

Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkit Kriteri Olsun?

Muhammed Enes TOPGÜL*

I. Giriş

Modern dönemle birlikte İslâmî ilimlerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik yeni arayışların zuhur ettiği bilinen bir gerçektir. Nitekim hayatın değişen ritmi dikkate alındığında, sâbiteleri göz ardı etmemek şartıyla bu arayışlar belirli bir ölçüde zarûrîdir. Bu çerçevede hadis ilminin de nisbeten farklı bir mecrâda seyretmeye başlamasıyla birlikte, klâsik dönemden bir tür ayrılığı da ifade eden son bir buçuk asır içerisinde Batılı paradigmanın etkisi ile sünnet ve hadisler hakkında birtakım eleştiriler gündeme gelmiştir.¹ Söz konusu durumu ‘paradigmadan paradigmaya geçiş’ şeklinde tavsif etmek mümkündür. Hadis-sünnet araştırmaları bağlamında ele alındığında bu tanımlamanın ilk kısmı (*paradigmadan*), kadîm İslâm düşüncesindeki nübüvvet müessesesine iman, Hz. Peygamber’in dindeki konumu ile ilgili müsellemler kabul, geçmiş ulemâyâ itimat, aksi tespit edilinceye kadar hadislerin sahîh kabul edilmesi, isnada ve ricâl kaynaklarına güven gibi esaslara tekâbül ederken; ikinci kısmı (*paradigmaya*), modern dönemle birlikte bu kabullerin yerini tam zıtlarının almasını ifade eden oryantalist algı bağlamında kullanılmaktadır.²

* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL.

¹ İslâm tarihinin özellikle ilk üç asrı içerisinde oldukça hareketli bir seyir takip eden Ehl-i hadîs-Ehl-i re’y tartışmaları, hadislerin topyekûn reddi ve savunulması bağlamında değil, hadis tespit kıstasları çerçevesinde ele alınmalıdır. Zira klâsik İslâm düşüncesi içerisinde hadisi sistematik olarak reddeden herhangi bir fırkanın varlığı bilinmemektedir.

² İslâmî paradigma ile oryantalist paradigmanın bu tarzda tasviri ve sayılan maddelerin müsbet önermeler hâlinde klâsik İslâmî paradigmanın, menfi önermeler hâlinde ise oryantalist paradigmanın kurucu ilkeleri olduğunun izahı için bkz. Fatma Kızıl, *Hukûkî İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi* (doktora, 2011), UÜSBE,

Modern dönemde İslâm dünyasında sünnet ve hadislerle alâkalı olarak dile getirilen itirazların büyük bir kısmının sistematik olmayan ve devamlılık arz etmeyen bir tabiata sahip bulunduğuna dikkat çekilmelidir. Hint Alt Kitası'nda ortaya çıkan, sünneti dinin kaynağı kabul etmeyip Hz. Peygamber'i sadece bir 'postacı' olarak gören Ehl-i Kur'an ekolü³ ve onun sınırlı sayıdaki takipçileri istisna edilecek olursa; özellikle Mısır'da Muhammed Tefvîk Sıdkî'nin "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânu vahdeh" adlı makalesi⁴ ile başlayan sünnetin hücciyeti ve hadislerin sıhhati meseleleri etrafındaki tartışmalar, hem modern etkiyi hem de geleneğin bu etkiye verdiği tepkiyi göstermesi bakımından güzel bir örnektir. Bu tartışmaların sonunda, sünneti ve onun kaynaklık değerini reddetmeyen ancak hadisler arasında çok sayıda zayıf rivâyet bulunduğunu ve geçmiş ulemânın hadislerin sıhhatini tespitinde metni değil senedi esas aldığı iddia eden bir akımın varlığı dikkat çeker. Esasında bu bir tür tespit olup, XX. yüzyılın problemleri ile karşı karşıya kalan ulemâ bu tespitten hareketle bir takım tekliflerde bulunmuştur.

Yukarıda tasvir edilen çerçevede hadis ilminde görülen yeni metodoloji arayışları sonucunda ortaya çıkan ilmi faaliyet alanlarından biri de metin tenkididir. Tarihi kökenlerine hadis ilminin çeşitli şubelerinde rastlanabileceği belirtilen⁵ ve özellikle son yıllarda Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde çeşitli akademik araştırmalara konu edilen metin tenkidinde;⁶ ilgili hadisin Kur'an,

s. 9-42.

³ Ehl-i Kur'an ekolü ile ilgili olarak bkz. Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'âniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne*, Tâif 1989; Abdulhamit Birişik, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001; Bu ekolün sünnet-hadis algısı hakkında bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara 1993, s. 144-166; İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2004, s. 83 vd.

⁴ Makale için bkz. *el-Menâr*, 1907, IX, 7, s. 516 vd. Konu etrafındaki tartışmalar çeşitli çalışmalarına konu olmuştur (bkz. G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları* [trc. Salih Özer], Ankara 2000, s. 33 vd; Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 143 vd; 211 vd).

⁵ Hadis ilimleri içerisinde yer alan "fıkhu'l-hadis", "müşkilü'l-hadis", "esbâbu vürûdî'l-hadis", "garibu'l-hadis", "ihtilâfu'l-hadis" ve "nâsihu'l-hadis ve mensûhuhu" konuları ve ayrıca "ihtisârü'l-hadis", "iktisârü'l-hadis" ve "taktî'u'l-hadis" meseleleri bu bağlamda değerlendirilebilir (bkz. Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, İstanbul 2009, s. 177-277). Bu ilim dallarının, modern dönemde gündeme gelen metin tenkidi ile irtibatı kurulurken her iki çalışma alanının neşv-ü nemâ buldukları farklı tarihi zeminler göz ardı edilmemelidir.

⁶ Son yıllarda haretiler tartışmaların merkezinde yer alan konu ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Bu eserlerin tamamının zikredilmesi mümkün olmasa da önemine binâen bazılarına temas etmekte fayda vardır: Salâhuddîn el-İdlibî, *Menhecu nakdi'l-metn ' inde ulemâi'l-hadisi'n-nebevi*, Beyrût 1983; Hasan Hüseyin el-Hâc, *Nakdu'l-hadis fi ilmi'r-rivâye ve ilmi'd-dirâye*, I-II, Beyrût 1985; Muhammed Tâhir Cevâbi, *Cuhûdu'l-muhaddisin fi nakdi metni'l-hadisi'n-nebevi's-şerîf*, Tunus 1991; Misfir b. Gurmullâh ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metotları* (trc. İlyas Çelebi-v.dğr.), İstanbul 1997; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998; Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu: Akla Uygunluk-Akla*

sünnet, akıl, tarihî bilgiler, icmâ gibi unsurların yanı sıra pozitif bilimlere de arz edilmesi gerektiği dile getirilmiş ve bu konu, gerek müstakillen⁷ gerekse metin tenkidi ile doğrudan ya da dolaylı olarak bazı çalışmalarda ele alınmıştır.⁸ Ancak bu çalışmalarda sınırlı sayıda örnek hadisin daha farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gerektiği dile getirilerek birtakım bilimsel atıflarla hadislerin sahih olmadıkları gösterilirken, Batılı paradigmanın temel karakteristikleri⁹ çerçevesinde şekillenen pozitif/modern bilimin keyfiyetine neredeyse hiç temas edilmemiştir.¹⁰ Bu çalışma ise konunun bu yöndeki eksikliğine dikkat çekerek bilimin mutlak anlamda hadiste metin tenkidi kriteri olarak benimsenmesinin doğuracağı muhtemel mahzurları *Hadis ve Bilim* adlı eser örneğinde göstermeyi hedeflemektedir.

Osman Oruçan'ın, doktora tezini esas alan ve 2011 senesinde neşredilen *Hadis ve Bilim* adlı eseri dört bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümünde “Bilimsel Verilerle Hadis Tenkidinin Tarihi Kökenleri”ne dikkat

Ayıklılık, Samsun 1999; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi: Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları*, İstanbul 2001; Hâbil Nazhgül, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri*, Kayseri 2005; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Ankara 2005; Ali Arslan, *Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vâkıya Ayıklılık* (doktora, 2007), OMÜSBE; Nevzat Aydın, *Hadisin Tespit ve Tenkidinde "Sünnete Arz"ın Fonksiyonu* (doktora, 2008) OMÜSBE; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, İstanbul 2009; *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi III*, 2009; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, İstanbul 2010; Hasan Hanefi, *'Ulûmu'l-hadis (min nakdi's-sened ila nakdi'l-metn)*, Beyrut 2010.

- ⁷ Nevzat Tartı, “Bilimle Hadis Tenkidi ve Bunun Temelindeki Peygamber Anlayışı”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*, Ankara 2003 (Aynı makalenin gözden geçirilmiş şekli için bkz. “Bilim-Hadis İlişikisine Dayalı Bir Metin Tenkidi Tartışması”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2003, VII, sy. 15, s. 95–104); Osman Oruçan, *Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Ayıklılık* (doktora, 2005) AÜSBE.
- ⁸ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 535–562; Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2004, s. 297–313.
- ⁹ Batılı paradigmanın temel karakteristikleri için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms-The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, London 1984, s. 11–45.
- ¹⁰ Esasında bilimin süreklilik arz eden bir fenomen olduğu, Batı rönesansının temelinde Endülüs ilmi birikiminin yer aldığı ve Haçlı Seferleri sonrasında Doğu'nun bilgi birikiminin Batı'ya geçtiği ve ardından Aydınlanma düşüncesinin vücut bulduğu hususlarından hareketle Batılı paradigma tarafından şekillendirilen bilim tabirine itiraz edilebilir. Ancak bu itiraza gerek bilginin üretilmesi ve kullanılmasındaki hedefler gerekse el değiştirmesiyle geçirdiği dönüşümler üzerinden cevap vermek mümkündür. Zira İslâm medeniyetinin kadim medeniyetlerden devralarak işlediği ve insanlığın hizmetine sunduğu bilgi modern dönemdeki gibi bir tahakküm aracı olmamış, mutlaklık iddiasında bulunmamış, insani nitelikleri görmezden gelmemiş, insanların yaşam hakları için bir tehdit unsuru olmamıştır. Bu ilerlemenin olumsuz etkilerine dair örnek için bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması* (trc. Orhan Koçak), İstanbul 1994, s. 37; Lewis Mumford, *Makina Efsanesi* (trc. Fırat Oruç), İstanbul 1996, s. 24, 129, 261, 443–445.

