

**HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث  
IX ✖ 2 ✖ 2011

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

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi  
Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2011  
ISSN 1304-3617

**Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher**

Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

**Editör/Editor in Chief**

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Üniv., Bursa) ihatiboglu@hotmail.com

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**

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

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Doç. Dr. Özcan HIDIR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Dr. İbrahim KALIN (College of the Holy Cross, Massachusetts), Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim KUTLAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., Çanakkale), Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Fatih Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun), Doç. Dr. Mehmet YALAR (Uludağ Üniv., Bursa), Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv., İstanbul)

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Nevzat AŞIK (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv., Adapazarı), Prof. Dr. Muhammet AYDIN (Câmiatü Katar, Doha), Prof. Dr. Mustafa el-A'ZAMÎ (Câmiatü Melik b. Suüd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNÎ (Karaçi Üniv., Karaçi)

**Uluslararası İlişkiler/International Relations**

Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Uludağ Üniv., Bursa), Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv., İzmir), Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. İNAL (Harran Üniv., Şanlıurfa), Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Üniv.), Doç. Dr. Bülent ŞENAY (DİB Hollanda Din Müşaviri)

**Bilişim&İletişim/Correspondence**

Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniv., İstanbul), İbrahim ALTAN (Denizfeneri Derneği, İstanbul)

**Tashih/Proof Reading**

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul), Fatma KIZIL (Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., Çanakkale)

**Düzeltilmeler/Corrections**

Dr. Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR Akademistanbul, İstanbul), Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya), Ayşe Nur YAMANUS (Marmara Üniv., İstanbul)

**Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi**

İbrahim ÖZTOP (Uludağ Üniv., Bursa) www.islamiSanat.net

**Kapak Tasarımı/Cover Design**

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) Index Islamicus* ve EBSCO tarafından taranmaktadır./Journal of Hadith Studies has been indexed by *Index Islamicus* and EBSCO.

**Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution**

Dr. Ataullah ŞAHYAR, Kısıklı Mah., Mihriban sok. No: 24/9

34692 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 651 43 75 (1524), +90 (532) 163 72 70

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

© İstanbul 2011

**Hesap No/Bank Account:** Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)

**Fiyat/Price:** Türkiye: 10 TL (2011 Yılı abone/Subscription Rates for 2011 kurumlar: 20 TL, normal: 17,5 TL, öğrenci-öğretmen 15 TL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

### Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik Dergiciliğin Devam Eşiği... ✦ 5-6

### Makaleler/Articles/مقالات

Mustafa ÖZTÜRK, Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri/*Hadîth Narrators Accused by Being The Followers of Fatalism (Qadariyya)* ✦ 7-34

Veli ATMACA, Hadisler Çerçevesinde Tıbb-1 Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine/*On The Prophetic Medicine's Dimention of Faith in the Context of Ahādîth* ✦ 35-53

Salâhuddîn el-İDLİBÎ, أسباب عدول الإمام البخاري عن التخریج للإمام جعفر الصادق في صحیحہ/*Reasons for Avoidance of Imām Bukhārî's Reports transmitted by Ca'far es-Sâdiq in his Sahîh* ✦ 55- 74

Serkan DEMİR, Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri/*The Types of Reports according to well-known Hanafî Jurists and Muhaddîths* ✦ 75-97

### Tercüme/Translation/ترجمة

Ulrike MITTER, Cehennem ehlinin çoğunluğu kadınlardır”: Çok Tartışılan Bir Hadisin Kısa Analizi/*The Majority of the Dwellers of Hell-Fire Are Women” A Short Analysis of a Much Discussed Hadîth* (Çev. Fatma KIZIL) ✦ 99-116

### Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Muhammed Enes TOPGÜL, Paradigmadan Paradigmaya: Pozitif Bilim Neden Metin Tenkidi Kriteri Olsun? ✦ 117-141

### Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, Prof. Dr. Salahattin POLAT ile Hayatı ve Akademik Geçmiş Üzerine... ✦ 143-170

### Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Anadolu'da Hadis Öğretimi ve Dâru'l-Hadisler” Sempozyumu, 30 Nisan-01 Mayıs 2011, ÇANKIRI (Haz. Muhittin DÜZENLİ) ✦ 171-177

**Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب**

Ayşe Esra ŞAHYAR, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti (Metodolojik Anlam ve Yorum)*, (Haz. Atallah ŞAHYAR) ✦ 179-180

**Vefeyât/Obituary/نقداء**

Talat KOÇYİĞİT (16 Ocak 1914- 16 Ağustos 2010),  
(Haz. Betül YILMAZ ÖRNEK) ✦ 181-183

**Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث**

Hadîs Âlimi Nûruddîn 'Itr ile Hadîs Usûlü Tedrîsi ✦ 185-186

**Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات** ✦ 187-191

**Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/**

حول مجلة بحوث الحديث ✦ 193-194

## Akademik Dergiciliğin Devam Eşiği...

Türkiye akademik dergi yayıncılığında uluslararası dergi tecrübeleriyle mukayese edildiğinde emekleme döneminde bile sayılamayacak kadar işin başındadır. İki üç asır fasılasız olarak yayın hayatını sürdüren dergilere nispetle aynı yayın ilkelerini benimseyerek ancak on yıl yaşayabilen bir bilimsel dergi tecrübesine sahibiz.

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* huzurlarınıza çıktığımız bu sayısıyla, sözü edilen tecrübe sadedinde bir eşiği aşma sürecine girmiş bulunmaktadır. Bundan sonraki sayılarımızda da ülkemizde kemiyet ve keyfiyet olarak gittikçe gelişen sayıdaki genç hadisçinin birikimine plâtfom olmaya devam etme kararlılığımızda. Bu yolla, kadîm ilmî birikimimizi bağlamına uygun biçimde yorumlayan ve bunu duygusallıktan uzak bir üslupla gelecek nesillere aktaran gayretlere imkân ve mekân olmayı sürdüreceğiz.

*HTD*'nin dokuzuncu yayın yılını tamamladığı bu sayımıza kadar, özellikle hadisi/sünneti görmezden gelerek Kur'ân-ı Kerîm'i ve dolayısıyla İslâm'ı anlamanın imkânsızlığına dikkat çeken yazılar yayımladık. Bu alanda *HTD*'nin yegâne dergi oluşu da dikkate alındığında, işaret edilen hususa katkı bağlamında dergimizin ne denli hayati bir mesuliyeti yüklendiği daha da kolay anlaşılacaktır.

İçinde bulunduğumuz dönemde, medyanın yoğun baskısı ile gündemini kaybetmiş İslâm toplumu, toplumun bütününe yayılmış ilahiyat fakülteleri ve buradaki çok sayıda hadisçi sayesinde kadîm birikimi keşfetmeye daha yakındır. Gerçek gündemi unutturmada önemli bir misyon üstlenen medya ve iletişim araçları, sözü edilen araştırmacılar sayesinde bilgiye en kestirme yoldan ulaşma imkânını da sunacaktır.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu sayısında da, muhtelif ilim dallarıyla hadisin irtibatını konu alan makalelere yer verildi. Merkezde hadise dair

çalışmalar olmak kaydıyla, bize ulaşan nitelikli yazıları okurlarına iletmek açısından bu çeşitliliğin önemli olduğunu düşünmekteyiz.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin dokuzuncu yayın yılının ikinci sayısında da hadise dair önemli tetkikler ve etkinlik haberleriyle huzurlarınızdayız. Makaleler arasında ilk olarak, özellikle muteber hadis kitaplarında da hadisleri bulunan kaderiyyeci olmakla itham edilmiş râvîlere dair bir makaleye yer verdik. İkinci olarak, önceki iki sayımızda da yer alan Tıbb-ı Nebevîye dair bir tetkike, üçüncü olarak da meşhur muhaddis Salâhuddîn el-İdlibî'nin, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inde Ca'fer-i Sâdık'ın rivâyetlerine yer vermeme sebeplerine dair bir tetkikini huzurlarınıza getirdik. Son olarak meşhur hanefî fakihlerine göre haber türlerini inceleyen bir araştırmayı bu sayımızda bulacağınız hadis tetkikleri arasına dâhil ettik.

Bildiğiniz üzere, *Dergimiz*'in makaleler bölümü dışında da dikkat çekici akademik etkinliklere yer verilmektedir. Çeviri makale türünde, bir şarkiyatçının Cehennem ehlinin çoğunun Kadınlardan olduğuna dair hadis üzerine yaptığı bir tetkiki dikkatlerinize sunduk. Ayrıca bir metin tenkidi kıstası olarak pozitif bilime değer atfedilip atfedilmeyeceğine dair bir tetkike de bu sayımızda yer verdik. Bu sayımızın mülâkat bölümünde ise hadiste metin tenkidi konusunda Türkiye'de ilk akla gelen isim olan Prof. Dr. Salahattin Polat Hocamızın ilmi geçmişine dair hoş bir sohbetle iştirak etmenizi istedik.

Bu sayımızın ilmî faaliyetler bölümünde Çankırı'da düzenlenen Anadolu'da Hadis Öğretimi ve Dârü'l-hadisler konulu ilmî etkinliğe yer verdik. Vefeyât bölümümüzü ise Türkiye'nin ilk hadis öğretim üyelerinden olan merhum hocamız Prof. Dr. Talat Koçyiğit'e ayırmayı uygun bulduk. Son olarak da 28 Temmuz 2011 tarihinde İslâm Araştırmaları Merkezi'nde Suriyeli meşhur hadis âlimi Nûrüddîn 'Itr'ın on gün boyunca okuttuğu icâzetle hadis usulü derslerine dair bir değerlendirmeyi sizlerle buluşturduk.

Bu sayımızda da, önceden hatırlattığımız üzere, dergimizin her bölümünde yayımlanması uygun yazılarınızı beklediğimizi ifade ederken, aynı doyurucu içerikle birlikte bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

## Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri

Mustafa ÖZTÜRK, Yard. Doç. Dr.\*

“Hadith Narrators Accused by Being  
The Followers of Fatalism  
(Qadariyya)”

**Abstract:** Even though the reports of many hadith narrators who were accused of being qadarîs (fatalists) can be found in reliable hadith books, theoretically it has still been stated in the sources of hadith methodology that such fatalist narrators were regarded as rejected (*majrûh*) for being innovators in religion (*ahl bid'ah*). In this context, first we have found out the amount of qadarî narrators in the six most reliable hadith books (*kutub al-sittah*) based on the center of knowledge to which they were associated; and then we have examined effectiveness of some of these narrators who were distinguished with the titles of 'hâfiz,' 'imâm,' 'muhaddith' in reporting the hadiths. We have also examined the matters they were accused under the light of their biographies. In conclusion in this paper it is pointed out the practical dimensions and problems of whether being a qadarî or having qadarî inclinations can/should be regarded as a reason for rejection (*jarh*).

**Citation:** Mustafa ÖZTÜRK, “Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, pp. 7–34.

**Key words:** Qadariyya (fatalism), râwî (narrator), hadîth, jarh and ta'dîl (rejection and correction).

### I. Giriş

Hadis râvîlerinin tenkit edilip kusurlarının belirlenmesinde adâlet ve zabt vasıflarının esas alındığı malumdur. Metâin-i aşere diye isimlendirilen bu kusurlardan biri de adâlet vasfıyla ilgili olan bid'attir.<sup>1</sup> Muhtelif tarifleri yapılmakla birlikte dinin aslından olmayıp sonradan icat edilen her türlü inanış veya amel bid'at olarak algılanabilir.<sup>2</sup> Nitekim bid'at, hadis usûl kaynaklarında da öncelikle küfür veya günah sebebi olması bakımından başlıca iki şekilde kategorize edilmektedir. Ayrıca bid'at sahibi râvînin propagandacı olup olma-

\* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, ozturk69@hotmail.com

<sup>1</sup> Bk. Ebû 'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhëtü'n-nazar, fî tavzîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahı ehli'l-eser (Şerhu'n-Nuhbe)* (nşr. Nuruddîn İtr), Dimaşk, 1414/1993, s. 85; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul, 1997, s. 110–139.

<sup>2</sup> Bid'atın detaylı tarifi için bk. Rahmi Yaran, “Bid'at”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 129–131.

ması, mezhebî kaygılarla yalan söyleyip söylememesi, özellikle teorik değerlendirmeler açısından oldukça önem arz eder.<sup>3</sup> Öte yandan bid'at ehli sayılan birçok muhaddisin muteber hadis kitaplarında bol miktarda rivâyetleri görülür. Doğrusu bu bağlamda teorik tartışmaların pratik değerini test etmek üzere yapılacak örnekleme çalışmalarına ihtiyaç vardır. İşte bu maksatla makalemizde bid'at ehli olarak görülen bir grubu yani Kaderîleri, Kütüb-i sitte râvileri çerçevesinde tetkik edeceğiz. İlgili râviler nispet edildikleri ilim merkezlerine göre tespit edilip, bunlar arasında 'hâfız' 'imam' 'muhaddis' gibi unvanlarla özellikle hadis rivâyetinde temayüz etmiş âlimlerin etkinlikleri ve itham edildikleri husus bağlamında biyografileri ele alınacaktır. Sonuç itibariyle de Kaderî olmanın veya Kaderî görüşlere temayülün cerh sebebi sayılıp sayılmadığının uygulamadaki problem ve boyutlarına dikkat çekilecektir. Ancak öncelikle meselenin arka planının görülmesi açısından Kaderî tabirinin kullanımı, Kaderiyye'nin doğuşu, Kaderiyye-Mu'tezile ilişkisi konularını incelemek isabetli olsa gerektir.

## II. Kaderî ve Kaderiyye Tabirlerinin Kullanımı

Kaderî tabiri, sözlükte 'kadere mensup olan, kader taraftarı' mânasına gelse de, ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine ilâhî kaderi inkâr edip, özellikle sorumluluk bağlamında insanın irade ve kudretini ön plana çıkararak bir bakıma kaderi kula nispet edenler için kullanılmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca hayrın, nimetin ve güzel işlerin Allah'tan; şerrin, nimeti kötüye kullanmanın ve çirkin fiillerin kullardan kaynaklandığına inananlar, Kaderîler arasında telakki edilir.<sup>5</sup> Bunun yanında kader konularına çokça zaman harcaayıp önemli bir mesele hâline getirenler de Kaderî diye algılanmıştır.<sup>6</sup> Tabii olarak bütün bu kimselerin oluştur-

<sup>3</sup> Bk. Ebû Amr Osman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü'bni's Salâh fi ulûmi'l-hadîs*, Beyrût, 1988/1408, s. 54; Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrût, 1420/2000, s. 214, 215.

<sup>4</sup> Bk. Ebû'l-Hasen el-Eşarî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Kahire, ts. s. II, 197; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Mile ve'n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyid Kilânî) Beyrut, 1387/1967, I, 43-46; İlyas Üzüm, "Kaderiye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 64.

<sup>5</sup> Bir kaderî olarak algılanan Hasan el-Basrî'nin bu tür görüşleri kendisine nispet edilen risâlede detaylı şekilde mevcuttur. İlgili risâlenin tamamını görmek için bk. Von H. Ritter, "Studien zur Geschichte der İslâmischen Frömmigkeit", *Der Islam*, Berlin, 1933, XXI, 67-83. Ayrıca yine bir Kaderî olan Katâde'ye ait 'günahların kaderin parçası olmadığım' ifade eden sözü için bk. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaûd ve dğr.), Beyrut, 1404/1986-1409/1988, V, 277. Diğer taraftan yine erken dönemlerde Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye ve Ömer b. Abdilazîz tarafından yazılmış olan iki ayrı Risâlenin muhtevasında mutlak kader Allah'a nispet edilip nefyi reddedilmektedir. Bk. Josef van Ess (nşr.), *Bidâyetü ilmi'l-Kelâm fi'l-İslâm, Risâletâni fi'r-reddi ala'l-Kaderiyye mine'l-karni'l-evvel li'l-hicre li'l-Hasen b. Muhammed el-Hanefiyye ve'l-halîfetü Ömer b. Abdilazîz*, Beyrut, 1977, s. 11-57.

<sup>6</sup> Kaderiyye isminin kullanımı konusunda detaylı bilgi için bk. W. Motgomery Watt, *İslâm*



duğu gruba Kaderiyye denilmiştir.<sup>7</sup>

Başlangıçta kader konusunda kendi içinde homojen bir yapı arz etmeyen bu zümreye Kaderiyye ismi, kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiş olsa gerektir.<sup>8</sup> Bu anlamda 'Kaderiyye', kaderî nefy ve ispat eden muhalif iki grubun birbirlerini suçladıkları bir lakap olarak da dikkati çekmiştir. Nitekim söz konusu kullanımı tetkik eden Eşâ'ri (ö. 330/941), Kaderiyye'nin, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inananları Kaderî diye tanımladığını, ancak hayrı ve şerri kula nispet edip Allah'ı devre dışı bırakan bu kimselerden oluşan grubun asıl Kaderiyye olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup> Kaderiyye'yi zemmeden bazı hadisler de rivâyet edilmiştir. Delalet ettikleri zümreler hususunda ve sıhhatleri hakkında farklı mülahazalar bulunan bu hadislerden bir kaçışöyledir: *'Ehl-i kader ile oturmayın, onlarla tartışmaya girişmeyin.'*<sup>10</sup> *'Kaderiler bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalandıklarında onları ziyaret etmeyin, öldüklerinde cenazelerinde bulunmayın!'*<sup>11</sup> *'Ümmetim içerisinde iki sınıf vardır ki İslâm'dan nasipleri yoktur. Bunlar Mürcie ve Kaderiyye'dir.'*<sup>12</sup>

### III. Kaderiyye'nin Doğuşu

Kaderiyye'nin ortaya çıkışı, İslâm'ın ilk dönemlerinde meydana gelen iç çekişmelerle irtibatlandırılabilir. Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı'nda Müslümanlar'ın birbirinin kanını akıtması, diğer kelâm problemleriyle birlikte kader konusunu da gündeme getirmiş, hâkim Emevî anlayışı, olayları ilâhî takdirle ilişkilendirirken bunu reddedip özellikle olumsuz fiilleri, tamamen insan iradesine dayandıran görüşler ileri sürülmeye başlamıştır.<sup>13</sup>

Emevîler'in istismarına karşı kayıtlarda yer alan ilk itiraz Ma'bed el-Cühenî'ye (ö. 80/699) aittir. Ma'bed, özellikle Basra'da kader hakkında konuşan ilk kişidir.<sup>14</sup> Bu husustaki tepkilerin anlatıldığı bir rivâyete göre, bir gün o, Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) ile birlikte Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) giderek şu serzenişte bulunur:

*Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1981, s. 143, 144; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev. Saim Yeprem), İstanbul, 1981, s. 285, 286, dipnot, 37.

<sup>7</sup> Bk. J. van Ess, "Kadariyye", *EI*, Leiden, 1978, IV, 368.

<sup>8</sup> Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64.

<sup>9</sup> Eşâri, *İbâne*, II, 197.

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, I, 30.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, II, 86, V, 407; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

<sup>12</sup> Tirmizî, Kader, 13. Bu tür rivâyetler hakkında bilgi ve değerlendirme için bk. Köktaş, Yavuz, 'Kaderiyye ve Mürcie ile ilgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi' *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/2, İstanbul, 2003, s. 113-143.

<sup>13</sup> Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64.

<sup>14</sup> Müslim, "İmân", 1; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib fî ricâlil'-hadîs* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid) Beyrut, 1425/2004, VI, 347.

'Ey Ebû Saîd, bu emirler Müslümanlar'ın kanlarını akıtıyor, mallarını gasp ediyor ve daha birçok haksızlıklar yapıyorlar ve icraatımız Allah'ın kaderine göre gerçekleşmektedir diyorlar.' Hasan el-Basrî de cevaben:

'Allah düşmanları yalan söylüyorlar' demiştir.<sup>15</sup>

Ma'bed'in kaderle ilgili görüşlerini, Iraklı bir Hıristiyan iken Müslüman olan, sonra da irtidat eden Sûsen adlı bir şahıstan aldığı söylenir.<sup>16</sup> Bu tür bilgilere istinaden Von Kremer, Max Horton, Nallino, De Boer ve Becker gibi müsteşrikler, kader konusundaki fikrî münakaşaların harici bir sebepten ortaya çıktığına, bunun da doğu Hıristiyanlığı ile bağlantılı olduğuna inanırlar. Aynı bakış açısı Joseph Schacht ve William Thomson gibi çağdaş birçok müsteşrik arasında da devam ede gelmiştir.<sup>17</sup> Ancak Wensink, Tritton, Oberman ve Watt gibi müsteşrikler, kaza kader konusundaki münakaşaları haklı olarak dönemin siyâsî ve dini gelişmelerinin sonucunda ortaya çıkmış ve bizzat İslâm'ın ve Müslümanların kendisinden, yani dâhili sebeplerden doğmuş olduğu fikrine sahiptirler. Onlara göre her ne kadar bu hususta yabancı tesirlerin etkisi olsa da bunların rolü tali derecededir.<sup>18</sup> Diğer taraftan Ma'bed'in Emevîler'e karşı gerçekleştirilen İbnü'l-Eş'as isyanına katılması ve bu sebepten öldürülmesi<sup>19</sup> kader telakkisinin aynı zamanda siyâsî boyutunu belgelemektedir.

Ma'bed'den sonra Kaderî görüşleri devam ettiren Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 105/723?)'dir. Ma'bed, fikirlerini daha ziyade Basra'da yaymışken, Gaylân kendi bölgesi olan Şam civarında yaymaya çalışmıştır.<sup>20</sup> Ömer b. Abdilazîz'in hilâfeti döneminde (99/717-101/720) kaderi inkâr eden görüşlerle ilgilenen Gaylân, halîfenin kendisini uarması üzerine bundan vazgeçer gibi olmuş ancak onun ölümünden sonra tekrar eski düşüncelerine dönmüş, neticede Halife Hişâm b. Abdilmelik tarafından öldürülmüştür.<sup>21</sup> Doğrusu Gaylân sadece kader konusunda değil, hilafet hakkındaki görüşleriyle de Emevîlere ters düşmüştür. Ona göre Kur'an ve Sünneti uygulayan herkes halife olabilir, imamet ancak ümmetin icma ile gerçekleşebilirdi.<sup>22</sup>

Hâsılı, Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşkî'nin önderliğinde ortaya çıkan ve özellikle çirkin fiillerin ilâhî kaderle değil, insanın hür iradesiyle gerçek-

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim *el-Meârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire, ts., s. 441.

<sup>16</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 347.

<sup>17</sup> Bk. İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, s. 282, 283.

<sup>18</sup> Bk. İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, s. 282, 283.

<sup>19</sup> Bk. Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), yy., 1372/1963, IV, 141.

<sup>20</sup> Hüseyin Atvân, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi bilâdi's-Şâm fi'l-asri'l-ümevî*, yy., 1986, s. 34, 35.

<sup>21</sup> Ebû 'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut, 1399/1979, V, 263.

<sup>22</sup> Ebû 'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 143; Mehmet S. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureysiliği İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, Ankara, 2005, s. 68.

leştigi esasına dayanan Kaderî hareket, bir taraftan Emevî aleyhtarlığıyla ilgili siyasî, diğer taraftan insan sorumluluğuna vurgu yapan teolojik yönü dolayısıyla belli oranda yayılma imkânı bulmuş, bilhassa Basra ve Dımaşk'da önemli taraftar toplamıştır.<sup>23</sup> Nitekim bazı ilim merkezlerinde temerküz eden râvîlere bakıldığında da bu durum kendini göstermektedir.<sup>24</sup>

#### IV. Kaderiyye-Mu'tezile İlişkisi

Kaderiyye kaderi inkâr etmesi, özgür irade ve ihtiyar fikrini savunması sebebiyle Mu'tezilenin ilk çekirdeğidir ve Mu'tezile Kaderiyye fırkasına bağlı olarak gelişmiş bir mezheptir.<sup>25</sup> Dolayısıyla Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından Mu'tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta nevi şahsına münhasır bir fırkadır. Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015) Mu'tezile ile Kaderiyye'yi ayrı ayrı zikrederken;<sup>26</sup> Makdisî (ö. 390/1000), Mu'tezile'nin zamanla Kaderiyye'yi de içine aldığı belirtmiş;<sup>27</sup> muasır müelliflerden İrfan Abdülhamid, iki fırka arasındaki farkı belirtmek için Kaderiyye'yi 'Halis Kaderiyye' diye ifade etmiştir.<sup>28</sup> Bazı müellifler ise aradaki ilişkiyi aynıleştirmeye kadar götürmüşlerdir. Mesela Matûridî (ö. 333/944), bir taraftan kötülüğün yaratılışının şeytana nispeti ve iradi fiiller konusunda Kaderiyye'nin Mecûsilerle fikren benzeştiğini belirtirken, diğer taraftan Kaderiyye ile Mu'tezileyi aynı fırkaymış gibi göstermektedir.<sup>29</sup> Bağdadî (ö. 429/1037) 'el-Kaderiyye el-Mu'tezile' diye iki tabiri birlikte kullanmakta,<sup>30</sup> Şehristânî (ö. 548/1153) ise Kaderiyye'yi Mu'tezile'nin lakabı olarak kaydetmektedir.<sup>31</sup>

Öte yandan Mu'tezile âlimleri, mensup oldukları grubun Kaderiyye diye lanse edilmesinden hoşnut kalmamışlardır. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), bu isimle asıl anılması gerekenlerin insan iradesinin önemini görmezlikten gelerek her şeyi ilâhî kadere dayandıran gruplar olduğunu belirtir.<sup>32</sup> Doğrusu

<sup>23</sup> Bk. Üzüm, "Kaderiyye", *DİA*, XXIV, 64; Atvân, *el-Firaku'l-İslâmiyye*, s. 34.

<sup>24</sup> Aşağıda biyografisi incelenen râvîler en azından sayısal olarak dikkate alındığında birinci sırada Basra'nın, ikinci sırada Dımaşk'ın geldiği görülecektir.

<sup>25</sup> Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife*, yıl 1, sayı 3, Konya, 2003, s. 30.

<sup>26</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eşarî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut, 1987, s. 105.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi marifeti'l-ekâlîm*, Leiden, 1967, s. 37.

<sup>28</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 97, 289.

<sup>29</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matûridî, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, s. 314-320.

<sup>30</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, ts., s. 24, 114.

<sup>31</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 43.

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebâr b. Ahmed (nşr. Abdülkerim Osman), *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Kahire, ts., s. 772-778.

Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) *Kitabu'r-red ala'l-Kaderiyye*,<sup>33</sup> Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/850?) *Kitabu'r-red ala'l-Kaderiyye ve'l-Mücbire*<sup>34</sup> adında birer eser yazdıkları dikkate alınır, Mu'tezile ilk dönemlerde bu ismi Mücbire (veya ehl-i sünnet) ile eş anlamda kullanmış gibi gözükmektedir. Diğer taraftan ehl-i sünnet âlimlerinin üçüncü asırdan sonra *er-Red 'ala'l-Kaderiyye* adında kitaplar yazması,<sup>35</sup> Kaderiyye isminin Mu'tezile için sonradan kullanılmaya başlandığına işaret etmektedir.<sup>36</sup>

Meseleye tarihi ve siyasî açıdan bakıldığında karşımıza şu tablo çıkmaktadır. Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle Emevî karşıtı siyasî hareket tabii olarak sona ermiş, ikinci asrın sonları itibariyle merkezî Kaderiyye görüşünü benimseyen birçok kimse, paralel anlayıştaki Mu'tezile mezhebine yönelmiştir.<sup>37</sup> Fakat hicri ikinci asırda (hatta kısmen üçüncü asırda dâhil) Mu'tezilî olmadıkları hâlde Kaderî diye tanımlanan zevâtın varlığı devam etmiştir.<sup>38</sup> Biyografi türü eserlerde verilen bilgiler de bu durumu çağrıştırmaktadır. Şöyle ki, Kaderîlik'le itham edilen erken dönem hadis râvîleri Sünnî tabakât literatüründe daha çok 'yütthem bilkader/kaderi inkarla itham edilmiştir' 'kâne yera'l-kader/kaderi inkar eden görüşlere sahipti' 'kâne yekûlu bi'l-kader/kaderi inkarla ilgili konuşurdu', 'kâne kaderiyyen/Kaderî idi' gibi ifadelerle tenkit edilirler.<sup>39</sup> Bu minvalde 'kâne kaderiyyen, mu'teziliyyen/Kaderî, Mu'tezilî idi' veya sadece 'mu'teziliyyun/Mu'tezilîdir' gibi ifadeler nadiren kullanılır.<sup>40</sup> Mu'tezilî tabakât literatürü ise Kaderîlik'le itham edilen muhaddisleri kendilerinden kabul ederek muhtevalarına almışlardır.<sup>41</sup> Ne var bu vasıftaki muhaddislerin hemen tamamına Mu'tezilî demek oldukça zordur. Zira bir bütün olarak Mu'tezile mezhebinin benimsenmesi bir yana, Kaderî diye itham edilenlerin kader anlayışları dahi bir noktada buluşuyor değildi. Bunlar cebri inkar etmekte birleştikleri hâlde, kaderin manasını tarifte farklı görüşteydiler. Böyle olmasına rağmen bu kimseler -yalnızca cebri inkârlarına bakılarak- 'Kaderiyye' itibar edilmiştir.<sup>42</sup> Zira sadece kaderi inkâr edenler değil, aynı zamanda kader konularına çokça zaman harcıyıp önemli bir mesele hâline getirenler de Kaderî olarak

<sup>33</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist* (nşr. M. Rıza), Beyrut, 1967, 303.

<sup>34</sup> İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 305.

<sup>35</sup> İki örnek için bk. Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn, an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (nşr. Muallim Rifat-Şerafettin Yalçınkaya), İstanbul, 1360/1941, I, 839, II, 1870.

<sup>36</sup> Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara, 2004, s. 59.

<sup>37</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 131.

<sup>38</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 131.

<sup>39</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 403, III, 12, 364; V, 421; VI, 645.

<sup>40</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 151; II, 217; V, 263.

<sup>41</sup> Bk. Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed Belhî, *Zikru'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile* içerisinde), Tunus, 1974, s. 75-104; Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus, 1974, s. 334-345.

<sup>42</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 97, 98.

görölmüştür.<sup>43</sup> Hatta Kaderî görüşlerden vazgeçenler<sup>44</sup> veya haklarında ihtilaflı bilgi bulunanlar<sup>45</sup> bile yine bir şekilde bu mezhebe nispet edilmekten kurtulamamışlardır. Durum böyle olunca Kaderilikle ithamın boyutları da değişmektedir. Bu bakış açısıyla aşağıda Kaderî olmakla itham edilen hadis râvîleri tetkik edilecektir.

## V. Kaderî Olmakla İtham Edilen Râvîler

Kaderî olmakla itham edilen râvîlere yönelik bir listeyi ilk dönem kaynakları arasında İbn Kuteybe'nin (ö. 279/892) *el-Meârif*inde görmekteyiz. Burada 30 kişiden oluşan bir isim listesi verilir.<sup>46</sup>

Daha sonraki dönemlerde ise İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*'sinde Mürcie, Şia, Cehmiyye, Kaderiyye gibi ehli bid'atten olan hadis râvîleri arasında zikrettiği Kaderiyye'ye mensup zevâtı yirmi sekiz kişi olarak kaydeder.<sup>47</sup>

Ne var ki İbn Hacer'in (ö. 852/1448) listesinde bulunan Kaderî râvîlerden sadece 6 kişi, İbn Kuteybe'nin listesinde yer almaktadır. Doğrusu İbn Hacer'in listesi başta Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki râvîler olmak üzere daha çok hadislerle meşgul olan zevâtı muhtevirdir.<sup>48</sup> Bu iki liste Kaderilik'le itham edilen râvîlere yönelik bir fikir verse de konuyla ilgili tespit ve değerlendirmelerde isabetli bir yaklaşım ve sonuç için daha kapsamlı bir listenin oluşturulması gerekir. Dolayısıyla Kütüb-i sitte râvîleri bazında bir değerlendirme yapmak üzere yine İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* isimli eserindeki Kaderilik'le müttahem râvîleri tespit ettik.<sup>49</sup> Bu râvîlerden özellikle hadis rivâyetindeki faaliyetleriyle temayüz eden muhaddisleri belirleme maksadıyla, Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zevâtı, ilim merkez-

<sup>43</sup> Bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 143, 144.

<sup>44</sup> Aşağıda biyografileri incelenen Hasan el-Basrî (Basra) ve Mekhûl (Dımaşk) örneğine bakınız.

<sup>45</sup> Aşağıda biyografileri incelenen İbn İshâk (Medîne) ve İbn Ebî Zî'b (Medîne) örneğine bakınız.

<sup>46</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 625.

<sup>47</sup> Bk. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, *Mukaddimetü Fethi'l-bârî*, Riyad, ts. s. 647, 648.

<sup>48</sup> İbn Hacer'in listesiyle birebir örtüşme de ayrıca Suyûtî, Buhârî ve Müslim'in Kaderilik'le müttahem râvîlerine ait 30 kişilik bir liste vermektedir. Bk. Suyûtî, *Tedrib*, s. 217.

<sup>49</sup> İbn Kuteybe'nin *Meârif*inde zikri geçen Kaderîlerden 16 kişinin biyografisine *Tehzîbü't-Tehzîb*'de yer verilmekte ve aynı zamanda bu eserde de Kaderî olarak kaydedilmektedir. Kalan 14 kişiden 7 kişi *Tehzîb*'de geçmekte fakat Kaderilik'le itham edilmemekte, diğer 7 kişi ise *Tehzîb*'de geçmemektedir. İbn Hacer'in *Hedyü's-sârî*'sinde kaydedilen Kaderîler'den 24 kişi aynı zamanda *Tehzîb*'de geçmekte ve Kaderilik'le ile itham edilmektedir. İki kişi *Tehzîb*'de yer almakla birlikte Kaderilik'le itham edilmemekte, kalan 2 kişinin biyografisine ise *Tehzîb*'de yer verilmemektedir. Diğer taraftan günümüzde yapılan araştırmalar açısından meseleye bakılınca, *Mutezile ve Hadis* isimli çalışmada Belhî, Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Murtezâ'nın eserlerinden derlenen râvîlerden oluşan 175 kişilik bir listenin yanında; ayrıca Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde rivâyetleri bulunan 31 kişilik bir başka liste daha oluşturulmuştur. Bk. Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 167-179.

lerine göre kısmen detaylı bir şekilde inceledik. Diğerlerini ise, oluşturulan genel listeler içerisinde isim olarak zikretmekle yetindik. Ayrıca tespit edilen muhaddis ve râvileri esas alarak söz konusu merkezleri, aşağıda Medine, Mekte, Dimaşk, Basra, Kûfe ve diğerleri olmak üzere sıralamış bulunuyoruz.

## A. Medîne Nisbeli Râviler

İbn Hacer'in *Tehzibü't-Tehzib*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Medine nisbeli râvilerin sayısı 13'tür. 13 kişi arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen muhaddislerin sayısı ise 6'dır. Aşağıda bu muhaddislerin özetle hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konuları bağlamında biyografileri ele alınacak, ardından toplam liste zikredilecektir.

### 1. Atâ b. Yesâr, Ebû Muhammed, el-Hilâlî, Mevlâ Meymûne bnt. Hâris, el-Medenî (ö. 103/721)

'İmâm', 'fakîh' 'vâiz' 'kâs' ve 'kesîru'l-hadîs' vasıflarıyla nitelenen Atâ b. Yesâr'ın<sup>50</sup> hayatının önemli bir kısmını Medîne ve Şam'da geçirdiği ve birçok sahâbeden hadis dinlediği, ömrünün sonlarına doğru da Mısır'da ikamet etmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>51</sup> Atâ b. Yesâr hadis münekkittelerince 'sika' bir kimse olarak değerlendirilmekle beraber,<sup>52</sup> Kaderiyye'ye ait görüşleri benimsediğine dikkat çekilmektedir.<sup>53</sup> Ancak onun Kaderî olduğuna dair bir bilgi genel biyografî türü kaynaklarında bulunmamakta, sadece İbn Kuteybe'nin *Meârif*'inde yer almaktadır. Dolayısıyla Atâ'nın Kaderîlik'le ithamı ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>54</sup>

### 2. Safvân b. Süleym, Ebû Abdillâh, Mevlâ el-Kureşî, ez-Zührî, el-Medenî, (ö. 132/749)

'İmâm', 'hâfiz' 'fakîh' ve 'kesîru'l-hadîs' vasıflarıyla nitelenen Safvân,<sup>55</sup> hadis

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, 1405/1985, V, 173; İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 441; Zehebî, *Siyer*, IV, 448; *Tezkiretü'l-huffâz*, Beyrut, ts., I, 90.

<sup>51</sup> Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu meşâhîri ulemâi'l-emsâr ve a'lâmi fukahâi'l-aktâr* (nşr. Manfred Fleishhammer), Kahire, 1379/1959, s. 69; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 504.

<sup>52</sup> Ebû 'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh İclî, *Ma'rifetü's-sikât* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevisi), Medîne, 1405/1985, II, 137; Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, 1372/1953, VI, 338; Ebû 'l-Haccac Cemâleddîn Yusuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, 1403/1983-1413/1992, XX, 127.

<sup>53</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 459, 625.

