin doğru halî > işaretinden sonra verilmiştir):

"Muhammed ed-Durî" (s.31) > 'Abbās b. Muḥammed ed-Dūrî; "İbn Meysere" (s.146) > İbn Ebî Sebra; "ed-Devrî" (s.143) > ed-Dūrî; "el-Übelî" (s.151) > el-Ubullî; "Mutallib" (s.152 ve birkaç başka yerde) > el-Muṭṭalib; "Abdurrahman b. Ganem" (s.155) > 'Abdurrahmān b. Ğanm; "Hişâm b. Urve" (s.157, dn.83) > Hişâm b. 'Ammār; "Muhammed b. Muhammed Süleyman" (s.170) > Muḥammed b. Muḥammed b. Suleymān; "Hubeyb" (s.173) > Ḥabīb; "Ebî Ömer" (s.173) > İbn 'Umer; "Alâî" (s.175 ve 176, iki kere) > el-'Alā'; "Hubeyb b. Amr" (s.176) > Ḥabīb b. 'Umer; "Yahya b. Kesir" (ss.176-177; 311) > Yahyā b. Ebî Keşîr; "Sa'd'ın babası" (s.199) > 'Abdullāh b. Sa'd'ın babası, yani Sa'd; "Selâm b. Mutî'" (s.262) > Sellām b. Ebî Muṭî'; "Ebû Hüsey'n" (s.263) > Ebû Ḥaşîn; "Zeyd b. Habbab" (s.272) > Zeyd b. Ḥubāb; "Ebû Kutn" (s.310 ve birkaç başka yerde) > Ebû Kaṭan.

Hadislerdeki *illet*leri inceleyen bir çalışmada ravi isimleri ve *isnâd*lar konusunda bu kadar çok yeni *illetin* oluşmasına yol açacak bir özensizlik "tolere" edilebilir olmaktan uzaktır.

Tercüme ve aktarım hatalarının yanında kitap boyunca iyi düşünülmeden yazılmış bazı cümlelere tesadüf edilebilmektedir. Bazen cümleler yazarın

kastından çok farklı anlamları çağrıştırmaktadır. Aşağıdaki birkaç örnek bunu göstermeye yetecektir.

“Dolayısıyla tarihî olaylara muhalefet, rivayetler için bir illet (kusur) olmakla birlikte haberi mevzu (uydurma) kategorisine düşüren bir unsur olarak görülmelidir” (s.204). Bir hadiste tarihi olaylara aykırı bir bilgi varsa bu, her zaman o hadisin uydurulduğunu göstermez, bazen sadece hatalı olduğunu gösterir. Nitekim bu tür hadisler el-Buḥārī ve Muslim’in kitaplarında da vardır. Yazarın burada ve başka yerlerde hadislere *ṣaḥīḥ–mevḍū*^c dikotomisi içinde baktığını ihsas eden kullanımları söz konusudur.

“Bu tür rivayetlerin birçoğunda, ‘Hadis bu isnatla illetlidir/bâtıldır’ ibaresi kullanılarak rivayetin diğer tariklerinin sahih olduğuna işaret edilmektedir” (ss.309-310). Halbuki bir *ṭarīḳin* hatalı olduğunu söylemek diğer *ṭarīḳin ṣaḥīḥ* olduğunu göstermez. *‘İl* kitaplarında bir *ṭarīḳin ṣaḥīḥ* olduğunu söylemekle bazen o hadisin teknik olarak *ṣaḥīḥ* olduğu değil, sadece o *ṭarīḳin*, her ne kadar *isnādı* problemlili de olsa, doğru/hatasız *ṭarīḳ* olduğu ya da diğerine nisbetle daha *ṣaḥīḥ* olduğu ifade edilmek istenir. Bu durumda *ṣaḥīḥ* olarak nitelenen bir hadis teknik anlamda *ḍa‘īf* bir hadis olabilir.

“Bir şahıstan rivayette bulunan râvi, o kişi ile görüşüp ondan başkaları tarafından bilinmeyen hadisler dinlediğinde ve bunları arada başka râvi olmaksızın rivayet ettiğinde râvinin bu rivayetleri şeyhinden işitmediğine hükmedilmekte ve rivayet bu açıdan illetli olarak telakki edilmektedir” (s.159). Yazar, hem ravinin “dinlediği”ne hem de “işitmediğine hükmedildiği”ne değindiğine göre burada bir yanlış anlaşılma olduğu görünmektedir. Bu durumdaki bir hadis hakkında sadece o ravinin *teferrud* ettiği söylenebilir. Biz ravinin “dinlediğini” biliyorsak onun “işitmediğini” nasıl söyleyelim!

“Zira râvinin kimlik ve kişiliği bilinmeden isnatta veya metinde bulunan bir hatanın tespit edilmesi oldukça güçtür” (s.292). Hata tesbitinin çoğu zaman ravinin kimlik ve kişiliğiyle ilgisi yazarın düşündüğü kadar kuvvetli değildir; *ṭarīḳ*lerin karşılaştırılmasıyla hatalar tesbit edilir. Bu şekilde Mâlik gibi en güvenilir ravilerin hataları bile tesbit edilebilmiştir.