çekilmiş, ikinci bölümde “Pozitif Bilimlerin Verileriyle Hadis Tenkidinin İmkânı”na temas edilmiş, üçüncü bölümde ise “Örnekler ve Uygulama” başlığı altında sırasıyla “dünya ve üzerindeki varlıkların yaratılışlarının başlangıcı ile ilgili hadisler”, “güneş ve ay ile ilgili hadisler”, “samanyolu ile ilgili hadisler”, “yedi gök ve yedi arzla ilgili hadisler”, “gök gürültüsü, şimşek ve yıldırım ile ilgili hadisler”, “insan embriyosunun ana rahmindeki gelişimi ile ilgili hadisler”, “insanın anatomik yapısı ile ilgili hadisler”, “insanın iskeletinde üç yüz altmış kemik bulunduğunu ifade eden hadisler”, “acbu’z-zeneb hadisi”, “Hz. Adem’in boyu ile ilgili hadisler”, “sinek hadisi”, “acve hurması ile ilgili hadisler”, “mantar hadisi”, “çörekotu hadisi”, “balın tedavi edici özelliği ile ilgili hadisler”, “zemez suyunun şifa kaynağı oluşu ile ilgili hadisler”, “güneşte ısıtılmış su ile abdest almak veya yıkanmak ile ilgili hadisler” konu edilmiştir. Çalışmada hemen her konu ile ilgili hadislerin isnad şemaları verilerek bu isnadlarda yer alan ve bazılarında numara verilmeyen yaklaşık iki yüz yirmi râvî klâsik kaynaklardan hareketle incelenmiş, ayrıca hadislerin pozitif bilimin verilerine arz edilmesiyle gerçekleştirilen metin tenkidi işleminin sonucunda hadisin kaynağı hakkında bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır.

II. Problematikleştirilmeyen Bir Problem: Bilimin Tabiatı

Hadislerin pozitif bilimlere arz edilmesi gerektiği ön kabulünü esas alan akademik çalışmaların, teorik bir altyapı olarak bilimin tabiatına dair yeterince bilgi vermedikleri görülmektedir. Nitekim *Hadis ve Bilim* adlı eser de konuyu doktora düzeyinde ele almasına rağmen aynı hata ile maluldür. Eserin 74 ve 75. sayfalarında “Hadis Tenkidi ve Pozitif Bilimlerin Güvenilirliği” şeklinde bir başlığa yer verilmiş ise de pozitif bilimlerin güvenilirliği hususunda herhangi bir yorumda bulunulmamıştır. Hâlbuki bilime hadis tenkit kriteri olarak merkezî rol atfeden bir çalışmadan beklenen, öncelikle “pozitif bilim nedir”, “nasıl kriter olur” veya daha da önemlisi “neden kriter olsun” gibi sorulara cevaplar sunmasıdır.

Oruçhan, *Alternatif Hadis Metodolojisi* adlı eserden hareketle, postmodernizm ile birlikte bilimsel gerçek olgusunun tartışıldığından bahsetmekte ancak metin tenkidi ilkesinin kesin bilimsel gerçek olduğunu belirterek konuyu sonlandırmaktadır. Yine eserin başında Salahattin Polat’ın bilimin, metin tenkidi prensibi olarak benimsenmesine ilişkin çekincelerine işaret edilmesine rağmen bu tenkit noktalarının kayda değer olmadığı dört cihetten gösterilmeye çalışılmıştır. Mesela yazar, Polat’ın “Aklın öncülüğünde yol alan ve vahye itibar etmeyen bugünkü ilmin, vahiy konularını tenkidine, Müslümanların itibar etmesi beklenemez” şeklindeki ifadelerini “Bu cümlemin altında, hadislerin vahiy ürünü olduğu iddiası yatmaktadır...” diyerek eleştirmiştir. Ancak Polat’ın ifadelerinde, hadislerin vahye müstenid olduğuna

değil, iki algı arasındaki paradigma farkına dikkat çekildiği açıktır. Ayrıca çalışma boyunca sürekli hadislerin vahiyle ilişkili olmadığı dile getirilmiş, ancak konu hakkındaki doktora çalışmalarına herhangi bir atıf yapılmamıştır.¹¹ Dolayısıyla bilimin tabiatı ve bilim eleştirisi konularına kısaca temas etmek suretiyle *Hadis ve Bilim* adlı eserin suskun kaldığı bir noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Böylece hem çalışmanın dayandığı zemin hakkında fikir sahibi olunabilecek hem de metin tenkidi ve pozitif bilim bağlamında ortaya konulan ilmî birikime az da olsa katkıda bulunulacaktır..

Öncelikle bilginin -bilimsel bilgi dâhil- doğruluğunu tayin etmeyi mümkün kılacak herhangi bir evrensel bilimsel kriterin bulunmadığını, ancak *epistemik cemaatten epistemik cemaate* değişen kriterlerin var olduğunu ifade etmek gerekir.¹² Dolayısıyla çalışma boyunca atıf yapılan bilimsel bilginin, hangi *epistemik cemaat* içerisinde şekillendiği belirlenmelidir. Zira iç tutarlılığa sahip bir arz faaliyetinden söz etmek ancak bu tespitten sonra mümkün olabilecektir. Elbette diğer taraftan bilimi ve bilim adamları cemaatini biricik nihâi otorite sayan her anlayışın pozitivist veya bilimperest olduğu,¹³ kendisine hadiste metin tenkidi kriteri olarak otorite olma vasfı yüklenen bilimin *epistemik cemaatin* ürünü olduğu ve bu cemaatin kendisini bilginin nihâi belirleyicisi olarak gördüğü de akılda tutulmalıdır.¹⁴

Öte yandan konusu ideal ve tasarıma dayalı varlıklar, özler, ereksel nedenler değil; zihinden bağımsız olgular ile tabîî fenomenler olan¹⁵ ve üç yüzyıl içinde, insan hayatını, düşüncelerini ve sosyal davranışlarını dönüştüren pozitif/modern bilim,¹⁶ modernizm sonrası dönemde oldukça ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. İlerleme teması üzerine kurgulanan bilimin¹⁷ hakikat adı altında takdim ettiği bilgilerin yanlışlığının ortaya çıkması, vaat ettiği şeyleri gerçekleştirememesi,¹⁸ Batı-merkezli oluşu ve Batının kendi tercihlerini

¹¹ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, Ankara 2005; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2009; Faik Akcaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahiyi Dışında Bilgilendirilmesi* (doktora 2010), MÜSBE.

¹² Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat -Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul 2007, s. 109. Epistemik cemaat kavramı ile ilgili olarak bkz. Arslan, *a.g.e.*, s. 6, 9, 72, 78, 96 vd., 100.

¹³ Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 31.

¹⁴ Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 125.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 1368.

¹⁶ Alfred North Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri* (trc. Yusuf Kaplan), İstanbul 2008, s. 129.

¹⁷ Bu konuda en etkili itiraz, bilimsel devrimlerin ilerleme ve birikme şeklinde değil, evrilme ve kırılma bağlamında ele alınması gerektiğini ifade eden Kuhn'dan gelmiştir (bkz. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970; *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (trc. Nilüfer Kuyuş), İstanbul 1982).

¹⁸ Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, s. 141.

meşrulaştırması,¹⁹ teorisi ile pratiği arasındaki uyumsuzluk, ortaya çıkan problemlerin çözümündeki yetersizliği, tahakküm aracı olması,²⁰ insanın mistik yanlarını göz ardı etmesi, normatif ve etik olan hakkında söyleyecek sözünün olmaması,²¹ istikrarsızlığı²² ve sınırlandırılması problemi²³ bu eleştiri noktalarından bazılarıdır.²⁴

Bilim eleştirisinde bulunan düşünürler arasında ise Soren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Edmund Husserl (1859-1938),²⁵ Martin Heidegger (1889-1976),²⁶ Michel Foucault (1926-1984) ve postmodernistleri²⁷ zikretmek mümkündür.²⁸ Ancak gerek postmodernizm öncesi düşünürleri olan Kierkegaard ve Nietzsche'nin gerekse Heidegger ve Foucault'nun eleştirilerinin sadece modern bilime değil, modern algının tamamına yönelik olduğu ve bilim eleştirisinin bu çerçevede şekillendiği akılda tutulmalıdır.²⁹ Öte yandan Türkçe'ye de tercüme edilen Alan F. Chalmers'in *Whats Is This Thing Called Science: An Assesment of The Nature And Status of Science And Its Methods*³⁰; Steve Woolgar'ın *Science: The Very Idea*³¹; Martin

¹⁹ Krş. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 174, 175, 177.

²⁰ Stanley Aronowitz, *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*, Minneapolis 1988, s. 3-35, 301-317.

²¹ Bilim-ahlak ilişkisine dair bkz. Bernard E. Rollin, *Science and Ethics*, New York 2006, s. 1-31, 247-274.

²² Nicholas Rescher, *The Limits of Science*, Pittsburgh 1999, s. 29-43, 77-85, 177 vd.

²³ Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 2005, s. 10-16.

²⁴ Krş. Aydın Sayılı, *Hayatta En Hakiki Mürşit İlimdir*, Ankara 1989, s. 119 vd.; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1180-1182.

²⁵ Onun özellikle *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (translated by David Carr, Northwestern University Press 1970) adlı çalışması konu ile doğrudan ilgilidir. Husserl'in kanaatleri hakkında ayrıca bkz. Mihaly Vajda, "Lukacs' and Husserl's Critique of Science" (translated by David Parent), *Telos*, XXXVIII, Winter 1978-9, s. 104-118.

²⁶ Charles B. Guignon, "Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modeli Sorgulaması", *İnsan Bilimlerine Prolegomena- Dil, Gelenek ve Yorum* (der. ve trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 2002, s. 367-412; İdris Demirel, "Batı Avrupa Bilimine Ontolojik Temelleri ve Avrupamerkezci İdeolojik İçerimleri Ekseninde Heideggeryen Bir Yaklaşım", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008, XXVII, sy. 1, 2008, s. 47-57; Tuğba Genç, "Heidegger, Modern Bilim ve Sanat", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 2008, sy. 2/4.