<sup>54</sup> Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XX, 127

<sup>55</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*; *el-Kısmu'l-mütemmim* (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr), Medîne, 1408/1987. s. 324; Zehebî, *Siyer*, V, 364, 365; *Tezkire*, I, 134

rivâyetinde ‘sika’ bir kimse olarak değerlendirilir.<sup>56</sup> Aynı zamanda ibadet ve zühd hayatıyla ön plana çıkmaktadır.<sup>57</sup> Kaderî görüşlere sahip olması, hakkındaki olumsuz değerlendirmelerdendir.<sup>58</sup> Rivâyetleri Kütüb-i sitte’de bulunmaktadır.<sup>59</sup>

### 3. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, Ebû Bekir, Mevlâ el-Muttalibî, el-Medenî (ö. 151/768)

‘Allâme,’ ‘imâm,’ ‘hâfız,’ ‘ahbârî,’ ve ‘kesîru’l-hadis’ vasıflarıyla nitelenen İbn İshâk, bilhassa siyer ve meğâzî sahasında büyük şöret sahibidir.<sup>60</sup> Siyer dışında fikhî hadislerle de ilgilenmiştir.<sup>61</sup>

İbn İshak geniş bilgisine rağmen farklı değerlendirmelere muhatap olmuştur. Bir kısım ulemâ hadis ilmindeki yüksek konumuna vurgu yapıp onu ta’dil ederken,<sup>62</sup> bazıları da ona yönelik aşırı cerh ifadeleri kullanmaktadır.<sup>63</sup> İbn İshâk, zaman zaman ehl-i kitapın nakilde bulunması<sup>64</sup> ve çokça tedlis yapmış olması sebebiyle de tenkid edilmiştir.<sup>65</sup> Bunun yanında Mu’tezilî<sup>66</sup> ve Kaderî görüşlerle itham edilmiş,<sup>67</sup> ayrıca söz konusu ithamın aksine Kaderîlik’ten insanların en uzağı olduğu da belirtilmiştir.<sup>68</sup> Zehebî, bütün bu tenkitleri dikkate alarak onun ‘hasenu’l-hadis’, ‘sâlihu’l-hâl’ ve ‘sadûk’ olduğunu, ancak infirâd ettiği hadislerde münkerlik bulunacağını ifade eder.<sup>69</sup> Rivâyetleri, Kütüb-i sitte’den Buharî ve Müslim’in *Sahîh*’lerinde istîshâd ve mütâbî, diğerlerinde asıl olarak mevcuttur.<sup>70</sup>

<sup>56</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, IV, 423; Ebû ’l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta’dil ve’t-tecrîh li men harrece lehu’l-Buhârî fi’l-Câmi’i’s-sahîh* (nşr. Ebû Lübâbe Huseyn), Riyad, 1406/1986, II, 788; Zehebî, *Tezkire*, I, 134; Suyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, Beyrût, 1403, s. 61.

<sup>57</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, Kahire ve Beyrut, 1407/1987, III, 159, 162; Zehebî, *Siyer*, V, 364, 365; *Tezkire*, I, 134.

<sup>58</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 365; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 244, 245.

<sup>59</sup> Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XIII, 190.

<sup>60</sup> İbn Sa’d, *Tabakât, Mütemmim*, s. 401, 402; Zehebî, *Siyer*, VII, 33; *Tezkire*, I, 172, 173.

<sup>61</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrût, ts., VI, 83; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 471.

<sup>62</sup> İclî, *Ma’rife*, II, 232; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, VII, 191, 192.

<sup>63</sup> Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi dua’fai’r-ricâl* (nşr. Komisyon), Beyrût, 1405/1985, VI, 2116; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), yy., 1372/1963, III, 469, 471.

<sup>64</sup> Hatîb, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî ve âdâbî’s-sâmi’* (nşr. Mahmud et-Tahhân), Riyad, 1403/1983, II, 114; Zehebî, *Mizân*, III, 470, 471.

<sup>65</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 46, 54; *Mizân*, III, 470.

<sup>66</sup> Zehebî, *Mizân*, III, 469.

<sup>67</sup> Bk. İbn Adî, *Kâmil*, VI, 2117; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, V, 30.

<sup>68</sup> Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 226.

<sup>69</sup> Bk. Zehebî, *Mizân*, III, 475.

<sup>70</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, VII, 55; *Mizân*, III, 475.

#### 4. Muhammed b. Abdirrahman b. el-Muğîre (İbn Ebî Zi'b), Ebû'l-Hâris, el-Kureşî, el-Medenî (ö. 158/)

Muhammed b. Abdirrahman, üçüncü göbekten dedesine nispetle İbn Ebî Zi'b diye meşhurdur. Zehebî'nin 'imâm' 'şeyhu'l-İslâm' diye tanıttığı İbn Ebî Zi'b,<sup>71</sup> genelde 'sika' bir muhaddis olarak kaydedilmektedir.<sup>72</sup> Hakkındaki 'Kaderî'dir, Kaderîlik'le itham edilmiştir' ifadeleri onunla ilgili olumsuz kanaatlerdendir. Bu sebeple İmam Mâlik'in ondan uzak durduğu nakledilir.<sup>73</sup> Ancak söz konusu ithamın gerçek olmadığı, hatta İbn Ebî Zi'b'in Kaderîler'in görüşlerini tenkit ettiği de özellikle ifade edilmektedir.<sup>74</sup> Ayrıca İmam Mâlik'in onun hakkında 'Fakihtir, Medine ehlinin imamlarından' dediği<sup>75</sup> aynı zamanda bu iki âlim arasında samimi bir dostluğun bulunduğu nakledilir.<sup>76</sup> Diğer taraftan Halife Mehdî zamanında Kaderiyyeciler'in yakalanıp cezalanması esnasında bazılarının, İbn Ebî Zi'b'e sığınıp, himaye gördüğü, bu sebeple onun, Kaderî olarak itham edildiği ifade edilir.<sup>77</sup> Rivâyetleri Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>78</sup>

#### 5. Abdülazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Mâceşûn, Ebû Abdillâh, et-Teymî, Mevlâ âl-i el-Hüdeyr, el-Medenî (ö. 164/780)

'İmâm', 'alem', 'fakih', 'müftî'l-kebir' ve 'kesîru'l-hadis' vasıflarıyla tanıtılan Abdülazîz el-Mâceşûn,<sup>79</sup> cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafında 'sika', 'sebt-mütkin' tabirleriyle değerlendirilir.<sup>80</sup> Abdülazîz'in Medîne'de bilhassa fıkıhta belli bir konuma sahip olduktan sonra Bağdat'a gittiği ve burada özellikle hadis rivâyetiyle meşgul olmaya başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, 'Beni Bağdatlılar muhaddis yaptı' diyerek bu duruma dikkat çekmiştir.<sup>81</sup> Ahkâma ait bazı kitaplar da telif eden Abdülazîz el-Mâceşûn'un<sup>82</sup> bir ara Kaderîlik'le ilgilendiği fakat daha sonra rucu edip sünnete yöneldiği kayıtlar arasındadır.<sup>83</sup> Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>84</sup>

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 140; *Tezkire*, I, 191

<sup>72</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VII, 314; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 708, 709.

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 709.

<sup>74</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 140; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 709.

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 709.

<sup>76</sup> Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu' ebnâi'z-zemân* (nşr. İhsân Abbâs), Beyrut, 1398/1978, IV, 183.

<sup>77</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXV, 636, 637; Zehebî, *Siyer*, VII, 145.

<sup>78</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXV, 644.

<sup>79</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 414, VII, 323; Zehebî, *Siyer*, VII, 309; *Tezkire*, I, 222.

<sup>80</sup> Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 414, VII, 323; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 437, 438; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 156; Zehebî, *Mizân*, II, 629.

<sup>81</sup> Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 438; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 195.

<sup>82</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 196.

<sup>83</sup> Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 437, 438; Zehebî, *Siyer*, VII, 310, 311; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IV, 195.

<sup>84</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 157.



## 6. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya, Ebû İshâk, Mevlâ el-Eslemî, el-Medenî (ö.184/800)

‘Şeyh’, ‘âlim’, ‘muhaddis’, ‘fakîh’ ve ‘kesîru’l-hadîs’ gibi vasıflarla nitelenen İbrahim el-Eslemî,<sup>85</sup> cerh ve ta’dîl âlimlerinin çoğunluğu tarafından hadis rivâyetinde zayıf olarak değerlendirilmiştir.<sup>86</sup> Hatta metrûk olduğu ve hadis uydurduğu dahi söylenir.<sup>87</sup> Diğer taraftan onun hadislerinin münker olmadığı, problemin kendisinden rivâyet edenlerden veya hadis aldığı hocalardan kaynaklandığı,<sup>88</sup> İmam Malik’in *Muvatta*’ından daha hacimli bir *Muvatta*’nın bulunduğu belirtilir.<sup>89</sup>

İbrahim b. Muhammed, İmam Şâfiî’nin hocalarındandır. Şâfiî onun hafizasından övgüyle bahsetmiş ancak ondan özellikle fezâile dair hadisler almıştır.<sup>90</sup> Bununla birlikte hakkındaki olumsuz değerlendirmelere sebep olan muhtemel amillerden biri, başta Kaderîlik olmak üzere bid’at mezheplere ait fikirlere sahip olmasıdır.<sup>91</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ‘Hadisi yazılmaz, Kaderî görüşleri savunur’ derken,<sup>92</sup> Abdurrazzâk (ö. 211/826), ‘Hâline baktım Mu’tezilî olduğunu anlayınca hadis yazmaktan vazgeçtim’ demektedir.<sup>93</sup> Kütüb-i sütte’den sadece İbn Mâce’nin (ö. 273/886) *Sünen*’inde bir rivâyeti bulunmaktadır.<sup>94</sup>

Medine’de hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri anlaşılan bu 6 muhaddisle birlikte, şehre nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik’le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 13 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat tarihi sırasına göre şöyledir:

Atâ b. Yesâr, Ebû Muhammed, el-Hilâlî, Mevlâ Meymûne bnt. Hâris (ö. 103/721), Safvân b. Süleym, Ebû Abdillâh, Mevlâ el-Kureşî, ez-Zührî (ö. 132/749), Sevr b. Zeyd, Mevlâ ed-Deylî (ö. 135/757), Abdullâh b. Ebî Lebîd, Ebû’l-Muğîre, Mevlâ el-Ahnes b. Şerîk (ö. ?), Şerîk b. Abdillâh, Ebû Abdillâh, el-Kureşî (ö. 144/761), Abdülhamid b. Cafer b. Abdillâh, Ebû’l-Fadl, el-Evsî (ö. 153/770), Muhammed b. İshâk, Ebû Bekir, Mevlâ el-Muttalibî (ö. 151/768/), İshâk b. Hâzim (ö. ?), Muhammed b. Abdirrahman (İbn Ebî Zi’b), Ebû’l-Hâris, el-Kureşî (ö. 158/774), Abdülazîz b. Abdillâh, el-Mâceşûn, Ebû Abdillâh, et-Teymî, Mevlâ âl-i el-Hüdeyr (ö. 164/780), İbrahim b. Muhammed, Ebû İshâk,

<sup>85</sup> Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 425; Zehebî, *Siyer*, VIII, 450, vd; *Tezkire*, I, 246, 247.

<sup>86</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 425; İbn Hibbân, *Kitâbu’l-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’z-zaufâ ve’l-metrûkîn* (nşr. M. İbrahim Zayed), Halep, 1396, I, 105; Zehebî, *Siyer*, VIII, 451, 452.

<sup>87</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 247; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 103, 104.

<sup>88</sup> İbn Adî, *Kâmil*, I, 226–227.

<sup>89</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 450; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 150, 151.

<sup>90</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 151.

<sup>91</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târihu’l-kebir*, Haydarâbâd, 1377/1958’den ofset, Diyarbakır ts., I, 323; İbn Adî, *Kâmil*, I, 219, 220; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, II, 186.

<sup>92</sup> İbn Adî, *Kâmil*, I, 220.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, I, 151.

<sup>94</sup> Bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, II, 190.

Mevlâ el-Eslemî (ö. 184/800), Sa'd b. Saîd b. Ebî Saîd, Ebû Sehl, el-Makburî (ö. ?), İshâk b. Muhammed b. Abdirrahman, Ebû Muhammed, el-Mahzûmî (ö. 206/821).

## B. Mekke Nisbeli Râviler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le müttehem Mekke nisbeli râvilerin sayısı 8'dir. Bu râviler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zât sadece Müslim b. Hâlid b. Karkara (ö. 180/796)'dır. Dolayısıyla aşağıda Müslim'in özetle hadis rivâyetindeki etkinliği ve itham edildiği husus bağlamında biyografisini inceleyip, ardından toplam listeyi zikredeceğiz.

### Müslim b. Hâlid b. Karkara, Ebû Hâlid, ez-Zencî, el-Kureşî, mevlâ âli Süfyan b. Abdillah, el-Mekkî (ö. 180/796)

Hayatının önemli bir kısmını veya tamamını Mekke'de geçirdiği anlaşılan Müslim b. Hâlid, 'imâm', 'fakîh' 'şeyhu'l-harem' ve 'kesîru'l-hadis' vasıflarıyla nitelenmekte, hadis rivâyetinden ziyade fakîhliğiyle ön plana çıkmaktadır.<sup>95</sup> Fıkıh sahasında o, özellikle İbn Cüreyc'ten yoğun bir şekilde istifade etmiş, ayrıca Abdullah b. Kesîr'den de kıraat dersi almıştır. Bunun yanında İmâm Şâfiî'ye uzun zaman hocalık yapmıştır.<sup>96</sup> Müslim b. Hâlid, hadis rivâyetinde 'sika', 'leyse bihi be's' tabirleriyle ta'dil edilmekle beraber<sup>97</sup> genelde 'zaîfun' 'münkerü'l-hadis', 'la yuhteccü bih' gibi ifadelerle cerh edilmiştir.<sup>98</sup> Ayrıca Kaderî olduğu da özellikle vurgulanmakta, kendisinden kaderi inkâr eden bilgiler nakledildiği ifade edilmektedir.<sup>99</sup> Hakkındaki bu değerlendirmeleri dikkate alan bazı münekkithler hadislerini zayıf görmek yerine ihtiyatlı bir yaklaşımla 'hasen' derecesinde telakki etmişlerdir.<sup>100</sup> Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'den yalnızca Ebû Dâvûd (ö. 275/888) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/886) *Sünen*'lerinde bulunmaktadır.<sup>101</sup>

Biyografisini tetkik ettiğimiz Müslim b. Hâlid'le birlikte, Mekke'ye nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik'le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 8 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat tarihi sırasına göre şöyledir:

<sup>95</sup> Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 499; Zehebî, *Siyer*, VIII, 176, 177; *Tezkire*, I, 255.

<sup>96</sup> Bk. Zehebî, *Tezkire*, I, 255.

<sup>97</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 183; İbn Adî, *Kâmil*, VI, 2310.

<sup>98</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa el-Ukaylî, *Kitâbu'z-Zuafi'l-kebîr* (nşr. Abdülmü'tî Emin Kal'acı), Beyrut, 1404/1984, IV, 150, 151; Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *ez-Zuafâ ve'l-metrûkin* (nşr. Abdullah el-Kâdi), Beyrut, 1406, III, 117.

<sup>99</sup> Zehebî, *Mizân*, IV, 102; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 256.

<sup>100</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 177.

<sup>101</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVII, 513.

Abdullah b. Ebî Necîh, Ebû Yesâr, es-Sekafî, Mevlâ el-Ahnes (ö. 131/748), Şebl b. Abbâd, el-Kârî (ö. 148/765), Seyf b. Süleyman, Ebû Süleyman, Mevlâ el-Mahzûmî (ö. 155/771), İsmail b. Müslim, Mevlâ el-Mahzûmî (ö. 150/767?), Zekeriyya b. İshâk (ö. ?), Müslim b. Hâlid b. Karkara, Ebû Hâlid, Mevlâ el-Mahzûmî (ö. 180/796), İsa b. Meymûn, Ebû Mûsa, el-Cereşî (ö. ?), Muhammed b. Müslim b. Sûsen (ö. 190/805?).

### C. Dımaşk Nisbeli Râvîler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Dımaşk nisbeli râvîlerin sayısı 14'tür. Bu râvîler arasında Zehebî'nin *Tezkire-tü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen muhaddisler ise 3'tür. Aşağıda bu üç muhaddisin özetle hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konumları bağlamında biyografileri incelenecek, ardından toplam liste sunulacaktır.

#### 1. Mekhûl b. Ebî Müslim (Şehrâb), Ebû Abdillâh, Mevlâ el-Hüzeyl, ed-Dımaşkî (ö. 112/730)

Aslen köle olup Mısır'da âzat edildiği anlaşılan Mekhûl, burada bir müddet ilim tahsiliyle uğraşmış ve daha sonra yine ilim talebi için Irak ve Medîne'ye gitmiş, ayrıca Şam bölgesini gezmiş, neticede Dımaşk'ta ikâmet etmiştir. Bizzat kendi ifadesine göre o, gittiği yerlerde ilim adına tahsil edilmesi gereken hiç bir şeyi ihmal etmemiş, özellikle Şam bölgesini adeta elekten geçirmiştir.<sup>102</sup> Mekhûl başta bazı sahâbîler olmak üzere tâbiînden bir çok kimseden rivâyette bulunmuş, aynı zamanda bir çok hadis bilginine de hocalık yapmıştır.<sup>103</sup> 'Âlimu ehli's-Şâm', 'fakîh' ve 'hâfîz' ünvanlarıyla nitelenmekle beraber,<sup>104</sup> Mekhûl'un hadis rivâyetindeki durumu hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bir kısım âlimler onu güvenilir bir zât olarak tanıtırken,<sup>105</sup> bazıları da zayıf bir kimse olarak kaydeder.<sup>106</sup> Bunun yanında Mekhûl'un Kaderîye'ye ait görüşlere sahip olduğu belirtilmiştir.<sup>107</sup> Ancak Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Zehebî (ö. 748/1347) gibi âlimler onun söz konusu görüş ve dü-

<sup>102</sup> Bk. Ebû Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, Dımaşk, ts. LX, 205; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 470; Zehebî, *Siyer*, V, 158. Ayrıca Mekhûl'un Dımaşk'ta ikâmet ettiğine dair bk. İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 114; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm, kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-mütesrikîn*, Beyrût, 1990, VII, 284.

<sup>103</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 156, vd.; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 403, 404.

<sup>104</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 156; *Tezkire*, I, 107.

<sup>105</sup> İclî, *Ma'rîfe*, II, 295; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât* (nşr. Şerafeddin Ahmed), yy., 1975, V, 446. Daha ziyade fakîhliğiyle temayüz etmiş olan Mekhûl devrinin önde gelen dört âliminden biri olarak zikredilmiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 407. Krş. Zehebî, *Siyer*, V, 158.

<sup>106</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 454; Zehebî, *Mizân*, IV, 177.

<sup>107</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 453; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 281; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 404-406.

şüncelerden daha sonra vazgeçtiğini söylemektedirler.<sup>108</sup> Rivâyetleri, Buhârî'nin (ö. 256/869) *Sahîh*'i hariç Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde bulunmamaktadır.<sup>109</sup>

## 2. Yahya b. Hamza b. Vâkid, Ebû Abdirrahman, el-Hadramî, ed-Dımaşkî (ö. 183/799)

103 veya 108 yılında dünyaya geldiği kaydedilen Yahya b. Hamza,<sup>110</sup> 'imam' ve 'kesîru'l-hadîs' vasıflarıyla tanıtılmakta,<sup>111</sup> cerh ve ta'dîl âlimlerince 'leyse bihi be's' sadûk' 'sika' tabirleriyle değerlendirilmektedir.<sup>112</sup> Hakkındaki öne çıkan yegâne tenkit konusu, Kaderî görüşlere sahip olmasıdır.<sup>113</sup> Bu hususta Mekhûl'den etkilendiği muhtemeldir. Zira onun özellikle Mekhûl'un görüş ve hadislerini çok iyi bildiği ifade edilmektedir.<sup>114</sup> Ne var ki Zehebî, Yahya b. Hamza'nın mezhebine davet eden bir propagandacı olmadığını dolayısıyla bu durumun onun güvenilirliğine zarar vermeyeceğini ima etmektedir.<sup>115</sup> Ayrıca Yahya b. Hamza, ahir ömründe iki buçuk yıl civarında bir süre Halîfe Mansûr'un Dımaşk kadısı olarak görev yapmıştır.<sup>116</sup> Hadisleri Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>117</sup>

## 3. el-Heysem b. Humeyd, Ebû Ahmed, Mevlâ el-Gassânî, ed-Dımaşkî (ö. 190/805?)

Muhtemelen Dımaşk'ta ikamet etmiş ve özellikle Şamlı ulemâdan hadis dinlemiş olan Heysem b. Humeyd<sup>118</sup> 'imâm', 'fakîh' ve 'hâfız' ünvanlarıyla anılmaktadır.<sup>119</sup> Heysem, hadis münekkitlerince genelde 'sika', 'la be'se bih' gibi tabirlerle değerlendirilmiş ancak bazılarınca zayıf olarak görülmüş ayrıca Kaderîliğe ait görüşlere sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>120</sup> Bu değerlendirmeleri göz önünde bulunduran İbn Hacer (ö. 852/1448) Heysem hakkında 'sadûk' tabirini kullanarak onun Kaderîlik'le itham edildiğini belirtir.<sup>121</sup> Heysem, yukarıda Kaderî diye tanıttığımız Yahya b. Hamza gibi Mekhûl'un görüşlerini ve

<sup>108</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 159; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 406.

<sup>109</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 474.

<sup>110</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 355.

<sup>111</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 469; Zehebî, *Tezkire*, I, 286.

<sup>112</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 137; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 29.

<sup>113</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 281; Zehebî, *Mizân*, IV, 369.

<sup>114</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 355; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 30.

<sup>115</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, VIII, 355.

<sup>116</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 283; Zehebî, *Siyer*, VIII, 355.

<sup>117</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXXI, 283.

<sup>118</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 353; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 690.

<sup>119</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 353; *Tezkire*, I, 285.

<sup>120</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 82; Zehebî, *Mizân*, IV, 321; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 690, 691.

<sup>121</sup> İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme), Halep, 1406/1986, s. 577.

hadislerini çok iyi bilen biri olarak kaydedilmektedir.<sup>122</sup> Dolayısıyla Kaderîlik konusunda Mekhûl'ün görüşleri ona kaynaklık etmiş olabilir. Rivâyetleri, Sahîhayn hariç Kütüb-i sitte'ye dahil diğer eserlerde mevcuttur.<sup>123</sup>

Dımaşk'da hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri anlaşılan bu 4 muhaddisle birlikte, şehre nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik'le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 14 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat tarihi sırasına göre şöyledir:

Umeyr b. Hânî, Ebû'l-Velîd, el-Ansî (ö. 105/723?), Mekhûl b. Ebî Müslim, Ebû Abdillâh, Mevlâ el-Hüzeyl (ö. 112/730), Hassân b. Atiyye, Ebû Bekir, Mevlâ el-Muhâribî (ö. 125/742?), Nu'mân b. el-Münzir, Ebu'l-Vezîr, el-Gassânî, el-Lahmî (ö. 132/749), el-Alâ b. el-Hâris b. Abdilvâhid, Ebû Vehb, el-Hadremî (ö. 136/753), el-Vedîn b. Atâ b. Kinâne, Ebû Kinâne, el-Huzâî (ö. 147/764), Abdurrahman b. Yezîd b. Temîm es-Sülemî (ö. ?), Muhammed b. Râşid, el-Mekhûlî (ö.163/779?), Hafs b. Gaylân, Ebû Muayd, el-Hemdânî (ö. ?), Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân, Ebû Abdillâh, el-Ansî (ö. 165/781), Yahya b. Hamza b. Vâkid, Ebû Abdirrahman, el-Hadramî (ö. 183/799), el-Heyssem b. Humeyd, Ebû Ahmed, Mevlâ el-Gassânî (ö. 190/805?), Muhammed b. İsa b. el-Kâsım, el-Ümevî, Mevlâ Muaviye (ö. 204/819), Muhammed b. Âiz b. Ahmed, Ebû Ahmed, el-Kureşî (ö. 234/848).

#### D. Humus Nisbeli Râvîler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Humus nisbeli râvîler Hâlid b. M'adân ile Sevr b. Yezîd'dir. Aynı zamanda bunların biyografisine *Tezkiretü'l-huffâz*'da yer verilmektedir. Dolayısıyla aşağıda her iki muhaddisin de hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konularını bağlamında biyografileri incelenecektir.

#### 1. Hâlid b. Ma'dân b. Ebî Kerîb, Ebû Abdillâh, el-Kelâî, el-Himsî, eş-Şâmî (ö. 103/721)

Zehebî'nin 'imam' ve 'şeyhu ehli's-Şâm' diye tanıttığı Hâlid b. Ma'dân'ın<sup>124</sup> 'sika' olduğunda cerh ve ta'dîl âlimleri görüş birliğindedir.<sup>125</sup> Hâlid b. Ma'dân, yetmiş kadar sahabiyle karşılaşmış ve sahabenin bir kısmından doğrudan, bir kısmından mürsel olarak hadis rivâyet etmiştir.<sup>126</sup> Aynı zamanda oldukça ibadet ehli ve fazilet sahibi bir kimsedir.<sup>127</sup> İbn Kuteybe Hâlid b. Ma'dân'ı Kade-

<sup>122</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 281; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 690; VII, 30.

<sup>123</sup> Bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX.

<sup>124</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 536.

<sup>125</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 455; İclî, *Ma'rife*, I, 332; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 294.

<sup>126</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 537, 538; *Tezkire*, I, 93; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VIII, 169, 170.

<sup>127</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 294, 295.

riyye'ye mensup olanlar listesinde zikretmektedir.<sup>128</sup> Ne var ki diğer biyografi türü kaynaklarda böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun Kaderî olduğu görüşü, ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivâyetleri Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>129</sup>

## 2. Sevr b. Yezîd b. Ziyâd, Ebû Hâlid, el-Kelâi, el-Himsî (ö. 150/767)

'Hâfız', 'muaddis', 'fakih' unvanlarıyla anılan Sevr b. Yezîd,<sup>130</sup> cerh ve ta'dîl âlimlerince 'sika' ve 'leyse bihi be's' tabirleriyle değerlendirilmiş,<sup>131</sup> özellikle âbid ve takva sahibi bir kimse olarak tanıtılmıştır.<sup>132</sup> Ancak Kaderî görüşlere sahip olduğu, Evzâî'nin bu sebeple onu aşırı derecede tenkit ettiği, hatta aynı sebeple memleketi Humus'tan sürgün edilip, evinin yakıldığı,<sup>133</sup> Medîne'de kaldığı sırada İmam Mâlik'in (ö. 179/795) insanları, onun meclisinde bulunmaktan sakındırdığı kayıtlar arasındadır.<sup>134</sup> Diğer taraftan Sevr'in propaganda yaparcasına kaderi inkârla ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde savunması ve çevresindekilere aktarması<sup>135</sup> onun hadis rivâyetindeki ilmî kişiliğine zarar vermemiş gözükmektedir. Genel tevsik yanında Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/777) 'Ondan hadis alınız ama onun dostluğundan sakınınız!'<sup>136</sup> uyarısı da bu durumu teyit etmektedir. Ayrıca Zehebî, pek tatminkâr olmasa da, Sevr'in Kaderî görüşlerden vazgeçmiş olduğunu söylemektedir.<sup>137</sup> Rivâyetleri Müslim'in Sahih'i hariç Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde mevcuttur.<sup>138</sup>

## E. Basra Nisbeli Râviler

İbn Hacer'in *Tehzibü't-Tehzib*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Basra nisbeli râvilerin sayısı 45'tir. Bu râviler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen muaddisler ise 10 kişidir. Aşağıda bu 10 muaddisin özetle hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri konumları bağlamında biyografileri incelenecek, ardından toplam liste sunulacaktır.

## 1. el-Hasan b. Yesâr, Ebû Saîd, Mevlâ Zeyd b. Sâbit, el-Basrî (ö. 110/728)

21/641 yılında Medîne'de dünyaya gelen<sup>139</sup> Hasan el-Basrî'nin çocukluğunu

<sup>128</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 625.

<sup>129</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, VIII, 173.

<sup>130</sup> Zehebî, *Siyer*, VI, 344; *Tezkire*, I, 175.

<sup>131</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 469; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 513-515.

<sup>132</sup> Zehebî, *Siyer*, VI, 345.

<sup>133</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 425-427.

<sup>134</sup> İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 515.

<sup>135</sup> Bk. Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 426, 427; Zehebî, *Siyer*, VII, 122.

<sup>136</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, II, 468, 469.

<sup>137</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, VI, 345.

<sup>138</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, IV, 428.

<sup>139</sup> Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 72; Zirikî, *A'lâm*, II, 226.

Medîne’de Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sahâbîler arasında<sup>140</sup> ve özellikle de Hz. Peygamber’in hanımlarına yakın bir çevrede geçirdiği görülmektedir.<sup>141</sup> Başta Enes b. Mâlik olmak üzere o, birçok sahâbîden hadis dinlemiştir.<sup>142</sup>

Hasan el-Basrî, ömrünün ilk yıllarını Medîne ve civarında geçirmiş, daha sonra Basra’ya göçerek orada ikamet etmiştir.<sup>143</sup> ‘İmâm’, ‘allâme’, ‘hâfîz’, ‘fâkihü’n-nefs’, ‘kebirü’l-ilm’, ‘şeyhu’l-İslâm’ ve ‘fasîh-beliğ’ gibi vasıflarla nitelenen Hasan el-Basrî,<sup>144</sup> hadis rivâyetinde ‘sika’ olarak değerlendirilmektedir.<sup>145</sup> Ayrıca o, ricâl tenkidinde de tâbiîn imâmının önde gelenlerindedir.<sup>146</sup> Ancak mâna ile rivâyeti caiz gören Hasan el-Basrî,<sup>147</sup> hadisin sened ve lafızlarından ziyade içeriğine önem vermesi sebebiyle<sup>148</sup> sahâbeden duyduğu birçok hadisi doğrudan Hz. Peygamber’den duymuş gibi (mürsel olarak) rivâyet etmiştir.<sup>149</sup> Dolayısıyla bir kısım âlimler onun güvenilir-zayıf ayrımı yapmaksızın herkesten hadis almasını gerekçe göstererek mürsel rivâyetlerinin sahîh kabul edilmeyeceğini söylemişler,<sup>150</sup> bazıları da bir kaçı hariç mürsel rivâyetlerinin, başka tariklerden muttasıl olarak elde edilmesi sebebiyle, zayıf sayılmayacağını belirtmişlerdir.<sup>151</sup>

Hasan el-Basrî’nin tenkit edilen yönlerinden biri de Kaderîlik’le ilgili görüşlere sahip olmasıdır. Ancak onun bu görüşlerden daha sonra vazgeçtiği nakle-

<sup>140</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 157; Zehebî, *Siyer*, IV, 565; Ziriklî, *A’lâm*, II, 226.

<sup>141</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 161.

<sup>142</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 565, 566; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 24.

<sup>143</sup> Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 26; Uludağ, Süleyman, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 291,

<sup>144</sup> Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 157; Zehebî, *Tezkire*, I, 72.

<sup>145</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, VII, 157; İbn Hibbân, *Sikât*, IV, 122, 123; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 160.

<sup>146</sup> Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Şihâbüddîn İbn Receb el-Bağdâdî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (nşr. Nureddin İtr), yy., 1398/1978, I, 43.

<sup>147</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, V, 158, 159; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 25. Öyle ki, Hasan el-Basrî’nin işittiği hadisi naklederken fesahat ve belağatına göre güzelleştirdiği söylenir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-İlel ve ma’rifeti’r-ricâl* (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs), Beyrut, 1408/1988, II, 315; Zehebî, *Siyer*, IV, 617.

<sup>148</sup> Ebû Yûsuf Ya’kub b. Süfyân el-Fesevî, *Kitâbu’l-Ma’rife ve’t-târîh* (nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî), Medîne, 1410, II, 36; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 70.

<sup>149</sup> Bk. Zehebî, *Siyer*, IV, 566; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 160. Hasan el-Basrî’nin bir hadisi iki veya daha fazla sahâbîden duyduğunda bunu doğrudan Hz. Peygamber’den duymuş gibi kabul ederek ref ettiği söylenir (İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 285, 286). Diğer taraftan Hasan el-Basrî’nin mürsel nakillerde bulunmasının siyâsî yönü de vardır. Nitekim o, Hz. Ali’den naklettiği hadisleri Haccâc zamanında mürsel olarak rivâyet etmek zorunda kaldığını belirtmiştir (Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, VI, 124). Ayrıca bu rivâyetin zayıf olduğu, Hasan el-Basrî’nin gerçekte Hz. Ali’den semanın bulunmadığı da kaydedilmektedir. İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 286.

<sup>150</sup> Hatîb, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşimî), Beyrût, 1406/1986, s. 431; İbn Receb, *Şerhu İlel*, I, 287, vd.; Suyûtî, *Tedrib*, I, 204; Cuğbeyr, Ömer Abdülaziz, *el-Hasanü’l-Basrî ve hadisühül-mürsel*, Amman, 1992, s. 352, 353.

<sup>151</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, VI, 124; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, II, 25,26. Cuğbeyr, *el-Hasanü’l-Basrî ve hadisühül-mürsel*, s. 354.

dilmektedir. Hasan el-Basrî hakkında İbn Kuteybe: 'Kader hakkında bazı görüşler belirtmiş, ancak sonra rucu etmiştir' der.<sup>152</sup> Yine Hasan el-Basrî'ye nispet edilen bir risâlede kader konusu tartışılmakta, güzel işler ve nimetler Allah'a, çirkin fiiller ve nimeti kötüye kullanma insan iradesine bağlamaktadır.<sup>153</sup>

Gerek onun yazdığı risaleden gerekse hakkındaki Kaderîlik'le ilgili ithamlardan hareketle, özellikle Ritter ve Julian Obarman gibi bazı müsteşrikler, kader görüşünün gerçek mübeşşiri olarak Hasan el-Basrî'yi göstermişlerdir.<sup>154</sup> Bunun yanında yine müsteşriklerden Montgomery Watt'a göre, Hasan el-Basrî'nin, geniş fikri hareketin mantıkî bir neticesi olan kaderi inkâr görüşünün kurucusu olarak itibar edilmesi doğru değildir.<sup>155</sup> Gerçekte Hasan el-Basrî'den nakledilen bilgiler ve onun hakkındaki ilk dönem ulemasının değerlendirmeleri Watt'ı desteklemektedir. İbn Sa'd (ö. 230/844) der ki: 'Kaderiyye kendilerini Hasan el-Basrî'ye nispet ediyorlardı. Hâlbuki Hasan'ın görüşü onlara muhalifti.'<sup>156</sup> İbn Avn (ö. 151/768) Hasan Basrî'den 'Kim kaderi yalanlarsa küfre düşmüş olur' sözünü işittiğini söyler.<sup>157</sup> Yine Humeyd (ö. 142/759) şöyle der: Hasan Basrî'ye Kur'an okudum o, kaderi ispat eder tarzda tefsir etti.<sup>158</sup> Diğer taraftan ona nispet edilen Kader risâlesinin Mu'tezile'nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) ait olduğu öngörülmektedir.<sup>159</sup> Ancak bu risâlenin Vâsıl b. Atâ'ya nispeti de târihen isabetli gözükmemektedir. Zira Vâsıl 80/699 yılında doğmuş, ilgili risâlenin talebi üzerine kendisi için yazıldığı Halîfe Abdülmelik b. Mervân 86/705 yılında vefat etmiştir.<sup>160</sup>

Her hâlükârda Hasan el-Basrî'nin Kaderîlik'le ithamı onun hadis rivâyeti için bir sorun teşkil etmemiş, rivâyetleri hadis musenefatı içerisinde bol miktarda yer almıştır. Bunun örneklerini Kütüb-i sitte'de görmek mümkündür.<sup>161</sup>

## 2. Katâde b. Diâme b. Katâde, Ebü'l-Hattâb, es-Sedûsî, el-Basrî (ö. 117/735)

Katâde 61/681 yılında âma olarak dünyaya geldi.<sup>162</sup> 'Hâfızu'l-asr', 'kudvetü'l-müfessirîn ve'l-muhddisîn' ve 'allâme' ünvanlarıyla anılır.<sup>163</sup> Cerh ve ta'dîl âlimlerince hafıza gücü son derece üstün ve güvenilir bir muhaddis olarak de-

<sup>152</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 441.

<sup>153</sup> İlgili Risâle için bk. Von H. Ritter, "Studien zur Geschichte der Islâmischen Frömmigkeit", *Der Islam*, Berlin, 1933, XXI, 67-83.

<sup>154</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, s. 287.

<sup>155</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 288, 289.

<sup>156</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 175.

<sup>157</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 28.

<sup>158</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 28.

<sup>159</sup> Şehristânî, *Milel*, I, 47.

<sup>160</sup> Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, s. 306.

<sup>161</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VI, 127.

<sup>162</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 326, 329.

<sup>163</sup> Zehebî, *Siyer*, 269; *Tezkire*, I, 122.



ğerlendirilir.<sup>164</sup> Sahâbeden Enes b. Mâlik'le tabîinden Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, ve daha pek çok kimseden hadis dinlemiştir.<sup>165</sup> Ayrıca irsâl ve tedlis yaptığı söylense de rivâyetlerinde kullandığı 'haddesenâ' ve 'kale' lafızlarıyla hangi hadislerin senedlerinin muttasıl, hangisinin munkatı olduğunu göstermiştir.<sup>166</sup>

Tefsir başta olmak üzere fıkıh, Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap tarihi ve nesep ilminde de temâyüz etmiş olan Katâde'nin<sup>167</sup> tenkit edildiği husus Kaderî görüşlere sahip olmasıdır.<sup>168</sup> Günah işlemenin kaderin bir parçası olmayacağına dair kendisine nispet edilen söz<sup>169</sup> yanında onun aynı zamanda mezhebinin propagandacısı olduğu da söylenir.<sup>170</sup> Buna karşın İclî (ö. 261/874) Katâde'nin propagandacı olmadığını bu hususta münakaşaya dalmadığını kaydetmektedir.<sup>171</sup> Hatta onun Kaderî düşünceden rücû ettiği de nakledilir.<sup>172</sup> Ancak Zehebî, Katâde'nin bu düşünce ile âhirete göçtüğü görüşündedir.<sup>173</sup> Hadisleri Kü-tüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>174</sup>

### 3. Hişâm b. Ebî Abdillah (Senber), Ebû Bekir, ed-Destüvâî, Mevlâ er-Rebeî', el-Basrî (ö. 154/771)

75/694 yılı civarında dünyaya gelen Hişâm'ın, bilhassa hocası Katâde'nin hadislerini en iyi bilen bir kimse olduğu ve Yahya b. Ebî Kesîr'in rivâyetlerini, kitapları kaybolan Evzâî'den daha iyi koruduğu kaydedilmektedir.<sup>175</sup> Cerh ve ta'dîl otoritelerince Hişâm'ın özellikle hıfzının sağlamlığı üzerinde durulmuş ayrıca onun son derece güvenilir bir zât olduğu belirtilmiştir.<sup>176</sup> 'İmâm,' 'hâfiz,' 'emîrül-mümi'nin fi'l-hadis' ünvanlarıyla nitelenen Hişâm hakkındaki tek olumsuz değerlendirme Kaderî görüşe sahip olmasıdır.<sup>177</sup> Fakat o, mezhebinin

<sup>164</sup> İclî, *Ma'rife*, II, 215; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 133, 134; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 327-329.