“Hadis klasiklerinde aynı hadisin farklı metinlerle zikredilmesinin arka planındaki amaç da bu metinlerin karşılaştırılarak sağlıklı bir sonuca ulaşılmasına imkân verebilme düşüncesidir. Aksi halde, Buhârî’nin *es-Sahîh*’indeki 7275 hadisin tekrarlarından arındırıldığında 4000’e kadar hatta bazılarında göre 2791’e kadar düşmesinin izahını yapmak da mümkün değildir” (s.306). Fakat bu söylenen, el-Buḥārî’nin kitabı için doğru olamaz.

Onun eş-Şahîh’inde hadisleri niye tekrar ettiğinin başka izahları vardır ama bu yazarın dediği şeye tekabül etmemektedir.

“Sahabilerin çoğunun hayatta olduğu I. (VII.) asrın ilk üç çeyreğinde tâbiiler, hadisi genellikle doğrudan sahâbeden almaya gayret ediyorlardı” (s.119). Bu türden bir değerlendirme, hadis rivayetinin romantize edilmesinden neşet eden ispata muhtaç bir genellemedir.

“Hz. Peygamber’in vefatından sonra görülen rihle hareketlerinin de temel amaçlarından birinin rivayetlerin farklı varyantlarını bir araya getirme ve böylece doğru bilgiye ulaşma gayreti olduğu bilinmektedir” (s.307). Hz. Peygamber’in vefatını müteakip farklı varyant toplamak gibi bir amaçla rihle yapıldığı tarihen sabit değildir. Bu çok sonraları başlayıp zamanla yaygınlaşan bir uygulamadır. Yazarın kastı anlaşılacakla beraber cümle özensiz yazılmıştır.

“Söz konusu rivayetlerin vürudundan bir yıl sonra yine bir kurban bayramında...” (s.219). Burada denilmek istenen şudur: “Hz. Peygamber’in böyle söylemesinden bir yıl sonra...”

“Zeyd b. Sâbit’in naklettiğine göre Rasûlullah mescitte kan aldırmıştır” şeklindeki ifadede (s.257), hadisin, Zeyd’den birkaç nesil sonra maruz kaldığı bir *taşhîf* (yani “*ihtecera*”nın “*ihteceme*” şeklinde okunması) Zeyd’e nisbet edilmiştir. “Ebû Hüreyre’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber sabah namazının iki rekâtını güneş doğduğunda kıldı” (s.207) denilip hatalı ihtisara verilen örnekte hadisin metni hatalı olduğu için bu haliyle Ebû Hurayra’ya nisbeti mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür rivayetlerde “Ebû Hüreyre’nin naklettiğine göre” denilmemelidir.

Bu değerlendirme yazısını nihayete erdirmeden önce yayıncıdan kaynaklandığı anlaşılan bir hususa değinmek gerekmektedir. Türkçede imlası yerleşmiş kelimeler bir tarafa, Arapçadan aktarılan teknik terimlerin sonlarındaki b c d seslerinin inatla p ç t harflerine dönüştürülmesinin hiçbir kabul edilebilir tarafı yoktur. Kitapta gördüğümüz “isnat”, “müsnet”, “teferrüt”, “fert”, “vecettü”, “vürut”, “ıdraç” gibi yazımlarda ısrar etmenin sebebi ne olabilir? Üstelik okul çağına gelmemiş çocuklar bile bu kelimeleri doğru telaffuz edebiliyorken...

Son olarak, *‘illeti* “hadislerde bulunan gizli açık bütün kusurlar” şeklinde geniş bir şekilde tanımlayan yazarın bu görüşünün, hadisçilerin uygulamalarıyla ne kadar örtüştüğü ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber, kitabın

Hadislerde Gizli Kusurlar adıyla basılması altı çizilerek not edilmeyi hak etmektedir.

Muhittin Düzenli'nin değerlendirmesini yaptığım bu eserini hadisle ilgilenen herkese tavsiye ediyorum. Hadislerdeki *'illetler* gibi çetrefilli bir konuyu çalışan Düzenli, tenkitlerimden anlaşılacak bütün eksik ve hatalı yönlerine rağmen ciddiye alınmayı hak eden bir eser ortaya koymuştur ki bu yazıya yansıyan muhteva, bu türden bir ciddiye almanın örneği olarak görülmedir. Bu konuyu Türkiye'nin akademik hadisçiliğinin gündemine taşıması ve tartışmaya açması bile bir anlamda kitabın fonksiyonunu başarıyla yerine getirdiğine delalet edebilir. Maalesef yazarın, modern yorum ve değerlendirmeler ile klasik uygulamalar arasında iki arada bir derede kaldığı görülmektedir. Gönül isterdi ki eser farklı bir tarzda kaleme alınmış olsun. Yazarın, *'illet* kavramını geniş tanımlama gerekliliğini veya hadisçilerin metin tenkidine düşünüldüğünden daha fazla önem verdiğini belgelemeyi amaçlayan bir eser kaleme alması daha anlamlı olabilirdi. Fakat bunun yerine, daha önce değindiğimiz birkaç başka önkabulle eski *'ilel* uygulamalarını tetkike yöneldiği için ne tekliflerini ve iddialarını yeterli ve destekli bir şekilde ortaya koyabilmiş ne de klasik metinleri, anlama odaklı bir şekilde başarıyla tasvir ve tahlil edebilmiştir. Eserin bu yazıda işaret edilmeye çalışılan problemlerinin çoğu aslında bu “arada kalmışlık”tan kaynaklanmış görünmektedir.