²⁷ Post-modernist dünya görüşünün modernizm, bilim ve teknoloji hakkındaki temel kanaatleri için bkz. *Encyclopedia of Postmodernism* (ed. Victor E. Taylor-Charles E. Winquist), London 2001, s. 250-252, 356, 398-401.

²⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 258, 1180.

²⁹ Heidegger örneğinde nitelikli bir çalışma için bkz. Michael E. Zimmerman, *Heidegger-Moderniteyle Hesaplaşma-Teknoloji, Politika, Sanat* (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 2011.

³⁰ Eser, *Bilim Dedikleri: Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme* adıyla

Heiddeger'in *Wissenschaft und Besinnung*³²; Paul Feyerabend'in *Against Method*³³ adlı eserleri konu hakkında az da olsa kanaat verebilecek nitelikte çalışmalardır. Dolayısıyla Oruçhan'dan beklenen, eserinde en azından bunların bir kısmına işaret etmiş olmasıdır.

Modern bilimin karakterini yansıtmaması bakımından *Hadis ve Bilim* adlı eserin 245-247. sayfaları iyi bir örnek teşkil etmektedir. Embriyoloji ile ilgili âyet ve hadisleri kendi bulunduğu dönemin bilimsel verileri ile tahlile tabi tutan M. Ali el-Bâr'ın ulaştığı sonuçlar, Oruçhan tarafından bazı bilimsel atıflarla eleştirilmekte ve çürütülmektedir. Hâlbuki Oruçhan'ın atıfları kesin bilimsel gerçekler olmayıp, değişmesi muhtemel veriler metin tenkidi ilkesi olarak sunulmuştur. Esasında bu durum, modern bilimin tabiatındaki ihtilafların³⁴ tipik bir yansıması olup, kriter olarak benimsenen bilimin istikrarsızlığını göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bizzat bilim ve bilimin tabiatı hakkında tartışmalar, ona mutluluk atfedilmesinin ve 'kutsal' olanı değerlendirme kriteri olarak benimsenmesinin ciddi mahzurlarının olduğunu göstermektedir. Oruçhan'ın çalışması, bilimin hiçbir kayda başvurulmadan tenkit kriteri olarak kabul edilmesi durumunda ne gibi sonuçlara varılacağını göstermesi bakımından ilgi çekici bir örnektir. Çünkü bilimin yanılmazlığı, tutarlılığı ve mutluluğu düşüncesi, zorunlu olarak rivâyetlerin yanılabilirliği sonucunu doğurmuş gibi görünmektedir ve bu durum ancak klâsik kaynaklara yönelik sorunlu yaklaşımlarla mümkün olabilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında *Hadis ve Bilim* adlı eserin temel problemleri bazı örnekler bağlamında ele alınacaktır.

III. İdeolojik Bir Araç Olarak Râvî Tenkidi

Hadis ve Bilim adlı çalışma incelendiğinde, varılan bazı cerh hükümleri, istihlâhların yanlış kullanımı, tercüme hataları, genelleştirilen cerhler ve atıf problemlerinden dolayı güvensizlik hissi uyandırmaktadır. Eserdeki bu tür hatalara başka bir çalışmada temas edildiği için,³⁵ burada her başlık için birkaç

Hüsamettin Arslan tarafından tercüme edilmiştir (Ankara 1990).

³¹ Eser, *Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* adıyla Hüsamettin Arslan tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1999).

³² Eser *Bilim Üzerine İki Ders: Bilim ve Dönüşüm, Modern Bilim, Metafizik ve Matematik* adıyla Hakkı Ünler tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1998).

³³ Eser *Yönteme Karşı* adıyla Ahmet İnam (İstanbul 1989) ve Ertuğrul Başer tarafından tercüme edilmiştir (İstanbul 1999).

³⁴ Bilimsel ihtilaflar için Mihriban Şenses'in matbu yüksek lisans çalışmasının özellikle *İkinci Bölümüne* bakılabilir: *Sosyal Fenomenler Olarak Bilimsel İhtilaflar & Nerium Oleander (Zakkum) Tartışması*, İstanbul 2010.

³⁵ *Hadis ve Bilim* adlı çalışmada yer alan râvî değerlendirmesine ilişkin problemler, râvî isimlerinin zabtında düşülen hatalar ve atıf sorunları için bkz. Muhammed Enes Topgöl,

örnekle yetinilecektir.

A. İstılahların Yanlış Kullanımı ve Tercüme Hataları

Müellif, zaman zaman bazı hadis usûlü terimlerine yanlış anlamlar vermiş, bundan dolayı râvînin durumu ile ilgili yanlış sonuçlara varmıştır. Örneğin yazar Yahyâ el-Kattân'ın, "İbrâhîm'in arkadaşları arasında el-Hakem ve Mansûr'dan hangisi sana göre daha iyidir" sorusuna "İkisine de yaklaşmam" cevabını verdiğini belirtir. Ancak yine yazarın ifadesine göre el-Hakem, İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, Abdurrahmân b. Mehdî, İbn Maîn, el-İclî, Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân gibi münekkit âlimler tarafından tevsik edilmiştir. Müellif, Yahyâ el-Kattân'ın ifadesinden dolayı el-Hakem'e güvenilemeyeceği sonucuna varsa da,³⁶ el-Kattân "ما أفرهما" ifadesiyle iki râvînin ta'dil bakımından aynı seviyede olduğunu, "İkisi birbirine ne de yakın" diyerek dile getirmiş ve aralarında tercihte bulunmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.³⁷

İbn Uleyye ile ilgili olarak nakledilen ifadelerden bazıları da yanlış ve izaha muhtaçtır. Yazar Ahmed b. Hanbel'in İbn Uleyye hakkındaki görüşlerine yer verirken şöyle bir ifade kullanmıştır: "...ölmünceye kadar hadislere -özellikle şefaitle ilgili hadislere karşı insafsız davrandığını- ve hadisçilere karşı tutumundan vazgeçmediğini söylemiştir."³⁸ Bu ifadelerden İbn Uleyye'nin hadislere insafsız davrandığı ve şefaitle ilgili hadisler ile ilgili olumsuz kanaatlere sahip olduğu anlaşılmaktaysa da, Ahmed b. Hanbel'in sözünün, şfaat hadisleri ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbel, İbn Uleyye için şöyle demektedir: "Hadis nakletme konusunda hakkı gözetmez/insâflı davranmazdı." Kendisine "nasıl hakkı gözetmez/insâflı davranmazdı?" diye sorulunca da şu cevabı vermiştir: "O ancak araçlar vasıtasıyla (meclisine girebilenlere) hadis rivâyet ederdi. Hâlbuki her işte insâflı davranmak ne güzel şeydir!"³⁹ Nitekim Hanbelî âlim İbn Müflih'in (v.763/1361) *el-Âdâbü's-şer'iyye* adlı eserine başvurulduğunda ifade daha doğru bir şekilde anlaşılacaktır. İbn Müflih, bu konu için eserinde "ilim tâliplerinin hakkını gözetmek ve hadis rivâyetinde (birilerini) kayıran kimse hakkında" başlıklı müstakil bir bölüm açmış ve konu hakkında ulaşabildiği rivâyetleri zikretmiştir.⁴⁰

"Hadis ve Bilim Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar", *Marife*, 2012.

³⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 122-123.

³⁷ Yanlış anlamlandırılan bu ifadenin diğer örnekleri için bkz. *Hadis ve Bilim* s. 101, 209, 333, 395.

³⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 130.

³⁹ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Medineti's-selâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVIII, Beyrût 1422/2001, VII, 209-210.

⁴⁰ Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *el-Âdâbü's-şer'iyye* (nşr. Şuayb el-Arnaût-Ömer el-

B. Tercüme Hataları

Hadis ve Bilim adlı eserde zaman zaman tercüme hataları yapılmıştır. Dolayısıyla bu hatalı tercümelere hareketle verilen hükümler de tartışmalı bir hâle gelmiştir. Örneğin yazar, en son vefat eden sahâbî olarak bilinen Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile hakkında cerh-ta'dil bakımından fazla bilgi bulunmamasını, onun sahâbî olmasıyla açıklamaktadır. Ancak onun Katâde'den naklettiği "Ebu't-Tufeyl'e bir konak/belde hakkında hadis olup olmadığını sordum. Bana 'her mevki hakkında bir hadis vardır' dedi. Eğer Ebu't-Tufeyl'in Rasûlullah'tan rivâyet ettiklerini zikretseydim kitap uzayıp giderdi" şeklindeki ifadenin ardından yaptığı "Katâde'ye göre o, her mevki hakkında hadis bulunduğunu iddia eden, ancak yalan yanlış rivâyetlerle sözü uzatan biri gibi görünmektedir" değerlendirmesi⁴¹ Katâde'nin meramını ifade etmemektedir.

Öncelikle Katâde'nin sözü "her mevzu hakkında bir söz vardır" ifadesiyle bitmekte olup bu, Ahmed b. Hanbel,⁴² Buhârî⁴³ ve İbn Adî'nin⁴⁴ nakillerinden anlaşılabilir. "Eğer Ebu't-Tufeyl'in Rasûlullah'dan rivâyet ettiklerini zikretseydim kitap uzayıp giderdi" ifadesi ise İbn Adî'ye aittir ve bu durum mevcut neşirde ve bu neşrin atıf yaptığı bir diğer nüshada açıkça görülmektedir. İfadenin kime ait olduğunun tespit edilememesi, ilgili metne bilgisayar programları vasıtasıyla atıf yapıldığını ve matbû nüshaya başvurulmadığını düşündürmektedir. Öte yandan İbn Adî'nin Katâde'den yaptığı naklin diğer kaynaklardaki varyantlarına bakıldığında sorulan meselenin konak/belde olma ihtimali de zayıflamaktadır. Sorulan soru Ahmed b. Hanbel nakline göre "bir şey", Buhârî nakline göre ise "Mesleme" isimli şahıstır. Dolayısıyla burada, mevki hakkında yalan yanlış rivâyetlerle sözü uzatmak gibi bir şeyin söz konusu olması düşük bir ihtimaldir. Yazar, Muğîre b. Mıksem'in Ebu't-Tufeyl'den rivâyette bulunmamasının da haklı bir sebebi olması gerektiğini söylemektedir. Muğîre'nin tutumu Ebu't-Tufeyl'in şîlik eğiliminden⁴⁵ veya aralarında cereyan eden başka bir durumdan dolayı olabilir.