<sup>165</sup> Zehebî, *Siyer*, 270; *Tezkire*, I, 122.

<sup>166</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 271; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 328-329.

<sup>167</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 134; Zehebî, *Siyer*, V, 277.

<sup>168</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 509.

<sup>169</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 277.

<sup>170</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 509.

<sup>171</sup> İclî, *Ma'rife*, II, 215.

<sup>172</sup> Ebû Abdillah Yâkût b. Abdillah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ* (nşr. Ömer Faruk et-Tabbâ'), Beyrut, 1420/1999, VI, 245.

<sup>173</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 277.

<sup>174</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 517; Katâde hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Birışık, Abdülhamid, "Katâde b. Diâme", *DİA*, Ankara, 2002, XV, 22, 23.

<sup>175</sup> Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 60, 61; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 645, 646.

<sup>176</sup> İclî, *Ma'rife*, II, 330; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 59, vd.; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 218, vd.

<sup>177</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 149, 151, *Tezkire*, I, 164.

propagandacısı olmaması sebebiyle hadisleri kabul görmüştür.<sup>178</sup> Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>179</sup>

#### 4. Saîd b. Ebî Arûbe (Mihrân), Ebu'n-Nadr, Mevlâ Benî Adî b. Yeşkür, el-Basrî (ö. 156/772)

76/695 yılı civarında dünyaya gelen ve Basra'da ikâmet eden Saîd b. Ebî Arûbe,<sup>180</sup> 'imâm', 'fakîh', 'hâfız' ve 'kesîru'l-hadîs' vasıflarıyla nitelenmektedir.<sup>181</sup> İbn Ebî Arûbe, cerh ve ta'dîl ulemâsı tarafından güvenilir bir kimse olarak değerlendirilmiş,<sup>182</sup> özellikle de Katâde'nin en sağlam râvilerinden olduğu belirtilmiştir.<sup>183</sup> İbnü'l-Medînî'nin (ö. 234/848) kaydettiğine göre isnâd konusunda temâyüz ettikleri anlaşılan altı muhaddisin ilmi, içlerinde İbn Ebî Arûbe'nin de bulunduğu on iki musannıf âlim tarafından devralınmıştır.<sup>184</sup> Ayrıca İbn Ebî Arûbe'nin hiç bir kitabının bulunmadığı, her şeyi hıfzından naklettiği ifade edilse de muhtemelen bu onun hâfızısının güçlü oluşunu vurgulamak üzere söylenmiştir.<sup>185</sup> Nitekim aynı zamanda İbn Ebî Arûbe'nin Basra'da ilk defa hadisleri konularına göre ayırarak kitap tasnif ettiği kaydedilmektedir.<sup>186</sup> Bununla birlikte o, ömrünün sonlarına doğru ihtilata maruz kalmış ve ihtilat dönemindeki rivâyet ettiği hadislere itimat edilmemiştir.<sup>187</sup> Diğer taraftan İbn Ebî Arûbe'nin hocası Katâde gibi görüşlerini gizleyen bir Kaderî olduğu,<sup>188</sup> ancak Kaderîliğin propagandasını yapmadığı ifade edilmiştir.<sup>189</sup> Rivâyetleri Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>190</sup>

#### 5. Ebân b. Yezîd, el-Attâr, Ebû Yezîd, el-Basrî (ö. 163/779)

'Hâfız' ve 'imam' vasıflarıyla anılan Ebân b. Yezîd'i<sup>191</sup> cerh ve ta'dîl âlimlerinin ekserisi, güvenilir bir muhaddis olarak değerlendirirken bir kısmı da zayıf

<sup>178</sup> İclî, *Ma'rife*, 330; Zehebî, *Siyer*, VII, 154.

<sup>179</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXX, 222.

<sup>180</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 65; Zehebî, *Siyer*, IV, 418; Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, XIX, 421.

<sup>181</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 273; İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 158; Zehebî, *Siyer*, VI, 413; *Tezkire*, I, 177.

<sup>182</sup> İclî, *Ma'rife*, I, 403; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 65; Bâcî, *Ta'dîl*, III, 1085.

<sup>183</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IV, 65; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 323.

<sup>184</sup> Ali b. Abdillâh el-Medînî, *İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Abdülmütî Emîn Kal'acî), Halep, 1400/1980, s. 24, vd.

<sup>185</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 671. Krş. Sönmez, "İbn Ebû Arûbe", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 21.

<sup>186</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 177.

<sup>187</sup> İbn Adî, *Kâmil*, III, 1229, 1233; Zehebî, *Mizân*, II, 153.

<sup>188</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 178.

<sup>189</sup> Bk. İclî, *Ma'rife*, I, 403; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 673.

<sup>190</sup> Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 11.

<sup>191</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 431; *Tezkire*, I, 201.

adettmiştir.<sup>192</sup> Ancak Zehebî ve İbn Hacer, onu zayıf saymayı isabetli görmemişlerdir.<sup>193</sup> Diğer taraftan Ebân'ın Kaderî görüşleri benimsediği ancak bu görüşleri dile getirmediği, dolayısıyla Kaderiyye'nin propagandasını yapmadığı vurgulanmaktadır.<sup>194</sup> Rivâyetleri, İbn Mâce'nin *Sünen*'i dışında Kütüb-i sitte'ye dâhil diğer eserlerde mevcuttur.<sup>195</sup>

## 6. Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân, Ebû Ubeyde, Mevlâ el-Anber, el-Basrî (ö. 180/796)

102/720 yılında dünyaya gelen Abdülvâris, 'imâm' ve 'hâfız' ünvanlarıyla anılmış,<sup>196</sup> cerh ve ta'dîl otoritelerince de genelde 'sika', 'sika, sebt', 'hucce', tabirleriyle değerlendirilmiştir.<sup>197</sup> Bununla birlikte onun Kaderîliğe ait görüşlere benimsediği, bu görüşleri açıkça beyan ettiği<sup>198</sup> ancak mezhebin propagandacısı olmadığı söylenmiştir.<sup>199</sup> Rivâyetleri, Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>200</sup>

## 7. Gunder, Muhammed b. Cafer, Ebû Abdillah, el-Kerâbisî, Mevlâ el-Hüzelî, el-Basrî (ö. 193/808)

110/728 yılından sonra dünyaya gelen Gunder, hadis hâfızı olarak kaydedilmektedir.<sup>201</sup> Hakkında farklı değerlendirmelerde vardır. Bir kısım ulemâ onun mutlak anlamda 'sika' olduğunu belirtirken, bazıları da Şu'be'nin rivâyetleri konusunda güvenilir olduğunu, başkalarından naklettiği hadislerin itibar için yazılabileceğini belirtmişlerdir.<sup>202</sup> Ayrıca Gunder'in hadis yazımına önem verdiği görülmekte, özellikle Şu'be'den yazdığı hadislerin son derece güvenilir olduğu söylenmektedir. Hatta Şu'be'den rivâyet edilen hadislerde ihtilafa düşüldüğünde Gunder'in kitaplarının hakem olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>203</sup> Öte yandan İbn Kuteybe onu *Meârif*indeki Kaderiyye listesinde zikreder.<sup>204</sup> Ancak diğer biyografi türü eserlerde Gunder'in Kaderî olduğuna dair bir bilgi yoktur. Dolayısıyla onun Kaderîlik'le ithamı ihtiyatla karşılanmalıdır.

<sup>192</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 299; Zehebî, *Mizân*, I, 16; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 96.

<sup>193</sup> Zehebî, *Mizân*, I, 16; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 96.

<sup>194</sup> İclî, *Ma'rife*, I, 199; Zehebî, *Mizân*, I, 16; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, I, 96.

<sup>195</sup> Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, II, 26.

<sup>196</sup> Zehebî, *Siyer*, VIII, 300, 301; *Tezkire*, I, 256.

<sup>197</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 289; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 75, 76; Bâcî, *Ta'dil*, II, 922; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 483.

<sup>198</sup> İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 285, 286.

<sup>199</sup> İclî, *Ma'rife*, II, 107.

<sup>200</sup> Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVIII, 483.

<sup>201</sup> Zehebî, *Siyer*, IX, 98, 99; *Tezkire*, I, 300.

<sup>202</sup> Bk. İclî, *Ma'rife*, II, 234; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 221, 222; Bâcî, *Ta'dil*, II, 623; Zehebî, *Siyer*, IX, 100.

<sup>203</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 221, 222; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, V, 520.

<sup>204</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 625.

Rivâyetleri Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>205</sup>

## 8. Abdüla'la b. Abdila'la, Ebû Muhammed, es-Sâmî, el-Kureşî, el-Basrî (ö. 198/813)

'İmam', 'muhaddis' 'hâfız' ünvanlarıyla tanıtılan Abdüla'lâ,<sup>206</sup> cerh ve ta'dîl âlimlerince 'sadûk' 'sika' 'sâlihu'l-hadîs' tabirleriyle değerlendirilir.<sup>207</sup> Ayrıca her ne kadar İbn Sa'd 'Hadiste kavî değildir' dese de,<sup>208</sup> Zehebî bu değerlendirmeyi isabetli görmemektedir.<sup>209</sup> Bununla birlikte onun Kaderî görüşlere sahip olduğu ancak bu görüşlerin propagandacısı olmadığı belirtilir.<sup>210</sup> Rivâyetleri Kütüb-i sitte'de mevcuttur.<sup>211</sup>

## 9. Abdullah b. Amr b. Ebi'l-Haccâc, Ebû Ma'mer, et-Temîmî, Mevlâ el-Minkarî, el-Basrî (ö. 224/838)

Ebû Ma'mer künyesiyle de ön plana çıkan Abdullah b. Amr, 'imam' ve 'hâfız' ünvanlarıyla tanıtılmakta,<sup>212</sup> cerh ve ta'dîl âlimlerince 'sadûk', 'sika' 'mutkin', 'kaviyyu'l-hadîs' gibi tabirlerle değerlendirilmektedir.<sup>213</sup> Diğer taraftan hadislerini ezberlemediği ancak hadis yazımı ve yazdıklarını koruma konusunda oldukça sağlam olduğu ifade edilir.<sup>214</sup> Özellikle hocası Abdülvâris'in rivâyetlerini kaydettiği anlaşılan Ebû Ma'mer'in olumsuz vasfı, Kaderî görüşleri benimsemesidir.<sup>215</sup> Bu hususta o, yine bir Kaderî olan hocası Abdülvâris'ten etkilenmiştir.<sup>216</sup> Her ne kadar görüşlerini dillendirmediği söylense de<sup>217</sup> bazı muhaddisler Kaderî olması sebebiyle Ebû Ma'mer'den hadis almamışlardır.<sup>218</sup> Ancak Zehebî'nin dediği gibi bid'atına rağmen rivâyetleri başta Kütüb-i sitte olmak üzere temel hadis musennefâtında mevcuttur.<sup>219</sup> Aynı zamanda Buhârî ve Ebû Dâvûd'a hocalık yapmıştır.<sup>220</sup>

<sup>205</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXV, 9.

<sup>206</sup> Zehebî, *Siyer*, IX, 242; *Tezkire*, I, 296.

<sup>207</sup> İclî, *Ma'rife*, II, 68; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 28; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 723.

<sup>208</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 290.

<sup>209</sup> Zehebî, *Siyer*, IX, 243.

<sup>210</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XVI, 362; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 723.

<sup>211</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 296.

<sup>212</sup> Zehebî, *Siyer*, X, 622; *Tezkire*, II, 493

<sup>213</sup> İclî, *Marife*, II, 428; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 119; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 585, 586.

<sup>214</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, V, 119; Zehebî, *Tezkire*, II, 494.

<sup>215</sup> İclî, *Ma'rife*, II, 428; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XV, 355.

<sup>216</sup> Zehebî, *Siyer*, X, 622.

<sup>217</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XV, 355.

<sup>218</sup> İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 586.

<sup>219</sup> Zehebî, *Siyer*, X, 624; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, III, 585.

<sup>220</sup> Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, XV, 353.

## 10. Şeybân b. Ferrûh, Ebû Muhammed, Mevlâ el-Habatî, el-Übülli, el-Basrî (ö. 236/850)

140/757 yılında dünyaya gelen Şeybân b. Ferrûh, ‘muhaddis’, ‘imam’ ve ‘hâfız’ ünvanlarıyla anılmakta,<sup>221</sup> cerh ve ta’dîl âlimleri tarafından ‘sika’ ve ‘sadûk’ tabirleriyle değerlendirilmektedir.<sup>222</sup> Öte yandan Şeybân’ın Kaderî fikirlerine sahip olduğundan bahsedilir ki,<sup>223</sup> bu durum onun hadis rivâyetine zarar vermemiştir. Nitekim Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/835) de Şeybân hakkında ‘O, Kaderî’dir ancak sadûktur’ demekle söz konusu duruma işaret etmektedir.<sup>224</sup> Rivâyetleri, Müslim’in *Sahîh*’i ile Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin *Sünen*’inde geçmektedir.<sup>225</sup> Hatta o, aynı zamanda Müslim ve Ebû Dâvûd’a hocalık yapmıştır.<sup>226</sup>

Basra’da hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri anlaşılın özetle biyografisini tetkik ettiğimiz bu 10 muhaddisle birlikte, şehre nispet edilen -güvenilir ya da zayıf- Kaderîlik’le müttehem genel râvî grubunun oluşturduğu toplam liste, yukarıda atıfta bulunduğumuz gibi 45 kişiden meydana gelmektedir. İlgili liste vefat tarihi sırasına göre şöyledir:

Ma’bed el-Cühenî (ö. 80/699), Sâlih b. Dirhem, Ebü’l-Ezher, el-Bâhili (ö. ?), el-Hasan b. Yesâr, Ebû Saîd, Mevlâ Zeyd b. Sâbit (ö. 110/728), Yezîd b. Ebân, Ebû Amr, er-Rekâşî (ö. 115/733), el-Fadl b. İsa b. Ebân, Ebû İsa (ö. ?), Katâde b. Diâme, Ebü’l-Hattâb, es-Sedûsî (ö. 117/735), Anbesa b. Saîd el-Kattân (ö. ?), Atâ b. Ebî Meymûne, Ebû Muâz, Mevlâ Enes (ö. 131/748), Bürd b. Sinân, Ebu’l-Alâ, Mevlâ Kureyş (ö. 135/752), İshak b. er-Rebî’, Ebû Hamza (ö. ?), Eyyûb b. Hûd, Ebû Ümeyye, el-Habatî (ö. ?), Hasan b. Zekvân, Ebû Seleme (ö. ?), Hamza b. Necîh, Ebû Amâre (ö. ?), er-Rebî’ b. Abdillâh b. Huttâf, Ebû Ahmed, el-Ahdeb (ö. ?), Ali b. Ali b. Nicâd, Ebû İsmail, el-Yeşkürî (ö. ?), Amr b. Ubeyd, Ebû Osman, Mevlâ et-Temîmî (ö.143/761), Sehl b. Ebi’s-Salt, el-Ayşî (ö. ?), Avf b. Ebî Cemile, Ebû Sehl, el-A’râbî, Mevlâ Tay (ö. 146/763), Abdurrahman b. İshâk, Mevlâ el-Kureşî (ö. ?), Abbâd b. Mansûr, Ebû Seleme, en-Nâcî (ö. 152/769), Hişâm b. Ebî Abdillâh, Ebû Bekir, ed-Destüvâî, Mevlâ er-Rebeî’ (ö. 154/771), Saîd b. Ebi Arûbe, Ebu’n-Nadr, Mevlâ Benî Adî b. Yeşkür (ö. 156/772), Harb b. Meymûn, Ebu’l-Hattâb, el-Ekber, Mevlâ en-Nadr b. Enes (ö. 160/776), Ebân b. Yezîd, Ebû Yezîd, el-Attâr (ö. 163/779), Mesleme b. Alkame, Ebû Muhammed, el-Mâzinî (ö. ?), Mübârek b. Fedâle, Ebû Fedâle, Mevlâ Zeyd b. el-Hattâb (ö. 165/781), Hârûn b. Mûsa, el-Ezdî, Mevlâ el-Atekî (ö. ?), Sellâm b. Miskîn, Ebû Rûh, el-Ezdî, en-Nemerî (ö. 167/783), Saîd b.

<sup>221</sup> Zehebî, *Siyer*, XI, 101; *Tezkire*, II, 443.

<sup>222</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, IV, 357; Zehebî, *Mizân*, II, 285; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 196.

<sup>223</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, IV, 357; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XII, 601.

<sup>224</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 196.

<sup>225</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 196.

<sup>226</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, III, 196.

Beşîr, Ebû Abdîrrahman, Mevlâ el-Ezdî (ö. 168/784), Kehmes b. el-Minhâl, Ebû Osman, es-Sedûsî (ö. ?), Sâlih b. Beşîr, Ebû Bişr, el-Mürrî (ö. 172/788), Abdülvâris b. Saîd, Ebû Ubeyde, Mevlâ el-Anber (ö. 180/796), Nûh b. Kays, Ebû Ravh, el-Ezdî, el-Huddânî (ö. 184/800), Muhammed b. Sevâ, Ebu'l-Hitâb, es-Sedûsî (ö. 190/805), Sehl b. Yûsuf, Ebû Abdîrrahman, el-Enmâtî (ö. 190/805), Gunder, Muhammed b. Cafer, Ebû Abdillâh, el-Kerâbîsî, Mevlâ el-Hüzeli (ö. 193/808), Abdüla'la b. Abdila'la, Ebû Muhammed, es-Sâmî, el-Kureşî (ö. 198/813), Amr b. el-Heysem b. Katan, Ebû Katan (ö. 198/813), Muâz b. Hişâm b. Ebî Abdillâh Senber, ed-Destüvâî (ö. 200/815), Muhammed b. Dînâr, Ebû Bekir, el-Ezdî (ö. ?), Saîd b. Evs, Ebû Zeyd, el-Ensârî, en-Nahvî (ö. 214/829), Muhammed b. Mahbûb, Ebû Abdillâh, el-Bünânî (ö. 223/837), Abdullâh b. Amr b. Ebi'l-Haccâc, Meysere, Ebû Ma'mer, Mevlâ el-Minkarî (ö. 224/838), Şeybân b. Ferrûh, Ebû Muhammed, Mevlâ el-Habatî (ö. 235/849), İsmail b. Bişr, Ebû Bişr, es-Selîmî (ö. 255/868).

## F. Kûfe Nisbeli Râvîler

İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer alan ve Kaderîlik'le itham edilen Kûfe nisbeli râvîlerin sayısı 5'dir. Bu râvîler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zât yoktur. Dolayısıyla aşağıda sadece toplam listemizi zikretmekle yetineceğiz.

Mûsa b. Ebî Kesîr, Ebu's-Sabbâh, Mevlâ el-Ensârî, el-Hemdânî (ö. ?), Ömer b. Ebî Zâide el-Hemdânî, Mevlâ Amr b. Abdillâh, el-Vâdiî (ö. 150/767?), Mualla b. Hilâl b. Süveyd, Ebû Abdillâh, el-Hadremî, el-Kûfî (ö. ?), Abbâd b. Ziyâd b. Mûsâ, el-Esedî es-Sâcî (ö. ?), Muhammed b. Zâide, Ebû Hişâm, et-Temîmî, Ebû Hişâm (ö. ?).

## G. Diğer Râvîler

Diğer râvîler başlığı altında Kaderîlik'le itham edilen San'a, Medâin, Kirmân ve Horasân nisbeli birer râvî yanında bir de nispesiz olmak üzere 4 şahıs tespit edilmiştir. Bunlar Vehb b. Münebbih, Ebû Abdillâh el-Yemânî, el-Ebnâvî (ö. 114/731), Abdurrahman b. el-Asem, Ebû Bekir, el-Abdî, el-Medâinî (ö. ?), Hamza b. Dînâr (ö. ?), Hassân b. İbrahim b. Abdillâh, Ebû Hişâm, el-Anezî, el-Kirmânî (ö. 186/802), Abdullâh b. Ferrûh el-Horasânî (ö. 175/791)'dir. Bu râvîler arasında Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'ında biyografisine yer verilen zât sadece Yemenli Vehb b. Münebbih'tir. Dolayısıyla aşağıda yalnızca Vehb'in özetle hadis rivâyetindeki etkinliği ve itham edildiği husus bağlamında biyografisi incelenecektir.

**Vehb b. Münebbih b. Kâmil, Ebû Abdillâh, el-Yemânî, es-Sana'anî, el-Ebnâvî (ö. 114/731)**

Fârisî bir ailenin çocuğu olan Vehb, 34/654 yılında muhtemelen Yemen'de

dünyaya gelmiştir.<sup>227</sup> ‘Hâfız’, ‘imam’, ‘allâme’, ‘ahbârî’ ve ‘kasasî’ diye tanıtılır.<sup>228</sup> Cerh ve ta’dil otoritelerinin çoğunluğu tarafından ‘sika’ kabul edilmekle birlikte<sup>229</sup> onu zayıf olarak değerlendirenler de vardır.<sup>230</sup> Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, Ebû Saîd, İbn Ömer ve Abdullah b. Amr gibi birçok sahâbiden hadis almıştır.<sup>231</sup> Bunun yanında o, kadim dinlere ait kitapları okuması ve bunlardan nakillerde bulunması sebebiyle,<sup>232</sup> genelde geçmiş kültürlerin özelde isrâilî rivâyetlerin İslâm kültürüne aktarılmasında etkinlik sahibidir.<sup>233</sup> Öte yandan o, bir müddet Kaderiyye mezhebinin görüşleriyle meşgul olmuş, bu konuda bir kitap yazmış ancak daha sonra pişman olmuş ve rucu etmiştir.<sup>234</sup> Rivâyetleri İbn Mâce’nin *Sünen*’i hariç Kütüb-i sitte’ye dâhil diğer eserlerde mevcuttur.<sup>235</sup>

## VI. Sonuç

Kaderîlik’le itham edilen ve Kütüb-i sitte’nin tamamına veya en azından her hangi bir eserine rivâyetleri yansımış râvîlerin toplam sayısı 91’dir. Bunlardan 20’si ‘imam’, ‘muhaddis’ ve ‘hâfız’ gibi vasıflarla nitelenen ve hadis rivâyetinde temâyüz ettikleri tespit edilen şahıslardır.

Bütün bu râvîlerin nispet edildikleri ilmî merkezler ise, yoğunluk sırasına göre Basra (45 kişi/16’sı mevâliden), Dımaşk (14 kişi/4’ü mevâliden) Medîne (13 kişi/7’si mevâliden) Mekke (8 kişi/4’ü mevâliden), Kûfe (5 kişi/2’si meâvâliden) ve Humus’tur (2 kişi). Ayrıca diğer râvîler başlığı altında, San’a, Medâin, Kirmân ve Horasân nisbeli birer râvî yanında bir de nispesiz olmak üzere 4 şahıs (biri ebnâdan/fârisi) tespit edilmiştir.

Görüldüğü üzere Kaderiyye’nin merkezi olarak birinci sırada Basra, ikinci sırada Dımaşk gelmektedir. Doğrusu bu iki şehir tarihen de böyle bilinir. Nitekim Basra’da Ma’bed el-Cühenî’nin, Dımaşk’ta Gaylân’ın bu işin temsilcileri oldukları öncelikli kayıtlardandır. Bununla birlikte Medine’de azımsanmayacak kadar Kaderî muhaddislerin bulunması da manidardır. Bu duruma devrin geleneği gereği yapılan genel ilmi seyahatlerle birlikte özellikle Medine’ye yapılan seyahatler neticesinde ulema arasında gerçekleşen ilim ve fikir teatisinin vesile olduğu söylenebilir.

‘Hafız’ ve ‘muhaddis’ olarak meseleye bakılınca yine Basra (10 kişi/7’si mevâliden) birinci sırada gelmektedir. İkinci, Medîne (6 kişi/1’i mevâliden),

<sup>227</sup> İbn Kuteybe, *Meârif*, s. 459; Zehebî, *Siyer*, IV, 545, 546.

<sup>228</sup> Zehebî, *Siyer*, IV, 545, 546; *Tezkire*, I, 100.

<sup>229</sup> İclî, *Ma’rife*, II, 345; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, IX, 24; İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, VI, 763.

<sup>230</sup> Zehebî, *Mizân*, IV, 353.

<sup>231</sup> Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXI, 140; Zehebî, *Siyer*, IV, 545.

<sup>232</sup> Zehebî, *Mizân*, IV, 352.

<sup>233</sup> Bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, İstanbul, 2006, s. 366–385.

<sup>234</sup> Mizzî, *Tehzibü’l-Kemâl*, XXI, 147; Zehebî, *Mizân*, IV, 352.

<sup>235</sup> Zehebî, *Tezkire*, I, 100.

üçüncü Dımaşk (3 kişi/2'si mevâliden), dördüncü Humus (2 kişi), beşinci San'a'dır (1 kişi ve ebnâdan/fârisi). Kûfe'de söz konusu vasıfta bir kimse yoktur.

Bütün bu râvîlerin sayısı 91'dir. 91'in 33'ü mevâlî biri ebnâvî olmak üzere 34 şahıs, köken itibarıyla gayr-i Arap'tır. Hâfız ve muhaddis diye temâyüz etmiş zevâtın sayısı ise 22'dir. Bunlardan -15'i mevâlî, 1'i ebnâvî olmak üzere 16'sı açıkça gayr-i Arap'tır.

Kaderî olmanın veya Kaderî görüşlere temayülün cerh sebebi sayılıp sayılmayacağına çerçevesini belirleyecek olursak bu durumda şu tespitler karşımıza çıkmaktadır:

Hadis usûlü kitaplarında nazârî olarak belirtilen bid'at ehlinin propagandacı olmadığı sürece rivâyetlerinin kabul edileceği prensibi belirgin bir şekilde biyografi türü eserlerde yani pratikte de mevcuttur. Nitekim Yahya b. Hamza (Dımaşk), Hişâm b. Ebî Abdullah (Basra), Abdüla'lâ b. Abdila'la (Basra), Ebân b. Yezîd (Basra), Abdülvâris b. Saîd (Basra) gibi muhaddisler Kaderî olarak tenkit edilirken hemen ardından onların dâî/propagandacı olmadıklarına, dolayısıyla bid'atlerinin, güvenilirliklerine zarar vermeyeceğine vurgu yapılmaktadır.

Bununla birlikte Safvân b. Süleym (Medine), Şeybân b. Ferrûh (Basra) gibi propagandacı olup olmadıklarına dair her hangi bir kayıt getirilmeksizin sadece Kaderî oldukları ifade edildiği hâlde, bu sebeple rivâyetleri tenkit edilmeyenler de dikkat çekmektedir. Muhtemelen bunlar da propagandacı olmayan muhaddislerle aynı kategoride değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan Kaderî olması hasebiyle tenkit edilip hadisleri alınmayan muhaddisler de bulunmaktadır. Ancak bu durum genel olmayıp bazı cerh ve ta'dîl âlimlerinin tavrıdır. Mesela Ebû Ma'mer Abdullah b. Amr'ın Kaderî olması sebebiyle bazı muhaddisler tarafından hadisleri alınmamıştır. Yine genel bir değerlendirmeye hadisleri zayıf görülen İbrahim b. Muhammed (Medine)'in fezâile dair hadislerini, eş-Şafii kabul ederken, Ahmed b. Hanbel, onun hakkında 'Hadisi yazılmaz, Kaderî görüşleri savunur' ifadelerini kullanmış, Abdurrezzak ise 'Hâline baktım Mu'tezile'den olduğunu anlayınca hadis yazmaktan vazgeçtim' demiştir.

Kaderî görüşleri benimseyen bu görüşlerle özellikle ilgilenen ancak daha sonra vazgeçen muhaddisler de ön plana çıkmakta ancak bu durumdaki bir güven problemi oluşturmamış gözükmektedir. Mesela meşhur hadis koleksiyonlarında bol miktarda rivâyetleri bulunan Hasan el-Basrî ve Mekhûl hakkında 'Kaderî görüşlere sahip idi fakat bundan rücû etti' anlamına gelen ifadeler kullanılırken, Abdülaziz el-Maceşûn için 'Kaderî görüşlerle ilgilendi sonra vazgeçip sünnete yöneldi' denilmekte, Vehb b. Münebbih hakkında 'Kaderî görüşlerle meşgul oldu bu konuda bir kitap yazdı, sonra pişman oldu ve rucu etti' kaydına yer verilmektedir. Kaderiyyeci muhaddisler arasında yaygın olan söz konu-



su pişmanlık ve rucûun sebebi, araştırma sonucu oluşan itminanla ilgili olabileceği gibi, Emevîlerin iktidarının sona ermesiyle onlara yönelik bir antipati hareketi olan Kaderîliğin fonksiyonunun zayıflamasıyla da ilgili olabilir.

Kaderî olup olmama konusunda hakkında ihtilafı bilgi verilenlerin durumu da rivâyetlerinin reddine sebep olmamıştır. Bu konuda yine meşhur hadis kitaplarında rivâyetleri bulunan İbn İshak ile İbn Ebî Zî'b örneğimiz olabilir. İbn İshâk hakkında bir taraftan 'Kaderiydi, Kaderî görüşlere sahipti,' diğer taraftan 'O insanların Kaderîlik'ten en uzağıydı' gibi ifadeler kullanılmaktadır. İbn Ebî Zîb için de 'Kaderî idi, bu sebeple İmam Malik ondan uzak dururdu' kaydı yanında onun Kaderî görüşleri tenkit ettiği, ayrıca İmam Malik'le dost olduğu söylenir.

Mezhebî görüşlerinin propagandacısı olmasına rağmen hadisteki otoritesi sebebiyle rivâyetlerine itibar edilenler de görülmektedir. Nitekim Sevr b. Yezîd (Humus), Kaderîlik'le ilgili düşünce ve tavırlarındaki aşırılıkları sebebiyle ulemanın ve halkın tepkisine maruz kalmış, memleketinden sürgün edilmiş, ardından evi yakılmış olmasına rağmen hadisleri gönül rahatlığıyla alınabilmektedir. Ancak onunla oturup kalkmaktan; muhabbetten sakındırılmıştır. Süfyân es-Sevrî 'Ondan hadis alınız ama onun dostluğundan sakınınız' demiştir.

Hadis rivâyetinde güvenilir veya zayıf farklı değerlendirmelere muhatap olmakla birlikte zayıflığını pekiştirmek üzere Kaderîlik vasfına vurgu yapılanlar da vardır. Müslim b. Hâlid b. Karkara, (Mekkî) örneğinde olduğu gibi o, bazı münekkitlerce 'sika', 'leyse bihi be's' tabirleriyle ta'dil edilmekle beraber genelde 'zaifun' 'münkerül-hadis', 'la yuhteccü bih' gibi ifadelerle cerh edilmiştir. Ayrıca cerh edilmiş bağlamında Kaderî olduğu da özellikle dile getirilmekte, kendisinden kaderi inkâr eden bilgiler nakledildiği ifade edilmektedir.

Diğer taraftan Ata b. Yesâr (Mekke), Hâlid b. Ma'dân (Humus), Gunder (Basra) gibi Kaderî diye nitelenen bazı muhaddislerin Kaderî olma ihtimali pek zayıf gözükmemektedir. Zira İbn Kuteybe'nin *Meârifî* dışındaki eserlerde onlara ait böyle bir ithama yer verilmemiştir. Bazen de yanlışlıkla Kaderî diye algılanan bazı muhaddisler hakkında bir kısım tashihler dikkati çekmektedir. Mesela İbn Ebî Zî'b gerçekte Kaderî görüşleri tenkit etmesine rağmen onun Kaderîlik'le ithamı, Halife Mehdi zamanında yakalanıp ceza gören Kaderiyecileri merhameten himaye etmesi sebebiyledir. Ayrıca Hasan el-Basrî'nin yanlış anlaşıldığı, Kaderiye onu kendilerine nispet etse de aslında fikirlerinin onlara muhalif olduğu belirtilmektedir.

Araştırmamızın sonuçlarından birine göre de Abdülvâris b. Saîd gibi bir kısım muhaddisler kader konusunda açıkça görüşlerini belirtirken Katâde ve talebesi Said b. Ebî Arûbe gibi bazıları da muhtemelen siyâsî veya mezhebî kaygılarla görüşlerini gizleme ihtiyacı duymuşlardır.

Kaderîliğin özellikle belli bölgelerde hâkim olması veya belli bir süre devam etmesine tesir eden amillere gelince, bunlar siyâsî ve mezhebî kaygılar yanında

söz konusu akımı temsil eden hoca-talebe ilişkileri olarak öne çıkmaktadır. Mesela Dımaşk'lı muhaddislerden Yahya b. Hamza ile Heysem b. Humeyd'in, hocaları Mekhul'un görüş ve hadislerini çok iyi bildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kaderîlik konusunda ondan etkilenmiş oldukları söylenebilir. Yine Basralı muhaddislerden Saîd b. Ebî Arûbe, hocası Katâde'den; Ebû Ma'mer Abdullah b. Amr, hocası Abdülvâris'ten etkilenmiştir.

Kaderîlik'le itham edilen erken dönem hadis râvîleri Sünnî tabakât literatüründe daha çok 'yütthem bilkader/kaderi inkârla itham edilmiştir' 'kâne yerâ'l-kader/kaderi inkar eden görüşlere sahipti' 'kâne yekûlu bi'l-kader/kaderi inkarla ilgili konuşurdu', 'kâne kaderiyyen/Kaderî idi' gibi ifadelerle tenkit edilmektedirler. Bu minvalde 'kâne kaderiyyen, mu'teziliyyen/Kaderî; Mu'tezilî idi' veya sadece 'mu'teziliyyun/Mu'tezilidir' gibi ifadeler nadiren kullanılmaktadır. Mu'tezilî tabakât literatürü de Kaderîlik'le mütthem muhaddisleri kendilerinden kabul ederek muhtevalarına almışlardır. Ne var ki bu vasıftaki muhaddislerin hemen tamamına Mu'tezile demek oldukça zordur. Çünkü bunlar arasında -Mu'tezilenin fikirlerinin tamamını benimseyenlerin bulunması bir tarafa- sadece kader anlayışında bile homojen bir bakış açısı yoktur. Ayrıca söz konusu râvîlerden sehven Kaderî olarak damgalananlar ile sonradan rucu edenlerin de önemli bir yekün oluşturduğu malumdur.

Netice itibariyle genelde ehl-i bid'atten özeldir Kaderiyye'den olmakla itham edilen zevâtın, cerh ve ta'dil âlimlerince tenkit edilip rivâyetlerinin kabulü veya reddi meselesinin, basit bir iki kural ile çözülmekten öte sosyal, siyâsî ve mezhebî yönleri olan çok boyutlu ve karmaşık bir yapı arz ettiği görülmektedir. Bu bağlamda makalemizin, bir örnekleme çalışması olduğunu düşünüyorum, konuyla ilgili detaylı araştırma yapacaklara bir girizgâh olmasını umuyoruz.

#### 'Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri'

**Özet:** Kaderî diye itham edilen birçok muhaddisin muteber hadis kitaplarında rivâyetleri bulunmakla birlikte usûl kaynaklarında bid'at ehli olması hasebiyle, Kaderî görüşlere sahip râvîlerin belli şartlarla mecruh sayılacağı da teorik olarak ifade edilir. Bu çerçevede makalemizde *Kütüb-i sütte* râvîlerinden öncelikle nispet edildikleri ilim merkezlerine göre ne kadarının Kaderî olduğu tespit edilmiş ve tespit edilen râvîler arasında 'hâfiz', 'imâm', 'muhaddis' unvanlarıyla temayüz etmiş âlimlerin hadis rivâyetindeki etkinlikleri ve itham edildikleri husus bağlamında biyografileri incelenmiştir. Sonuç itibariyle Kaderiyye'den olmanın veya Kaderî görüşlere temayülün cerh sebebi sayılıp sayılmadığının uygulamadaki boyut ve problemlerine dikkat çekilmiştir.

**Atf:** Mustafa ÖZTÜRK, "Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvîleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, ss. 7-34.

**Anahtar Kelimeler:** Kaderiyye, râvî, hadis, cerh ve ta'dil, bid'at.

# Hadisler Çerçevesinde Tıbb-1 Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine

Veli ATMACA, Doç. Dr.\*

“On The Prophetic Medicine’s  
Dimension of Faith in the  
Context of Ahādith”

**Abstract:** In the present article which tries to answer the question whether the inseparable nature of the medicine and faith in ancient civilizations and religions is also valid for Islamic medicine in general and the Prophetic medicine in particular, it is seen that as far as the ahādith are concerned the medical tradition was not mixed with faith. But the Prophetic medicine which is an alternative to medicine current before the advent of the Islam (Jahiliyya) took the people away from shirk and taught them how to get treatment according to Tawhîd. The relation of the Prophetic medicine to faith resulted from the mixed nature of the medicine and faith in the Jâhiliyya period. Otherwise, the Prophet did not accept the medicine as a matter of faith. Furthermore he adopted a rational attitude which sees the medicine as a worldly matter based on skills and training as opposed to Jâhili tradition which combines the medicine and faith with magical procedures. With this approach, the Prophet established that medicine is in a way a secular form of art. In fact, it is known that he directed some patients to physicians.