Müellifin bir diğer râvî Abdulvâhid b. Ziyâd hakkında kanaatleri tashihe muhtaçtır. Nitekim râvî hakkında görüşleri sıralayan müellif, yanlış bir tercüme etme nedeniyle onun zayıf olduğu sonucuna varmıştır. Yazarın

Kayyâr), I-III, Beyrût 1419/1999, II, 107-109.

⁴¹ *Hadis ve Bilim*, s. 225

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 197.

⁴³ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 59.

⁴⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 87.

⁴⁵ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şîlik Eğilimi* (yüksek lisans, 2010), MÜSBE, s. 112-114.

tercümesine göre Ebû Dâvûd et-Tayâlisî şöyle demiştir: “el-A‘meş’in mürsel olarak rivâyet ettiği hadislerin tamamını merfû hâle getirerek hadisleri kasden [değiştirmiştir]” (İbnu’l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 155).⁴⁶ Öncelikle bu rivâyetin İbnü’l-Cevzî’den önce Ukaylî tarafından nakledildiği belirtilmelidir.⁴⁷ İbnü’l-Cevzî naklinde “عمد إلى أحاديث كان يرسلها الأعمش فوصلها كلها” şeklinde verilen ibare Ukaylî tarafından şöyle rivâyet edilmiştir: “عهد إلي نقل أحاديث كان يرسلها الأعمش فوصلها كلها” Sonuç olarak “عمد إلى” ve “عهد إلي”⁴⁸ ifadeleri yazarı yanlış anlamaya sevk etmiş olmalıdır. İfadenin muhtemel tercümesi “A‘meş’in mürsel olarak naklettiği hadisleri mevsûl olarak nakletmeye yöneldi” şeklinde olabilir. Görüldüğü üzere burada mürselleri kasten merfû hâle getirmek değil, belki o tarz rivâyetlerin mevsûl tarîklerini göz önüne alarak nakletmek söz konusudur. Çünkü kullanılan fiil “تعمد” değil “عمد إلى” fiilidir. Buradan yola çıkarak aynı zamanda Buhârî’nin de kendisinden hadis naklettiği râvînin hadis uydurucu olma ihtimalini gündeme getirmek ise mümkün değildir.

C. Genelleştirilen Cerhler

Çalışma boyunca tekrarlanan bir usûl hatası da, müteşeddîd olarak bilinen bazı münekkit âlimlerin bir râvî hakkındaki müfesser olmayan cerhlerinin, mutavassıt ve hadis ilmindeki konumları müsellemlen olan bazı âlimlerin aynı râvî hakkındaki değerlendirmelerine takdim edilmesidir. Ahdâr b. Aclân bu râvîlerden biridir. Müellifin, Buhârî, İbn Maîn, Neşâî, İbn Hibbân ve Ahmed b. Hanbel tarafından tevsik edilen, Ebû Hâtim’e göre hadisi yazılabilen râvîyi, Ezdî’nin Zehebî tarafından nakledilen cerhini takdim ederek zayıf kabul etmesi konunun açık bir örneğini teşkil eder.⁴⁹

Mes‘ûdî hakkındaki farklı görüşleri zikreden yazar, onun A‘meş ve Abdulmelik b. Umeyr’den yaptığı rivâyetlerin maktûb olduğunu nakletmektedir.⁵⁰ Ancak burada ilginç bir ifade kullanarak şöyle demektedir: “Eğer bu hadisin isnâdında da kalb yapmış ise -ki bu ihtimal dışı değildir- hadisi A‘meş’den veya ondan rivâyet eden diğer râvîlerden aldığı halde bu râvîyi değiştirerek Abdullah b. Muhârik’tan rivâyet etmiş olabilir.”⁵¹ Gerçekten de İbn Maîn’in ifadesi oldukça nettir ve iki isimle kayıtlıdır. Yazarın delilsiz bir surette bu çerçeveyi genişletmesi insaflı bir tutum değildir.

⁴⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 268–269.

⁴⁷ Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 55.

⁴⁸ Buradaki “عهد إلي” ifadesi kuvvetle muhtemelen “عمد إلى” ibaresinin tashif edilmiş hâli olmalıdır.

⁴⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 98. Benzer bir diğer örnek için bk. s. 125,153, 359.

⁵⁰ Bu ifade Yahyâ b. Maîn’e aittir ve oldukça güzel bir nisbî cerh örneğidir. İbn Maîn’in râvî ile ilgili diğer yorumları için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, V, 251.

⁵¹ *Hadis ve Bilim*, s. 206.

D. İç Tutarsızlıklar

Hadis ve Bilim aslı eserde birtakım iç tutarsızlıklar gözlemlenmektedir. Örneğin müellif, Abdullah b. Vehb ile ilgili on kadar âlimin tevsik ifadelerini nakletmiş ve rivâyet alırken icâzet metodunu kullanması, sika-zayıf ayırımı yapmadan her râvîden hadis alması ve rivâyetinde tek kaldığı hadislerin bulunması nedeniyle onu yeterince güvenilir bir râvî olamamakla itham etmiştir.⁵² Öncelikle onun “sika-zayıf ayırımı yapmadan her râvîden hadis alması” şeklinde bir ifade, râvî hakkındaki değerlendirmeler içerisinde yer almamaktadır. Yine bizzat müellifin, Sâcî’den naklettiğine göre⁵³ Mısır bölgesinde icâzet metodu ile rivâyet yaygındı ve bunun cerh sebebi olarak anlaşılması zordur. Naklettiği rivâyetlerde hiç teferrüd etmeyen bir muhaddis bulmak ise düşük bir ihtimaldir.

Eserin iç bütünlüğünü zedeleyen örneklerden biri Nûh b. Ebî Meryem ile ilgilidir. Pek çok münekkit âlimin Nûh b. Ebî Meryem hakkındaki cerh ifadelerini zikreden müellif,⁵⁴ bu cerhlerin doğru olmadığını, onun Ebû Hanife’nin öğrencisi ve re’y taraftarı olduğu için zayıf kabul edildiğini Gürkan Gökaş’ın *Nûh b. Ebî Meryem ve Hakkındaki Bazı İddiaların Değerlendirilmesi* adlı çalışmasına atfen dile getirmektedir.⁵⁵ Bu durumda akla, yazarın çalışma boyunca kendilerine atıf yaparak pek çok râvîyi zayıf kabul ettiği cerh-ta’dîl kitaplarındaki bilgilerin sıhhati ve râvîlerle ilgili kendisinin verdiği tad’îf hükümlerinin doğru olup olmadığı sorusu gelmektedir. Zira yazar en küçük ifadelerden hareketle pek çok râvîyi cerh etmiştir. Konunun bir diğer örneği ise yazarın, İbrâhîm en-Nehaî ile ilgili cerhleri, onun ehl-i re’y olmasına bağlayarak kabul etmemesidir.⁵⁶ Hâlbuki müellif, İbrâhîm en-Nehaî için sorun olmadığını ifade ettiği “irsâl yapmak, rivâyette lafızlara dikkat etmemek” gibi tavırlardan dolayı birçok râvî hakkında tartışmalı kanaatler serdetmiştir.⁵⁷

E. Atıf Problemleri

Yukarıda râvî değerlendirmeleri açısından problemlerine işaret edilen çalışmada bazı atıf problemlerinin mevcudiyeti de dikkat çekmektedir. Nitekim Hammâd b. Seleme hakkında “İbn Adiy, Hammâd’ın hata ettiği, ref ettiği ve teferrüd ettiği hadislerden örnekler vererek onun hakkındaki

⁵² *Hadis ve Bilim*, s. 234.

⁵³ *Hadis ve Bilim*, s. 233–234.

⁵⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 149.

⁵⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 150.

⁵⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 213.

⁵⁷ Mesela bkz. *Hadis ve Bilim*, s. 153 [Süleym b. Âmir]; s. 292 [Zühri]; s. 339 [Muhammed b. Sîrin].

güvensizliğe dikkat çekmek istemiştir” diyen yazar,⁵⁸ İbn Adî'nin “Hammâd b. Seleme'nin, üstadlarından naklettiği hasen ve sahih hadisleri vardır. Ayrıca kendisinin pek çok tasnifi ve üstadı bulunmaktadır. O, Müslümanların imamlarından. Nitekim Ali b. el-Medîni ‘Hammâd b. Seleme hakkında eleştiride bulunanı dini bakımından ithâm edin’ demiştir. Ahmed b. Hanbel’in görüşleri de bu istikamettedir”⁵⁹ şeklindeki hüküm cümlesini görmezden gelmiştir. Ayrıca İbn Adî, Hammâd b. Seleme ile ilgili bilgileri yazarın ifade ettiği sayfalarda değil (III, 261-264), II. cildin 253. sayfasından itibaren zikretmiştir.

Vekî b. el-Cerrâh hakkında onlarca tevsik ifadesi zikreden yazar, ardından onun nebiz içtiğine dair bazı nakillerden hareketle ve İbnü'l-Medîni'den naklettiği “Vekî (hadis rivayet ederken) lahn yapardı; ondan lafzıyla bir hadis nakletseydim, bu harikulade bir şey olurdu. O ‘Âişe'den...’ diye başlar, Ebû Hişâm ve başkalarından rivâyet ederdi” şeklindeki ibareye dayanarak “Vekî b. el-Cerrâh'ın sika bir râvî kabul edilmesi mümkün görünmemektedir” demiştir.⁶⁰ Ancak müellifin Ali b. el-Medîni'ye izâfe ettiği yorum atıf yapılan kaynakta (el-Hatîb el-Bağdâdi, *Târihu Bağdâd*, XIII, 507)⁶¹ yer almamaktadır.

Müellifin Şerik b. Abdullah ile ilgili kanaatleri bazı açılardan sorunludur. Nitekim yazara göre İbn Maîn, râvî hakkında “onda bir beis yoktur”, “kuvvetli değildir” demiştir. Ancak dipnotta atıf yapılan kaynakta (İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, V, 363) sadece “onda bir beis yoktur” ifadesi yer almaktadır. Yani râvî İbn Maîn tarafından cerh edilmemiştir. Diğer görüşler de dikkate alındığında, râvî hakkındaki en doğru yorum, İbn Hacer'in “sadûktur ancak hata ederdi” şeklindeki değerlendirmesidir ve râvî, yazarın iddia ettiği gibi zayıf değildir.⁶²

IV. Hadisin Tüm Tarîklerinin Toplanması

Hadislerin sıhhati hakkında hüküm verirken öncelikle hadisin ulaşılabilen bütün tarîklerinin toplanması gerektiği bilinmektedir. Böylece metin farklılıkları, râvî tasarrufları ve rivâyetin kaynağı hakkında bilgi sahibi olunabilir. *Hadis ve Bilim* adlı çalışmada da bu yönde gayret gösterilmesine rağmen bazı tarîklerin gözden kaçtığı görülmektedir. Bir kısmı hadis hakkında verilen hükmü değiştirebilecek nitelikte olan bu tarîkler imkân ölçüsünde tespit edilerek önemli görülenler burada zikredilmiştir. Bununla birlikte çalışmada şâhid, şevâhid, mütâba' aleyh, mütâbi, mütâbaât, tâbi', âdid gibi

⁵⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 112.

⁵⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 266.

⁶⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 135.

⁶¹ *Hadis ve Bilim*, s. 135.

⁶² *Hadis ve Bilim*, s. 355.

hadis usûlü terimlerinin hiçbirinin kullanılmamış olması da ilginçtir. Hâlbuki hadisin farklı tarîklerini bir araya getirmenin öncelikli gayesi, rivâyetlerin birbirleriyle ne ölçüde örtüşüklerini, birbirlerini destekleyip desteklemediklerini tespittir. Yazarın, bazı tarîkleri tespit edememesi, gözden kaçırmaması ve hatta görmezden gelmesi bir yere kadar normal karşılanabilirse de, şâhid ve mütabîleri dikkate almamak suretiyle İslâm düşüncesindeki ve klâsik hadis usûlündeki bütüncül bakış prensibini terk ederek modern paradigmanın parçacı yaklaşımına dayanması ciddi bir sorundur.⁶³ Bu durum, merkez paradigmadan diğer bir paradigmaya geçişin bariz örneklerindedir. Tespit edilebilen ve aşağıda bir kısmı verilen tarîklerin, çalışmanın seyrini ne şekilde etkileyeceği ise ayrı bir araştırma konusudur.

Güneş ve Ay ile ilgili zikredilen A'meş ve Hakem tarîklerinin bazıları gözden kaçmıştır:⁶⁴

Hennâd →Ebû Muâviye →A'meş →İbrâhîm b. Yezîd →Yezîd et-Teymî →Ebû Zer →Hz. Peygamber.⁶⁵

Amr b. Ali →Ebû Muâviye →A'meş →İbrâhîm b. Yezîd →Yezîd et-Teymî →Ebû Zer →Hz. Peygamber.⁶⁶

Osmân b. Ebî Şeybe ve Ubeydullâh b. Ömer →Yezîd b. Hârûn →Süfyân b. Hüseyin →Hakem b. Uteybe →İbrâhîm b. Yezîd →Yezîd et-Teymî →Ebû Zer →Hz. Peygamber.⁶⁷

Müellif, gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımla ilgili hadisleri değerlendirirken bazı tarîkleri gözden kaçırmıştır. Dolayısıyla aşağıda zikredilen ve şâhid kabilinden olan tarîklerle birlikte yazarın, rivâyetleri değerlendirirken sarf ettiği "hadisin Hz. Peygamber'den sonra dört tabaka boyunca tek râvî tarafından rivâyet edilen"⁶⁸ şeklindeki ifadesi de boşa çıkmaktadır:

Abdülhamîd b. Behrâm →Şehr b. Havşeb →İbn Abbâs →Hz. Peygamber.⁶⁹

Hâşim b. el-Kâsım →Abdülhamîd b. Behrâm →Şehr [b. Havşeb] →İbn Abbâs →Hz. Peygamber.⁷⁰

Hüseyin →Abdülhamîd b. Behrâm →Şehr [b. Havşeb] →İbn Abbâs →Hz.

⁶³ Bir başka araştırmacı, Oruçan'ın çalışmasında isnâd şemalarına işlerlik kazandırılmadığını, rivâyetlerin tarihlendirilmesi gibi bir çabaya girilmediğini ifade eder. Ayrıca eserde toplu isnâd şemaları yerine sadece tek bir sahâbiye dair şema oluşturulması, râvîler arasındaki ilişkiyi görmeyi engellemiştir (bkz. Kızılkaya, Sabri, *İsnad ve Metin Çözümlemeleri Bağlamında Geleneksel ve Yeni Yaklaşımlar* [doktora 2008], AÜSBE, s. 47–48, dp. 121).

⁶⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 120.

⁶⁵ Tirmizî, *Fiten* 22; *Tefsîru'l-Kur'an* 37.

⁶⁶ Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, IX, 409–410.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, *Hurûf ve kiraât* 1.

⁶⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 192.

⁶⁹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, IV, 450.

⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 174; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 278.

Peygamber.⁷¹

İnsan embriyosunun ana rahminde gelişime dair rivâyetler zikredilirken bazı tarîkler dikkatten kaçmıştır:⁷²

Hasan b. Rebî →Sellâm b. Süleym →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷³

Muhammed b. Abdillâh →Abdullâh b. Nümeyr, Ebû Muâviye ve Vekî' →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷⁴

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe →Ebû Muâviye ve Vekî' →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷⁵

Osmân b. Ebî Şeybe ve İshâk b. İbrâhîm →Cerîr b. Abdulhamîd →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.

İshâk b. İbrâhîm →İsâ b. Yûnus →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.

Ebû Saîd el-Eşecc →Vekî' →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.

Ubeydullâh b. Muâz →Muâz b. Muâz →Şu'be →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷⁶

Müslim yukarıda zikredilen dört senedi tahvîl yaparak vermiştir. Ancak müellif bunları göstermemiştir.

Muhammed b. Müsennâ →Yahyâ el-Kattân →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷⁷

Ahmed b. İshâk →Âmir b. Müdrîk →Utbe b. Yakzân →Hammâd →İbrâhîm →Alkame →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷⁸

Abdân b. Ahmed →Müemmel b. İhâb →Müemmel b. İsmâîl →Hammâd b. Seleme →Hâlid el-Hazzâ →A'meş →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁷⁹

Ahmed b. Muhammed →Muhammed b. İsmâîl es-Sâiğ →Ubeydullâh b. Süfyân →İbn Avn →Zeyd b. Vehb →İbn Mes'ûd →Hz. Peygamber.⁸⁰

Aynı konudaki Huzeyfe el-Esîd rivâyetlerinin bazı tarîkleri de gözden kaçmıştır:

İshâk b. Mansûr →Muhammed b. Müslim →Amr b. Dînâr →Ebu't-Tufeyl →Huzeyfe b. Esîd →Hz. Peygamber.⁸¹

Süfyân b. Uyeyne →Amr b. Dînâr →Ebu't-Tufeyl →Huzeyfe b. Esîd →Hz.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 273.

⁷² *Hadis ve Bilim*, s. 204.

⁷³ Buhârî, *Bed' u'l-halk* 6.

⁷⁴ Müslim, *Kader* 1.

⁷⁵ Müslim, *Kader* 1.

⁷⁶ Müslim, *Kader* 1.

⁷⁷ İbn Ebî Âsım, *es-Sünne* (nşr. Bâsim b. Fasal el-Cevâbire), I-II, Riyâd 1419/1998, I, 143.

⁷⁸ Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, IV, 351.

⁷⁹ Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, V, 20.

⁸⁰ Tâberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, I, 74.

⁸¹ İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, II, 317.

Peygamber.⁸²

Ahmed b. Muhammed →Mukaddem b. Muhammed →Kâsım b. Yahyâ →Abdullâh b. Osmân b. Huseym →Ebu't-Tufeyl →Huzeýfe b. Esid →Hz. Peygamber.⁸³

Ali b. Abdülâziz →Ka'nebî →Muhammed b. Müslim →Amr b. Dînâr →Ebu't-Tufeyl →Huzeýfe b. Esid →Hz. Peygamber.⁸⁴

Müellif aynı konu hakkındaki Câbir rivâyetlerinin birini [Ahmed b. Abdülmelik →Hattâb b. el-Kâsım →Husayf →Ebu'z-Zübeyr →Câbir →Hz. Peygamber⁸⁵] görmemiş, mütâbi olarak değerlendirebilecek aşağıdaki Hz. Âişe, Abdullâh b. Abbâs ve Abdullâh b. Ömer tarihlerini de gözden kaçırmıştır:

Ebû Âmir el-Akadî →Zübeyr b. Abdullâh →Ca'fer b. Mus'ab →Urve b. ez-Zübeyr →Âişe →Hz. Peygamber.⁸⁶

Rebî b. Habîb'in naklettiği Abdullâh b. Abbâs rivâyeti.⁸⁷

Ma'mer →Zührî →İbn Hübeyre →İbn Ömer →Hz. Peygamber.⁸⁸

Yûnus [b. Yezîd] →İbn Şihâb [ez-Zührî] →[Abdurrahmân] b. Hüneyde →Abdullâh b. Ömer →Hz. Peygamber.⁸⁹

Bebeğin anatomik yapısına dair rivâyetler serdedilirken, bir tarihin gözden kaçtığı anlaşılmaktadır.⁹⁰ Nitekim yazar,

“Ahmed b. İshâk →Âmir b. Müdrîk →Utbe b. Yakzân →Hammâd [b. Müslim] →İbrâhîm [en-Nehâi] →Alkame b. el-Esved →Abdullâh b. Mes'ûd” şeklindeki Bezzâr rivâyetini görmemiştir.⁹¹

İnsanın iskeletinde üç yüz altmış kemik bulunduğuna dair rivâyetler serdedilirken bazı kaynak ve tarihlerin dikkatten kaçtığı anlaşılmaktadır.⁹² Bir kısmı mütâbaât çerçevesinde değerlendirilebilecek olan bu rivâyetlerle birlikte, “hadisin en eski versiyonunun İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*inde yer aldığı” şeklindeki ifade de⁹³ geçerliliğini yitirmektedir.

Hemmâm →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.⁹⁴

⁸² Humeydî, *Müsned* (nşr. Hüseyin Selîm Esed), I-II, II, 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 6-7.