**Citation:** Veli ATMACA, “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-1 Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, pp. 35–53.

**Keywords:** medicine, hadith, trust, faith, illness, expiation.

## I. Giriş

Geleneksel tıbbın başlangıcını ve tarihçesini kesin olarak tayin etmek mümkün değilse de tıbbî teşhis, tedavi ve hastalık algılamasının dinî motiflerle ve inançlarla karışık halde olduğu kesindir. En eski uygulamaların dinî ritüeller mi yoksa tedavi seansları mı olduğunu ayırıştırmanın imkânsız olduğu söylenilebilir. Tıbbî uygulamalarla dinî davranışların iç içe girdiği diğer ortak konular, hastalık ve şifânın kaynağı konularıdır. Hastalıkların hepsinin olmasa bile bazılarının kaynağının tanrı veya tanrılarla birlikte insanlara kötülüğü, belâları ve hastalıkları musallat etmekle meşgul kötülük tanrısı, tanrıları,

\* Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Elazığ, veli\_atmaca@hotmail.com

tanrıçaları olduğunu, buna mukabil şifânın ise iyilik tanrısından veya tanrılarında beklendiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Kadîm medeniyetlerdeki hastalık ve şifâ algılamasında görülen bir diğer durum, her hastalığın özel tanrısının olduğu, hastalık ve kötülük olgusunun ilâhî sebepleri arasında erkek tanrılardan ziyade tanrıçaların (kadın tanrılarının) önde olduğu söylenilebilir. Sağlık düzeninde olduğu gibi devlet ve toplum hayatının düzenini bozan, ticaret, hayvancılık ve ziraatta berekete engel olan ve askeri hayatta zafere mânî olanların genellikle kadın tanrılarının (tanrıçaların) olması ya da kadın tanrılar tarafından iğfal edilen erkek tanrılarının veya diğer mânevî güçlerin etkin olması oldukça dikkat çekicidir.

Kadîm tıp ve inanç anlayışının, hastalık sebepleri, şifânın kaynağı, şifâli nesnelere ve uygulamaların belirlenmesi konularında ayrı düşünülemez derecede kaynaştığı yukarıda ifade edilmişti. Bu yakın ilişki, Arapların İslâm öncesi (Câhiliyye devri) geleneklerinde de görülmektedir. Çünkü bunlarda da gök cisimlerinin inanç ve tebâbette, bilgi edinme vasıtası olarak görüldüğü, cin ve şeytan denilen madde dışı (metafizik) varlıkların hastalıklarda etkin olduğu inancı belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Tedavi ediciler yanında hastalığın sebebini tayin ameliyesinden hastanın iyileşip iyileşmeyeceği, hangi maddenin veya tatbik edilen yöntemin şifâ vereceğinin kesin bilgisi(!) bazı kişilere mahsustur. Bunlar sahip oldukları bu özellikleriyle hem hekimlikte hem hukûkî anlaşmazlıklarda hem de dinî ve hikemî konularda birer otorite olarak tartışılmaz karizmaya sahiplerdi. Verdikleri bilgiler de bu otoritenin doğal sonucu olarak tartışılmaz; kesin olarak uyulması gerekli hükümlerdi. Bunların bazıları arrâflar, kâhinler, ilm-i 'iyâfe ve kıyâfe sahipleri, şâirler, kıssacılar ve müneccimlerdir.

İslâm'ın geldiği ortamda tıp ve inanç manzarası ana hatlarıyla böyle iken, İslâm Peygamberi'nin, diğer konular bir yana, hastalık ve şifânın kaynağı, hastanın iyileşip iyileşmeyeceği, ne gibi maddî ve mânevî uygulamalar ve vasıtalar tatbik edilirse fayda sağlayacağı konularında yerleşmiş ve tartışılmaz inançlarla karşı karşıya olduğunu biliyoruz. Bu gelenekler bütünü de ataların sünneti olmak itibarıyla etkili, vazgeçilmez, tartışılmaz ve reddedilemez bir sistemdi. Bu atalar mirasını (babaların sünnetini) reddedenlerin başına ne gibi felâketlerin geleceği inancı da göz önünde tutulursa, Resûlullâh'ın işinin kolay olmadığı görülecektir. Böyle bir inanç manzarası karşısında Resûlullâh, Câhiliyye'nin kültürel dokusuna iyice sinmiş ve her alanda kendini hissettiren şirk anlayışını titizlikle temizleyip atmak durumundaydı. Öyle ki, her iyilik veya kötülüğün, uğurlu veya uğursuzluktan doğduğu inancını, sadece inançta

<sup>1</sup> Kadîm medeniyet ve dinlerde bu konulara dair geniş bilgi için bkz. Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Ankara 2009, 123–124, 142, 156–158, 182–184, Veli Atmaca, *Kadîm Medeniyetlerde Hastalık Algılaması ve Hastalar İçin Dua Meselesine Giriş*, Ankara 2009, 58–59, 62–63, 82, 94–95.

kalmayıp pratik hayatta yansımalarının görüldüğü falın, yaratıcı kudretin daha çok ve çeşitli varlıklara nisbet edildiği gibi kozmolojik kader inancının atılması ve 'tevhîd' inancının yerleştirilmesi ciddi bir eğitim sürecini ve hayatın her alanını titizlikle takip etmek gerekiyordu. Resûlullâh'ın bu durum karşısında iyi bir gözlemci, hassas bir kültür tetkikçisi, insanların eski inanç biçimlerini bırakmaları ve yenisini hayat tarzı edinebilmeleri için harika bir motivasyon kabiliyeti ve bütün bunların uygulanmasını temin edecek olan; sözlerinin kanun olarak kabul edileceği bir otorite, yaptırım gücü veya karizmatik liderliği sergilediği görülür. Aksi takdirde toplumların kısa sürede böylesine ciddi ve kısa zamanda kültürel değişime uğraması imkânı yoktur.

Hz. Peygamber'in, hastalık ve şifâ dâhil olmak üzere her türlü filin veya vâkıyanın yegâne yaratıcısının Allâh olduğu inancını tesis ederken, Cahiliyye geleneklerini mahiyeti ve yaptırım gücü itibarıyla iyi tanımalıydı. Arındırılması lüzumlu olan şirk unsurlarının kendisini en çok hissettirdiği alanlardan birisi de tebâbetin mânevî kısımlarıdır. Maddî ilaçlar etrafında inanç unsurlarının olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Fakat hastalıkların ne sebeple oluştuğu, cin ve şeytanların tesiri, hastalıkları def etmenin bilgi kaynağı, yıldızlar, fal, sihir ve büyü yöntemleri ile özellikle korunmaya yönelik uygulanan yöntemler ve takılan ya da insanların üzerlerinde taşıdıkları simgeler, nazarlıklar ve muskalar, İslâm Peygamberi'nin tebliğ, tebyîn ve te'sîs etmekle görevli olduğu 'tevhîd inancına aykırı bir mahiyet arz ediyordu.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu durum karşısında Resûlullâh'ın eski kültürü insanlara bıraktırıp yeni tevhîd inancını yerleştirmesinde verdiği mücadelenin en bariz ve sert tedbirlerini, Arapların Câhiliyye tebâbet geleneğinde görmekteyiz. İşte bu durumun, bizim için özellikle "Hz. Peygamber'in Câhiliyye tıbbıyla niçin ilgilendiği" sorusuna cevap vermemizi kolaylaştıracak bir perspektif oluşturduğunu söyleyebiliriz. Son derece pratik ve güncel bir mesele olarak Arap Câhiliyye düşünce ve geleneğindeki önemini muhafaza eden tebâbetin de içine sinmiş olan şirk geleneği hayat nizamı olmaya devam ettiği halde tevhîd inancının tesis edilmesi imkânı olamazdı. Resûlullâh'ın, gerek hastalıkların sebepleri ve iyileşme imkânı gerekse şifâ ve kaynağı olarak algılanan maddî ve mânevî varlıklara atfedilen kudrete karşı, Câhiliyye insanlarına, her fırsatta Allâh inancını, O'na tevekkülü, O'ndan ümit kesmemek gerektiğini; Allâh'ın her şeye kâdir olduğunu, hayır ve şerrin, iyilik ve kötülüğün, hastalık ve sağlığın yaratıcısının sadece Allâh olduğu inancını, tartışmaya mahal vermez bir katıyetle telkin ettiği görülür.

Tevhîd ve tebâbetin bu manzarasından sonra Resûlullâh nezdinde, hastalıklar karşısında sabır telkin eden rivâyetlerin, hastalığın geçmiş günahlar için kefarete teşkil ettiği yolundaki hadislerle konusal birlik oluşturduğu ifade edilmelidir. Bunun sebebinin de, İslâm'ın ilk yıllarında, şirk içeren tedavi

araçları, usûl ve tekniklerine insanların tevessül etmesini engellemek; insanların aklına “İslâm’ın ve Hz. Peygamber’in sağlık konusunda faydalı olamadığı ve bu yüzden insanların Müslüman olmalarına rağmen Câhiliyye gelenek ve inançlarından medet umduğu” gibi bir düşünceye kapılmalarını engellemek olduğunu söylemek mümkündür.<sup>2</sup>

## II. Hadislere Göre Şirk Sayılan Câhiliyye Meslekleri ve Tıbbî Açıdan İcraatları

Konularına göre tasnifli hadis kaynaklarımızın Kitâbu’t-Tıbb bahislerinde sihirden müneccimliğe, falcılıktan kehânete ve arrâflıktan şairliğe kadar birçok konuya yer verilmesi, bu mesleklerin bilinen ve şimdiki kadar yorumlanan bağlamının dışında ele alınmasını gerektirmektedir. Resûlullâh’a bir Yahudi tarafından sihir yapıldığına dair rivâyetin bir başka anlatımı olan Lebid b. A’sam’ın sihir yapmasına ve Hz. Peygamber’in hayal görmesi neticesinde kendine iki kişinin (melek) gelip durumu müzâkere etmelerine<sup>3</sup> dair rivâyetler yanında kâhinlere, kehânete ve kâhinliğe dair bâbların tahsis edilmesi, bu Câhiliyye mesleklerinin Tıpla olan münâsebeti yüzünden olmalıdır.<sup>4</sup>

Câhiliyye’de tedâvi ve korunma amaçlı olarak gücüne inanılan ve sığınılan yöntemlerden bir tanesi ‘nüşre’dir. ‘Ğurfe’ vezninde nüşre, rukye ve efsûna denir ki, mecnûn ve hasta makûlesine, hastalık sebebini neşr ve tefrik eylediği için, tedâvi maksadıyla tatbik olunur.<sup>5</sup> Müşrik Araplarca hangi anlamda kullanıldığı konusunda farklı açıklamalar yapılan kavramlardan birisi de nüşredir. Nüşre kelime olarak açmak, yaymak, yayınlamak, dağıtmak, deliye veya hastaya muska yazmak, ölüyü diriltmek, ağaç yapraklanmak, bahar gelince tabiatın yeşermesi gibi anlamlara gelmektedir. Câhiliyye kültüründe ise ta’vîz (sığınma) ve rukye (durumunu, sağlığını yükseltme) gibi şirk kaynaklı bir uygulamadır. İslâm öncesi Arapları birine koruma veya iyileştirme duası

<sup>2</sup> Bu çalışmamızda, tıbbî konuların inançla olan alakası meselesini, İslâm açısından bilhassa Hz. Peygamber zâviyesinden değerlendiren, Tıbb-ı Nebevî hakkındaki genel mesaimiz esnasında müşahede ettiğimiz mevzularla sınırlı tutmaya çalıştık. Ayrıca, kaynakça tayini de şimdilik sınırlı kalmıştır. İslâm’da inanç ve tıp bağlamında yapılacak detaylı bir çalışmanın ön araştırması olarak görülmesini beklediğimiz bu makalemizde, herkes tarafından kabule şayan *Kütüb-i Sitte* ve onun etrafında değerlendirilebilecek Hâkim Nisâbü’rî’nin *Müstedrek*’i, Heysemî’nin *Mecme’u’z-zevâid*’i ve İbn Hacer’in *el-Metâlibü’l-âliye*’si esas alındı. Tâli kaynaklar olarak nitelenen bu sonuncu gruba, konuya farklı boyut kazandıracak veya hadis desteği temin edecek rivâyet zenginliğine sahip olması bakımından İbnü’l-Esir’in *Câmi’u’l-usûl*’ü ile Ali el-Müttakkî el-Hindî’nin *Kenzü’l-ummâl*’ini de dâhil ettik.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, I-VIII, Beyrut: Dâru’l-Fikr 1991, “Tıbb”, 47–52, nr. 5763–5769; Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, I-V, Beyrut: Târihu’t-Türâsî’l-Arabî, ts., “Selâm”, V, 35–37, nr. 41–42.

<sup>4</sup> *Buhârî*, “Tıbb”, 46, nr. 5758–5762.

<sup>5</sup> Mütercim Âsım, *Kâmus*, “n.ş.r.” mad., II, 706; Cübrân Mes’ûd, *Râid*, “n.ş.r.” mad., II, 1502.

yaptıklarında aynı tabiri “نشرته” şeklinde kullanırlardı. Buna nüşre denmesi, hastalıktan ayrılıp sağlığın ortaya çıkmasından dolayıdır. Yani hastalığın nüfuz edip, ablukaya alarak kişiyi anormalleştirmesine, tabii ve doğal hâlini gizlemesine karşı, nüşre sonucunda hastanın bu örtülme ve kuşatılmadan sıyrılıp ortaya çıkması inancından dolayı bu isim verilmiştir. Câhiliyye halkı için bu uygulama tıbbî bir gelenektir; onunla tedavi olurlardı.<sup>6</sup> “Resûlullâh’a nüşre soruldu; O da “o şeytan işidir” dedi.<sup>7</sup>

### III. İslâm’a Göre Şirk Sayılan Tıbbî Çareler

Allâh’ın kudreti ve yaratması gibi isim ve sıfatlarına aykırı durum arz eden birçok Câhiliyye uygulamasından söz edilebilir. Ancak bu çalışmanın hacminin bunların hepsini zikretmeyi kaldırmayacağını, çalışmadan asıl amacın Hz. Peygamber’in İslâm’ı, tevhîd inancını yerleştirirken hayatın her alanına ve kültürel konuların hepsine dikkat edip kültürel bir arınma stratejisi takip ettiğine dair örnekleri sunmak olduğu zikredilmelidir. İşte o kültürel tashihlerden bir tanesi ile ilgili rivâyette Avf b. Mâlik el-Eşca’î, “Biz Câhiliyye’de rukye yapardık. Resûlullâh’a, ‘bu konuda ne dersin’ diye sorduk. O da: “Onları bana gösterin, bakayım” dedi. İnceledikten sonra da “İçinde şirk içermeyen rukyede bir mahzur yok” buyurdu.<sup>8</sup>

### IV. Tıbb-ı Nebevî’de Keffâret, Sabır ve Hastalık İlişkisi

Hastalığın uğursuz bir şeyden veya putlar, cin ve şeytan gibi varlıkların intikam almak istemesinden meydana geldiği gibi inançla birlikte iyileşmek için başvurulmuş kişide, onun önerdiği veya uyguladığı yöntemde mutlak şifâ olduğu inancı Câhiliyye’de yaratma ve şifâ kudretinin çeşitli varlıklara dağıtıldığını göstermektedir. Onların inancına göre hastalık, her zaman için menfi yorumlanmıştır. Öyle ki, birisi hastalansa veya başına bir musibet gelse onun şerli bir kişi olduğu artık çeşitli varlıkların hedefi haline geldiği, bunun sonucunun da helâk olduğu inancı insanları hastalardan uzaklaştırmış ve yalnızlığa terk edilmiştir.

Oysa İslâm Peygamberi, insanların maruz kaldığı diğer olumsuzluklar yanında hastalıkların da müspet tarafının olduğunu, Allâh’ın Mü’min’e rahmeti ve hediyesi olduğu ve buna sabretmek gerektiği gibi ümit vadeden anlatımlarıyla insanları karamsarlıktan kurtarmıştır. Bununla ilgili olarak hasta ziyaretlerini teşvik etmiş hem hastanın hem de ziyaret edenin sevâba nâil olacağını bildirmiştir. Aslında hastalıklarla baş etmenin bir yolunun da moral

<sup>6</sup> Ebû’s-Se’âdât Mübârek b. Muhammed İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl fi ehâdîsi’r-Resûl*, I-XII, Mektebetü Hulvân 1971, VII, nr. 5727 ve dipnotu.

<sup>7</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Kahire 1988, “Tıb”, 9, nr. 3868.

<sup>8</sup> *Müslim*, “Selâm”, V, 48, nr. 62; *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 18, nr. 3886.

olduğu gerçeğini böylece tıbbı kazandıran Resûlullâh, bir bakıma modern tıbbın vazgeçilmez yöntemlerinden birisi olarak ve hasta direncini artıran bir uygulama olarak psikolojik destek uygulamasını başlatmıştır diyebiliriz. Ama iyileşmek için her çareye başvurmayı düşünen insanlara, şirk içeren yöntemlere ve gereçlere tevessül edip şirk üzere ölmektense, Allâh'ın kudretine inanıp şifâyı ondan beklemek, iyileşene kadar da moralini kaybetmeden direnci sağlamak amacıyla tevekkül etmenin insanlara öğretilmesi, tevhid inancının yerleşmesi bakımından çok önem arz etmektedir. Hastalığın mü'mine Allâh'ın rahmeti veya hediyesi olduğuna, buna sabredip Allâh'a tevekkül etmek gerektiğine dair birçok hadis vardır. Câhiliyye geleneklerinden arınıp İslâm'ın tevhid inancını kazanmış olan sahâbenin geldiği kültürel seviyeyi bize göstermesi bakımından aşağıdaki rivâyet dikkate değerdir.

Konu hakkındaki hadislerden bir tanesi, fiilen yaşanmış bir hadise ile birlikte nakledilenidir. Bu vaka İbn Abbâs'tan gelen şekliyle Hz. Ömer'in Şam seferinde meydana gelmiştir. Ömer b. Hattâb Şam yolculuğuna çıktı "Serğ"<sup>9</sup> denilen yere geldiğinde oranın komutanı olan Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh ve askerleri Hz. Ömer'i karşıladılar. Ömer'e Şam'da vebâ olduğunu bildirdiler. İbn Abbâs'a göre Ömer: "Bana ilk muhacirleri çağır", dedi. Ben de çağırdım, onlarla istişare etti ve onlara Şam'da veba olduğunu söyledi. Onlar da çelişkili görüş bildirdiler. Bir kısmı Ömer'e, sen şayet bir maksatla yola çıkmışsan geri dönmeni tavsiye etmeyiz. Diğerleri ise, "Seninle birlikte azıcık insan ve ashâb-ı resûl kaldı. Bunları da kalkıp vebânın içine sokma", dediler. Ömer onlara, yanımdan gidin, dedi ve "Bana Ensar'ı çağır" dedi. Çağırdım. Onlarla da aynı şekilde mütalalarda bulundu. Ensar da muhacirler gibi davrandı ve görüş beyanında ihtilafa düştüler. Onlara da, "Gidin yanımdan" dedi. Ömer, Fetih günü muhacirlerinden Kureyş ulularından burada yaşayanları çağır" dedi. Bu defa onları çağırdım. Onlarla da müzâkerede bulundu ama onlardan iki kişi bile birbirleriyle ihtilaf etmedi. Oybirliğiyle "İnsanları geri götürmeni tavsiye ederiz. Onları şu vebanın içine sokma" dediler. Ömer insanlara seslendi; "Bu tümsekte sabahlayacağım, siz de sabaha kadar bekleyin" dedi. Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh: "Allâh'ın takdirinden mi kaçırıyorsun?" dedi. Ömer de ona: "Ey Ebâ 'Ubeyde! Şu söylediğini başkası söyleseydi var ya...?" dedi. Yani Ebû 'Ubeyde'nin muhalefetini beğenmedi. Ömer: (şimdi lâf mı bu) "Evet, Allâh'ın kaderinden yine Allâh'ın kaderine kaçıyorum. Yahu Ebâ 'Ubeyde! (İnsanı bir tarafa bırak) senin bir deven olsa ve bir tarafı otlak diğer tarafı kurak iki vadinin tam ortasında olduğunu düşün. Otlak kısımda gütmüş olsan bu Allâh'ın takdiriyle değil mi veya kurak yerde otlatsan bu da Allâh'ın takdiriyle değil mi?" dedi. O arada ihtiyaç gidermek için ayrılmış olan Abdurrahmân b. Avf geldi ve: "Bakın bu konuda bende ilim (hadis) var, diyerek hadisi nakletti.

<sup>9</sup> Şam tarafında, Meğşe ve Tebûk arasında bir yer adı.



Resûlullâh'ı şöyle derken duydum: “O hastalığın bir yerde olduğunu duyarsanız oraya girmeyin. Eğer bulunduğunuz yerde zuhur ederse kaçmak için oradan çıkmayın”. Bunu duyunca Ömer, Allâh'a hamd etti ve geri döndü. Rivâyetin değişik tarifleri de vardır.<sup>10</sup>

Hz. Âişe, Resûlullâh'a tâ'ûnu sordum, dedi ki; “Allâh'ın dilediğine (sizden öncekilere) gönderdiği bir azap, müminler için de rahmettir. Tâ'ûnun bulunduğu bir beldede bir kul bulunursa, kendisine bu hastalığın ancak Allâh'ın takdiriyle kendisine bulacağını bilerek sabırla orada bekler ve o şahıs (ölürse) kendisine şehîd sevâbının misli verilir”.<sup>11</sup> “Mebtûn (karın ağrısından) ölen şehîd, tâ'ûndan ölen şehiddir”.<sup>12</sup> “Tâ'ûn her Müslüman'ın şehâdetidir”.<sup>13</sup> “Resûlullâh, hummâ veya sıtma (ve'ak) hastası olan birini ziyaret ettiğinde ona: sana müjde olsun, Allâh buyuruyor ki, ve'ak yani hummâ veya sıtmayı ben günahkâr kuluma, ahret ateşinden cezasına karşılık olsun diye musallat ederim”, derdi.<sup>14</sup>

Hişâm b. Hassân, Hasan'ın (r.a.), günahlarımızın eksilmesine vesile (keffâret) olsun diye bir gece hummâ hastası olmayı umardık, dediğini nakletmektedir.<sup>15</sup>

## V. Tıbb-ı Nebevî Açısından Hastalık ve Tevekkül

Resûlullâh'ın, şirke batmış olan Câhiliyye tebâbetinden medet ummak yerine tam bir iman tezahürü olan tevekkül ile Allâh'a sığınmanın önemini vurguladığı görülür. Aksi takdirde Mü'min oluşu halde birisinin dayanamayıp şirk içeren bir yöneme başvurması, hem Resûlullâh'ı rahatsız eder hem de müşrikleri sevindirirdi. Öyle ki “Bakın, onlar Müslüman oldu ama yine bizim geleneklerimizden medet umuyorlar...” diyerek insanların İslâm'a girişine engel olurlar ya da henüz İslâm'ı tam öğrenememiş olanların dinlerini terk etmeleri için propaganda yaparlardı. Esasen hakiki bir Mü'min'e düşen de bu hastalığa sabretmesinden dolayı Allâh'ın şifâ vereceğine, hiç değilse bu dünya veya ahrette ona ihsanda bulunacağına dair tevekkül etmek düşer.

Şurası unutulmamalıdır ki, Resûlullâh, şirk ihtiva etmeyen yöntemleri incelemiş ve bunlarla tedavi olunabileceğini söylemiştir. Özellikle majik (sihirselsel ve büyüsel) tedavi usulleriyle şifâ aramayı yasaklarken, hayvansal, bitkisel ve mineral araçlarla tedaviyi o denli teşvik etmiştir. Üsâme b. Şureyk anlatıyor: “Bedeviler gelip Hz. Peygamber'e: Yâ Resûlellâh! Hasta olunca tedavi olalım mı” diye sordular. O da: “Tedavi olun. Allâh'ın yarattığı ne kadar

<sup>10</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30, nr. 5729; Müslim, “Selâm”, V, 67–71, nr. 97, 99; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Beyrut 1978, 645–646, nr. 1612, 647, nr. 1614–1616; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5730.

<sup>11</sup> Buhârî, “Tıbb”, 31, nr. 5734; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5731.

<sup>12</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30, nr. 5733.

<sup>13</sup> Buhârî, “Tıbb”, 30, nr. 5732.

<sup>14</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Fikr ts., “Tıbb”, 35, nr. 2088.

<sup>15</sup> Tirmizî, “Tıbb”, 35, nr. 2089.

*hastalık (dâu) varsa onların devâsını da yaratmıştır (indirmiştir). Bir hastalık hariç o da heramdır (ihtiyarlık)...”*<sup>16</sup>

Yasaklanan bazı telâkkiler arasında hastalıkların sebepleri yer almaktadır. “*Hâme, bulaşıcılık ve uğursuzluk yoktur. Şayet uğursuzluk olsaydı attâ, kadında ve evde olurdu*”<sup>17</sup> demek suretiyle böyle bir şeyin muhal olduğunu belirtmiştir. Nitekim üç kere tekrarlayarak “*Tıyara (uğursuzluk) şirktir. Bizde de yok değildir. Fakat Allâh onu tevekkülle iyileştirir*”,<sup>18</sup> buyrulmuştur. Başka bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: “*Her kim key veya rukye yaptırırsa tevekkülden beri olur*”.<sup>19</sup>

Muâviye b. Hakem es-Sülemî, Yâ Resûlellâh! Câhiliyye’de yaptığımız şeyler vardı, kâhinlere giderdik...? Resûlullâh, “*Kâhinlere gitmeyin*” buyurdu. Tekrar, tetayyur (uğur tutardık)? Hz. Peygamber, “*Bu iş, sizin nefsinizde hissettiğiniz şeydir, o sizi mahrum bırakmasın (imandan, doğrudan, tevekkülden) alıkoymasın*” buyurdu.<sup>20</sup>

Câhiliyye inancına göre şifânın mutlak kaynağı sanılan şeyler vardır demiştik. Birisi bir korunma yöntemine başvurdu veya koruyucu bir şey taktıysa o kişi “Artık bundan sonra kendimizi garantiye aldık” dercesine ona teslim olurdu. Bu inancın karşısında Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Kim bir şey takarsa âkibeti ona havale edilir*”.<sup>21</sup>

“Kuraşî der ki, Resûlullâh’a ‘tıyara’yı sordum. O da, “*En güzeli, Müslüman’ı niyetinden (kararından) vazgeçirmeyen fe’ldir. Biriniz hoşlanmadığı bir şey görürse, “Allâh’ım! İyilikleri ancak sen yaratırsın. Kötülükleri de sadece sen uzaklaştırırsın. Güç ve kudret ancak seninle mümkündür*”, diye dua etsin,<sup>22</sup> buyurdu.

## VI. Tıbb-ı Nebevî’de Hastalığın Telâkkisi, Tedavi ve Kader İlişkisi

Hastalıkların sebepleri, şifânın ve korumanın gerçek kaynağı hakkında Câhiliyye uygulamalarını titizlikle inceleyen Resûlullâh, ashâbına öyle bir Allâh inancı kazandırmış olmalı ki, olumlu ve olumsuz her durum karşısına insanlar kendilerine öğretilen Allâh’ın kudreti konusunda hiç şüpheye

<sup>16</sup> Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-’ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-efâl*, Beyrut 1989, X, nr. 28465. *Tirmizî*, “Tıb”, 2, nr. 2038; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, Beyrut 1987, “Tıb”, 1, nr. 3436; Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîh*, Ali b. Belbân tertibi, I-IX, Beyrut 1996, “Tıb”, nr. 6029; Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, Beyrut 1987, V, 85.

<sup>17</sup> *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 24, nr. 3921.

<sup>18</sup> *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 24, nr. 3910; *İbn Mâce*, “Tıb”, 43, nr. 3538.

<sup>19</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 14, nr. 2055; *İbn Mâce*, “Tıb”, 23, nr. 3489.

<sup>20</sup> *Müslim*, “Selâm”, V, 82, nr. 120.

<sup>21</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 24, nr. 2072.

<sup>22</sup> *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 24, nr. 3919.

düşmemektedir. Fakat bunun bir tehlikesi varsa o da insanların şahsi tedbiri terk etmesi olabilir. İşte bu zihinsel ve ruhsal urumun bir tezahürü olarak insanlar: “Ey Allâh'ın Resûlü! Okumak şeklinde yaptığımız şeylerin, tedavi için kullandığımız ilaçların ve her türlü korunma tedbirlerinin Allâh'ın kaderini önleyeceği kanaatinde misiniz? Resûlullâh (s.a.v.)’da: “Onların hepsi Allâh'ın kaderindedir” buyurdu<sup>23</sup>.

“Bulaşıcılık yoktur, uğursuzluk yoktur, hâme yoktur. Denildi ki Yâ Resûlellâh! Uyuz bir deve var diğer bütün develeri uyuz ediyor, buna ne dersin? O da; bu gördüğünüz kaderdir, ilk bulaştıran kim!”<sup>24</sup>

Humejd b. Kays el-Mekkî’den: Cafer b. Ebi Talib’in iki oğlu Resûlullâh (s.a.v.)’ın huzuruna getirildiğinde onların bakıcılarına: “Bunları zayıf görüyorum, neden?” diye sordu. O da: Ya Resûlellâh, onlara göz değişiyor. “Uygun görüp görmeyeceğini bilmediğimiz için onlara okutmadık” deyince, Resûlullâh (s.a.v.): “Onlara okutunuz, çünkü eğer kaderin önüne bir şey geçecek olsaydı bu, nazar olurdu”, buyurdu<sup>25</sup>. Başka bir hadiste: “Kaderi geçecek bir şey olsaydı o ayn (nazar, göz değmesi) olurdu.<sup>26</sup> Yıkınmanızı isterlerse yıkanın”,<sup>27</sup> buyurulmuştur.

Resûlullâh bir cüzzâmlının elinden tuttu ve çanağa uzattı, “Allâh’a güvenerek (tevekkül erek) ve dayanarak ye”, dedi.<sup>28</sup> Oysa o zamana cüzzâmlıların hepsi yalnızlığa terk edilirdi. Ancak cüzzâmlıdan kaçılmasına dair hadisler de nakledilmektedir. Oysa bu rivâyette görüldüğü gibi Resûlullâh, cüzzâmlıyla fiziki temas kurup aynı kaptan yemek yemiştir. Bize öyle geliyor ki, hâlâ günümüzde bir ayırım yapılmamasına rağmen, cüzzâmın bulaşıcı olanı ve olmayanı vardır. Buna göre Hz. Peygamber, o kişinin cüzzâmının bulaşıcı olmadığını bilmiş olabilir. Yahut o an için Resûlullâh’ın bilgilendirilmesi sonucu kendisine cüzzâmın bulaşmayacağı teminatı verilmiş olup Allâh Resûlü de tedbire gerek bırakmayan tam tevekkül ile cüzzâmlının elinden tutmuş olabilir.

## VII. Tıbb-ı Nebevî Açısından Hastalık ve Şifânın Allâh’tan Olduğu Meselesi

Hastalık sebebi olarak çeşitli varlıklara ve sebeplere kudret isnad eden

<sup>23</sup> Tirmizî, “Tıb”, 21, nr. 2065.

<sup>24</sup> Buhârî, “Tıb”, 54, nr. 5770; Müslim, “Selâm”, V, 72-73, nr. 100-103; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3911; İbn Mâce, “Tıb”, 43, nr. 3540; Kenzü’l-Ummâl, X, nr. 28599. Rivâyetler arasında lafız ve hareke farkları mevcuttur. Buna göre tercümelerinde değişiklik söz konusu olabilir.

<sup>25</sup> Muvatta, “el-Ayn”, 2, nr. 1703; Tirmizî, “Tıb”, 17, nr. 2059; İbn Mâce, “Tıb”, 33, nr. 3510.

<sup>26</sup> Tirmizî, “Tıb”, 17, nr. 2059.

<sup>27</sup> Müslim, “Selâm”, V, 32, nr. 40; Tirmizî, “Tıb”, 19, nr. 2062; İbnü’l-Esîr, Câmi’ü’l-’usûl, VII, nr. 5737.

<sup>28</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3925.

Câhiliyye inancına karşı Resûlullâh, masum tedavi yöntem ve araçlarını tavsiye etmek suretiyle insanları da rahatlatmıştır. “Siz tedavi olunuz. Ölüm ve ihtiyarlık (sâm ve heram) hariç Allâh şifâsını indirmedeği hiçbir hastalığı (dâu) indirmemiştir.”<sup>29</sup>

Ûsâme b. Şureyk anlatıyor: “Bedevîler gelip Hz. Peygamber’e: Yâ Resûlellâh! Hasta olunca tedavi olalım mı” diye sordular. O da: “Tedavi olun. Allâh koyduğu ne kadar hastalık (dâu) varsa onların devâsını da koymuştur (yaratmış, indirmiştir). Bir hastalık hariç o da heramdır (ihtiyarlık)...”<sup>30</sup>

### VIII. Tıbb-ı Nebvî’de İlacın Tesirinin Allâh’ın İznine Bağlı Olması

İlacın tesiriyle birlikte, genel olarak tıbbî bilginin kaynağının bazı sema ehli veya gök cisimleri vasıtasıyla elde edildiği inancı Câhiliyye’de hâkimdi. Bu yüzden kâhinler, arrâfla ve müneccimler bu hususlarda danışma merkezi durumundaydı. Bir bakıma gaybî bilgi kaynakları teşkil eden bu taife, kendine çeşitli sebep, amaç ve zaruretle gelen kişilere ne söylemişlerse, muhatapların inancı gereği bu bilgilerin gaybî bilgi olduğu düşünülür ve sorgulanmadan iman ve itimat edilirdi. Bu konulara dair Câhiliyye âdetlerinin kesin ifadelerle yasaklandığını gördüğümüz hadislerde Hz. Peygamber bu geleneklerden bir kısmını biliyor; mahiyetini ve keyfiyetini sormadan yasaklıyor ama bazılarının ne olduğunu soruyordu. Belki bu sordukları, mahalli farklılık arz eden gelenekler olabilir. Bu durumda Peygamberimiz sahâbîlere Câhiliyye geleneklerinden sormuşsa o takdirde bu âdetin yaygın veya genel olmadığı sonucuna gidebiliriz. Şayet bir gelenek Araplarca yaygın; herkesçe bilinen bir durum ise tabii ki Peygamberimiz de doğrudan yasaklama cihetine gitmiştir.

Hz. Peygamber’in tebâbete kazandırdığı bir diğer anlayış da hastalığın kendi başına veya Allâh’tan başka bir varlığın kudretiyle meydana gelmesi inancının reddedilişi gibi şifânın mutlak var olma kudretinin olmadığı ve bir tedavi yönteminin veya ilacın mutlaka şifâ vereceği düşüncesinin de reddedilişidir. Bu hususa dair birkaç rivâyeti örnek verebiliriz. “Her hastalık (dâu) için deva vardır. Hastalığın devası isabet edince Allâh’ın izniyle hasta kurtulur”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1, nr. 3855; İbn Hibbân, nr. 6032. Aynı hadisin diğer tarikleri, Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1, nr. 3855, 11, nr. 3874; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-V+Fihrist, Beyrut 1998, “Tıb”, nr. 7501-7504; *Mecme’u’z-zevâid*, 5/ 84-85.

<sup>30</sup> *Tirmizî*, “Tıb”, 2, nr. 2038; *İbn Mâce*, “Tıb”, 1, nr. 3436; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut: Dâru’l-Fikr 1991, I-X, VI, 395, nr. 18482. Başka bir rivâyetin devamında “bilen bildi bilmeyen bilmedi” ilavesi vardır, Ahmed, *Müsned*, VI, 395, nr. 18483; *İbn Hibbân*, nr. 6029; *Mecme’u’z-zvâid*, V, 85; İbn Hacer, *el-Metâlib*, II, 333, nr. 2402; *Kenzül-’ummâl*, X, nr. 28465.

<sup>31</sup> *Müslim*, “Selâm”, V, 51, nr. 67; İbn Hibbân, *Sahîh*, “Tıb”, nr. 6031; *Müstedrek*, “Tıb”, nr. 7511.

“Bismillah, yerimizin toprağı, birimizin tükürüğü ile hastamız (sakım) şifâ bulur, Rabbimizin izniyle”, diye dua ederdi.<sup>32</sup>

İbn Abbâs'ın Ensar'dan bir sahâbîye dayanarak anlattığına göre, bir gece topluca oturuyorlarken bir yıldız kaymış. Bunun üzerine Peygamber (a.s.) sahâbîlere, “Böyle yıldız kaydığında Câhiliyye’de ne derdiniz?” diye sormuştu. Onlar da, “Allâh ve Resûlü (işin içyüzünü) daha iyi bilir ya, biz o zaman bir yıldız kaysa, o gece büyük birinin doğduğunu ve önemli birinin öldüğünü söyledik”, dediler. Resûlullâh da, “Hiçbir yıldız bir kişinin ne ölümü ne de hayatı için kayar...”, buyurmuş ve devamında, “Allâh'ın bir takdiri vuku bulacağı zaman semalar arasında melekler tesbîhâtla bu emri birbirlerine ihbar eder. Cin taifesi de buna kulak kesilir ve kendi dostlarına ateş fırlatarak bu hâberi iletmeye çalışırlar. Bu esnada bu hâbere yalan kaTıb ilavelerde bulunurlar”, şeklinde bir yaklaşımla, gaybtan haber verdiği inanan meslek gruplarının sözlerinin bu yalanlardan beslendiğini imâ ederek merdûd, boş ve saçma olduğunu bildirmiştir.<sup>33</sup>

O devrin müneccimlik mesleği ve müneccimlerin bilgisinin doğruluğuna dair bir rivâyet şöyledir: “Nücûm (yıldızlardan) ilim alan kişi sihirden bir parça almıştır, ekledikçe eklediler”.<sup>34</sup>

Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'nin anlattığına göre, “Hudeybiye’de yağmurlu bir gecenin akabinde Resûlullâh bize sabah namazını kıldırdı. Namazı bitirince bize dönüp, “Rabbiniz ne dedi biliyor musunuz?” diye ihbarda ve ihtarda bulundu. Oradakiler, “Allâh ve Resûlü bilir”, dediler. Allâh, “Kullarımdan bazıları bana iman ederek bazıları da kâfir olarak sabahladı. Allâh'ın lûtfu ve rahmetiyle yağmura kavuştuk, diyenler bana iman edenlerdir; yıldızları yalanlayanlardır. Fakat şu şu yıldızla (nev) yağmura kavuştuk diyenler ise beni inkâr edip yıldızla inanandır”,<sup>35</sup> buyurdu. Anlaşıldığı kadarıyla Hudeybiye gazvesine iştirak eden bazı sahâbîlerin tıbbî konularda olduğu gibi atmosfer olayları hakkında henüz Resûlullâh'ın tevhid ve tekvin hassasiyetini tam öğrenemedikleri; Câhiliyye tortularının etkisindedirler.