⁸³ Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, II, 148-149.

⁸⁴ Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, III, 195.

⁸⁵ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, II, 345.

⁸⁶ Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, III, 195.

⁸⁷ Rebî b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. Muhammed İdrîs-Âşûr b. Yûsuf), Beyrut 1415/1995, s. 302.

⁸⁸ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, XI, 112.

⁸⁹ Abdullâh b. Vehb, *el-Kader ve mâ verade fî zâlike mine'l-âsâr* (nşr. Ömer b. Süleymân el-Hafyân), Riyâd 1422/2001, s. 58-59.

⁹⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 256.

⁹¹ Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, IV, 351.

⁹² *Hadis ve Bilim*, s. 259.

⁹³ *Hadis ve Bilim*, s. 280.

⁹⁴ *Sahîfe-i Hemmâm İbn Münebbih* (nşr. Muhammed Hamidullah; trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 2004, s. 133.

Hevze →Avf →Hilâs →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.⁹⁵

İsâ b. İbrâhîm →İbn Vehb →Amr b. el-Hâris →Süleym b. Cübeyr →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.⁹⁶

Yahyâ b. Ebî Kesîr →Hz. Âişe →Hz. Peygamber.⁹⁷

Acbu'z-zeneb ile ilgili gözden kaçan bazı tarihler şunlardır:⁹⁸

Ali b. Âsım →Hecerî →Ebû İyâz →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.⁹⁹

Ömer b. Hafs →Hafs b. Gıyâs →A'meş →Ebû Sâlih →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.¹⁰⁰

Ebû Ümeyye ve Muhammed b. Ali →Saîd b. Süleymân →Mansûr b. Ebi'l-Esved →A'meş →Ebû Sâlih →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.¹⁰¹

Rebî b. Habîb'in naklettiği Ebû Hureyre rivâyeti.¹⁰²

Hz. Âdem'in boyuna dair Ebû Hureyre rivâyetlerinin dördüncüsünde birtakım tarihler gözden kaçmıştır.¹⁰³

Muhammed b. Fudayl →Umâre →Ebû Sâlih →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.¹⁰⁴

Kuteybe →Abdülvâhid b. Ziyâd →Umâre →Ebû Zür'a →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.¹⁰⁵

Acve hurması ile ilgili dikkatten kaçan rivâyetler:

Ravh →Saîd b. Ebî Arûbe →Katâde →Şehr b. Havşeb →Abdurrahmân b. Ganm →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.¹⁰⁶

Hammâd b. Seleme →Ca'fer b. İyâs →Şehr b. Havşeb →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.¹⁰⁷

Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber.¹⁰⁸

Anbese →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd (Kâsım b. Sellâm, *Garîb*, I, 300, 98).

Mu'temir →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 395.

⁹⁶ İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 374-375.

⁹⁷ Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, XI, 37; İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 1016-1017. Bu rivâyet mürseldir.

⁹⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 289.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 499.

¹⁰⁰ Buhârî, Tefsîr [Zümer Sûresi, 39] 4.

¹⁰¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XVI, Beyrut 1415/1994, VI, 59.

¹⁰² Rebî b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahih*, s. 287.

¹⁰³ *Hadis ve Bilim*, s. 289.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 231-232.

¹⁰⁵ Müslim, Cenne 15.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 325.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, IV, 150.

¹⁰⁸ Ebû Nuaym el-İsbehânî, *Müsnedü'l-imâm Ebî Hanîfe* (nşr. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî), Riyâd 1415/1994, s. 165.

Peygamber.¹⁰⁹

Konu ile ilgili Râfi b. Amr rivâyetleri ise hiç görülmemiştir. Şâhid olarak nitelenebilecek tarihler şöyledir:

Yahyâ b. Saîd →Müşmail →Amr b. Süleym →Râfi →Hz. Peygamber.¹¹⁰

Abdurrahmân b. Mehdî →Müşmail →Amr b. Süleym →Râfi →Hz. Peygamber.¹¹¹

Abdussamed b. Abdolvâris →Müşmail →Amr b. Süleym →Râfi →Hz. Peygamber.¹¹²

Müellif mantar ile ilgili hadisleri zikrederken bazı tarihlerdeki râvileri karıştırmıştır ve aşağıda senedde yer alan vurgular bize aittir. Örneğin Müslim rivâyeti için “*Ebû Ömer* →Süfyân *es-Sevrî* →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber” denilmişse de,¹¹³ doğrusu “*İbn Ebî Ömer* →Süfyân b. *Uyeyne* →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber” olmalıdır.¹¹⁴

Humeydî rivâyeti için “Süfyân *es-Sevrî* →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber” denilmiştir ancak doğrusu “Süfyân b. *Uyeyne* →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber” olmalıdır.¹¹⁵

Ahmed b. Hanbel rivâyeti için “Abdurrahmân →Süfyân b. *Uyeyne* →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber” denilmiştir, doğrusu ise “Abdurrahmân [b. Mehdî] →Süfyân *es-Sevrî* →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber” olmalıdır.¹¹⁶

Müellif zemzem ile ilgili Ebû Zer rivâyetlerinin isnâd tetkikinde “hadisin yer aldığı en eski kaynak İbn Ebî Şeybe’nin (ö.235/849) *el-Musannaf* isimli eseridir” der. Hâlbuki Ebû Dâvûd et-Tayâlisî “Süleymân b. el-Muğîre →Humeyd b. Hilâl →Abdullâh b. es-Sâmit →Ebû Zer →Hz. Peygamber” senediyle rivâyeti nakletmiştir.¹¹⁷

V. Problemler Arzlar

Hadis ve Bilim adlı çalışmada hadis ilmi bakımından zayıf olduğu veya sahih olmadığı tespit edilen pek çok rivâyet, metin tenkidi yoluyla zayıf

¹⁰⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XII, 143; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 187.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 426; V, 31.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 65; İbn Mâce, Tıb 8.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 31.

¹¹³ *Hadis ve Bilim*, s. 374.

¹¹⁴ Müslim, Eşribe 161.

¹¹⁵ Humeydî, *Müsned*, I, 195.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 188.

¹¹⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, I, 364, 365.

sayılmıştır. Metinlerin pozitif bilimlere arzı bahsine geçmeden önce bazı soruların gündeme gelmesi gereklidir:

1- Hz. Peygamber her söylediği sözde mutlak anlamda pozitif bilimlere riâyet etmekle sorumlu mudur?

2- Bilimsel bilgiler vermek Hz. Peygamber'in görevlerinden midir?

3- Farklı kültürlerle bilgi alışverişinde bulunmak mutlak olarak kınanması gereken bir durum mudur?

4- Rivâyetlerdeki rakamların mutlak kabul edilerek tenkit edilmesi yerine mecâza hamledilmesi mümkün müdür?

5- Hadislerde geçen rakamların devrin bilim telakkisini yansıttığı ve Hz. Peygamber tarafından da risâlet esaslarıyla çelişmediği için olduğu gibi kullanıldığı varsayılmaz mı?

İlk üç soruya vereceğimiz cevap olumsuz; dördüncü ve beşinci soruların cevabı ise olumludur. Bunların bir kısmına yazar tarafından de eserin muhtelif yerlerinde işaret etmiş, ancak tezin felsefi olarak temellendirilmesi aşamasında bunları gündeme getirmemiştir. Yazar, dünya ve üzerindeki varlıkların yaratılışlarının başlangıcı ile ilgili hadisleri bilimsel açıdan tenkit ederken, kesin olan kanunlara değil tahmini rakamlara da başvurmuştur.¹¹⁸ Güneş ve Ay'la ilgili hadislerin pozitif bilimlere arzında da tartışmalı görüşler serdedilmiştir. Nitekim müellif, alt alta sıraladığı dokuz maddenin bilimsel olarak kabul edilemeyeceğini ve yorumlanamayacağını söylemektedir.¹¹⁹ “d)” maddesi olarak verilen “Güneş, Ay ve yıldızlar, gökyüzündeki denizde yüzmektedir. Güneş bu denizden çıkarsa Dünya'daki her şeyi yakar” şeklindeki bilginin öncelikle Kur'ân bağlamında yorumlanması gerekir. Örneğin Enbiyâ sûresinde geçen “... Güneşi, Ay'ı yaratan O'dur, her biri bir yörüngede yüzmektedir” âyet-i kerîmesi¹²⁰ nasıl yorumlanıyorsa bu ve benzeri hadislerdeki bilgiler de aynı şekilde yorumlanabilir. Ayrıca yazarın Güneş hakkında verdiği rakamsal bilgilerdeki ihtiyat payları da arz ile ilgili sorunlardandır.

Yazar, göklerin ve arzın fizik durumundan bahseden hadislerde geçen rakamları mecaza yormak yerine literal olarak kabul eder ve matematik hesapları yapar.¹²¹ Oysa Hz. Peygamber bu ifadelerle, kâinatın yaratılışına ve enginliğine dolayısıyla Allah Teâlâ'nın yüceliğine dikkat çekmeyi arzulamış olabilir ve bu, O'nun tebliğinin bir parçası olduğu gibi bazı âyetlerde bahsi

¹¹⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 114–115.

¹¹⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 155.

¹²⁰ Enbiyâ, 21/33. krş. Yâsîn, 36/40.

¹²¹ *Hadis ve Bilim*, s. 184–185.

geçen¹²² tefekkür yollarını öğretmek olarak anlaşılabilir. Nitekim yazar da bu ihtimale dikkat çekmiştir. Ancak ona göre hadis “muteber addedilen hiçbir kaynaktan yer almamaktadır”¹²³ ve bu durumda rivâyetin yer aldığı Müslim’in *Sahîh*’i ile Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin *Sünen*’lerinin de yazara göre muteber kaynaklar olmadığı anlaşılmaktadır.

İnsan embriyolojisi ile ilgili rivayetler değerlendirmeye tâbi tutulurken, zaman zaman muhtemel yorumlar zikredilmiş ancak bu yorumlar kabul edilmeyerek arz faaliyetine devam edilmiştir. Örneğin “kırk rakamının, ana rahmindeki bebeğin gelişiminin kırk günlük dilimlere bölündüğünü kabul etmeksizin, hazırlık ve tamamlama ifade ettiğini varsayarsak söz konusu kırk gün bilgisi hadiste herhangi bir sorun oluşturmayacaktır” diyen yazar, yine de arza devam etmektedir.¹²⁴ Arzlar esnasında verilen ihtimalli rakamlar bir yana, yorum bakımından yine bilimsel ilkeleri nasları yorumlama bağlamında esas alan bir başka bilimsel eserle (el-Bâr’ın *İnsanın Yarattığı* adlı eseri) de farklı kanaatlere ulaşılmıştır. Bu durum bilimsel ihtilaflara tipik bir örnektir. Gelişimle ilgili kırk rakamının Hıristiyan ve Yahûdilerden alınmış ve sonra da ref ‘ edilerek Hz. Peygamber’e izafe edilmiş olabileceğini ifade eden yazar, ardından Kur’ân’ın zikrettiği üç dönem ile hadislerin benzerliğini “rakamlara İslâmî kılıf bulma çabası olarak” değerlendirir.¹²⁵ Ancak bu iddialar hakkında herhangi bir delil göstermez. Diğer taraftan cinsiyetin belirlendiği zaman ile hadislerdeki verilerin uyum arz ettiği görülse de, yazar bunların “o dönemin ebe ve doktorların sözlerinin ve Yahudi-Hıristiyan[ların] sayılarla ilgili kültürünün karışımından ortaya çıkan bir sonuç” olduğunu söyler¹²⁶ ve hadislerdeki rakamların vahiy ürünü olamayacağını belirtir.¹²⁷ Hâlbuki bu hadiste verilen bilgilerin vahiy ürünü olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur. el-Bâr’ın bilimsel eserinde ise bu rakamlarla modern bilim uzlaştırılmaktadır. Sonuç kısmında zikredilen dört madde nispeten daha ihtiyatlı olsa da,¹²⁸ varılan sonuç ve bunun dile getirilişi şekli tartışmaya açıktır.

İnsan vücudunda üç yüz altmış kemik bulunduğuna dair hadisle ilgili yorumlar da tartışmaya açıktır. Öncelikle yine pozitif bilime göre yeni doğanlarda kemik sayısının üç yüz ellilere kadar ulaşabileceği söylenmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta Hz. Peygamber’in doğru bilimsel bir bilgi vermek zorunda olmadığıdır ve rivâyetin sevk edilmiş geyisi vücudun

¹²² Âl-i İmrân, 3/190; Yûnus, 10/6; Rûm, 30/22; Câsiye, 45/5.

¹²³ *Hadis ve Bilim*, s. 186.

¹²⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 244, krş. s. 247.

¹²⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 247.

¹²⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 248

¹²⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 249.

¹²⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 254

anatomik yapısı hakkında bilgi vermek değil sadakayı teşvik etmektir.¹²⁹

Yazarın acbu'z-zeneb ile ilgili ifadeleri de ihtiyatla karşılanmalıdır. Nitekim rivâyetleri yorumlama imkânı varken ve bu tevillerden biri yazar tarafından da zikredilmişken,¹³⁰ pek çok kaynakta yer alan hadis hakkında “en eski kaynakların birinde hadis Ebû Hureyre'nın sözü görüldüğü,^[131] bazı senedlerde hadis ref etmekle suçlanan râviler bulunduğu ve hadisin senedleri zayıf olduğu^[132] için bu hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti oldukça şüphelidir”¹³³ demek doğru değildir.

Hz. Âdem'in boyu ile ilgili rivâyetlerde de benzer problemler söz konusudur. Zira kendisinin de işaret ettiği üzere oldukça makul şekilde tevil imkânı varken yazar hadisin tevil edilebilmesi için senedinin sağlam olması gerektiğini belirterek söz konusu teville itibar etmemektedir. Hâlbuki Hemmâm'ın *Sahîfe*'si, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri gibi pek çok kaynakta yer alan hadis sened bakımından yazarın ifadelerinin aksine sahihtir.¹³⁴

Yazar, mantar türlerinin çeşitli hastalıklar ve özellikle de göz rahatsızlıkları için kullanıldığını bilimsel referanslarla gösterir. İlgili hadisler en muteber kaynaklarda yer almasına rağmen müellif, şu tartışmalı sonuca varmıştır: “Ancak Acve ve Mantar hadislerinin, Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbâs, Câbir b. Abdullah ve Saîd b. Zeyd'den gelen rivâyetlerin senedlerinde ağırlıklı olarak, zayıf bir râvî olan Şehr b. Havşeb'in bulunması, bu hadislerin onun tarafından sistemli bir şekilde, kasıtlı olarak yayılmış ve muhtemelen ref edilmiş hadisler olabileceği düşüncesine götürmektedir.”¹³⁵ Hâlbuki rivâyet, yazarın zikrettiği senedlere bakılırsa yaklaşık on farklı tâbiiden daha nakledilmiştir.

VI. Râvî İsimlerinin Zabtı

Hadis ve Bilim adlı çalışmada pek çok râvî isminin yanlış zabt edildiği görülür. Hâlbuki bu tür hataları önlemek için klâsik dönemde telif edilen eserlere¹³⁶ başvurusaydı, bu hatalardan bir nebze de olsa sıyrılmak mümkün

¹²⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 282.

¹³⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 309. Rivâyetin bir diğer yorumu için bkz. Faruk Süzergöz, “Genetik Biliminin Ulaştığı Nokta ve Etik”, *Köprü - Üç Aylık Fikir Dergisi*- 2003, sy. 83.

¹³¹ Yazar burada Abdurrezâk'ın *Musannef*'ini kastetmektedir ancak ondan da eski bir kaynak olan Hemmâm b. Münebbih'in *Sahîfe*'sinde rivâyet Hz. Peygamber'den nakledilmiştir.

¹³² Bu yorum tartışmalıdır, zira Hemmâm'ın *Sahîfe*'si, Mâlik'in *Muvatta*'ı, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ve daha pek çok kaynakta rivâyet edilen hadis, sened bakımından sahihtir.

¹³³ *Hadis ve Bilim*, s. 309–310 [cümlelerin Türkçesine müdahale edilmemiştir].

¹³⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 328.

¹³⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 383 [cümlelerin Türkçesine müdahale edilmemiştir].

¹³⁶ Konu hakkında telif edilmiş eserler için bkz. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Kitapları ve*

olabilirdi. Râvî değerlendirmelerinde *el-Mektebetu'l-Elfiyye* adlı CD'den yararlandığını ve muhtemel yazım hatalarına karşı mümkün olduğunca matbû nüshalarla karşılaştırma ve kontroller yaptığını ifade eden yazarın,¹³⁷ çalışma boyunca yanlış kaydettiği isim ve künyelere sadece beş örnek verilecektir:

“el-Burkî” şeklinde kaydedilen¹³⁸ nisbe “el-Berkî” olmalıdır.¹³⁹

“Muemmil b. Hişâm” şeklinde kaydedilen,¹⁴⁰ isim “Müemmel” olmalıdır.¹⁴¹

“Ubâde b. Nesâ” şeklinde kaydedilen¹⁴² isim “Ubâde b. Nüsey” olmalıdır.¹⁴³

“Hasan b. Urfe” şeklinde kaydedilen¹⁴⁴ râvînin ismi “Hasan b. Arefe” olmalıdır.¹⁴⁵

“Mıhmeş” şeklinde kaydedilen¹⁴⁶ isim “Mehmiş” olmalıdır.¹⁴⁷

VII. Kaynak Kullanımı ve Atıf Problemleri

Ele aldığı konularda pozitif bilimlere başvurmayı bir metot olarak izleyen *Hadis ve Bilim* adlı çalışmada, çoğunlukla pozitif bilimlerin temel kaynaklarına değil, ikincil kaynaklara başvurulduğu görülmektedir. Nitekim pozitif bilimler sahasında tamamı İngilizce olan sadece altı kaynağa atıf yapılması bu yönde bir kanaate kapı aralamıştır.

Bunun yanı sıra müellifin, hadisin red veya kabulü noktasında kriter olarak benimsediği bilim dallarının tamamında uzmanlık kazanması mümkün olmadığına göre çalışmada, hadise müteallik kısımlarda hadis ilmi uzmanlarına;

İlmi Değerleri (H. VI-X/ M. XII-XVI. Asırlar) (doktora 1997), SÜSBE, s. 67 vd; Emin Âşıkkutlu, *Ricâl İlmine Giriş*, İstanbul 2007, s. 150 vd.

¹³⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 25.

¹³⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 99.

¹³⁹ Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrût 1403-1412/1983-1992, III, 468.

¹⁴⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 131.

¹⁴¹ Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1392/1972, I-XX, VI, 205.

¹⁴² *Hadis ve Bilim*, s. 164.

¹⁴³ Muhammed b. Abdillâh b. Nâsiriddîn el-Kaysî ed-Dimeşki, *Tavdihu'l-müştebih fi dabt esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum* (nşr. Muhammed Naîm el-Irkasûsi), Beyrut 1414/1993, I-X, I, 183.

¹⁴⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 204.

¹⁴⁵ Zehebi, *el-Müştebih fi'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvi), Kâhire 1962, s. 453.

¹⁴⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 262.

¹⁴⁷ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût-v.dğr.), I-XXIII, Beyrût 1405/1985, XVII, 276; İbn Şehbe ed-Dimeşki, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (nşr. Abdülalîm Hân), I-IV, Haydarâbâd 1398/1978, I, 193. Diğer örnekler için bkz. “*Hadis ve Bilim* Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar”.

diğer bölüm dallarına atf yapılan yerlerde ise o araştırma sahalarının uzmanlarına başvurulması daha isabetli olurdu. Dolayısıyla bu bilimlerin daha ileri seviyede olduğu ülkelerdeki bilim adamlarının eserlerinin asıllarına veya mülkât tarzında elde edilebilecek bilgilere başvurmak esere daha fazla itimat edilmesini sağlayabilirdi -ki mülkât uygulamasına eserde sadece iki kez başvurulmuştur-.¹⁴⁸

Diğer taraftan yazar Meclisî'den naklettiği bir rivâyetin değerlendirmesinde “Şiî hadis musannefâtının dört temel kaynağı olan *Kütüb-i Erbaa*'dan biri olan, Şeyh Sadûk unvanıyla tanınan Muhammed b. Ali b. Bâbevyh el-Kummî'nin (ö.381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakih* isimli eserinde yer alan bu rivâyetin...” ifadesini kullansa da,¹⁴⁹ önceki sayfalarda İbn Bâbeveyh'e herhangi bir atf yapmamıştır.