İnsanoğlunun maruz kaldığı istenmeyen olayların tümünü mutlaka bir varlığa bağlama inancı ile uğursuzluk akidesinin var olduğunu bildiren en iyi örneklerden birisi şu hadistir: “İyâfe, tıyara ve tark şirktedir (cibt)”. Rivâyetin devamında musannif, “tark, zecr yani kuşu ürkütüp tahminde bulunma

<sup>32</sup> Buhârî, “Tıb”, 38, nr. 5745–5746; Müslim, “Selâm”, V, 44, nr. 51; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18, nr. 3885, 19, nr. 3895; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, 562, nr. 5708–5713.

<sup>33</sup> Müslim, “Selâm”, V, 84–86, nr. 123–124. Arrâflara danışma konusu da buna benzer bir şekilde reddedilmekte olup cinlerden bilgi aldığı şeklindeki böylesi iddialarda bulunanlara danışanın kırk gece namazının kabul edilmeyeceği bildirilmektedir: Müslim, “Selâm”, V, 86, nr. 125.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 22, nr. 3905.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, “Tıb”, 22, nr. 3906.

anlamındadır. ‘İyâfe’ ise hat yani çizgi çizerek kehânette bulunma<sup>36</sup> şeytan işidir, demektedir.

### IX. Resûlullâh’ın Beyanıyla Cennetten Geldiği Söylenen İlaçlar/Çareler

Pozitif ilim açısından bakılınca akli açıdan birçok şüpheye ve tartışmaya mahal verecek olan bu konudaki rivâyetleri, iman nokta-i nazarından değerlendirilecek olursak “Resûlullâh nasıl bildirmişse öyledir” demek de bu rivâyetleri bir başka değerlendirme yöntemidir denilebilir. Bir anlam metaforu (mecâzî anlatım) içerisinde bu hadislere baktığımızda, bu şekildeki beyanlarla Hz. Peygamber’in “Cennetten geldiğini” beyan ettiği ilaç veya diğer gıda maddelerinin hem insan sağlığına tamamen faydalı olduğu hem de Câhiliyye inancından bir iz taşımadığı yani tertemiz olduğu anlatılmak istenmiş olabilir. Ama bu tarz nebevî beyanların, sağlık konusundaki diğer rivâyetlerden lâfzen ve mânen farklı olduğu aşikârdır. Bu niteliğinden dolayı biz bu rivâyetlerin ayrı bir başlık altında toplanmasını faydalı bulduk.

*“İncir yiyin. Cennetten bir meyve indi diye haber verecek olsaydım bunu söylerdim. Çünkü cennet meyvesi çekirdeksiz olur. Onu yiyin çünkü bâsûru keser, topuk vb. eklem ağrılarına iyi gelir”.*<sup>37</sup>

*“Acve, cennettendir ve onda zehire (sümm) karşı şifâ vardır. Mantar, münn’ dendir, suyu göz için şifâdır”.*<sup>38</sup>

*“Siyah ihlilec kullanın. Onu için. Çünkü o cennet ağacından olup yemesi acı ancak her hastalığa (dâu) şifâdır”.*<sup>39</sup>

*“Mantar, münn’ dendir, suyu göz için şifâdır. Acve cennettendir ve cinnete karşı şifâdır”.*<sup>40</sup> “Acve ve kaya (mu’allâk taşı) cennettendir”.<sup>41</sup>

Hz. Peygamber’e Cibrîl’in gelerek, “ باسم الله أرتيك من كل شر يؤزيك، من حسد حاسد، و من عين الله يشفيك /Allâh’ın ismiyle, sana, eziyet veren her şeye, hasetçinin hasedine ve her türlü nazara karşı rukye yapıyorum. Sana şifâyı Allâh verir” diye dua etmiştir.<sup>42</sup>

Hz. Ali’den gelen bir rivâyette “Cibrîl, Hz. Peygamber’e kürek arasından hacâmatı inzal etti”, denilmektedir.<sup>43</sup>

“Cibrîl, Hz. Peygamber’in boyun damarlarından ve iki kürek arasından hacâmat olmasını inzâl (vahy) etti”.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 22, nr. 3907.

<sup>37</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28280, 28307.

<sup>38</sup> *Tirmizî*, “Tib”, 22, nr. 2066, 2068.

<sup>39</sup> Hâkim, *Müstedrek*, V, 577, nr. 8280; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28283.

<sup>40</sup> *İbn Mâce*, “Tib”, 8, nr. 3453, 3455.

<sup>41</sup> *İbn Mâce*, “Tib”, 8, nr. 3456.

<sup>42</sup> *İbn Mâce*, “Tib”, 37, nr. 3527.

<sup>43</sup> *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28479.

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, "Ebû'l-Kâsım (s.a.v.) bize bildirdi ki; Cibrîl kendisine, insanların tedâvi olduğu en faydalı şeyin hacâmat olduğunu beyan etmiş".<sup>45</sup> Hacâmatın vahiyile bildirildiğine dair diğer rivâyetler şöyledir: "Melekler heyetine uğradım, bana hacâmat olmamı önerdiler".<sup>46</sup> "İsrâ gecesinde uğradığım melekler topluluğunun hepsi, "Ey Muhammed! Bak sana hacâmatı öneririz" dediler".<sup>47</sup> "İsrâ'da rastladığım her topluluk, "Ey Muhammed! Ümmetine hacâmatı emret" dediler".<sup>48</sup>

## X. Ashâbın Hz. Peygamber'i Aynen Taklîd Etmeleri

Resûlullâh'ı taklîd ve O'na ittibâ alanının "Sünnet"le sınırlı olduğu görüşlerine rağmen sahâbenin, "dünya işleri" diye tanımlanabilecek hususlarda bile Hz. Peygamber'i tavizsiz bir tutumla taklîd ettikleri görülmektedir. Meselâ, insanların tecrübe alanıyla yakından ilgili olan Tıp konusunda Resûlullâh'ın tavsiyeleri ve rukye için önerdiği dualar, ashâb tarafından, Tıbkı ahkâm hadislerine gösterdikleri hassasiyetle nakledilegelmiştir. Aşağıda vereceğimiz birkaç örnek bu kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Hız. Âişe, rukye yaptıktan sonra ellere nefes edip vücuda sürme işini, Resûlullâh'tan aynen gördüğü gibi yapıyordu.<sup>49</sup> Nefes etme işini ve şeklini İbn Şihâb da aynen yapardı.<sup>50</sup>

Süfyân, "ترتبت بعضنا بريقة بعضنا" tabirini kullanmadan önce Resûlullâh'ın yaptığı gibi parmağını topırağa koyup kaldırıyordu.<sup>51</sup>

Hız. Peygamber'in sağlıkla ilgili tavsiyelerini "Sünnet değildir, sadece tavsiyedir" diyerek terk etmeyip; bereketini umarak, sevgiyle karışık iman ederek ve Hız. Peygamber'in Allâh katındaki makâmına sığınarak tıbb-ı nebevîyi uygulamaları sonucunda arzu edilen faydaya kavuştukları görülmektedir. Bunlara örnek vermek gerekirse aşağıdaki şahsi beyanlar zikredilebilir. Ebû seleme kötü rüyâdan, Hız. Peygamber'in önerdiği dua ile kurtulduğunu söyler.<sup>52</sup>

Osmân b. Ebî'l-Âs, kendisine ârız olan namazda unutkanlıktan dolayı Resûlullâh'a durumunu arz etmiş, O da Osman'a, "Bu hunzeb denilen şeytandır. Bunu hissettiğinde Allâh'a sığın" diyerek malum duayı önermiş ve üç defa sol

<sup>44</sup> İbn Mâce, "Tıb", 21, nr. 3482.

<sup>45</sup> Kenzül-'ummâl, X, 28481.

<sup>46</sup> Hâkim, Müstedrek, V, 584, nr. 8303.

<sup>47</sup> Tirmizî, "Tıb", 12, nr. 2053; İbn Mâce, "Tıb", 20, nr. 3477.

<sup>48</sup> Tirmizî, "Tıb", 12, nr. 2052; İbn Mâce, "Tıb", 20, nr. 3479.

<sup>49</sup> Buhârî, "Tıb", 39, nr. 5748, 41, nr. 5751; Müslim, "Selâm", V, 42-43, nr. 47-48.

<sup>50</sup> Buhârî, "Tıb", 5748.

<sup>51</sup> Müslim, "Selâm", V, 44, nr. 51.

<sup>52</sup> Buhârî, "Tıb", 39, nr. 5747.

tarafına tükürmesini söylemiştir. Osman diyor ki, “Bunları uyguladım ve Allâh onu benden giderdi (أذهب)، demektir.”<sup>53</sup>

## XI. Resûlullâh’ın Yasak Ettiği Tedavilerin Önceki Gibi Fayda Vermemesi

Câhiliyye’deki bazı uygulamaların İslâm gelmen önce insanlara fayda verdiği ama İslâm’ın gelişiyle Allâh ve Resûlü’nün bir illete mebni yasak ettiği davranışların soruları tatbik edilmesiyle önceki faydanın temin edilemediği konusu sahâbilerin bizzat beyanlarıyla sabittir. Önceden faydalı olan bir şeyin vahiy veya sünnetle yasak edilmesi sonucu o uygulamadaki fayda vericilik vasfının nasıl ortadan kalktığı konusu, bizce akılla ve pozitif bilim yöntemleriyle izahı ve deneye tabi tutulması mümkün olmayan bir özellik arz eder. Bunların tartışmasına girmeden bahsettiğimiz duruma delâlet een bir müşahede şöyledir: İmrân b. Husayn’ın naklettiğine göre o demiştir ki, “Resûlullâh key’i yasakladı. Bundan sonra belâya maruz kaldık, key yaptırdık ama ne felâha erdik ne de kurtulduk”.<sup>54</sup>

## XII. Hz. Peygamber’in Hekim Tayin Etmesi veya Hekime Göndermesi

Resûlullâh her zaman ve her hastaya bakmamakta; bazı hastaları hekime göndermekte veya gitmesini tavsiye etmektedir. Böylece kendisinin gerek dua ile gerekse maddî bir ilaç önermesinin risâlet veya nübüvvetiyle ilgili bir durum olmadığını göstermektedir. Bu tavriyla Hz. Peygamber, tedavi işinin bazı kısımlarının dünyevi bir iş olduğunu, insanların tecrübesine dayalı olduğunu telkin etmek istemiştir. Zaten Resûlullâh’ın kendi beyanında rastladığımız “Sen bir hekime görün, buna bir hekim çağırın, aranızda en iyi hekim kim...” gibi sözleriyle, i’tikat ve ahkâmla ilgili olmamak kaydıyla tıbbin dünyevi ve tecrübî bir alan olduğu kabul edilmelidir. Bu nebevî tutum, tıp mesleğinin tamamen “Tanrısal bilgi veya sırlara vakıf olmak” gibi tarif edilen önceki din ve medeniyetlerin anlayışını yıkmakta; doktorluk bilgi ve tecrübesinin herkese açık olduğunu göstermektedir. Oysa önceki inançların Tıpla karmaşık yapında gördüğümüz gibi, tıbbî bilgi tamamen tanrılardan öğrenilir. Bunlar sır bilgileri olup herkes bunlara ulaşamaz. Dolayısıyla tedaviyi tatbik ediciler de tanrısal özellikleri olan seçkin insanlardır. İşte bu inanın da tıba

<sup>53</sup> Müslim, “Selâm”, V, 50, nr. 66.

<sup>54</sup> Tirmizî, “Tıb”, 10, nr. 2049; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 7, nr. 3865. Buradaki ifadelerle göre sahâbi bu yasağa rağmen key yapmış veya yaptırmış görünüyor. Fakat rivâyetin akabinde serdedilen söze göre İmrân’ın, “key yaptırmaktan men edildik” şeklindeki ilzam edici sözünden hareketle, önceleri key uygulamasına müsaade edilmesine karşılık Hz. Peygamber’in tasvip etmediğine vurgu yapılmış ancak daha sonraları kati olarak yasaklanmış olduğu kanaatindeyiz. İlgili rivâyeti naklettikten sonra Ebû Dâvûd, hadisten hareketle, “Resûlullâh önceleri meleklere selâmını duyurdu ama ne zaman key yaptırsa bu selâm kesilirdi. Keyi terk etse tekrar bu hal geri gelirdi” demektir.



zarar veren bir anlayış olduğunu ve Hz. Peygamber'in, tıp biliminin esasen her kabiliyetli insana açık olduğunu öğretmesi bakımından tıp bilimi ve tarihi için bir katkı olarak değerlendirilmesi ümidini taşıyoruz.

Tıbbî anlayışa pozitif ve rasyonel katkıya örnek bazı rivâyetleri şöyle özetleyebiliriz: Ümmü Seleme hacâmat olmak için Resûlullâh'ın müsaadesini istedi. O da, Ümmü Seleme'ye hacâmatçı olarak Ebû Taybe'yi çağırttı.<sup>55</sup>

Resûlullâh, Ubey b. Ka'b'ı tedavi etsin diye bir hekim gönderdi. O hekim, Ubey'in damarını kesip dağlama yaptı.<sup>56</sup>

Sa'd (b. Ebî Vakkâs) diyor ki; "Hastalanmıştım da Resûlullâh beni ziyarete geldi, elini göğsüme koydu; serinliğini ta kalbimde hissettim. Bana "Sen kalp hastasıysın (mefûd)" dedi. Sakîf kabîlesinin kardeşi Hâris b. Kelede'ye git, o hekimdir. Medîne'nin acve hurmasından yedi tane alsın çekirdekleriyle birlikte ezsin. Sonra da ağzına ilaç olarak damlatsın" buyurdu.<sup>57</sup> Bu hadiste ilgi çeken bazı hususlar vardır. Birkaç tanesi Hz. Peygamber'in, hastalığı teşhisi, hastayı kendisinin tedavi etmeyip mütehassis bir hekime havale etmesi ve nihayet hekimin neyi ve nasıl tatbik etmesi gerektiğini bizzat tavsiye etmesidir diyebiliriz.

Diğer bazı hastalıklarda olduğu gibi humma hastalarını sıradan insanların da tedavi edebileceğini göstermek için "Humma, cehennem ateşindedir onu su ile soğutun" önerisinde bulunmuştur.<sup>58</sup>

Resûlullâh'ın hastalığında O'na, gerek hane halkı gerekse diğer sahâbiler bazen kendisine sormadan ve izin almadan da tedavi uyguladıkları olabiliyordu. Resûlullâh'a sahâbe tarafından ledûd yapılması bunun en açık örneğidir. Resûlullâh rahatsızlandığında ashâbı onun ağzından ilaç verdi (ludd yaptı). Kendisine ludd yapılırca hane halkını göstererek, onlara da ludd yapın dedi ve ashâb yaptı sadece Abbâs'a yapılmadı.<sup>59</sup> Müslim'deki rivâyette açıkça nakledildiği üzere Resûlullâh bu lüdd uygulamasını yapmamalarını işaret ettiği halde ashâb devam etmiştir. Diğer taraftan Allâh Resûlü'nün bizzat uyguladığı tedaviler de vardır. Meselâ Hendek savaşında yaralanan Ubey'i bizzat Resûlullâh dağlayarak tedavi etti. Câbir b. Abdillâh'tan gelen rivâyete göre "Sa'd b. Mu'âz'ın koldaki hayat damarına (Ekhal) ok isabet etmişti. Resûlullâh da okun demiriyle bizzat dağladı. Sonra burası şişti. İkinci defa dağladı".<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Müslim, "Selâm", V, 54, nr. 70.

<sup>56</sup> Müslim, "Selâm", V, 54, nr. 71; Ebû Dâvûd, "Tıb", 6, nr. 3864.

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, "Tıb", 12, nr. 3875; Kenzü'l-ummâl, X, 28199.

<sup>58</sup> Müslim, "Selâm", V, 55-59, nr. 76-83.

<sup>59</sup> Buhârî, "Tıb", 21, nr. 5712; Müslim, "Selâm", V, 59, nr. 84; Tirmizî, "Tıb", 9, nr. 2047; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5661.

<sup>60</sup> Müslim, "Selâm", V, 54-55, nr. 72-73; Ebû Dâvûd, "Tıb", 7, nr. 3866; İbn Mâce, "Tıb", 24, nr. 3494; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5684. Resûlullâh Ahzâb (Hendek) Gazvesi'nde

### XIII. Hz. Peygamber'in Lafızlarda Farklı Dil ve Aksan Kullanması

Resûlullâh bazen Arapça dışına bir dil kullanmış veya yabancı kelime telâffuz etmiştir. Konumuz dışında bir hususla ilgili olarak dikkat çekmemiz gereken bir mesele olarak, hadislerin gerek râvî tasarruflarıyla gerek başka sebeplerle, Resûlullâh'a ait orijinal lafızlarla gelmediğine veya hadislerin çoğunlukla mânâ ile rivâyet edildiğine dair görüşlerin aşırıya kaçmaması gerektiğini düşünüyoruz. Eğer hadisler iddia edildiği gibi çoğunlukla veya sadece mânâ olarak nakledildiği; dolayısıyla nebevî maksadın kaybedildiği, asıl mânânın buharlaştığı düşüncesi ifrat dereceye vardırılsa o zaman Hz. Peygamber'in diğer dil ve lehçelere ait sarf ettiği kelime veya cümlelerinin günümüze kadar nasıl geldiği sorusu cevapsız kalacaktır. Hz. Peygamber'in telâffuz ettiği kelimelerin aynen nakledilmiş olmasına dair birçok örnek bulunabilir. Fakat konumuzu ilgilendiren rivâyetlerle sınırlı olmak üzere bunu delillendirmek için şu örnekleri dikkate sunuyoruz. “*Damağımı sıkmakla (alâk) çocuklarınıza ettiğiniz eziyetten dolayı Allâh'tan korkmaz mısınız? Size şu üdu hindi'yi tavsiye ediyorum. Onda yedi şifâ vardır, birisi de zâtu'l-cenb hastalığıdır*”. Râvî burada açıklama yaparak, burada kastettiği küst yani kust'tur, dedi. Yine râvî, bu ayrı bir lügat/lehçe/dildir, dedi.<sup>61</sup>

Ebû Hureyre, kendisine isnâd edilen ilk hadisi inkâr etti ve Hâbeşçe konuştu (رَوَى بِالْحَبَشِيَّةِ),<sup>62</sup> denilmektedir.

Ebû Hureyre, bizzat yaşadığı olayı şöyle anlatmaktadır: “Resûlullâh'la beraber öğle sıcağında gittik namaz kıldık ve bana dönüp, Fârisî dil ile “*İşteket dürd*” (*Karnın mı ağrıyor?*) dedi. Ben de, evet Yâ Resûlellâh, dedim. Bana, “*Kalk o zaman namaz kıl, namazda şifâ vardır*” buyurdu.<sup>63</sup>

### XIV. Bölgesel Hadis Farkları Gerçeği

Ez-Zührî, eşek sütü ile ilgili rivâyeti hiç duymadığını Şam'a gelince orada duyduğunu bildiriyor.<sup>64</sup> Böylesine tedvinde en önde gelen ve hadis olarak her şeyi yazdığı hatta sahâbî kavillerini bile tedvin ettiği söylenen İbn Şihâb bile bazı hadisleri duymamışsa o halde bir kısım hadislerin Medine'de dahi bilinmiyor ama civar beldelere dağılan sahâbilerce biliniyorsa bu durum müstakil olarak incelenmeye değer bir husustur.

yaralanmasından dolayı Übey'i de dağlamıştı: *Müslim*, “Selâm”, V, 55, nr. 73; *İbn Mâce*, “Tıb”, 24, nr. 3493.

<sup>61</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 26, nr. 5718.

<sup>62</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 53, nr. 5771; *Müslim*, “Selâm”, V, 74, nr. 103.

<sup>63</sup> *İbn Mâce*, “Tıb”, 9, nr. 3458.

<sup>64</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 57, nr. 5780.

## XV. Sonuç

İnanç ve tıbbın tarihsel serüveni içerisinde sergilediği âdeta yekvücut manzarası, Tıbb-ı Nebevî' konusunun geneli için de aynı durumun söz konusu olup olmadığı sorusunu aklımıza getirmiş ve bu doğrultuda mevcut çalışmayı tasarlamıştık. Mesele, doğrudan hadisler çerçevesinde ele alınıp; İslâm âlimlerinin sonradan konuya dair yorumlarını, mütalaalarını ve eklemelerini dâhil etmeden, sınırlı derecede açık ve sahîh rivâyetlerle sınırlı olarak görmek üzere yapılan tetkikler, bir araştırma raporu hâlinde sunulmuştur. Elde edilen hadislerle bakıldığında Hz. Peygamber'in, Câhiliyye Arap tebâbetinin sergilediği şirk inancıyla iç içe olan manzarasını bilerek bunları sıkı takip ettiği, kesin ifadelerle yasakladığı müşâhede edilmektedir.

İnsanların her zaman maruz kaldıkları hastalıklar ve karşı karşıya oldukları tedavi ihtiyacı ise tehir edilemez bir zaruret halidir. İşte bu ihtiyacı karşılamak konusunda Peygamberimizin iki aşamalı tavır sergilediği sonucuna ulaşılabilir. İlk olarak Câhiliyye'nin hastalık sebepleri, tedavi yolları, şifâ vasıtaları ve bunlara yüklediği dinî anlayışı yasaklarken kendisine gelen müracaatlara veya hal çaresi için danışmak durumunda olanlara, risâletin ilk zamanlarında alternatif sunmadığı izlenimi edindik. Hal böyle iken, cahiliye âdetlerine uymayı, ona mecburiyeti ve ondan fayda ummayı beklememeleri için sahâbilerine sabrı ve tevekkülü telkin edip, hastanın eceli gelmişse şirk üzere ölmektense imanlı ölmeyi, kabulü zor da olsa öğretmiştir diyebiliriz. Nitekim bazı sahâbilerin, diğer insanlar tarafından telkin ettikleri veya tevessül ettikleri Câhiliyye kalıntısı uygulamalara karşı tavrına dair çok fazla örnek mevcuttur.

Câhiliye tebâbetinin içine sinmiş şirk unsurlarından medet ummamak gerektiğini öğrenen sahâbilerine Hz. Peygamber, bu inancı pekiştirecek ikinci bir iman düsturunu da, "hastalığın, mümin kullar için bir nimet olduğu; geçmiş günahlarının affı için bir kefarete olduğu" anlayışını kazandırmıştır.

Bu aşamalardan sonra pek tabii ki Kur'ân'ın da nüzûlünün tekâmül ettiği düşünülürse, bizzat Kur'ân'ın ve ondaki bazı Âyet ve Sûrelerin şifâ olduğu, yine Kitap'ta bazı maddî vasıtalarla işaret edilmiş olması, İslâm'ın Câhiliyye'ye ait şirk içerikli tebâbet geleneğine karşı alternatif tıbbî çareleri tekemmül etmiştir diyebiliriz. Bu aşamayı, öncekilerin geleneklerinin yaygın olduğu devrede "Tıb ve şirk inancı" aşaması bitmiş, onun yerine "Tıb ve tevhîd inancı" yerleşmiştir şeklinde formüle edebiliriz. Resûlullâh'ın kontrolünde, O'nun tatbik, telkin ve eklemeleriyle İslâm'ın tebâbet felsefesi, tevhîd inancının temelleriyle uygunluk içerisinde teşekkül etmiştir sonucuna varabiliriz.

Çalışmamızın son kısımlarında verdiğimiz bilgiler ise diğer konularda olduğu gibi tebâbet mevzuunda da bazı hadislerin lafız farkları içerdiğini, bazı bölgelerde bilinmediği halde diğer beldelerde hadislerin nakledilmekte olduğunu vurgulamak üzere örnekleme yoluna gidilmiştir. Bu örneklerle

ortaya çıkan bölgesel hadis farkının, İslâm'ın iman, ibadet, ahlâk ve kültürel dokusuna aykırı olarak isnadı sahih hadisin olamayacağını; bölgeler veya şehirlerarasında bilinen ve bilinmeyen hadis mevcudiyetinin, İslâm'ın temel değerleriyle bütünlük arz ettiğini dikkate sunmak üzere yazımıza dâhil ettik. Çünkü diğer dinlerin kutsal metinlerinde açıkça görülen, yazarına veya yazıldığı bölgeye göre metin oluşturulması neticesinde ortaya çıkan dinin temel prensiplerindeki bilgisel çelişkinin, hadislerde olmaması gayet dikkat çekici bir durumdur.

Son olarak belirtilmesi gereken bir durum da, gerek Resûlullâh'ın gerekse bazı sahâbîlerin, civardaki milletlerin dil ve lehçelerinde sözler söylemiş olmalarıyla ilgili bilgilerdir. Farklı dillere ait ifade veya kelimelerin kullanılmasına rağmen, temel ahlâk, iman ve ibadet anlayışında metnin anlamına taalluk eden ve ilk iki nesil için bir tartışmanın veya anlaşmazlığın olmadığı hususudur. Zaten Arapçanın değişik veya bölgesel ağız farklarıyla olsun ya da Arapça haricindeki bir dilde kullanılmış olan ifade veya kelimeler, bizzat sahâbî veya tâbiîn neslinin bilgin kişilerince beyan edilmiş ve bu açıklamalar da rivâyetlerle birlikte nakledilegelmiştir.

Tıbb-ı Nebevî'nin inanç boyutuna dair bu özet çalışmadan çıkaracağımız bir başka sonuç da, o devrin sihir, büyü, putlar, cin ve şeytan gibi (majik), elle tutulmayan ve gözle görülmeyen ve tamamen keyfi bilgi ve mahâret kaynaklarına mahkûm edilmiş olan tıbbî, Resûlullâh'ın gizemli güç ve bilgi sahibi olduğu iddia edilen sınırlı sayıdaki kişilerin tekelden kurtararak bu sanat ve bilgi mesleğinin herkese açık olduğunu göstermesidir.

Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber, ilâhî kudret ve mutlak bilginin sadece Allâh'a ait olduğu inancını yerleştirmek üzere Câhiliyye geleneğinin şirk kalıntılarının sızdığı tıbbî geleneği ayıklaması gözümüze çarpmaktadır. Câhiliyye'de Allâh'ın bilgisinin, hastalıkları yaratma ve şifâ verme kudretinin diğer varlıklara isnad edilmesi, geleneksel tıbbî ne kadar köreltmişse günümüzde de, özünde ateizmi barındıran; ilâhî kudret ve yaratma inancını dışlayan, insanlara din gibi sunulan yönüyle katı rasyonalizmin, pozitivizmin ve deneyciliğin hegemonyasına mahkûm edilmesini de, tıp biliminin gelişmesinde önemli bir engel ve sığlaştırma olarak görüyoruz.

Özelliklerinden bahsettiğimiz çağdaş tıp anlayışında ilâhî tasarrufu, kudret ve bilgiyi dışlayan yaklaşımların iddialarını bir şartla kabul etmek mümkün olabilir. O da, bu vasfıyla tıp biliminin ve bu bakış açısına sahip bir doktorun, her hastalığın sebebini biliyor olması ve uygun gördüğü bütün tedavi yöntem ve araçlarından mutlak sonuç almasıyla mümkündür. Aksi durumda insan sağlığı söz konusu olduğunda hem hastalığın oluşup oluşmamasını hem de şifânın gerçekleşip gerçekleşmemesini değerlendirirken İlahî gücü göz ardı etmemek gerekecektir.

### “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine”

**Özet:** Eski medeniyet ve dinlerde tıp ile inancın ayrılmaz derecede iç içeliği, genelde İslâm tıbbı özeldir ise Tıbb-ı Nebevî için de geçerli midir, sorusuna cevap teşkil etmesi bakımından yapılan hâlihazırdaki çalışmada, hadisler söz konusu olduğunda tıbbi geleneğin inançla karışmadığı görülmüştür. Fakat İslâm öncesi Arap (Câhiliyye) tıbbına karşı alternatif teşkil eden Tıbb-ı Nebevî, şirk inancından insanları alıp tevhid inancına göre tedavi olmayı öğretmiştir. Tıbb-ı Nebevî'ye göre tedavi geleneği ile inanç esaslarının irtibatı, İslâm öncesi durumun şirkle karışık olmasıyla açıklanabilir. Yoksa Resûlullâh, tıbbi inanç meselesi yapmamış hatta inançla tıbbi büyüsel işlemlerle karıştıran geleneğe karşı, tıbbın şirk içermediği sürece, dünyevi bir iş olduğu ve insanların beceri ve bilgilerine dayalı olduğu yolundaki akılcı yaklaşımı sergilemiştir. Bu yaklaşımıyla Peygamberimiz, tıbbın âdeta insan tecrübesiyle ulaşılan bir sanat dalı olduğunu da ortaya koymuştur. Zaten kendisi bazı hastaları hekimlere havale etmiştir.

**Atıf:** Veli ATMACA, “Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, ss. 35–53.

**Anahtar Kelimeler:** Tıp, hadis, tevekkül, kader, hastalık, keffâret.



## أسباب عدول الإمام البخاري عن التخريج

### للإمام جعفر الصادق في صحيحه

“Reasons for Avoidance of  
Imām Bukhārī’s Reports  
transmitted by Ca’far es-Sādiq  
in his *Sahih*

صلاح الدين بن أحمد بن محمد سعيد الإدليبي\*

**Abstract:** This study aims to explain the reasons for Imām Bukhārī’s avoidance from taking traditions from Ca’far b. Muhammad b. ‘Ali b. Al-Husayn b. ‘Ali b. Abū Tālib known as Sādiq. This is a subject raised by many from Shi’a sects like Imamiyya and Zaydiyya. They were followed by some people from Ahl as-Sunna, leading them arguing that Bukhārī did not show adherence to ahl al-bayt and followed Nāsiba, and submitted to pressure of reality and authority. So this argument should be analyzed in detail, and also to which extent it is in line with reality should be explained. In addition, all the possibilities causing Bukhārī not taking any traditions from Sādiq should be studied. Then the possible reason must be taken as a basis, and the remaining ones should be discarded. This kind of argument deserves a separate study because there will be doubts about Bukhārī’s objectivity in choosing the transmitters and thus about his work when this kind of criticism is leveled against him. However, his *Sahih* is the most authentic hadīth work according to Ahl as-Sunna, and to expose it to this sort of criticism means exposure of one of the bases of sunnī system of thought to discussion. In order to reach a conclusion which uncovers the reality of the problem comprehensive scholarly study and examination is needed as the present article aims to do. Therefore I dealt with all the possibilities which are said to lead Bukhārī not to include Ca’far traditions into his work, and analyzed every one of them in detail, and explained which one is the right reason.

**Citation:** Selāhuddīn b. Ahmed b. Muhammed Sa’id el-IDLIBĪ, “Esbābu ‘Udūli’l-Imām el-Buhārī ‘ani’t-Tahrīc li’l-Imām Ca’fer es-Sādīk fī Sahihih”, (in Arabic), *Hadīs Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, pp. 55-74.

**Key words:** Bukhārī, Ca’far Sādīk, *al-Cāmi‘u’s-sahīh*, riwāya, Shi’a, adāla

### ١- المدخل: دعوى أن البخاري عدل عن الصادق لأسباب مذهبية:

اتهم كثير من الشيعة الإمامية وبعض الزيدية الإمام البخاري بالنصب ومعاداة أهل البيت لتخريجه روايات لعمران بن حطان الخارجي وحرير بن عثمان الناصبي وإعراضه عن الإمام جعفر الصادق، وجعلوا

\* Cordoba Academia, Pretoria, South Africa, <http://salahsafa.blogspot.com>

ذلك مطعنا في الإمام البخاري وصحيحه.

ومن أشهر من قال ذلك من الإمامية: حسن الصدر (ت. ١٣٥٤هـ) في كتابه «نهاية الدراية»<sup>١</sup>، وفتح الله النمازي الأصفهاني المشهور بشيخ الشريعة (ت. ١٣٣٩) في كتابه «القول الصراح في نقد الصحاح»<sup>٢</sup>، وكثير من الإمامية المعاصرين أمثال هاشم معروف في كتابه «دراسات في الحديث والمحدثين»<sup>٣</sup>، ومحمد صادق النجفي في كتابه «أضواء على الصحيحين»<sup>٤</sup> وغيرهم.

وأيدهم بعض الزيدية في ذلك على تطف في العبارة فقد ذهب بعضهم إلى أن البخاري لم يخرج للصادق مجاملة للنواصب المعادين لأهل البيت، المسيطرين على الحالة السياسية آنذاك، سواء في الخلافة الأموية أو العباسية، ومنهم الدكتور المرتضى بن زيد المحطوري في كتابه «الشيع وأثره على الجرح والتعديل»<sup>٥</sup>، وغيره.

وتبعهم بعض الباحثين من أهل السنة، ولعل أبرزهم السيد محمد بن عقيل الحضرمي الباعلوي في كتابه «العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل»، حيث قال: «احتج الستة في صحاحهم بجعفر الصادق إلا البخاري، فكأنه اغتر بما بلغه عن ابن سعد وابن عياش وابن القطان في حقه، على أنه احتج بمن قَدّمنا ذكرهم، أي بعض شياطين النواصب ومنافقيهم، وهنا يتحير العاقل ولا يدري بماذا يعتذر عن البخاري رحمه الله، وقد قيل في هذا المعنى شعرا:

قضية أشبّه بالمرزئنة	هذا البخاري	إمام الفئة
بالصادق الصديق ما احتج في	صحيحه واحتج بالمرجئة	
ومثل عمران بن حطان أو	مروان وابن المرأة المختئة	
مشكلة ذات عوار إلى	حيرة أرباب النهي ملجئة	
وحق بيت يّمته السورى	مغذّة في السير أو مبثّئة	

<sup>١</sup> ص. ٥١٣.

<sup>٢</sup> إذ قال ص. ٣٩: «عدم إخراج البخاري لحديثه (أي جعفر الصادق) - عليه السلام - وعدم الاحتجاج به، واعتقاد عدم قابليته -العباد بالله- للإبداع في صحيحه السقيم، مع إخرجه مرويات كثير من الخوارج والنواصب والكذابين، والوضاعين، والاحتجاج بهم وإبداع أحاديثهم في كتابه، وإن كان كافيا في الدلالة على نضبه وضلالته وشقائه، كالدلالة على ترجيح روايات هؤلاء الملاحدة الملاعين والعباد بالله على رواياته عليه السلام».

<sup>٣</sup> ص. ١٧٣-١٧٥.

<sup>٤</sup> ص. ١١٢ وما بعدها.

<sup>٥</sup> قال ص. ٥١: «غير أن التحامل عليهم -أي الشيعة- ديدن المحدثين أو بعضهم، ومجاملة النواصب ظاهر في عباراتهم نتيجة تأثرهم بالوضع السياسي في الدولة الأموية ثم العباسية... (ثم نقل عن الذهبي نصا فيه تجنب البخاري للرافضة لتدينهم بالثقية، قال بعده): وقد أحسن الإمام الذهبي بتسجيل شهادته في هذا المقام، فإن الرافضة الذين تجنبهم البخاري رحمه الله أولهم: الإمام جعفر الصادق عليه السلام، وها هي ترجمته تشهد بظلم تلو ظلم لآل النبي الطاهر: ظلم ذبحهم وتشريدهم، وظلم سبهم وانتقاصهم، وجعل محبتهم قدحا وجرحا».



إن الإمام الصادق المجتبي  
بفضله الآي أتت منبئة  
أجل من في عصره رتبة  
لم يقتصر في عمره سيئة  
قلامة من ظفر إبهامه  
تعدل من مثل البخاري مائة

وقد توهم بعض إخواننا أحسن الله إلينا وإليهم أن عدم رواية البخاري في صحيحه عن جعفر الصادق كانت اتفاقيه أو لعذر آخر، وغفلوا عما صرح به ابن تيمية الحراني في «منهاجه» من ارتياب البخاري في الصادق<sup>٦</sup>، ومن عرف أنّ البخاري قد روى عن جعفر الصادق في تاريخه وعرف من هم الوسطة بين البخاري وجعفر لم يتعب نفسه في التمحلات وإنا لله وإنا إليه راجعون<sup>٧</sup>.

ف قوله شعرا: «قلامة من ظفر إبهامه تعدل من مثل البخاري مئة»، وما بعده، ظاهر في أنه يرى أن الإمام البخاري لا عذر له في عدم التخرّيج لجعفر، وأن سبب ذلك نوع نصب عند البخاري، فالبخاري -والحالة هذه- متهم في موضوعيته وطريقة انتقائه للرواة ومن ثم ذكر الأحاديث الصحيحة، إذ الهوى أو الخوف من الدولة قد سيطر عليه، ومن ثم فلا ثقة بانتقائه للرجال ولا بمروياته. فهذه الأقوال هي حاصل الاتهامات الموجهة إلى البخاري في صحيحه، وفي المطلب التالي تفصيلها وغيرها وبيان الصحيح من غيره.

## ٢- تفصيل الاحتمالات الدافعة للبخاري للعدول عن الصادق:

أعرض هنا جميع الاحتمالات ولو كنت أعلم أنها بعيدة، ثم أناقشها واحدا واحدا، لأتبين أقربها وأقواها، وقد وجدتها لا تخرج عن احتمالين رئيسين، فيهما تفصيل وتفرّيع: أما الأول فأسباب مذهبية وسياسية، وأما الثاني: فأسباب حديثة صرفة.

### الاحتمال الأول: أسباب مذهبية وسياسية:

وأعني بالأسباب المذهبية: أن البعض كما تقدم اتهم البخاري بالنصب وأنه معرض عن آل البيت محاب لأعدائهم، وأعني بالأسباب السياسية: أن البخاري وقع تحت ضغط الدولة العباسية المعادية

<sup>٦</sup> هذا غير صحيح، فإن نص ابن تيمية ليس فيه ارتياب البخاري في شخص الصادق، بل في بعض حديثه، قال في منهاج السنة، ٣٩٠/٧: "وبالجملة فهؤلاء الأئمة الأربعة ليس فيهم من أخذ عن جعفر شيئا من قواعد الفقه لكن روي عنه أحاديث كما روي عن غيره، وأحاديث غيره أضعاف أحاديثه، وليس بين حديث الزهري وحديثه نسبة لا في القوة ولا في الكثرة، وقد استراب البخاري في بعض حديثه لما بلغه عن يحيى بن سعيد القطان فيه كلام فلم يخرج له، ولم يكذب على أحد ما كذب على جعفر الصادق مع براءته". و فرّق كبير بين الارتياب في الشخص والارتياب في بعض حديثه، وسيأتي تفصيل ذلك.

<sup>٧</sup> محمد بن عقيل، العتب الجميل ص. ٥٩-٦١.

لعلوين، لا سيما الخليفة المتوكل (ت. ٢٤٧هـ) المتهم بالنصب<sup>٨</sup>، فخاف منهم ومالاهم فأعرض عن التخريج للصادق، كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين<sup>٩</sup>.

وأرى أن هذين الاحتمالين لا يستقيمان هنا لأمر:

أولاً: إخراج البخاري لكثير من آل البيت في صحيحه، وأقربهم للصادق أبوه محمد الباقر، فقد أخرج له البخاري روايات متعددة بطرق مختلفة<sup>١٠</sup>، وأخرج كذلك لجده زين العابدين علي بن الحسين الحسين بن أبي طالب رضي الله عنه<sup>١١</sup>، وكذا للحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه<sup>١٢</sup>.

وممن أخرج له البخاري من آل البيت: محمد بن عمرو بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في مواضع عدة<sup>١٣</sup>، ومحمد بن علي بن أبي طالب، المشهور بابن الحنفية رضي الله عنه في مواضع عدة كذلك<sup>١٤</sup>، وكذا الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب<sup>١٥</sup>.

ثم إن البخاري روى أحاديث كثيرة في فضائل علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين رضي الله عنهم أجمعين<sup>١٦</sup>.

فلو تلبس البخاري بأي نوع من النصب أو عدم موالة آل البيت الكرام لما روى عنهم ولما ذكر فضائلهم ولما أعلنها.

وكذلك الحال لو أراد نفاقاً لبعض العباسيين في عداوة بعضهم للعلويين.

ثانياً: إخراج البخاري لبعض الشيعة، ومنهم من عُدَّ في الغلاة، وقد أحصيت من اتهم بالتشيع ممن ذكرهم الحافظ في «مقدمة الفتح» فكان عددهم تسعة عشر راوياً، وهو عدد ضخم إذا قورن بمن روى عنه البخاري ممن رمي بالنصب، إذ لم يتجاوز العدد ستة رواة فقط، ولم يَعدُ عددٌ من اتهم برأي

<sup>٨</sup> انظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت. ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، ٢٥م، ط ١١، (تحقيق شعيب الأرنؤوط) دار الرسالة، بيروت ١٩٩٨، ٣٥/١٢، وكذا ١٣٥/١٢.

<sup>٩</sup> انظر: ياسر بطيخ، الإمام جعفر الصادق ومروياته الحديثية، ص. ٦٨، وانظر ما سبق من كتب الشيعة والزيدية أيضاً.

<sup>١٠</sup> محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح، ط ٢، ١ مجلد، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩، من طريق أبي إسحق عنه، ٢٥٥ من طريق مخول بن راشد عنه، ٢٥٦ من طريق معمر بن يحيى عنه، ٢٢٩٦ من طريق عمرو بن دينار عنه و٦٥٨٦ من طريق الزهري عنه) وغير ذلك.

<sup>١١</sup> البخاري، الصحيح (٩٢٦، ١١٢٧، ١٥٨٨، ٢٠٣٥، ٢٠٣٨، ٢٠٨٩، وغير ذلك الكثير من طريق الزهري عنه، ولم يخرج له من غير طريق الزهري إلا حديثين: ٦٧١٥ من طريق زيد بن أسلم عنه، و١٥٦٣ من طريق شعبة عن الحكم عنه عن مروان بن الحكم في قصة تدل على تمسك علي رضي الله عنه بالسنة!

<sup>١٢</sup> البخاري الصحيح (١١٢٧، ٢٠٨٩، ٢٣٧٥) وغير ذلك.

<sup>١٣</sup> البخاري الصحيح (٥٦٠، ٥٦٥، ١٩٤٦).

<sup>١٤</sup> البخاري، الصحيح (١٣٢، ١٧٨، ٣١١٢، ٣٦٧١) وغير ذلك.

<sup>١٥</sup> البخاري، الصحيح (٣٠٠٧، ٤٢١٦، ٤٢٧٤، ٤٨٩٠) وغير ذلك.

<sup>١٦</sup> انظر: البخاري، الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، أبي الحسن رضي الله عنه، فقد علق حديثين وخرج سبعة أحاديث (٣٧٠١-٣٧٠٧)، وفيه أيضاً باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما، ذكر فيه سبعة أحاديث (٣٧٥٣-٣٧٤٦).

أسباب عدول الإمام البخاري عن التخرّيج للإمام جعفر الصادق في صحيحه  
الخوارج على ثلاثة<sup>١٧</sup>، مما يدل دلالة واضحة أن البخاري لا يحمل موقفا سلبيا تجاه آل البيت  
ومحبّهم من الشيعة، وإلا لاستغنى عن روايات هؤلاء وأكثر من ذكر النواصب والخوارج.

بل إن تراجم بعض هؤلاء الشيعة تظهر الغلو الواضح في التشيع، وبعضهم من طبقة شيوخ  
البخاري مما يشي بأن مدار قبول الراوي عند الإمام البخاري: لا يتعلق بالاعتقادات ولا الأفكار، وهذه  
بعض أمثلة تفصيلية على هؤلاء الشيعة:

أولا: عباد بن يعقوب الرواجني الأسدي الكوفي، شيعي مفرط مغال، بل نُسب إلى الرفض، وعنده  
في التشيع حكايات عجيبة ثابتة عنه، ولعل أطرفها القصة الثابتة عنه التي ذكرها القاسم بن زكريا  
المطرز حيث قال: «وردت الكوفة فكتبت عن شيوخها كلهم غير عباد بن يعقوب، فلما فرغت دخلت  
إليه، وكان يمتحن من يسمع منه، فقال لي: من حفر البحر؟! فقلت: الله خلق البحر! قال: هو كذلك  
ولكن من حفره؟! قلت: يذكر الشيخ. فقال: حفره علي بن أبي طالب! ثم قال: من أجره؟! قلت: الله  
مجري الأنهار ومنبع العيون. فقال: هو كذلك، ولكن من أجرى البحر؟! فقلت: يفيدني الشيخ. فقال:  
أجره الحسين بن علي!

قال: وكان عباد مكفوفاً، ورأيت في داره سيفاً معلقاً وحجفة، فقلت: أيها الشيخ لمن هذا السيف؟!  
فقال لي: أعدده لأقاتل به مع المهدي!

قال: فلما فرغت من سماع ما أردت أن أسمعه منه وعزمت على الخروج عن البلد دخلت عليه،  
فسألني فقال: من حفر البحر؟ فقلت: حفره معاوية وأجره عمرو بن العاص!! ثم وثبت من بين يديه  
وجعلت أعدو، وجعل يصيح أدركوا الفاسق عدو الله فاقتلوه»<sup>١٨</sup>.

ويظهر غلوه أيضا في ما قاله علي بن محمد المروزي: سئل صالح بن محمد عن عباد بن يعقوب  
الرواجبي فقال: كان يشتم عثمان. قال: وسمعت صالحا يقول: سمعت عباد بن يعقوب يقول: الله أعدل  
من أن يدخل طلحة والزبير الجنة! قلت: ويلك ولم؟! قال: لأنهما قاتلا علي بن أبي طالب بعد أن  
بايعاه<sup>١٩</sup>.

ومع هذا الغلو يروي له البخاري حديثا في الصحيح<sup>٢٠</sup>، ويوثقه أبو حاتم ويقول فيه الحاكم: كان  
ابن خزيمة إذا حدث عنه يقول: حدثنا الثقة في روايته المتهم في رأيه عباد بن يعقوب<sup>٢١</sup>، ويقول فيه

<sup>١٧</sup> انظر: ابن حجر، هدي الساري، ص. ٤٥٩-٤٦٠.

<sup>١٨</sup> أبو الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال، ٨٨، ١٦، (تحقيق بشار عواد معروف) مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨، ٦٠/٤، وقال الذهبي في  
السير ١١/٥٣٨: «إسناده صحيح، وما أدري كيف تسمّحوا في الأخذ بمن هذا حاله، وإنما وثقوا بصدقه».

<sup>١٩</sup> المزي، تهذيب الكمال ٦٠/٤.

<sup>٢٠</sup> مقرونا بغيره انظر البخاري الصحيح (٧٥٣٤)، وانظر هدي الساري، ص. ٤١٢.

<sup>٢١</sup> انظر ابن حجر، هدي الساري ص ٤١٢.

الدارقطني: شيعي صدوق، ويتتبعي الذهبي إلى القول فيه: الشيخ العالم الصدوق<sup>٢٢</sup>، أما الحافظ فيقول: صدوق رافضي<sup>٢٣</sup>.

قلت: ولو كان نظر البخاري في الرواة منصبا على عقائدهم ومذاهبهم لأعرض غاية الإعراض عن عباد وأضرابه، إلا أنه لما كان ثقة قبله، ولو كان شيعيا محترقا مغاليا، بل متهما بالرفض، فظاهر أن البخاري لا يرى التشيع ومحبة آل البيت - بل والغلو فيها - تهمة يوزم بها الراوي ويُعرض عنه بسببها، وظاهر كذلك أن نوعا من الحرية السياسية يتمتع به الرواة يمكن أمثال هذا من الجهر بهذه المذاهب والآراء من غير خوف وتوجس، وكذا الحال في الراوي عنه البخاري، وإلا لأعرض عنه.

ثانيا: خالد بن مخلد القطواني أبو الهيثم الكوفي: وهو كسابقه شيعي مغال، قال الجوزجاني: كان شتامنا معلنا لسوء مذهبه، وقال الأعيان: قلت له: عندك أحاديث في مناقب الصحابة؟ قال: قل: في المثالب أو المثاقب يعني بالمثلثة لا بالنون<sup>٢٤</sup>.

وقال ابن سعد: كان متشيعا مفرطا، وقال صالح جزرة: ثقة إلا أنه كان متهما بالتشيع<sup>٢٥</sup>.

ومع كل هذا التشيع المفرط فإن البخاري قبله في صحبته وروى له عشرات الروايات، وبعضها في الأصول لا في المتابعات والشواهد<sup>٢٦</sup>.

وقبله الأئمة أيضا: ابن معين وابن أبي شيبه وأبو داود وابن عدي والعجلي وغيرهم، وتكلم في بعض رواياته بعضهم<sup>٢٧</sup>.

ثالثا: عبيد الله بن موسى بن أبي المختار العبسي الكوفي، أبو محمد الحافظ: وهو شيعي محترق كما قال أبو داود، بل قال يعقوب بن سفيان عنه: شيعي وإن قال قائل رافضي لم أنكر عليه، وقال ابن قانع: كوفي صالح يتشيع، وقال الساجي: صدوق كان يفرط في التشيع، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: كان يتشيع.

قال ابن معين: سمعت عبيد الله بن موسى يقول: «ما كان أحد يشك في أن عليا أفضل من أبي بكر وعمر»<sup>٢٨</sup>.

٢٢ الذهبي، السير ١١/٥٣٦.

٢٣ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، ط ٤، مجلد واحد، (تحقيق محمد عوامة) دار الرشيد، حلب، سوريا، ١٩٩٢، (٣١٥٣).

٢٤ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، ط ١، ٦ مجلد، (تحقيق خليل شحبا) دار المعرفة، بيروت ١٩٩٦م، ١٠١/٣.

٢٥ ابن حجر، هدي الساري ص ٤٠٠.

٢٦ انظر أمثلة على رواياته في الصحيح (٦٢، ١٩٩، ٢١٥، ٢٢١) وغيرها الكثير، ومن أمثلة أحاديثه الأصول (٦٥٢).

٢٧ انظر: تهذيب التهذيب ١٠١/٣.

٢٨ نقله محقق تهذيب الكمال عن سؤالات ابن محرز لابن معين، ١٦٨/١٩.

ومن المنقول عنه غلوه في بغض معاوية رضي الله عنه فقد قال ابن منده: «كان أحمد بن حنبل يدل الناس على عيب الله<sup>٢٩</sup>، وكان معروفا بالرفض، لم يدع أحدا اسمه معاوية يدخل داره، فقيل: دخل عليه معاوية بن صالح الأشعري، فقال: ما اسمك؟ قال: معاوية، قال: والله لا حدثتك، ولا حدثت قوما أنت فيهم»<sup>٣٠</sup>.

وما رواه الخطيب في التاريخ بإسناده عن أبي زكريا غلام أحمد بن أبي خيشمة قال: «كنت جالسا في مسجد الجامع بالرصافة مما يلي سوقة نصر عند بيت الزيت وكان أبو خيشمة يصلي صلواته هناك وكان يركع بين الظهر والعصر، وأبو زكريا يحيى بن معين قد صلى الظهر وطرح نفسه بإزاءه، فجاءه رسول أحمد بن حنبل فأوجز في صلاته وجلس فقال له: أخوك أبو عبد الله أحمد بن حنبل يقرأ عليك السلام ويقول لك: هو ذا تكثر الحديث عن عبيد الله بن موسى العبسي، وأنا وأنت سمعناه يتناول معاوية بن أبي سفيان وقد تركت الحديث عنه.

قال فرجع يحيى بن معين رأسه وقال للرسول: اقرأ على أبي عبد الله السلام وقل له يحيى بن معين يقرأ عليك السلام، وقال لك: أنا وأنت سمعنا عبد الرزاق يتناول عثمان بن عفان فاترك الحديث عنه فان عثمان أفضل من معاوية»<sup>٣١</sup>.

ومع غلوه في التشيع هذا فقد روى عنه البخاري عشرات الروايات<sup>٣٢</sup>، وروى له مسلم والأربعة أيضا، ووثقه أكثر الأئمة وحسنوا حاله، ووثقه ابن سعد ابن معين وأبو حاتم والعجلي وابن عدي<sup>٣٣</sup>.

رابعا: عدي بن ثابت الأنصاري الكوفي: كان شيعيا غالبا في التشيع كما قال الدارقطني بل بالغ فقال: كان رافضيا<sup>٣٤</sup>، وقال فيه ابن معين: شيعي مفرط، وقال أبو حاتم: صدوق وكان إمام مسجد الشيعة وقاصهم<sup>٣٥</sup>، ونقل ابن معين قول المسعودي: ما رأيت أحدا أقول بقول الشيعة من عدي بن ثابت<sup>٣٦</sup>!

ومع هذا الغلو، فقد روى عنه البخاري عشرات الروايات<sup>٣٧</sup>، ووثقه الأئمة كلهم وقبلوه<sup>٣٨</sup>.

قلت: وهو صاحب حديث علي كرم الله وجهه: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إنه لعهد النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلي: أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»، أخرجه مسلم<sup>٣٩</sup>.

<sup>٢٩</sup> قد يكون هذا في أول أمر الإمام أحمد، وإلا فالمعروف عنه أنه لم يرتضه ولم يرو عنه في المسند البتة، والقصة الآتية تؤكد هذا.

<sup>٣٠</sup> انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٥٥٦/٩.

<sup>٣١</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٤٢٧/١٤، أو ٦١٢/١٦ ط د. بشار.

<sup>٣٢</sup> انظر البخاري، الصحيح (٨، ١٢٦، ١٢٧، ٣٥٤، ٥٢٠، ٨٦٥، ١١٣٩، ١١٤٠، ١٩١٥) وغير ذلك الكثير.

<sup>٣٣</sup> انظر: تهذيب التهذيب ٤٦٧.

<sup>٣٤</sup> انظر: سؤالات السلمى للدارقطني ص ١٦.

<sup>٣٥</sup> انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب ١٤٩/٧.

<sup>٣٦</sup> سؤالات الدوري لابن معين ١٠٤.

<sup>٣٧</sup> انظر مثلا: البخاري، الصحيح (٥٥، ٧٦٧، ١٧٦٤) وغير ذلك الكثير.

<sup>٣٨</sup> انظر تهذيب التهذيب ١٤٩/٧.

خامسا: فطر بن خليفة الكوفي: شيعي جلد، بل قيل إنه خشبي، والخشبية فرقة من الرافضة، قال الساجي: صدوق ثقة ليس بمتقن، كان أحمد بن حنبل يقول: هو خشبي مفطر، وقال ابن أبي خيثمة سمعت قطبة بن العلاء يقول: «تركت فطرا لأنه يروي أحاديث فيها إزرء على عثمان»<sup>٣٩</sup>، وقال الذهبي: شيعي جلد<sup>٤٠</sup>، ومن المنقول عنه قوله في حب آل البيت: «ما يسرني أن مكان كل شعرة في جسدي ملك يسبح الله لحبي أهل البيت»<sup>٤١</sup>، وقال أبو بكر بن عياش: «ما تركت الرواية عنه إلا لسوء مذهبه»<sup>٤٢</sup>.

ومع هذا فقد روى له البخاري حديثا واحدا مقرونا فيه بغيره<sup>٤٣</sup>، ووثقه أحمد ويحيى بن سعيد وابن معين والعجلي، وقال أبو حاتم: صالح الحديث كان يحيى بن سعيد يرضاه ويحسن القول فيه ويحدث عنه. وقال النسائي: لا بأس به، وقال في موضع آخر: ثقة حافظ كيس، وقال أبو زرعة الدمشقي سمعت أبا نعيم يرفع من فطر ويوثقه ويذكر أنه كان ثبتا في الحديث<sup>٤٤</sup>.

فهؤلاء خمسة رواة أخرج لهم البخاري في صحيحه على تفاوت في عدد الأحاديث، لكن الجامع بينهم التشيع والغلو فيه أحيانا، وبعضهم من شيوخه فهو أدري بهم، ومع ذلك قبلهم الإمام البخاري، وذكرهم في صحيحه وأخرج لهم، فصار لا بد من القول: إن مدار قبول الراوي عند البخاري: لا يتعلق به المذهب والاعتقاد، وإلا لو كان في نفسه شيء تجاه أهل البيت لأعرض عن هؤلاء المغالين على الأقل!

ثالثا: توثيق البخاري النسبي لأبناء الصادق، فقد نقل في ترجمة محمد بن جعفر الصادق، صاحب الثورة المعروفة على المأمون، قول إبراهيم بن المنذر: «كان إسحاق أخوه أوثق منه وأقدم سنا»<sup>٤٥</sup>.

فالبخاري يوثق أبناء الصادق، ويعتمد عليهم، مما يشير إلى أن نظرة العداء لأهل البيت منتفية، وأن المسألة خارجة عن الاعتقادات والمذاهب وإلا لزم أبناءه وتكلم فيهم.

ولهذا كله فإني أرى أن لا مدخل للاحتمال المذهبي والاحتمال السياسي في عدول البخاري عن الرواية عن الصادق، وإلا لأعرض عن أبيه الباقر مثلا وغيره من أهل البيت، ولأعرض عن الشيعة، وإذا كان الحال كذلك كان لا بد من النظر في الاحتمالات الحديثة الصرفة، لعلها تتأتى هنا.

<sup>٣٩</sup> في الصحيح (٧٨).

<sup>٤٠</sup> انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢٧٠/٨.

<sup>٤١</sup> الذهبي، الكاشف ٣٨٧/٢.

<sup>٤٢</sup> الذهبي، السير ٣٣/٧.

<sup>٤٣</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢٧٠/٨.

<sup>٤٤</sup> البخاري، الصحيح (٥٩٩١).

<sup>٤٥</sup> انظر: تهذيب التهذيب ٢٧٠/٨.

<sup>٤٦</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، (ت. ٢٥٦ هـ)، التاريخ الكبير، مصورة، ٨ مجلد، دارالفكر، بدون ٥٧/١.

## الاحتمال الثاني: أسباب حديثية صرفة:

وأعني بها ما يتعلق بضبط الراوي وحفظه أو علو الإسناد أو صحة الطريق الموصلة إلى الراوي وشبه ذلك، مما لا يرتبط باعتقاد الراوي أو مذهبه أو تأثير السياسية والحكام.

ويدخل في هذا الاحتمال جملة أمور:

### الأول: أن البخاري لم يحصل طريقا صحيحا بينه وبين الصادق:

من المعلوم أن الإمام جعفرا الصادق ابتلي بجملة من الرواة عنه لم يقبلهم أئمة الحديث، ولعل هذا كان من الأسباب الداعية إلى الكلام في رواياته، وعدول البخاري عنها. وقد قال الساجي: «كان صدوقا مأمونا إذا حدث عنه الثقات فحديثه مستقيم»<sup>٤٧</sup>، ومعلوم أن كل راو حدث عنه الثقات: حديثه مستقيم، وإنما يذكر مثل هذا في حق الرواة إذا كثر عنهم الكذابون والضعفاء والمختلقون، وما أكثر هؤلاء ممن ادعوا الرواية عن الصادق!

إلا أنني أستبعد هذا الاحتمال، فقد رجعت إلى «الأدب المفرد» لأرى الأحاديث التي خرجها البخاري للصادق، فوجدت حديثين، هذا حالهما:

أما الأول: فقد روى البخاري في «الأدب المفرد» (٥٩٥) قال: حدثنا موسى قال حدثنا وهيب قال حدثنا جعفر عن أبيه عن جابر قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان جنبا يصب على رأسه ثلاث حفنات من ماء».

قال الحسن بن محمد: أبا عبد الله إن شعري أكثر من ذلك! قال: وضرب جابر بيده على فخذه الحسن فقال: يا ابن أخي كان شعر النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من شعرك وأطيب».

قلت: موسى هو ابن إسماعيل، وهيب هو ابن خالد، وقد روى البخاري عن موسى عن وهيب في الصحيح في مواضع كثيرة، منها (٨٤) (٨٦) (١٨٦) (٦٧٧) (١٠٨٥) (١٤٢٨) وغير ذلك، ومر أن البخاري أخرج للباقر عن جابر أحاديث، فالإسناد على شرط الصحيح لولا سيدنا جعفر مما يعني أن البخاري حصل طرقا صحيحة إلى الصادق ولكنه عدل عنها.

لكن قد يقال إنه عدل عنها لطلبه علو الإسناد وغيره، وهذا سيأتي.

وهذا الحديث نفسه قد أخرجه مسلم في صحيحه (٣٢٩) عن محمد بن المثني عن عبد الوهاب الثقفي عن جعفر به.

وأما الحديث الثاني في الأدب المفرد (٩٦٢) فقال: حدثنا عبد العزيز بن عبد الله قال حدثني الدراوردي عن جعفر عن أبيه عن جابر بن عبد الله: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر في السوق داخلا من بعض العالية والناس كنفه، فمر بجدي أسك ميت فتناوله فأخذ بأذنه ثم قال: أياكم يحب أن هذا له بدرهم؟ فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء وما نصنع به؟ قال: أتحبون أنه لكم؟! قالوا: لا! قال ذلك

<sup>٤٧</sup> انظر هذه النقول في تهذيب التهذيب ٤/٤٤٤.

لهم ثلاثا، فقالوا: لا والله لو كان حيا لكان عيبا فيه أنه أسك -والأسك الذي ليس له أذنان- فكيف وهو ميت؟! قال: فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم».

قلت: وهذا السند ليس من شرطه في الصحيح، فإنه لم يرو لعبد العزيز بن عبد الله عن الدراوردي فيه، فضلا عن كونه لم يرو للدراوردي إلا متابعة.

وقد أخرجه مسلم (٢٩٥٧): حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب حدثنا سليمان يعني ابن بلال عن جعفر به.

وعبد الله بن مسلمة وسليمان بن بلال من رجال البخاري أيضا، وروى لهما بهذه الكيفية حديثا واحدا (٣٣٢٥) لكن لعله لم يقع له حديثهما عن جعفر. والله تعالى أعلم.

فالحاصل من هذين الحديثين: أن البخاري قد حصل طريقا صحيحة إلى الصادق -كما في الحديث الأول- ولكنه عدل عنها، فانتفى هذا الاحتمال، إلا أن ذلك لا ينفي وجود كذب كثير على الصادق، لا سيما مع عظم مكانته بين المسلمين واعتقاد الإمامية فيه آنذاك، وقد أعلن ذلك إمام المسلمين وقاضيه حفص بن غياث الحافظ الثقة تلميذ الصادق حين كان يروي عنه، وجاءه أمر الفضل بن الربيع<sup>٤٨</sup> -حاجب هارون الرشيد- بأن لا يحدث عن الصادق. فسأله ابنه عمر بن حفص بن غياث: «هذا أبو البخاري بيغداد يحدث عن جعفر بن محمد بالأعاجيب ولا يُنهي؟ فقال: يا بني، أما من يكذب على جعفر بن محمد فلا يبالون به، وأما من يصدق على جعفر فلا يعجبهم»<sup>٤٩</sup>.

فالكذب على الصادق قديم في زمنه وبعد وفاته مباشرة، ومن كبار الكذابين المعروفين، وأكبر ظني أن إغضاء الدولة الطرف عن أبي البخاري الكذاب لكونه من أعوانها وأنصارها، فقد ولاه هارون الرشيد القضاء بعسكر المهدي<sup>٥٠</sup>، ولم يكن يستحي من الكذب على جعفر الصادق ومن ثم على رسول الله صلى الله عليه وسلم لأجلهم<sup>٥١</sup>! ولم يغض الأئمة الطرف عنه بل جاهرُوا بالإنكار عليه وتكذيبه، والقصة الماضية دالة على هذا، وله قصة أيضا مع يحيى بن معين<sup>٥٢</sup>، هذا فضلا عما تعرض له أهل البيت من ظلم على يد بعض العباسيين، فلعل بعض الخلفاء والأمراء كان يفرحهم أن تشيع عن الصادق أخبار مكذوبة، تنفر العلماء والعوام منه، والله تعالى أعلم.

ثانيا: الرغبة في علو الإسناد:

لقد كان علو الإسناد مطلباً مرغوباً فيه عند المحدثين والرواة، وتنافسهم في ذلك أشهر من أن يسطر هنا، ومشهور أن الإمام البخاري لم يخرج لبعض كبار العلماء الأجلاء قصداً، وأوضح مثال هنا

<sup>٤٨</sup> انظر ترجمته في السير ١٠٩/١٠.

<sup>٤٩</sup> روى هذه القصة أبو حاتم الرازي عن عمر بن حفص بن غياث، انظر الجرح والتعديل ٢٥/٩.

<sup>٥٠</sup> انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٦٢٦/١٥ (ط. د. بشار).

<sup>٥١</sup> انظر بعض قصصه في ذلك عند الخطيب في التاريخ ٦٢٧/١٥، ٦٢٨، ٦٢٩.

<sup>٥٢</sup> انظرها عند الخطيب في التاريخ ٦٢٨/١٥، وقد وقع فيها بعض التصحيف في لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢هـ)، ٣، ٣٧، ٣٨، (تحقيق دائرة المعارف النظامية - الهند)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٦م، ٧/٣٤٧، ط. مرعشلي.



أن البخاري لم يخرج عن الشافعي البتة في صحيحه! وقد بين الخطيب البغدادي سبب ذلك بقوله: «فترك البخاري الاحتجاج بالشافعي، إنما هو لا لمعنى يوجب ضعفه، لكن غني عنه بما هو أعلى منه، إذ أقدم شيوخ الشافعي: مالك، والدراوردي، وداود العطار، وابن عيينة. والبخاري لم يدرك الشافعي بل لقي من هو أسن منه، كعبيد الله بن موسى، وأبي عاصم ممن رواوا عن التابعين، وحدثه عن شيوخ الشافعي عدة، فلم ير أن يروي عن رجل، عن الشافعي، عن مالك.»

فإن قيل: فقد روى عن المسندي، عن معاوية بن عمرو، عن الفزاري، عن مالك، فلا شك أن البخاري سمع هذا الخبر من أصحاب مالك، وهو في الموطأ فهذا ينقض عليك؟

قلنا: إنه لم يرو حديثاً نازلاً وهو عنده عالٍ، إلا لمعنى ما يجده في العالي، فأما أن يورد النازل، وهو عنده عالٍ، لا لمعنى يختص به، ولا على وجه المتابعة لبعض ما اختلف فيه؛ فهذا غير موجود في الكتاب.

وحديث الفزاري فيه بيان الخبر، وهو معدوم في غيره، وجوّده الفزاري بتصريح السماع...<sup>٥٣</sup>

فهذا نص حافظ عصره في بيان منهج البخاري وطلبه للعلو في الرواية، وأهم ما فيه أن عدول البخاري عن الرواية عن الشافعي لا تدل على ضعف فيه أبداً، إنما هو طلب العلو، أشهى شيء عند المحديثين والرواة!

وما قاله الحافظ الخطيب البغدادي في البخاري والشافعي يتسق عموماً مع الصادق، والحديث السابق الذي رواه البخاري في «الأدب المفرد» (٥٩٥) عن موسى عن وهيب عن جعفر عن أبيه عن جابر، إسناده نازل عند البخاري، إذ قد روى الحديث نفسه بإسناد أعلى من ذلك، ليس فيه بينه وبين الباقر إلا اثنان، بدلاً من ثلاثة كما هو الحال هنا.

فقد أخرج البخاري الحديث المتقدم نفسه في صحيحه (٢٥٦) فقال: «حدثنا أبو نعيم قال حدثنا معمر بن يحيى بن سام حدثني أبو جعفر قال: قال لي جابر بن عبد الله: وأتاني ابن عمك - يعرض بالحسن بن محمد بن الحنفية - قال: كيف الغسل من الجنابة؟ فقلت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يأخذ ثلاثة أكف ويفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده. فقال لي الحسن: إني رجل كثير الشعر. فقلت: كان النبي صلى الله عليه وسلم أكثر منك شعراً.»

فظاهر أن طلب العلو يحتم اللجوء إلى هذه الرواية لا إلى رواية الأدب المفرد، لكن يُشكل على ذلك أنه أخرج من طريق أخرى في صحيحه (٢٥٥) فقال: «حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال حدثنا شعبة عن مخول بن راشد عن محمد بن علي عن جابر بن عبد الله قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يفرغ على رأسه ثلاثاً.»

ومحمد بن علي هو أبو جعفر الباقر رضي الله تعالى عنه. فبين البخاري وبينه أربعة رجال فالإسناد نازل بالمقارنة لما رواه في الأدب المفرد، ويزيد الإشكال قوة أن مخول بن راشد ليس له في البخاري إلا هذا الموضوع، كما قال الحافظ ابن حجر في شرح هذا الحديث<sup>٥٤</sup>.

<sup>٥٣</sup> نقله الحافظ الذهبي في السير (٩٦-٩٥/١٠)

والجواب عندي هنا هو جواب الحافظ الخطيب البغدادي المتقدم حين استشكل كلام نفسه ذاكرة بعض الروايات النازلة في البخاري فأجاب بأن البخاري لا يروي «حديثاً نازلاً وهو عنده عالٍ، إلا لمعنى ما يجعله في العالي، فأما أن يورد النازل، وهو عنده عالٍ، لا لمعنى يختص به، ولا على وجه المتابعة لبعض ما اختلف فيه؛ فهذا غير موجود في الكتاب»، ثم ذكر جوابه الخاص عن تلك الرواية، ولم يتبين لي جواب خاص عن رواية الصادق هذه، فالله تعالى أعلم.

فيبقى هذا الاحتمال على الاحتمال.

الثالث: انشغال الصادق بالفقه أكثر من الحديث وإثاره العزلة على الخلطة، مع قلة الحاجة إلى رواياته والاكتفاء بروايات كبار المحدثين من أقرانه:

من المشهور أن الإمام الصادق كان من فقهاء المدينة المنورة، وممن يقصد بالعلم فيها، إلا أن الظاهر من حاله أنه لم يشغل برواية الحديث وجمع طرقه والرحلة فيه على عادة أهل الحديث والرواية.

وأوضح ما يؤيد هذا أنه لا يكاد يروي عن غير أبيه، ففي الكتب التسعة مجتمعة له (١٦٩) رواية (مع المكرر) يروي عن أبيه منها (١٦٣) رواية، ويروي عن عطاء بن أبي رباح ومحمد بن المنكدر رواية واحدة عند مسلم (٨٩٩) (٤٨٠)، وعن يزيد بن عبد الله بن قسيط (ت. ١٢٢ هـ) رواية واحدة مرسلة عند الدارمي<sup>٥٥</sup> (٣٢٢٥)، وعن الزهري رواية واحدة في مسند أحمد<sup>٥٦</sup> ورواها عنه عبد الله بن ميمون القداح وهو متروك! ورواية عن عبيد الله بن أبي رافع عند أحمد<sup>٥٧</sup> وإن كنت منها على شك، إذ المعروف أن الصادق يروي عن عبيد الله بواسطة الباقر.

فقصره الرواية -غالباً- على أبيه تُظهر أنه قدم الفقه والعلم على الحديث وصناعته، وهو أمر معروف عند بعض العلماء بل جعله الإمام مالك مما يُمدح به العالم ويعظم، فقد اشتهرت مقولاته في باب تفضيل الفقه على الحديث، منها قوله لابني أخته أبي بكر وإسماعيل ابني أبي أويس: «أراكما تحبان هذا الشأن وتطلبانه يعني الحديث»، قالوا: نعم، قال: «إن أحببتما أن تنتفعا وينفع الله بكما فأقلا منه وتفقها»<sup>٥٨</sup>.

وإذا كان الحال على ما وصفتُ فإن همة طلاب الحديث والأسانيد لا بد أن تنصرف إلى غير الإمام الصادق ممن أكثر من جمع روايات أهل المدينة مع التخصص فيها والانصراف لها، من أمثال: الزهري وأبي الزناد وعبيد الله بن عمر وغيرهم.

<sup>٥٤</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. ٨٥٢ هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ١٣ مجلد دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١/٣٦٧.

<sup>٥٥</sup> عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت. ٢٥٥ هـ)، سنن الدارمي، ط ١، ٢، (تحقيق فواز أحمد زلمي، خالد السبع العلمي)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

<sup>٥٦</sup> مسند الإمام أحمد ٥/١٢٢.

<sup>٥٧</sup> مسند الإمام أحمد ٤/٣٣٢.

<sup>٥٨</sup> رواه الراهبرمي في المحدث الفاصل ص ٢٤٢

ولعل مقولة سفيان: «كنا إذا رأينا طالبا للحديث يغشى ثلاثة ضحكنا منه، ربيعة، ومحمد بن أبي بكر بن حزم، وجعفر بن محمد، لأنهم كانوا لا يتقنون الحديث»<sup>٥٩</sup>، متسقة مع ما ذكرت وبينت، ذلك أنني أفهم منها أن الحديث لم يكن شغلهم الشاغل، فلم يعتنوا به عناية المكثرين من الحفاظ أمثال الزهري وأبي الزناد ويحيى بن سعيد الأنصاري وهشام بن عروة، إذ كان الحديث وطرقه وجمعه وروايته والرحلة فيه: أكبر همهم ومنتهى رغبتهم، ولذا فإنه من المستغرب أن يترك طلاب الحديث أهل الفن، ويلجؤوا إلى أهل فن آخر، ولا تنقص هنا ولا اتهام، إن هو إلا التخصص والانشغال بعلم دون غيره.

ويؤكد هذا الفهم: أن ربيعة الرأي من كبار أئمة الاجتهاد والفقهاء في المدينة في وقته، فقد كان «مفتي المدينة» و«من أئمة الاجتهاد» كما وصف الذهبي، وغلبه الفقه والاجتهاد على الرواية والأسانيد، فقد جاء عنه قوله «رأيت الرأي أهون علي من تبعة الحديث»، وكان يقول للزهري: «إن حالي ليست تشبه حالك» قال: «وكيف؟»، قال: «أنا أقول برأي من شاء أخذه ومن شاء تركه، وأنت تحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم فتحفظ في حديثك»<sup>٦٠</sup>، إلا أنه كان من الثقات في الحديث، وإن لم يكن من أهل الطبقة الأولى المتقنين الحفاظ<sup>٦١</sup>.