Nitekim Reşid Rıza'nın görüşlerini Juynboll'den,¹⁵⁰ Serahsî'nin görüşlerini Abdülkadir Şener'den iktibas etmek;¹⁵¹ İbnü'l-Medîni ile ilgili bir bilgi için Ebû Şehbe'ye;¹⁵² İbnu's-Sünnî için Ali Rıza Karabulut'a atf yapmak ve buradan hareketle İbnu's-Sünnî rivâyetini zikrettiği diğer rivâyetlere tercih etmek;¹⁵³ Gürkan Göktaş'ın *Nûh b. Ebî Meryem ve Hakkındaki Bazı İddiaların Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans çalışması için Kırbasoğlu'na;¹⁵⁴ Câbirî'nin Türkçeye tercümesi de bulunan *el-Aklu's-siyâsiyyu'l-Arabî* adlı eseri için İlhami Güler'in çalışmasına atf yapmak;¹⁵⁵ İbn Hacer üzerinden Şiî müellif Tûsî'nin bir diğer Şiî âlim Keşşî'den yaptığı bir nakle dayanmak¹⁵⁶ kaynak kullanımı açısından uygun değildir. Zira asıl kaynak mevcutken, ikinci el kaynaklara atıfta bulunmamak gerekir.

Yazar mantar hadisini değerlendirirken “Bu değişiklik, söz konusu hadisin râvîsi el-Fâ' b. Süleymân'ın hıfzının zayıflığından kaynaklanmış olmalıdır” demektedir.¹⁵⁷ Ancak daha önce geçen ve kendisine işaret edilen 3 nolu hadisin senedinde böyle bir râvînin adı geçmediği gibi kaynaklarda da bu isimle herhangi bir râvî tespit edilememiştir.

Müellif, *Tezkiratü'l-huffâz* sahibi Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir İbnü'l-

¹⁴⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 309, 352.

¹⁴⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 242.

¹⁵⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 48.

¹⁵¹ *Hadis ve Bilim*, s. 64.

¹⁵² *Hadis ve Bilim*, s. 105.

¹⁵³ *Hadis ve Bilim*, s. 371–372.

¹⁵⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 150.

¹⁵⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 253.

¹⁵⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 242.

¹⁵⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 377.

Kayserânî'ye (ö.507/1113) eser boyunca "Kayserânî";¹⁵⁸ Cûzcânî'ye -isim ve nisbelerini bilmemekten olsa gerek- hem el-Cûzecânî hem de es-Sa'dî diye atıf yapmaktadır.¹⁵⁹ Bir başka yerde ise o, İbn Hazzâm adlı bir yazarın *Tehzîbu'l-Esmâ* isimli eserine atıf yapmaktadır.¹⁶⁰ Ancak bu isimde bir müellif tespit edilememiştir. Yazarın kaynakçada bu ismi "İbn Hazzâm, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn" şeklinde vermesi, öte yandan *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luga* adlı bir eseri olan Nevevî'nin Ebû Zekeriyâ şeklinde bir künyesinin, el-Hizâmî şeklinde bir nisbesinin bulunması ve Muhyiddîn lakabı ile anılmasından hareketle İbn Hazzâm denilen müellifin, Nevevî olduğu anlaşılmaktadır.

VIII. Üslûp Problemi

Yazar, yer yer akademik ve bilimsel üslûbun dışına çıkarak bir doktora çalışmasında yer almaması gereken bazı ifadelere yer vermiştir. Bunun yanı sıra özellikle hadislerin ilk geçtiği kaynaklar ve râvîlerle ilgili ihtiyatlı ifadeler yerine daha kesin cümleler kullanmıştır ki bunların bir kısmının doğru olmadığına daha önce temas edilmişti. Burada, üslûp problemi taşıyan ifadelerin sadece bir kısmına temas edilmiştir ve vurgular bize aittir:

"Hulefâ-i Râşidîn de hadis rivâyetine düşkün bazı sahâbîleri *frenlemeye çalışmışlardı*."¹⁶¹

"Bu alandaki tartışmalar son yüzyıl içerisinde *çok mürekkep akmasına sebep olmuştur*."¹⁶²

"Künyesi Ebû Isme'dir. Fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimleri öğrendiği için kendisine Nûh el-Câmî' de deniliyor. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi idi..."¹⁶³

"İncelememizde de görüldüğü gibi İbn Abbâs hadisinin senedi zayıf ve hadis uydurmakla tanınmış *râvîlerle doludur*."¹⁶⁴

"Senedi ve metni tamamen çürük olan böyle bir metin bazı kaynaklarda hadis olarak yer alabilmiştir. Bu rivâyetlere bakarak söz konusu eserlerin *yazarlarının ne kadar dikkatsiz ve umursamaz olduklarını anlamak mümkündür*."¹⁶⁵

"Nutfe, alaka ve mudğa şeklinde zikredilen üç dönemin ayrı ayrı kırkar

¹⁵⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 97, 101, 102, 122, 124, 130, 135, 166, 172, 174, 231, 234, 262, 272, 278, 280, 295, 320, 321, 337, 342, 376, 414, 434, 436.

¹⁵⁹ Mesela bk. *Hadis ve Bilim*, s. 216, 294, 366.

¹⁶⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 433, 434.

¹⁶¹ *Hadis ve Bilim*, s. 21.

¹⁶² *Hadis ve Bilim*, s. 24.

¹⁶³ *Hadis ve Bilim*, s. 149.

¹⁶⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 157.

¹⁶⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 159.

günlük periyotlara ayrılması, muhtemelen İsrâiliyyattan alınan bilgilere muhalefet etmek ve Kur'ân'da bu üç dönemin zikrinin geçmesi dolayısıyla, *rakamlara İslâmî kıtlıf bulma çabası* olarak değerlendirilebilir.”¹⁶⁶

“Abdulvâhid b. Ziyâd'ın mürsel hadisleri merfû yapmak gibi *bir sabıkasının bulunması...*”¹⁶⁷

“İclî ve en-Nesaî gibi münekkitlerin de “sıkadır” diye *tam not verdikleri Amr...*”¹⁶⁸

“*Hadisleri insanların hadislerine benzemiyor.* en-Nadr b. Şumeyl'in...”¹⁶⁹

“Gerçekte bu rivâyette anlatılan olay doğru olmakla birlikte, *kahramanların rolleri değiştirilmiş görünmektedir.*”¹⁷⁰

“...metin tenkidinden de geçerek *tam puan almış* bile olsa...”¹⁷¹

IX. Muhtelif Problemler

Oruçhan'ın eserinde yer alan bazı ifadeler tartışmaya açık bir karakter arz eder. Mesela onun hadis kavramı ile ilgili “...hadis kavramı, yalnızca Hz. Peygamber'in sözleri ve onun fiillerinin anlatımıyla sınırlı değildir. O, tedvin ve hatta tasnif dönemini de içeren yaklaşık üç asırlık bir Müslüman-halk kültürünü ifade etmektedir. Buna göre hadislerin iki ana kaynağı bulunmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in bizzat kendi sözleri ve onun fiillerinin sözlü ifadesi; ikincisi ise, Müslüman halkın sahip olduğu kültürel unsurlardır”¹⁷² ve “Bütün bu bilgiler göstermektedir ki hadisler, tasnif dönemine kadar geçen süre içinde bizzat Arap kültüründen ve yabancı kültürlerden alınan bilgilerle, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinden nakledilen bilgiler toplamını ifade etmektedir”¹⁷³ şeklindeki ifadeleri klâsik oryantalist görüşlerle benzeşir.

Bunun yanı sıra bir hadisi hem sahâbe hem tâbiûn tabakasında tek bir râvînin nakletmesinin problem olarak gösterilmesi,¹⁷⁴ “Hadislerin ref edilmesi meselesi hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin belirlenmesi açısından oldukça önemli bir konudur. Çünkü ref edilmiş hadis gerçekte Hz. Peygamber'e ait olmadığı hâlde ona mâl edilmiş bir hadistir. Bir başka deyişle

¹⁶⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 247.

¹⁶⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 269.

¹⁶⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 304.

¹⁶⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 363.

¹⁷⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 371.

¹⁷¹ *Hadis ve Bilim*, s. 455.

¹⁷² *Hadis ve Bilim*, s. 66.

¹⁷³ *Hadis ve Bilim*, s. 73.

¹⁷⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 80, dp. 194.

uydurulmuş bir hadistir. el-Buhârî ve Müslim’in eserlerinde bile bu tür hadisleri nakleden râvîlerin bulunması konunun boyutlarının ortaya konulması açısından oldukça önemlidir” şeklindeki ifadelerle¹⁷⁵ isnâd sisteminin tabii gelişiminin görmezden gelinerek acele hükümler verilmesi, eserde irdelenmesi gereken diğer problemlerdendir.

X. Sonuç

Pozitif bilimin, hadiste metin tenkidi kriteri olarak benimsenmesi şeklindeki bir uygulama, bilimin tabiatı ve bilim hakkındaki tartışmalar dikkate alınarak yeniden gözden geçirilmelidir. Aksi takdirde niteliği hakkında birçok tartışmanın cereyan ettiği bir fenomene, kutsal olanı değerlendirme konumu verilmiş olacaktır. Paradigmadan paradigmaya geçişin bir tür göstergesi olan bu durumun doğuracağı muhtemel mahzurlar ise *Hadis ve Bilim* adlı doktora tezinde açıkça görülmektedir. Metin tenkidi ilkesi olarak belirlenen pozitif bilim hakkındaki tenkit ve problemlere hiç temas edilmemesi, pozitif bilimlere yapılan arzlardaki sorunlar, râvî tenkitlerinin klâsik dönemde olduğu gibi “hadisin sahihliği veya zayıflığı hakkında bilgi sahibi olmak” için değil, bizatihi “hadisi zayıf kılmak” için bir araç olarak kullanılması, gözden kaçan tarîkler, hadis ilmi açısından kabulü zor olan teknik yanlışlar, üslûp problemi, kişi ve eserlere yapılan atıf sorunları ve kaynak kullanımı bu eserin en temel eksiklikleridir.

¹⁷⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 445–446.