وكذلك الحال مع محمد بن أبي بكر بن حزم (ت. ١٣٢هـ)، فقد كان قاضيا منشغلا بالفقه والاجتهاد، قال الحفاظ الإمام إبراهيم بن سعد بن إبراهيم (ت. ١٨٣هـ): «رأيت يقضي في مؤخر المسجد»<sup>٦٢</sup>، فهو ممن لم يجعل رواية الحديث وأسانيده همه وهجره، لكنه كان ثقة صالحا<sup>٦٣</sup>، وإن لم يكن من الطبقة الأولى من الحفاظ المتقنين ولذا لم يخرج له البخاري إلا حديثا واحدا متابعا<sup>٦٤</sup>، ويؤكد هذا أن إبراهيم بن سعد قائل المقولة السابقة «الإمام الحفاظ الكبير»<sup>٦٥</sup> ليست له أي رواية في الكتب التسعة عن محمد بن أبي بكر بن حزم، مع روايته عن من أقدم منه كالزهري مثلا (ت. ١٢٤هـ) وكثرة ما أخذ عن محمد بن إسحاق (ت. ١٥٠هـ) حتى قيل: «كان عند إبراهيم عن محمد بن إسحاق نحو من سبعة عشر ألف حديث في الأحكام سوى المغازي»<sup>٦٦</sup>، فظاهراً أن تلقيه الحديث لم يكن عن

<sup>٥٩</sup> السير ٩١/٦. وراوي هذه المقولة عن سفيان: الشافعي، وعنه تلميذه أحمد بن يحيى بن الوزير التجيبي المصري (١٧١-٢٥٠هـ) وهو ثقة وثقه النسائي وغيره كما في تهذيب الكمال ٩٠/١، وعنه النسائي تلميذه.

<sup>٦٠</sup> انظر هذه الأقوال كلها عند الذهبي في السير ٨٩/٦-٩٦. وانظر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣)، الكفاية في علم الرواية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨، ص. ١٦٩.

<sup>٦١</sup> انظر: المزني، تهذيب الكمال ٤٦٩/٢، والذهبي، سير أعلام النبلاء ٨٩/٦.

<sup>٦٢</sup> البخاري، التاريخ الكبير ٤٧/١.

<sup>٦٣</sup> انظر ترجمته عند المزني ٢٥٤/٦.

<sup>٦٤</sup> قال البخاري (١٠١١): «حدثنا إسحاق قال حدثنا وهب بن جرير قال أخبرنا شعبة عن محمد بن أبي بكر عن عباد بن تميم عن عبد الله بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى فقلب رداءه»، وقد تابعه عليه أخوه عبد الله بن أبي بكر (١٠١٢) والزهري في مواضع منها (١٠٢٣) وعمرو بن يحيى المازني (٦٣٤٣) كلهم عن عباد به.

<sup>٦٥</sup> كما يقول الذهبي في السير ٣٠٤/٨.

<sup>٦٦</sup> الذهبي، السير ٣٠٦/٨.

القاضي الذي رآه يقضي في المسجد، وإنما إلى من تخصص في الرواية كالزهري وابن إسحق وأمثالهما.

وعليه فاحتمال انشغال الصادق بالفقه أكثر من الرواية، كانت سببا دافعا لقلّة الرواية عنه، وتفضيل مصنفي الرواية غيره من المتفتين في الرواية عليه.

أضف إلى هذا أن الصادق عاش حقبة من الزمن تحت وطأة ظلم أبي جعفر المنصور، وثورة ابن عمه محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الملقب بالنفس الزكية (ت. ١٤٥ هـ)، وأكبر الظن عندي أن مراقبة حثيثة كانت تحف بالصادق في المدينة لتجنّبه إلى الانكفاء والعزلة، لا سيما مع الظلم ومشاهد الفتن، فقلّت الرواية عنه، وانصرفت الهمة إلى غيره. ولهذا كله لم يَحْتَجِ البخاريُّ إلى حديثه حاجة قوية، إذ قد حصل طرقا أخرى كثيرة إلى أبيه محمد الباقر.

وإذا استعرضنا -على سبيل المثال- شيوخ الصادق الذين وقعت روايته عنهم عند مسلم، وجدناهم ثلاثة: أبوه وعطاء بن أبي رباح ومحمد بن المنكدر كما تقدم، وقد أخرج البخاري لهم من غير طريق جعفر إذ لم يحتج إليها.

أما الباقر فجعل روايات البخاري عنه من طريق عمرو بن دينار عنه عن جابر رضي الله عنه<sup>٦٧</sup>، ومعلوم أن عمرو بن دينار سمع جابرا وروى عنه روايات متعددة فهو من أقران الباقر، إلا أن المحدثين يحفلون بهذه الروايات لدلالاتها على تمام الضبط والإتقان وانتفاء التدليس، بله دلالتها على أن عمرو بن دينار احتاج إلى علم الباقر فروى عنه أحاديث لم يسمعها من جابر، وقد كان بين الباقر وعمرو بن دينار محبة وتعظيم كبير، ففي رواية للإمام أحمد عن سفيان قال: قال محمد بن علي: «إن مما يجب قدومي مكة لقائي عمرو بن دينار»<sup>٦٨</sup>.

وأما عطاء بن أبي رباح، فقد لجأ البخاري إلى أعلم الناس بحديث عطاء وهو ابن جريج شيخ الحرم وفقه مكة، ولذا جاءت جل روايات عطاء من طريقه عند البخاري.

وأما محمد بن المنكدر، فإن في رواية شعبة والسفيانيين عنه ما يكفي للبخاري.

ويضاف إلى كل ذلك أن جل روايات الصادق -وهي ليست كثيرة- عن أبيه من قسم المرسل كما ظهر عندي بالتتبع ووجدت الذهبي ينص عليه<sup>٦٩</sup>، والمرسل لا يحتج البخاري به.

ويظهر منهج البخاري واضحا في أنه يخرج لمن يحتاج رواياته عند النظر في الرواة المُعْتَرَضِ على البخاري في الترخيب لهم، ولعل أشهرهم في هذا الباب: حريز بن عثمان -الثقة، المتهم بالنصب<sup>٧٠</sup>،

<sup>٦٧</sup> انظر صحيح البخاري (٢٢٩٦، ٢٦٨٣، ٣١٣٧، ٤٢١٩، ٤٣٨٣، ٥٥٢٠، ٥٥٢٤، ٧١١٠).

<sup>٦٨</sup> الإمام أحمد، العلل ٤٦٨/٢.

<sup>٦٩</sup> في السير إذ قال ٢٥٧/٦: وغالب رواياته عن أبيه مراسيل.

<sup>٧٠</sup> انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٨٩/٢، وفيها أقوال كثيرة متعارضة في ثبوت النصب عنه، وكان البخاري يراه من أجله أهل الشام، ويراه قد تاب من النصب إذ اقتصر في ترجمته في التاريخ الكبير على النقلين الآتين: «قال محمد بن المثنى: حدثنا معاذ بن معاذ قال: حدثنا

أسباب عدول الإمام البخاري عن التخریج للإمام جعفر الصادق في صحيحه  
والمثال المعروف عند الشيعة ومقلديهم في الاعتراض على البخاري بالتخریج له والعدول عن  
الصادق- إذ أخرج له البخاري روايتين فقط، الحاجة إليهما قوية:

أما الأولى: فقد قال البخاري: «حدثنا عصام بن خالد: حدثنا حريز بن عثمان أنه سأل عبد الله بن  
بسر صاحب النبي صلى الله عليه وسلم قال: أرأيت النبي صلى الله عليه وسلم كان شيخاً؟ قال: كان في  
عنفته شعرات بيض»<sup>٧١</sup>.

وهي رواية في غاية العلو، إذ هي من ثلاثيات البخاري، ولم يروها عن عبد الله بن بسر رضي الله  
عنه غير حريز وهو ثقة ضابط، فالبخاري محتاج إليها من الجهتين.

وأما الثانية، فهي قول البخاري: «حدثنا علي بن عياش: حدثنا حريز قال: حدثني عبد الواحد بن  
عبد الله النصري قال: سمعت وائلة بن الأسقع يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من  
أعظم الفرى أن يدعي الرجل إلى غير أبيه، أو يري عينه ما لم تر، أو يقول على رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ما لم يقل»<sup>٧٢</sup>.

وهي أيضاً من عوالي البخاري كما قال الحافظ في الفتح<sup>٧٣</sup>، إذ بينه وبين سيدنا رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أربعة، ولم تسلم طريق من طرق هذا الحديث من متكلم فيه إلا هذا الطريق<sup>٧٤</sup>، فالبخاري  
محتاج إلى هذه الرواية من الجهتين معاً.

فعلی هذا كله يمكن القول: إن البخاري لم يلتزم التخریج عن كل راو ثقة، أو صحيح الرواية، بل  
يخرج لمن احتاج إلى رواياته سواء كانت الحاجة في المتن أو في الأسانيد، ولذا فإنه يعدل عن كثير  
من الثقات إذا لم يحتج إلى رواياتهم، وقد عدل البخاري عن عبد الله بن الحسن بن الحسن، الثقة  
المأمون الزاهد الجليل الصالح<sup>٧٥</sup>، لأسباب متعددة لعل من أهمها قلة الرواية والإرسال والوصل<sup>٧٦</sup>،  
وعدل عن غيره أيضاً.

---

حريز بن عثمان أبو عثمان ولا أعلم أتى رأيت احداً من أهل الشام أفضله عليه، وقال أبو اليمان: كان حريز يتناول من رجل ثم ترك  
ذلك». التاريخ الكبير ١٠٣/٣-١٠٤.

<sup>٧١</sup> أخرجه البخاري (٣٥٤٦).

<sup>٧٢</sup> أخرجه البخاري (٣٥٠٩).

<sup>٧٣</sup> ابن حجر، الفتح ٥٤١/٦.

<sup>٧٤</sup> أخرج هذا الحديث أحمد في المسند ٤٩٠/٣ من طريق معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن وائلة، ومعاوية متكلم فيه، ليس على  
شروط البخاري، ومن طريق محمد بن عجلان عن النضر بن عبد الرحمن عن وائلة ١٠٧/٤ والنضر مجهول، ومحمد بن عجلان فيه  
كلام وليس على شروط البخاري.

<sup>٧٥</sup> انظر ترجمته وتوثيقه في تهذيب الكمال ١١٢/٤.

<sup>٧٦</sup> له في الكتب التسعة حديثان مكرران لا غير، انظر: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، (ت ٢٩٧) الجامع، ٥٥، (تحقيق أحمد شاكر،  
ومحمد فؤاد عبد الباقي) دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، (٣١٤، ١٤١٩)، وأحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣)، المجتبى (السنن الصغرى)،  
١٥، دار السلام، الرياض، ١٩٩٩، (٤٠٨٧)، وسليمان بن الأشعث أبو داود، السنن، ١٥، ط ١، دار السلام الرياض، ١٩٩٩،  
(٤٧٧١)، وابن ماجه (٧٧١).

وكون مصنف الكتاب لا يلتزم التخريج لكل راو ثقة مشهور حتى في صنيع مصنفي الكتب الروائية الإماميين، فإن الكليني في «الكافي» لم يرو لبعض أحفاد الصادق: الحسن العسكري بن علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ولا لأبيه علي الهادي ولا لجده محمد الجواد، وثلاثتهم أئمة معصومون، قولهم مندرج في نصوص الشريعة إذ لا فرق بينه وبين قول النبي صلى الله عليه وسلم عند الإمامية، فضلا عن قرب العهد بهم جدا، إذ توفي الكليني (ت. ٣٢٨هـ) والعسكري (ت. ٢٦٠هـ) فإدراكه لبعض تلامذته محتمل جدا، ومع ذلك لا تجد رواية واحدة عنه في «الكافي».

وإذا قبل بعض الإمامية العذر للكليني -والأمر في غاية الصعوبة والغرابة- فإن العذر للبخاري أولى وأوضح وأظهر، إذ لا اعتقاد بعصمة الصادق، ولا قرب للعهد به.

وعلى كل ما تقدم فاحتمال أن البخاري قد عدل عن التخريج للصادق لسبب عدم الحاجة إلى رواياته وأنه مشغل بغير الحديث عنه: احتمال قوي للغاية، يتأتى في هذا السياق ويستقيم.

الرابع: وجود بعض المشكلات الإسنادية في روايات الصادق:

وأعني بالمشكلات الإسنادية هنا: وصل مرسل أو رفع موقوف، وشبهه مما يقع فيه كل أحد، لكن قد يكثر منه بعض الرواة، فيتنبه النقاد لذلك عنده.

وقولي: مشكلات إسنادية، لأخرج بها الوهم وسوء الحفظ في المتون، وهو أشد وأخطر، ولم أجد للصادق شيئا من هذا البتة<sup>٧٧</sup>.

وإنما وجدت كلاما لبعض الأئمة النقاد في عصر الرواية تتعلق بحفظ الصادق للأسانيد، منها كلمات متناثرة ليحيى بن سعيد القطان، أحدها: ما قاله جوابا لابن معين في مسألة: «إن كان يحفظ فحديث أبيه المسند»، ومنها قوله جوابا لابن المديني: «في نفسي منه شيء» فسأله ابن المديني: «فمجالد؟» قال: «مجالد أحب إلي منه».

وكان البخاري يرى رأي شيخه شيخه القطان في حق الصادق، ولذا لما ترجم له في «التاريخ الكبير» اقتصر على قول القطان: «كان جعفر إذا أخذت منه العفو لم يكن به بأس، وإذا حملته حمل على نفسه»، أي إذا تركته على سجيته وعفويته وبدأ يحدث لم يكن بحديثه بأس، وإذا أردته على حديث وحملته عليه فإنه يحمل على نفسه ويحدثك بالحديث وقد يرسله وهو موصول وشبه ذلك، كما أفادنيه بعض الباحثين<sup>٧٨</sup>.

<sup>٧٧</sup> تتبعت روايات الصادق في العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن عمر الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ)، مصورة عن الأولى، ١١ مجلد، (تحقيق محفوظ الرحمن السلفي) دار طيبة، الرياض، ١٩٩٩م، فوجدت أكثر الاختلاف من أصحاب الصادق عليه في الوصل والإرسال، انظر مثلا: ٨٩/٣-٩٠، ٩٣، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ٤/٥٧.

<sup>٧٨</sup> كنت أرى هذا القول مدحا عاليا في حق الصادق عليه السلام، دالا على رفعة أخلاقه وهضمه لنفسه وتحمله الأذى، وغفوه مع سعة الصدر وطيب الشيم، ولذا فقد وضعت ناقدا به الاحتمال الأول، عادا اقتصار البخاري على هذا النقل تعظيما للصادق، إلا أنني لما حدثت الباحث المتقن أسعد تيم قال لي: إن الصادق كذلك من حيث الأخلاق لكن هذا الفهم للنص من أبعد ما يكون عن واقعه

ثم إنني وجدت ما يؤكد هذا، ذلك أن علي بن المديني شيخ البخاري يعلّ وصل حديث الحج الطويل من رواية حاتم بن إسماعيل عن الصادق عن الباقر عن جابر -وقد أخرج هذه الرواية مسلم<sup>٧٩</sup>- بأن يحيى بن سعيد القطان رواها عن الصادق مرسله، وأن حاتم بن إسماعيل يصل عن الصادق أحاديث مرسله، قال ابن المديني: «حاتم بن إسماعيل روى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر أحاديث مراسيل أسندها، منها حديث جابر الحديث الطويل خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحج، وحديث يحيى بن سعيد عن جعفر بإرساله أثبت»<sup>٨٠</sup>.

فلعل هذه العلة الخفية التي صرح بها ابن المديني هي الدافع للبخاري لعدم إخراج حديث الحج هذا، وغيره من الأحاديث عن الصادق.

وقد وافق الإمام أحمد يحيى القطان، وأبعد في ذلك فقال: «قد روى عنه يحيى ولينته»<sup>٨١</sup>، وقال أيضا: «جعفر بن محمد ضعيف الحديث مضطرب، وأبوه أبو جعفر محمد بن علي بن حسين ثقة قوي الحديث»<sup>٨٢</sup>.

وعلى أي حال فهذا رأي اجتهادي، أقصى ما فيه أنه انتقاد لحفظ الصادق لا أكثر، بدلالة الكلام على الأسانيد عند يحيى القطان وابن المديني، وبدلالة توثيق الإمام أحمد للإمام أبي جعفر الباقر رضي الله عنه في النص نفسه الذي يتكلم فيه عن حفظ الصادق، فالأمر دائر على الضبط والحفظ لا غير، وإلا لما فُرق بين الأب وابنه.

وإذا كان رأيا اجتهاديا فهو قابل للخطأ والصواب، لا سيما وقد خالفه جمهرة من علماء الجرح والتعديل إذ ذهبوا إلى أن الصادق ثقة جليل لا يسأل عن مثله، فقد وثقه الشافعي وابن معين، وقال أبو حاتم الرازي: ثقة لا يسأل عن مثله، وسئل أبو زرعة الرازي عن جعفر بن محمد عن أبيه، وسهيل بن أبي صالح عن أبيه، والعلاء عن أبيه، أيهما اصح؟ فقال: لا يقرن جعفر إلى هؤلاء، قال ابن أبي حاتم: يريد جعفر أرفع من هؤلاء في كل معنى<sup>٨٣</sup>. ووثقه النسائي وابن عدي كذلك<sup>٨٤</sup>، وروى عنه مالك في

وحقيقته، ثم حدثني بالفهم الذي أوردته في المتن، وهو منسجم مع منهج البخاري في تاريخه، ومتسق مع أقوال يحيى القطان الأخرى، فالحمد لله على توفيقه.

<sup>٧٩</sup> مسلم، الصحيح (١٢١٨).

<sup>٨٠</sup> نقل هذا النص: الباجي في التعديل والتجريح. الباجي، سليمان بن خلف (ت ٤٧٤ هـ)، التعديل والتجريح، ط ٣٠، (تحقيق أبو لباية حسين)، دار اللواء للنشر، الرياض، ١٩٨٦ م.

<sup>٨١</sup> الإمام أحمد، العلل ومعرفة الرجال ص. ٧٤ برقم (٦٨)

<sup>٨٢</sup> السابق ص ١٦٤ برقم (٣٦٠، ٣٦١)

<sup>٨٣</sup> انظر الأقوال المتقدمة عند عبد الرحمن أبو محمد ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ١٠، (تحقيق المعلمي اليماني) مطبعة مجلس دائرة المعارف، الهند.

<sup>٨٤</sup> انظر: عبد الله ابن عدي الجرجاني (ت. ٣٦٥)، الكامل في ضعفاء الرجال، ٨، ط ٣، (تحقيق سهيل الزكار) دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥، ١٣٤/٢، ابن حجر، تهذيب التهذيب ٨٩/٢.

الموطأ<sup>٨٥</sup>، وقد قال بعض العلماء إن مالكا لا يروي إلا عن ثقة<sup>٨٦</sup>، وأخرج له مسلم في الصحيح كما تقدم.

وفي المتأخرين صرح الذهبي بإنكار رأي يحيى القطان فقال في «السير»: «وهذه من زلقات يحيى القطان، بل أجمع أئمة هذا الشأن على أن جعفرًا أوثق من مجالد، ولم يلتفتوا إلى قول يحيى»<sup>٨٧</sup>. فلا ضير أن يقال حينها: إن البخاري لم يصب في عدوله عن الصادق، وأصاب مسلم في التخريج له، لكن المجزوم به عندي أنه لم يعدل عنه لأسباب تتعلق بشخصه ودينه وجلالته.

ومع هذا فالجمع بين الرأيين ممكن بأن يقال: إن من وثق الصادق نظر إلى علمه وصلاحه وجلالته وكونه في دائرة الثقات العامة، ومن تكلم في حفظه لا يخرج عن دائرة الثقات لكنه لا يجعله في الطبقة الأولى منها، وإلى ذلك خلص الذهبي فقال في «السير»: «جعفر ثقة صدوق، ما هو في الثبت كشعبة، وهو أوثق من سهيل وابن إسحق، وهو في وزن ابن أبي ذئب ونحوه»<sup>٨٨</sup>.

وعلى أي حال فإن الكلام في خصوص الحفظ والضبط مشهور بين النقاد ولو كان في كبار الصالحين، إذ الحفظ مما يتفاوت الصالحون والعلماء فيه، وعلم العالم أو صلاحه لا يمنع من وجود أخطاء في حفظه وضبطه، والناظر في أوائل الكتب المصنفة في الرواية وعلومها يجد الأئمة المتقدمين يؤكدون ذلك مرارا وتكرارا، لئلا يخلط الناس بين الصلاح من جهة والضبط والحفظ من جهة أخرى، إذ لا تلازم بينهما عقلا ولا عادة، ودونك مقدمة الإمام مسلم لصحيحه<sup>٨٩</sup> وعلل الترمذ،<sup>٩٠</sup> ومقدمة ابن أبي حاتم للجرح والتعديل، ومقدمة ابن حبان للمجروحين.

بل لقد اشتهرت مقولة يحيى بن سعيد القطان: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»، قال الإمام مسلم شارحا هذه المقولة: «يقول: يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون»<sup>٩١</sup>، وقول وكيع لما سئل عن وهب بن إسماعيل: «ذاك رجل صالح وللحديث رجال»<sup>٩٢</sup>.

<sup>٨٥</sup> مالك بن أنس (ت. ١٧٩ هـ)، الموطأ، ٢ مجلد، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي) دار الكتب العلمية، بيروت. منها ١/١١٢، ٢٢٢، ٢٧٨، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٦٤، ٣٧٢ وغيرها، وكلها عن جعفر بن محمد ليس مقرونا بأحد، مما يدل على عدم صحة مقولة مصعب بن عبد الله - وقد رواها ابن عدي في الكامل ٢/١٣١-: «كان مالك بن أنس لا يروي عن جعفر بن محمد حتى يضمه إلى آخر من أولئك الرفعاء ثم يجعله بعده»، ولست أدري من أين أتى بهذه المقولة الغربية.

<sup>٨٦</sup> انظر: الذهبي، السير ٧٢/٨.

<sup>٨٧</sup> الذهبي، السير ٦/٢٥٦.

<sup>٨٨</sup> الذهبي، السير ٦/٢٥٧.

<sup>٨٩</sup> انظر، مسلم الصحيح، المقدمة ص ١٢.

<sup>٩٠</sup> عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب (ت. ٧٩٥)، شرح علل الترمذي، ٢ ط، ٢٠٢، (تحقيق د همام سعيد) دار الرازي، ٢٠٠١.

<sup>٩١</sup> مسلم، مقدمة الصحيح ص ١٢.

<sup>٩٢</sup> رواه محمد ابن حبان البستي (ت. ٣٥٤)، المجروحين، ١ ط، بدون م، (تحقيق محمود إبراهيم زايد)، دار الوعي، بيروت، ١٣٩٦ هـ، ٦٧-٦٨/١.



وأكد ذلك الإمام الترمذي بقوله في «العلل» مضعفاً أبان بن عياش: «وأبان بن أبي عياش وإن كان قد وصف بالعبادة والاجتهاد فهذه حاله في الحديث! والقوم كانوا أصحاب حفظ، فرب رجل وإن كان صالحاً لا يقيم الشهادة ولا يحفظها»<sup>٩٣</sup>.

وأمثلة العلماء والصلحاء الذين انتقدهم المحدثون كثيرة، لعل أشهرها مقولة يحيى بن سعيد القطان لما سئل عن مالك بن دينار ومحمد بن واسع وحسان بن أبي سنان فقال: «ما رأيت الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث، لأنهم يكتبون عن كل من يلقون لا تمييز لهم فيه»<sup>٩٤</sup>.

كل هذا يشمل الأخطاء في المتون والأسانيد، والصادق لم ينتقد في المتون البتة، فكلام من تكلم في حفظه إنما ينصب على الأسانيد، والأمر فيه أهون وأيسر.

وعلى كل، فهذا احتمال قائم بل قوي قد يكون دافعاً للبخاري للعدول عن التخريج للصادق، والأمر دائر على الاجتهاد ولا منقصة تلحق الصادق في ذلك ولا مطعن.

### ٣- الخاتمة والنتائج:

إن أهم النتائج التي يكن الخروج بها من هذا البحث هي أن عدول البخاري عن التخريج للصادق في صحيحه لا يدل البتة على موقف يحمل إساءة للإمام جعفر الصادق ولا لآل بيته الكرام، وليس فيه ممالأة للسلطات والدولة العباسية والنواصب، بل الموضوع دائر حول قضايا حديثة صرفة، بعضها شكلي لم يتمكن الباحث من إثباته بقوة كطلب علو الإسناد، وبعضها قوي: مثل العدول عن التخريج له لقلة الحاجة إلى رواياته إذ انشغاله بالفقه غلب عليه، ولذا كانت جل رواياته عن أبيه فقط، وجلها مرسله أيضاً، مع كون الطرق إلى أبيه متوفرة كثيرة متيسرة للبخاري مع اتصال أسانيدها، هذا فضلاً عن بعض كلام لبعض المتقدمين في حفظ الصادق، كأن البخاري أخذ ببعضه، وإن كان جمهور المحدثين على توثيق الصادق وكونه ثقة إماماً لا يسأل عن مثله -وهو رأيي في الصادق-، ولا ضير عندي أن يقال: إن يحيى القطان وأحمد بن حنبل لم يصيبوا في الكلام على حفظ الصادق، وكذا لم يصب البخاري في العدول عن التخريج له، وأصاب من وثقه وخزج له في الصحيح، لكنني أجزم بأن كلامهم منصف على قوة الحفظ لا غير، أما صلاحه وجلالته وإمامته فلا كلام فيه عند جميع المتقدمين. والله تعالى أعلم والحمد لله رب العالمين.

"أسباب عدول الإمام البخاري عن التخريج للإمام جعفر الصادق في صحيحه"

الملخص: هذا بحث في بيان الأسباب التي حملت الإمام البخاري على العدول عن التخريج للإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه الملقب بالصادق. ولقد كان هذا الموضوع مثار إشكال طرحه كثير من الشيعة الإمامية والزيدية، وتبعهم بعض أهل السنة، مؤدياً بهم إلى اتهام الإمام البخاري بعدم موالة أهل البيت، وموالة النواصب، والرضوخ لضغط الواقع والسلطات. فكان لا بد من دراسة هذه القضية بالتفصيل، وبيان مدى مطابقة

<sup>٩٣</sup> محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت. ٢٩٧). العلل الكبير، ١، ط١، (رتبه: أبو طالب القاضي)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩، ٦٩٨/٥.

<sup>٩٤</sup> رواه الخليلي في الإرشاد ١/١٧٢، وانظر شرح العلل لابن رجب ١/٣٨٩.

هذا الاتهام للواقع، ودراسة جميع الاحتمالات الدافعة للبخاري إلى عدم التخرج للصادق، ثم الاستدلال لما هو محتمل وطرح ما سواه. وتستحق مثل هذه القضية أن تفرد بالدراسة، إذ إن نتيجة هذا الاتهام للبخاري التشكيك في موضوعيته في اختيار الرجال، ومن ثم التشكيك في صحیحه، وقد تقرر عند أهل السنة أنه أصح الكتب الحديثية، فالتعرض له تعرض لأساس من الأسس الفكرية التي يبنى عليها الفكر السني، فلا بد -والحالة هذه- من التفصيل والتدقيق المبني على الدراسة العلمية العميقة لتخلص إلى نتائج صحیحة، تظهر واقع القضية على ما هي عليه. ولما كان كذلك فقد استعرضت جميع الاحتمالات التي قد تُذكر أسباباً حاملة للبخاري على ذلك، ثم درست كل احتمال بتفصيل، فبينت ما يصلح أن يكون احتمالاً وما لا يصلح. ولذا جاء البحث في مطلبين: الأول: دعوى أن البخاري عدل عن الصادق لأسباب مذهبية وسياسية. الثاني: تفصيل الاحتمالات الدافعة للبخاري للعدول عن الصادق.

عطف: صلاح الدين بن أحمد بن محمد سعيد الإدليبي، "أسباب عدول الإمام البخاري عن التخرج للإمام جعفر الصادق في صحیحه"، مجلة بحوث الحديث، المجلد التاسع، العدد الثاني، سنة، ٢٠١١، ص. ٥٥-٧٤

كلمات المفتاح: البخاري، جعفر الصادق، الجامع الصحیح، الرواية، الشيعة، العدالة.

### "Esbâbu 'Uğûli'l-İmâm el-Buhârî 'ani't-Tahrîc li'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık fi Sahihih"

**Özet:** Bu çalışma İmâm Buhârî'yi es-Sâdık diye anılan Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebû Tâlib'in hadislerini kitabına almamaya sevk eden sebepleri açıklamayı amaçlamaktadır. Bu husus özellikle İmâmiyye ve Zeydiyye Şi'ası'ndan pek çok kişinin ileri sürdüğü bir konudur. Ehl-i Sünnete mensup birtakım kişiler de onlara uymuşlardır ve bu onları İmâm Buhârî'nin Ehl-i Beyt'e bağlılık göstermediği, Nasibilerin yanında durduğu ve mevcut durum ve otoritenin baskısına teslim olduğunu iddia etmeye sevk etmiştir. Bu iddianın detaylı biçimde incelenmesi ve vaktiye ne kadar mutabık olduğunun açıklanması, Buhârî'yi Cafer es-Sâdık'tan hadis almamaya sevk eden bütün ihtimallerin analiz edilmesi gerekmektedir. Ardından muhtemel neden esas alınarak diğer sebeplerin göz ardı edilmesi gereklidir. Bu tür bir iddia müstakil bir çalışmada ele alınmalıdır. Zira Buhârî'ye bu tür bir tenkidin yöneltilmesi durumunda, râvi seçimindeki objektifliği ve dolayısıyla da *Sahih*'i hakkında şüphe ortaya çıkacaktır. Hâlbuki, Ehl-i Sünnet'e göre *Sahih* en sahih hadis kitabıdır ve onu bu tür bir tenkide açmak Sünnî düşünce sisteminin dayandığı fikri esaslardan birisini tartışmaya açmak anlamına gelir. Meselenin hakikatini ortaya çıkaracak doğru neticeye ulaşmak üzere -hâlihazırdaki çalışmada olduğu gibi- derin ilmi araştırmaya dayalı tafsilat ve tetkike ihtiyaç vardır. Bu nedenle Buhârî'yi buna sevk ettiği söylenen bütün ihtimalleri ele aldım ve her bir nedeni detaylı biçimde inceleyerek hangisinin doğru neden olup, hangisinin olmadığını açıkladım.

**Atıf:** Selâhuddîn b. Ahmed b. Muhammed Sa'îd el-IDLIBİ, "Esbâbu 'Uğûli'l-İmâm el-Buhârî 'ani't-Tahrîc li'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık fi Sahihih", (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/1, 2011, ss. 55-74.

**Anahtar kelimeler:** Buhârî, Ca'fer-i Sâdık, el-Câmi'u's-Sahih, Rivâyet, Şi'a, Adâlet.

# Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri

Serkan DEMİR\*

“The Types of Reports according  
to well-known Hanafi Jurists and  
Muhaddiths”

**Abstract:** In this article, the Hanafi scholars’ approach to the types of reports which have important effects on the understanding of the basic sources of religion is studied by taking into account classical hadîth scholarship as well. At first, the definition of the mutawâtir, the agreed and controversial issues around them are dealt with, and then the mashûr reports which are on a position between mutawâtir and ahâd are discussed. After mashûr reports, the definition of ahâd reports about which there had been great arguments in the context of the types of reports is analyzed. After the Hanafi jurisprudents and jurists’ approach is discussed, the epistemological value of these reports is dealt with. As will be seen in the article, the Hanafi’s approach to the types of reports is coherent in essence and consistent on a great level.

**Atf:** Serkan DEMİR, “Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, pp. 75–97.

**Key words:** mutawâtir, mashûr, khaber al-vâhid, ilm-i yakîn, hadîth, Hanafî usûl al-hadîth.

## I. Giriş: Haber ve Kısımları

Herhangi bir olay,<sup>1</sup> nesne veya konuya dair elde edilen bilgilerin genel adı olarak tanımlanabilecek haberin<sup>2</sup> bilgi değeri, dinî bilgilerin büyük kısmının

\* İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, MALATYA, serkan.demir@inonu.edu.tr.

<sup>1</sup> Bu makale, *Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. Raşit KÜCÜK, İstanbul: 2006.) adıyla hazırladığımız yüksek lisans tezimizin ilgili bölümünden hareketle hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> Kelâm ve fıkıh âlimleri genellikle haberi doğru veya yalana ihtimali bulunan söz diye tarif etmişlerdir. Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330), Allâh ve Resûlü’nün kelâmlarının değil yalan; yalan olma ihtimalleri dahi düşünülemez olduğundan bu tarifleri kabul etmeyerek şu haber tarifini yapar: “Haber hâricî bir açıklamaya gerek duymadan tam olarak anlaşılabilen terkiptir.” (Farklı haber tarifleri ve değerlendirmeleri için bkz. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr ‘alâ usûli’l-Pezdevî*, I-IV, (gözden geçiren Hasan Hüsnü Ri-

bu yolla sonraki nesillere aktarılmasından dolayı, İslâm âlimleri tarafından detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Bu makalede incelenen usûl eserlerinde<sup>3</sup> de haber konusu incelenirken bu ilmin teorik ve rasyonel yapısının bir gereği olarak, Hz. Peygamber'le ilgili aktarılan dinî bilgilerin dinî olmayan bilgilerle karşılaştırılması ve genel bir haber teorisi oluşturulması hedeflenmiştir. Bu genel çerçeve, argümanlarını rasyonel bir kurguya oturtma düşüncesinde olan kelâm ve fıkıh ilminin bilimsel söyleminin bir gereği olarak telakkî edilmekteydi. Böylelikle bu ilimler, Hz. Peygamber'den aktarılan bilgileri daha genel geçer bir zemine oturtmayı amaçlamaktaydılar.<sup>4</sup> Nitekim burada incelenen Hanefî fıkıh usûlcüleri de bu amaç doğrultusunda eserlerinde haber konusunu incelerken ister dinî, ister gayri dinî olsun bir haberin kabul edilmeye elverişli olmasını konu edinmektedirler. Bu çalışmamızda, usûl âlimlerinin yöntem ve sıralamaları esas alınarak haberin kısımları ve bunların bilgi değerleri üzerinde durulacaktır.

## A. Mütevâtir Haber

'Mütevâtir' İslâm'ın temelini ve köklerini ispat için Müslüman âlimlerin başvurdukları en hayâtî kavramlardan biridir. Nitekim daha başlangıcından itibaren yazılı bir metin olarak rivâyet edilmesine rağmen Kur'ân bile doğruluk değerini büyük ölçüde mütevâtir olarak rivâyet edilmesinden almaktadır. Kur'ân'ın sıhhat yönünden değerini mütevâtir olarak nakledilmesinden alınmasının ilk başta garipsenebileceğine dikkat çeken Murteza Bedir, aslında Kur'ân'ın yazıya geçirildiği zamanki yazım tekniklerinin bugün elimizdeki mushaflarda bulunan mükemmellikten yoksun olduğu, noktalama ile diğer ayrıçaların ve işaretlerin mevcut olmadığı, dolayısıyla bir sözcüğün birden fazla şekilde okunabilme olasılığının bulunduğu göz önüne alınması duru-

---

zevî, İstanbul 1307, II, 680). Hadis âlimleri ise haberi çoğu zaman hadisle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte hadisi sadece Hz. Peygamber'den, haberi ise başkalarından da nakledilen sözler olarak değerlendirenler de vardır. Bu ikinci kısımdaki değerlendirmeye göre her hadis aynı zamanda bir haberdir. Ancak her haber hadis değildir. (bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Hadis İstilahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, çev. Talât Koçyiğit, Ankara 1971, s. 22; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut ts., s. 3) Subhî es-Sâlih haber ile hadisin çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanıldığı fikrini beyân ederken hadis için haber teriminin kullanılmasının hadis ile sünnetin aynı anlamda kullanılmasından daha yaygın olduğunu söyler. Çünkü Resûlüllâh'ın hadisi dendiğinde bundan maksat Resûlüllâh'a kadar ulaşan haberdir. (bkz. Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû*, Beyrut 2002, s. 10).

<sup>3</sup> Bu makalede Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazandığı dönem olarak dikkat çeken Hicrî V. asır merkez alınarak bu devrin önde gelen Hanefî usûlcülerinden Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûl eserlerindeki sünnet bahisleri esas alınmıştır.

<sup>4</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul 2001, s. 156-157; Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul 2004, s. 97; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadîs*, Ankara 2004, s. 103.

munda bunun çok rahat bir şekilde anlaşılabilmesine dikkat çekerek Müslüman âlimlerin niçin bu kavrama bu derece önem verdiklerini açıklamaya çalışır.<sup>5</sup>

Ayhan Tekineş, bugün elimizdeki mevcut kaynaklara göre mütevâtirin ilk tanımının Câhız tarafından yapıldığını savunur.<sup>6</sup> Câhız mütevâtir yerine bu kavramı ifade etmek için ‘icmâ’ kavramını kullanır. Câhız’a göre Hz. Ebû Bekir’in Nebî (s.a.v.) ile birlikte Hirâ Mağarası’nda bulunduğu gibi tarihî haberlerle, namaz ve zekât gibi ibadetler *sahîh icmâ* ile sâbittir. Bunu inkâr edenin ise ya aklından şüphe edilir veya o kâfirdir.<sup>7</sup>

İslâm düşüncesinin bir terim olarak mütevâtir kavramıyla tanışması kelâm ve fıkıh ilminin öncülüğünde olmuştur. Muhaddislerin mütevâtir kavramıyla ilgilenmesi ise kelâm ve fıkıh âlimlerine nazaran hayli geç olmuştur. Zira asıl amaçları hadisin isnad zincirini sıhhat yönünden değerlendirmek ve bu zincirin râvî halkalarının adâlet ve zabt yönünden olduğu kadar, birbirleriyle bağlantıları yönünden de sağlam ve güvenilir olup olmadıklarını tespit etmek olan hadisçilerin Hz. Peygambere aidiyeti hakkında herhangi bir şüphe olmayan mütevâtir haberler hakkında –başlangıçta– herhangi bir çaba göstermemeleri onların ilmî eğilimlerinin bir gereği olarak telakkî ediliyordu. Nitekim erken dönem hadis usûlü yazarları içerisinde mütevâtir kavramına yer veren tek hadis âlimi el-Hatib el-Bağdâdî’nin bu konulara yer vermesi<sup>8</sup> ise onun usûlcülerin metodunu kullanmasına bağlanmıştır.<sup>9</sup>

Muhaddislerin daha sonra mütevâtir hadisler ile ilgili yaptıkları çalışmalar ise –yine ilmî yöntemleri doğrultusunda– mütevâtir rivâyetlerin bulunup bulunmadığı yahut bulunsa bile sayılarının çok az olduğu yolundaki farklı görüşlere bir cevap olmak üzere mütevâtir olarak rivâyet edilen hadisleri bir araya

<sup>5</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 131. Kur’ân’ın imlasının bu günkü hâle ulaşma serüveni ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara, 2004.

<sup>6</sup> Tekineş’e göre mütevâtir kavramının İslâm düşüncesi içerisinde yer alması tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle Mu’tezilî kelamcılar kanalıyla olmuştur. Mu’tezilî kelamcıları buna sevk eden âmîl ise nübüvveti kabul etmeyen bazı fırkaların ‘haberler kesin bilgi ifade etmez’ şeklindeki itirazlarına cevap verme düşüncesi idi. Ayrıca onların haberler hakkında bu şekilde bir tasnife gitmesinin bir diğer sebebi ise Müslümanlar arasında haber-i âhâddan kaynaklanan ihtilafları engellemek istemeleridir. Bu olaylar yaklaşık olarak hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir (bkz. Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İzmir 2005, s. 38).

<sup>7</sup> Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Osmâniyye*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1955, s. 43–44.

<sup>8</sup> Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti usûli ilmi’r-rivâye*, I-II, nşr. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ Âli Bahbâhed-Dimyâtî, yayın yeri yok, 2003, I, 88–89.

<sup>9</sup> bkz. Ebû ‘Amr Takiyyüddin Osmân b. Abdirrahmân İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, Beyrut: Dârü’l-Fıkr ts., s. 281.

getirmek şeklinde olmuştur.<sup>10</sup>

## 1. Mütevâtirin Tarifi

Tevâtür sözlükte; yalnız, ferd, çift olmayan; her ne kadar araya bazı faslalar girse de birbirini takip ederek birbirinin peşi sıra gelen manalarına gelir.<sup>11</sup> Kelimenin ıstılâhî mânasını ise Cürçânî şöyle vermiştir:

Mütevâtir, adâletleri veya sayılarının çokluğu sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri düşünülmeyen bir topluluktan rivâyet edilip insanların dillerinde sabit olan haberdur. ... Bu durumda rivâyet edilen haber hakkında lâfız ve mânâ birbirini tutuyorsa buna, 'lafzî mütevâtir'; Eğer bunların arasında mana müşterek olmakla beraber lafızlar arasında ihtilâf bulunuyorsa 'mânevî mütevâtir' denir.<sup>12</sup>

Hanefî usûlcülerinin mütevâtir tanımları büyük ölçüde birbirine benzese de muhteva bakımından aralarında bazı farklar vardır. Biz bu farklılıklara dikkat çekmek için araştırmamıza mesnet teşkil eden Debûsî (v. 430/1039), Serahsî (v. 482/1090) ve Pezdevî'nin (v. 482/1090) mütevâtir tariflerini ayrı ayrı zikredip bunların değerlendirmelerine yer vereceğiz:

Debûsî, 'Sahîh Haberin Kısımları' başlığı altında haberleri meşhûr ve garîb diye iki kısma ayırır. Meşhûru da mütevâtir derecesine ulaşan ve ulaşmayan olmak üzere yine iki kısma ayırarak mütevâtiri şöyle tarif eder:

Bir kimse hakkındaki haberin, o sözü ilk söyleyenden kulağınla işitmiş gibi hiçbir şüphe duymayacağı şekilde sana aktarılmasıdır. Bu ise hem sayılarının çokluğu hem mekânlarının farklı olması itibarıyla yalan üzerine birleşme ihtimalleri âdet gereği imkânsız olan bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri haber ile olur. Ayrıca bu haberi rivâyet eden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir.<sup>13</sup>

Serahsî mütevâtir haberi; "Resûlüllâh'a ulaşınca kadar, sayılarının çokluğu ve mekânlarının farklı olması nedeniyle yalan üzerine birleşme ihtimalleri düşünülmemeyen bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan rivâyet ettikleri haberdur" şeklinde tarif eder. Ayrıca bu haberi rivâyet eden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir. Beş vakit namaz ve rekât sayıları, zekât ve diyet miktarları bu şekildeki haberlerdendir.<sup>14</sup> Pezdevî ise Debûsî ve

<sup>10</sup> Muhaddislerin mütevâtir hadisler ile ilgili yazdıkları bazı eserler için bkz. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis (er-Risâletü'l-müstetrafe)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık 1994, s. 399; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, s. 217.

<sup>11</sup> İbn Manzûr Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut: Dârü'l-Fîkr ts., V, 273. (v-t-r, md.); Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1954, I, 282.

<sup>12</sup> Ebû'l-Hasen Seyyid Şerîf b. Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî, Beyrut 2003, s. 279-280. Cürçânî'nin mütevâtir için râvîlerin âdil olmasını şart koşması, çoğu âlim tarafından kabul edilmemiştir.

<sup>13</sup> Ebû Zeyd Ubeydullâh Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fîkh*, nşr. Halîl Muh-yiddîn el-Hüsyen, Beyrut 2001, s. 207.

<sup>14</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 282-283.

Serahsî'nin mütevâtir haber için yaptıkları tarifleri kabul etmekle birlikte bunlara ek olarak râvîlerin âdil olmasını şart koşmuştur. Pezdevî'nin mütevâtir tarifi şöyledir:

Sana Resûlullâh'tan hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde, sanki gözle görmüş kulakla işitmişsin gibi kesin bir şekilde aktarılan haberdir. Bu ise sayılarının çokluğu, mekânlarının farklılığı ve adâletleri sebebiyle yalan üzerine birleşmeleri ihtimali mümkün görünmeyen bir topluluğun yine kendi vasıflarına sahip bir topluluktan rivâyet ettikleri haberle olur. Haberin her tabakada bu özelliği taşıması gerekir. Kur'an'ın bize nakli, beş vakit namaz ve bunların rekâtlarının sayısı ile zekât miktarları bize bu yolla gelen rivâyetlerdendir.<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere, Hanefî usûlcülerin mütevâtir tarifleri, bazı küçük farklarla birlikte büyük ölçüde benzerlik gösterir. Burada hadis âlimlerinin mütevâtir tarifleri ile çalışmamıza esas aldığımız müelliflerin tarifleri arasındaki bir farka dikkat çekmek istiyoruz. Bilindiği üzere, hadis âlimleri mütevâtiri; lafzî mütevâtir ve manevî mütevâtir şeklinde iki başlık altında incelerler. Oysa her üç usûlcünün de tariflerinde böyle bir ayrıma gitmedikleri görülüyor. Müelliflerin bu konu ile ilgili verdikleri örnekleri göz önüne aldığımızda onların mütevâtir haber ile kastettiklerinin hadis âlimlerinin manevî mütevâtir olarak adlandırdıkları bölüme daha yakın olduğunu ancak ikisi arasında yine de bazı farkların bulunduğu görülür. Nitekim Bedir, Hanefîlerin mütevâtir ile kastettiklerinin manevî mütevâtirle de tam örtüşmediği yönündeki kanaatini şu şekilde ifade eder:

... Usûlcülerin (hadis usûlcüleri) manevî mütevâtirden kastettikleri şey tam olarak teknik bir usûl terimi olan mütevâtire tekabül etmemektedir. Onların (hadis usûlcülerinin) manevî mütevâtirden anladıkları tek tek âhâd haberlerin oluşturduğu ortak manadır. Hâlbuki usûlde mütevâtir, temelde toplulukların nesiller arası devrettikleri mirastır.<sup>16</sup>

Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde imamın namazda kıraatini ne zaman sesli, ne zaman sessiz yapacağını anlatırken verdiği şu bilgiler Hanefîlerin tevâtür ile ilgili düşünceleri hakkında bilgi vermesi, mütevâtiri bir hadisin rivâyetinden çok gelenekle ilişkilendirmeleri ve bununla tevârüs arasında kurdukları ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir:

...(imam) 'teşehhüd'ü de gizli söyler. Çünkü Resûlullâh'ın (s.a.v.) teşehhüdü açıktan okuduğu nakledilmemiştir. Resûlullâh'tan (s.a.v.) günümüze kadar da insanlar teşehhüdü gizli okumayı tevârüs edegelmişlerdir. Tevârüs (nesiller arası aktarılan bilgi) ise tevâtür gibidir (والتوارث كالتواتر).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl), Keşfü'l-esrâr*'ın hâmişinde, İstanbul 1307, III, 670-671.

<sup>16</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 132.

<sup>17</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1993, I, 32.

## 2. Mütevâtirin Tanımında İleri Sürülen Ortak Şartlar

Mütevâtir haber ile ilgili Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin tariflerinde ortak bulunan benzerlik ve farkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

### a. Yeter çoğunluk

Mütevâtir bir haberin “yalan üzerine birleşmelerini aklın mümkün görmeyeceği bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi” gerek müelliflerin gerekse bu konu hakkında görüş beyan edenlerin çoğunun ittifakla kabul ettikleri bir şarttır. Bununla birlikte aklın yalan üzerine birleşmelerini mümkün görmeyeceği yeter sayının kaç kişi olduğu ile ilgili farklı açıklamalar yapılmıştır. Meselâ Abdülazîz el-Buhârî'nin aktardığına göre, bu konuda dört, beş, on iki, kırk ve yetmiş gibi sayıları şart koşanlar olmuştur.<sup>18</sup> Ancak müellifler bu sayının kaç olduğu veya olabileceği hususunda herhangi bir kayda yer vermemektedirler. Onlar kısaca mütevâtir haberi rivâyet edenlerin yalan üzere birleşmeleri mümkün görülmeyecek derecede kalabalık olmasını şart koşmuşlardır. Talât Koçyiğit mütevâtir kavramını anlatırken bu şartı şöyle izah etmiştir:

“Haberî öyle bir kalabalık rivâyet ediyor ki, bu kalabalığı teşkil eden ferdlerin bir araya gelecek o haberi uydurup yaymak hususunda söz birliği etmelerini akıl kabul etmez.”<sup>19</sup>

### b. Mekânlarının farklılığı

Mütevâtir haberi nakleden toplulukların aynı yerden olmaları haberin sıhhatine leke düşürebilecek bir özellik olarak görülebilir. Ancak her ne kadar mezkûr üç müellif bu kaydı tariflerine eklemişlerse de onların bu şartı vazgeçilmez bir şart olarak gördükleri kanaatinde değiliz. Nitekim Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak gelen rivâyetlerde böyle bir şart aranmamaktadır. Abdülazîz el-Buhârî de ‘cumhûr’un böyle bir şart ileri sürmediğini belirterek şu örneği verir:

Hacılar hacca meydana gelmiş bir olay anlatsa veya bir câmi cemaati namazda meydana gelen bir olaydan bize haber verse bu kesin bilgi ifade eder.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 671; Subhî es-Sâlih, eserinde mütevâtir için şart koşulan sayılara ve bunlara delil olarak getirilen âyetlere yer verdikten sonra bütün bu istidlallerin doğru olmadıklarını söyler. Çünkü bu konuya delil olarak getirilen âyetler genellikle hususi bir hadise ile ilgilidir (Subhî es-Salih, *Ulûmu'l-hadîs*, Beyrut 2002, s. 147-148). İbn Hacer de mütevâtir ile ilgili bilgiler verirken herhangi bir sayı kaydına gitmenin doğru olmayacağını söyler (İbn Hacer el-Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, s. 23). Ayrıca tevâtür için belli sayı şartı arayanlar, delilleri ve değerlendirmeleri hakkında bkz. Bilal Saklan, *Mütevâtir ve Meseleleri*, İstanbul 1986, s. 15-17.

<sup>19</sup> Talât Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1980, s. 345; ayrıca bkz. Ebü's-Sa'âdât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Cami'ü'l-usûl min ehâdisi'r-rasûl*, nşr. Abdülkâdir Ar-naûd, Beyrut 1970, I, 67-68.

<sup>20</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 681.



### c. Her tabakanın bu şartları taşıması

Bir haberin kesin bilgi ifade etmesi için Hanefî usûlcülerin aradıkları önemli şartlardan birisi de mütevâtir haberi rivâyet eden ilk üç neslin tamamının aynı özelliklere sahip olmasıdır. Söz konusu üç nesilde aranan bu çoğunluk bulunduktan sonra nesiller arasında râvilerin sayısındaki küçük değişikliklerin fazla önemi olmamakla birlikte bütün tabakalarda sayının tevâtür için şart koşulanın altına inmemesi gerekir. Nitekim ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız Yahudi, Hıristiyan ve Mecusîlerden rivâyet edilen haberlerin mütevâtir olarak kabul edilmemesinin en önemli nedeni olarak rivâyet edildiği her devrede bu şartların tahakkuk etmemesi gösterilmiştir.<sup>21</sup>

### 3. Mütevâtirin Tanımında İhtilâf Edilen Şartlar

Adı geçen usûlcülerin mütevâtir için yaptıkları tariflerde şu farklar dikkat çekmektedir:

#### a. Haberin Resûlullâh'a ulaşması

Serahsî ve Pezdevî tariflerinde mütevâtir haberleri sadece Resûlullâh'tan gelen haberlere hasrederler. Debûsî ise daha geniş bir mütevâtir tarifi yaparak haberi verenin kimliğinin önemli olmadığını, mütevâtir için aranan şartları taşıyan her haberin ilk söyleyenine bakılmaksızın mütevâtir olabileceğini belirtir. Ancak Serahsî ve Pezdevî her ne kadar mütevâtir haberin tarifine 'Resûlullâh' kaydını eklemiş olsalar da bu başlık altında verdikleri örnekler tetkik edildiğinde, Resûlullâh'tan gelmeyen haberleri de mütevâtir kapsamında incelemeleri onların da bir habere mütevâtir denmesi için Hz. Peygamber'e ait olmasını şart koşmadıklarını göstermektedir.

#### b. Adâlet

Serahsî ve Debûsî mütevâtir tariflerinde haberi rivâyet edenlerde 'adâlet' şartı aramazken, Pezdevî mütevâtirin şartlarından birisi olarak 'adâlet' şartına da yer verir. Râvide aranan bir şart olması cihetiyle bir hadis usûlü terimi olan adâletle bu ilimde en genel manasıyla râvinin Müslüman olması kastedilir. Oysa Pezdevî'nin Yahudi ve Hıristiyanların mütevâtir olarak rivâyet ettikleri söylenen haberlerini eleştirirken buna sebep olarak râvilerin Müslüman olmalarını veya günahkâr olmalarını değil de ilk tabakalarında mütevâtir için aranan şarta ulaşmamalarını göstermesi, onun bu kaydı mütevâtirin vazgeçilmez şartlarından birisi olarak değil, bulunması hâlinde daha iyi olacak bir şart olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Nitekim Müslüman olmayanlardan gelen mütevâtir haberlerin de kabul edileceği yönünde Abdülazîz el-Buhârî şu örne-

<sup>21</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, I, 285; Pezdevî, *Usûl*, II, 685.

<sup>22</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 685.

ği verir:

Şayet Konstantin halkı meliklerinin öldüğünü bize haber verseler bu onların kâfir ve fâcir olmalarına rağmen kesin ilim ifade eder.<sup>23</sup>

Hanefî usûlcülerin mütevâtîr haberin tarifi çerçevesinde yaptıkları bu açıklamalarla yetinip onlar için neredeyse mütevâtîr kadar önemli olan meşhûr haber konusuna geçebiliriz.<sup>24</sup>

## B. Meşhûr Haber

Sözlükte, birini, bir şeyi tanıtmak, ortaya koymak, yaymak gibi anlamlara gelen ş-h-r (شهر) kökünden türeyen meşhûr, insanlar arasında tanınan, bilinen demektir.<sup>25</sup> Kelime İslâm ilimleri içerisinde Hz. Peygamber'in sünnetinin sonraki nesillere intikâl biçimlerinden birini ifade etmek için çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Burada, ilgili terimlere dair tanımların büyük ölçüde benzerlikler arz etmesinden dolayı, sözü edilen müelliflerin tariflerini aktarmakla yetinilecektir.

Debûsî, mütevâtîr tarifinde de yer verildiği üzere, sahîh haberleri başlangıçta 'meşhûr' ve garîb' diye ikiye ayırmış, ardından da meşhûru mütevâtîr derecesine ulaşan ve ulaşmayan başlıkları altında incelemiştir. O, mütevâtîr derecesinde olmayan meşhûru şöyle tarif eder:

İlk tabakası haber-i vâhid özelliği taşımasına rağmen ikinci ve üçüncü tabakalarında mütevâtîr derecesine yükselmiş haberlerdir.<sup>26</sup>

Serahsî, fakîhlerin 'hayyizi't-tevâtür' veya 'meşhûr' diye isimlendirdiklerini söylediği haber türünü şu şekilde tarif etmiştir:

Hz. Peygamber'den yalan üzerine ittifak etmeleri vehmi oluşabilecek bir topluluğun nakletmesine rağmen âlimlerin kabul edip amel ettikleri, başlangıcı itibarıyla âhâd olup devamı itibarıyla mütevâtîr olan haberdir.<sup>27</sup>

Pezdevî ise "Resûlullâh'a ittisâlinde sûreten (görünüşte) bir kuşku taşıyor olsa da gerçekte bir kuşku içermeyen haber"<sup>28</sup> şeklinde formüle ettiği meşhûr haberi şöyle tarif etmiştir:

Aslı âhâd olup sahâbeden sonraki iki nesilde yalan üzere ittifak etmeleri düşünülmemeyen topluluklar tarafından nakledilen haberdir.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 681.

<sup>24</sup> Mütevâtîr ile ilgili aranan diğer şartlar ve değerlendirmeleri için bkz. Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, yayın yeri yok, 1968, s. 18-27; Bilal Saklan, *Mütevâtîr ve Meseleleri*, s. 15-23; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı olarak Haber-i Sâdik", *HÜİFD*, Şanlıurfa 1999, V, 112-116.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 431.

<sup>26</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 211.

<sup>27</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 292.

<sup>28</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 680.

<sup>29</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

Müelliflerin tariflerinde tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn dönemine özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Onlara göre bu devirlerde yaşamış âlimler güvenilir kişilerdir. Dolayısıyla onların şahitliği ve ameliyle meşhûr haber değer kazanmış böylece mütevâtir derecesine yaklaşmıştır.<sup>30</sup>

Bir haberin yaygın şekilde kullanılması ve bu sayede meşhûr olması ile Hanefî doktrinindeki meşhûr sünnet kavramını ayırmak gerekir. Serahsî, bu gerçeğe dikkat çekmek için olsa gerek, meşhûr hadisin meşhûrlüğünü âlimlerin kabulüne mazhar olmasına ve onunla amel etmelerine bağlar.<sup>31</sup> Bu yaklaşım aslında fakihlere olan güvenin habere yansımış hâlidir. Hanefî usûlcülere göre bir haberin meşhûr olabilmesi için özellikle ilk üç nesildeki âlimlerin kabulüne mazhar olması ve onların devrinde yaygınlık kazanması çok büyük bir öneme sahiptir. Ancak burada önemli bir noktaya dikkat çeken M. Ali Yargı, şunları söyler:

Araştırmamız neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîlerin, hadisin meşhûr olma zamanıyla ilgili görüşlerinin belirtildiği yerlerde bazen kullanılan asır veya nesil (قرن، قرون) ile sahâbe ve tâbiûndan en son fert kalıncaya kadar geçen zaman dilimi değil; onların birlikte yoğun olarak yaşadığı dönemi kastettikleri anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

Hanefîlerin bir haberin daha sonraki asırlarda meşhûr olmasına ise pek itibar etmedikleri görülmektedir. Bunda ise üçüncü nesilden sonra birçok haber-i vâhidin 'meşhûr' olarak rivâyet edilmeye başlamasının büyük etkisi vardır. Bu gerçeğe dikkat çeken Abdülazîz el-Buhârî daha sonraki asırlarda namazda Fatihâ'yı okumayı ve abdeste besmele ile başlanmayı bildiren haberler gibi birçok haber-i vâhidin meşhûr olduğunu ancak Hanefîlerin bunları meşhûr haberler arasında değerlendirmediklerini söyler.<sup>33</sup> Hanefîlerin meşhûru ifade etmek için kullandıkları bir diğer terim ise, çoğunlukla meşhûr ile aynı anlamda kullandıkları müstefizdir.<sup>34</sup>

### C. Haber-i Vâhid

'Bir' anlamına gelen 'واحد' kelimesinin<sup>35</sup> haber kelimesiyle izâfet yapılması sonucu 'tek kişinin verdiği haber' anlamına gelen haber-i vâhid terimi, İslâmî literatürde, mütevâtir olmayan hadislerin değeri üzerindeki tartışmalar nedeniyle mahiyet ve kapsam bakımından tarih içerisinde birkaç defa anlam değişikliğine uğramıştır. Bu terim, başlangıçta sözlük manasına da yakın olarak

<sup>30</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 293; Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

<sup>31</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 292 (تلقته العلماء بالقبول والعمل به) .

<sup>32</sup> Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 2004, s. 36-37.

<sup>33</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 688.

<sup>34</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 688 (Bu kelimenin kullanımındaki bazı incelikler için, bkz. Yargı, *Meşhûr Sünnet*, s. 76-78).

<sup>35</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 446.

‘tek kişinin rivâyet ettiği haber’ anlamında kullanılırken mütevâtir kavramının literatürde bir terim olarak kullanılmasından sonra bu kavramın kapsamına girmeyen her tür haberi ifade etmeye başlamıştır.<sup>36</sup> Zamanla özellikle Hanefî usûlcülerin –her ne kadar kaynağı itibariyle haber-i vâhid olsa da– meşhûr habere, haber taksimi içerisinde ayrıca yer vermeleri haber-i vâhidin mütevâtir ve meşhûr haricinde kalan haberler için kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

Pezdevî, haber-i vâhidi; mütevâtir ve meşhûr haber dışındaki, bir veya birkaç râvîden rivâyet edilen, hem şeklen hem de mânên Resûlüllâh’a nispetinde şüphe bulunup ilm-i yakîn ifade etmeyen ancak amelî gerektiren haber olarak tarif eder.<sup>37</sup> Burada haber-i vâhidde ‘şeklen şüphe’ ile Resûlüllâh’a ulaşmasının kesin olmaması; ‘mana yönünden şüphe’ ile ise ümmetin geneli tarafından kabul görmeyip kendisiyle amel edilmemesi kastedilmiştir.<sup>38</sup> Pezdevî’nin bu tarifinde, şeklen oluşan şüphe ile bu haberleri mütevâtirden ayırt ettiğini, mânên şüpheyle ise ümmetin kabulüne mazhar olmakla meşhûr olan haber-i vâhidleri, tarif dışında tuttuğu görülür.

Serahsî, haber-i vâhidi, içinde şüphe barındırmasına rağmen çeşitli sebeplerle amel edilmesi gereken, ancak amel etmeyen günahkâr olmayacağı haber şeklinde tarif eder.<sup>39</sup> Debûsî’nin tarifi de buna yakındır; ancak o, haber-i vâhidi doğrudan tarif etmeyip, meşhûr olmayan haberler içerisinde *makbûl olanlar* kısmında ele almıştır.<sup>40</sup>

Hanefî usûlcülerin eserlerinde haber-i vâhid ile yakından ilgili gördüğümüz bazı terimleri ise şöyle açıklayabiliriz:

Şâz terimi usûlcüler tarafından genellikle meşhûr hadisle örtüşmeyen ondan farklı bir hüküm bildirmesinden dolayı amel edilmeyen<sup>41</sup> ve meşhûr olma-

<sup>36</sup> Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIV, 350; Bâkillânî, haber-i vâhidi şöyle tarif eder: “Bu tamlamanın sözlük anlamı aslında tek kişinin verdiği haberdir. Râvîsi bir tanedir, iki veya daha fazla değildir. Şu kadar var ki fakihler ve kelâmcılar ilim ifade etmeyen bütün haberleri [mütevâtir olmayan haberleri] ister râvîsi bir tane olsun isterse birden fazla olsun âhâd haber diye isimlendirmişlerdir. Bu haber ilim/kesin bilgi ifade etmez. Fakat râvîsi adil ise ve anlamca aykırı daha sağlam bir rivâyet yoksa bizim mezhebimize göre bununla amel edilir. (Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî, *Temhîdü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut 1986, s. 386); Gazâlî de tevâtür derecesine ulaşmayan rivâyetleri, beş veya altı kişi tarafından rivâyet edilmiş olsa bile âhâd haber olarak tarif ederek bunların ilim ifade etmediğini söyler. Ayrıca Gazâlî haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmemesinden hareketle peygamber sözüne bu adın verilmesini uygun bulmaz (Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (el-Mustaşfâ)*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, I, 218). Ayrıca bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 166.

<sup>37</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 680, 690.

<sup>38</sup> bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 690.

<sup>39</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 294.

<sup>40</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 207, 213.

<sup>41</sup> Meselâ bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 252.

sı gerektiği hâlde meşhûr olmayan<sup>42</sup> haberler için kullanılmıştır. Serahsî ve Pezdevî bazen bu manada ‘garîb’ terimini de kullanırlar.<sup>43</sup> Ancak Debûsî *garîbi* meşhûr haberler dışındaki haber türlerinin genel adı olarak haber-i vâhid için kullanır. O garîb haberi meşhûr seviyesine ulaşmayan ama kabul gören (garîb-makbûl) ve meşhûr seviyesine ulaşmayıp inkâr edilen (garîb-müstenker) olmak üzere iki kısma ayırır.

Hanefî usûlcüler hadis rivâyetinde mechûl olan râvînin rivâyet ettiği selef arasında bilinen ama amel edilmeyen hadisi ise *müstenker* diye isimlendirerek onunla amel edilmeyeceğini söylemişlerdir.<sup>44</sup>

## II. Haberlerin Bilgi Değeri

Usûl eserlerinde haberlerin bilgi değerleri tartışılırken, elde edilen bilginin mahiyeti ve oluşum şekli hakkında bazı terimlere yer verildiği görülür. Burada, ilerleyen sayfalarda sıkça atıfta bulunulacak olan bu terimlerle ilgili kısaca bilgi verdikten sonra her bir haber türünün ifade ettiği bilgi değerine ayrı ayrı yer verilecektir.

İlm-i yakîn: Kısaca doğruluğu hakkında kesin kanaatin hâsıl olduğu bilgi şeklinde tarif edilebilecek ilm-i yakîni Cürcânî şöyle tarif eder:

Bir şeyin ne ise öyle olduğuna, aksinin olmasının imkân dâhilinde olmadığına ve vakıanın da o şekilde olduğuna kesin inanmaktır.<sup>45</sup>

İlm-i tûma’nîne: Aksinin imkân dâhilinde olduğunu kabul etmekle birlikte kalbin bir şeyin doğru olduğuna kanaat getirmesidir.<sup>46</sup>

‘İlm-i tû’ma’nîne yoluyla ulaşılan bilginin kesin olmadığına dair bir başka delil ise kendisinde ilm-i tûma’nîne oluşan kişiye, kanaatinin yanlışlığına dair bir tereddüt izhâr edildiğinde, bilgisinde bir şüphenin oluşabilmesidir. Oysa bu şahısta ilm-i yakîn gerçekleşmiş olsaydı, bir tereddüt izhârı hâlinde içinde hiçbir şüphe duymazdı.<sup>47</sup>

Kalbin birine meyletmeksizin iki husus arasındaki tevakkufu, kararsız duruşunu ifade etmek için *şekk* sözcüğü kullanılır.<sup>48</sup> Kalbin bunlardan birini tercih ettiği hâlde diğerini zihinden atamaması durumu için ise *zann* kullanılır. Zann ayrıca %50 ile %99 arasında kalan bilgilerin genel adı olarak da tanımlanmıştır.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Meselâ bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 364.

<sup>43</sup> Meselâ bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 364, 366, 368.

<sup>44</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 213 Serahsî, *Usûl*, I, 293; Pezdevî II, 707.

<sup>45</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 234.

<sup>46</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 284.

<sup>47</sup> Benzer bir değerlendirme için bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

<sup>48</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 203.

<sup>49</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 203, 219.

Yukarıda kısaca tariflerini sunduğumuz terimler elde edilen bilginin mahiyeti hakkında bilgi verirken aşağıda açıklayacağımız iki terim ise haberin elde ediliş yöntemi ile ilgili kullanılır.

Zarûî bilgi: Hiçbir fikrî çaba, faaliyet ve gayret göstermeden, herhangi bir delile başvurmadan, insanın irade ve kudretinin dışında, kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak meydana gelen bilgidir.<sup>50</sup>

Kesbî bilgi: İnsanın sebeplerine yapışmak suretiyle iradesi ve gayreti neticesinde Allâh'ın onda meydana getirdiği bilgidir. Bu bilgi; delil getirme akıl yürütme ve delillere dayanarak bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmeyi ifade eden istidlâlî ve nazarî bilgiyi de içine alır.<sup>51</sup> Zarûî bilgi onu işiten herkes elde ederken kesbî bilgilere o sahada ehliyeti olanların gayretleri sonucu ulaşılır.<sup>52</sup>

## A. Mütevâtir Haberin Bilgi Değeri

Tevâtüren nakledilmiş bir haberin bilgi değeri hakkında hemen bütün insanlar hem fikirdirler. Ancak Serahsî mutlak olarak hiçbir haberin kesin bilgi ifade etmeyeceği ve haberlere itibar edilmemesi gerektiğini savunan bir gruptan bahsetmekte ve bunları akılsızlıkla itham etmektedir.<sup>53</sup> İslâm âlimleri arasında mütevâtir haberin önemli bir bilgi değerinin olduğu kabul edilmekle birlikte, ifade ettiği bilginin mahiyeti hakkında bazı farklı görüşler vardır. Usûl müelliflerimizin mütevâtir haberlerin bilgi değeri ile ilgili görüşlerini konuyla ilgili tartışmalar da dikkate alınarak iki başlık altında incelenebilir.

## 1. Mütevâtir Haberin İlm-i Yakîn İfade Etmesi

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'ye göre tevâtüren nakledilen haberin atfedildiği kişiye aidiyeti kesindir. Her üç müellif de bu konuda kendi kanaatlerine yer vermeden evvel tevâtüren rivâyet edilmiş bir haberin insan kalbinde ilm-i yakîn değil de ilm-i tûma'nîne oluşturduğunu düşünen bir grubun görüşlerine delilleriyle birlikte yer vermişlerdir. Buna göre bu âlimler; (a) Mütevâtir haber her ne kadar birçok kişinin aynı şeyi rivâyeti olsa da bu rivâyetler ayrı ayrı dü-

<sup>50</sup> bkz. Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 53; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 234; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1981, s. 70–71; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı olarak Haber-i Sâdık", *HÜFD*, Şanlıurfa 1999, V, 92.

<sup>51</sup> bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 234; Refik el-'Acem, *Mevsû'atu mustalahâti usûli'l-fikh inde'l-müslimin*, Beyrut 1998, I, 1032; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1981, s. 71; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Bilgi Kaynağı olarak Haber-i Sâdık", V, 93.

<sup>52</sup> İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker Şerhi*, s. 24.

<sup>53</sup> وهذا رجل سفیه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه مثل من انكر العيان من السوفسطائية فلا يكون الكلام معه على سبيل الاحتجاج والاستدلال "Bunlar kendi benliğini, din ve dünyasını ana ve babasını bilmeyen sefih/akılsız bir adamın sözleridir. Bu iddia tıpkı gözle gördüklerini inkâr eden sofistlerin iddiasına benzer." Serahsî devamla tevâtüren rivâyet edilen haberlerin istidlâl ile elde edilen bilgilerden daha kesin olduğunu, dolayısı ile bu şekil bir iddiada bulunanlarla tartışmanın dahi gereksiz olacağını ima eder (Serahsî, *Usûl*, I, 283).

şünüldüğünde her biri haber-i vâhiddir. Haber-i vâhid ise zan ifade eder. Zan ifade eden ayrı ayrı unsurların bir araya gelmesinden ise ilm-i yakîn oluşmaz; (b) Şayet mütevâtir kesin bilgi ifade etseydi Hıristiyan, Yahudi ve Mecusilerden mütevâtir olarak gelen haberlerin de bu özelliğe sahip olması gerekirdi; (c) Mütevâtir şartları arasında zikredilen yalan üzere birleşmeme şartından bahsetmek mümkün değildir. Zira insanlar ne kadar fazla olurlarsa olsunlar yalan üzere birleşebilirler şeklindeki üç gerekçeden dolayı mütevâtirin ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini savunmaktadır.

Serahsî bu gerekçelerden ilkini savunanları haberlerin tamamını inkâr edenler gibi görür ve bu görüşü doğru bulmaz. Ona göre bu görüşü savunan Allâh'a ve Resûlü'ne gerçek manada iman etmiyordu.<sup>54</sup> İnsanların tevâtür yoluyla öğrendikleri bilgiler ile gözle görerek elde ettikleri bilgiler arasında kesinlik açısından bir fark yoktur. Meselâ nasıl bir insan kendi yaşadığı şehrin varlığını gözle görerek kesin biliyorsa, Mekke ve Bağdat gibi şehirlerin var olduğunu da şüpheye mahâl bırakmayacak bir netlikte kesin olarak bilir.<sup>55</sup> Serahsî daha sonra bu bilgileri de teker teker insanların bir araya gelmesi ile oluşmuş mütevâtir nakillerle öğrendiğimizi ama hiçbir kimsenin Mekke diye bir şehir yoktur demediğini, çünkü bunun kesin bir bilgi olduğunu söyleyerek birinci iddiaya cevap verir.

Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüştlerden mütevâtir olarak geldiği iddia edilen haberlerin bilgi değerleri ise her üç müellifin üzerinde fikir beyan ettikleri önemli ve geniş bir konudur. Belki de mütevâtir ve meşhûr ayırımına İslâm âlimlerini götüren en önemli gerekçe bu tür haberlerin varlığı ve bilgi değerleri hakkındaki tartışmalardır.

Hanefilere göre mütevâtir haberin Müslümanlar tarafından aktarılması şartı yoktur. Böyle olunca diğer dinlerin müntesiplerinden gelen bu nevi haberlerin de ilm-i yakîn ifade etmesi gerekir. Usûlcülerin bu noktada gayr-i müslimlerden tevâtüren gelen haberlerin de kesin bilgi ifade edeceği ile ilgili herhangi bir itirazları bulunmamaktadır. Ancak onlar burada söz konusu olan rivâyetlerin mütevâtir olarak nitelenmesinin doğru olmayacağı kanaatindedirler. Çünkü bu haberler mütevâtir için vazgeçilmez bir şart olan her tabakada yeterli çoğunluk tarafından rivâyet edilme şartını bünyesinde bulundurmamaktadır. Meselâ Hıristiyan ve Yahudilerin Hz. İsa'nın çarımha gerildiği yönündeki haberler, ilk nakledenlerin mütevâtir için aranan sayı şartını oluşturmaması nedeniyle mütevâtir olarak kabul edilmemiştir. Serahsî'nin belirttiğine göre bu haberi rivâyet eden toplam dört kişi idi ve bunların yalan üzere birleşmeleri

<sup>54</sup> Serahsî, imanın şüpheyi kabul etmeyeceği prensibinden hareketle mütevâtir haberi kabul etmeyen kimsenin gerçek Müslüman olmayacağını savunur. Zira mütevâtir bir haberi şüphe ile karşılayan kimse Hz. Peygamber'in tebliğ ettikleri bir yana onun yaşadığından dahi şüphe edilmesi gerektiğini savunacaktır.

<sup>55</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 285; ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 207–208.

mümkündür.<sup>56</sup> Ayrıca Serahsî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta ise Yahudilerin Hz. İsa'yı tanımadıkları, Hıristiyanların ise çarmıh hadisesini uzaktan seyrettikleri, dolayısıyla orada çarmıha gerilenin İsa (a.s.) olduğunu zan ile söyledikleridir. Serahsî şayet burada bir mütevâtir olma durumundan bahsedilecekse bunun sadece çarmıha birinin gerildiği rivâyeti olacağını, ancak çarmıha gerilenin kim olduğu hakkında herhangi bir mütevâtir nakilden bahsedilemeyeceğini belirtir.<sup>57</sup>

Netice olarak Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yönündeki nakiller aslı itibarıyla mütevâtir seviyesinde olmayıp daha sonraki nesillerde mütevâtir özelliği kazanmış meşhûr haberlerdir. Bu tür haberler ise ilm-i tüma'nîne ifade eder. Ancak Debûsî ve Serahsî bu bilgilerin ilm-i tüma'nîne de ifade etmediği kanaatinde. Bunun gerekçesi ise ilmî yönden daha güçlü bir delilin bunu geçersiz kılmasıdır. Çünkü Allâh Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de İsrailoğulları'nın Hz. İsa'yı kesinlikle öldürmediklerini buyurmuştur.<sup>58</sup> Hâl böyle olunca kendisi ile kalbi tatmin eden ilmin sabit olduğu hüccete karşı ondan daha kuvvetli bir delil ortaya çıktığında bu hüccetin meydana getirdiği kalbi tatmin eden ilim ortadan kalkar ve kalbe sükûn verdiği sanılan bilginin yanlış olduğu anlaşılır.<sup>59</sup>

Müellifler, Mecusîlerin; Zerdüş ile ilgili aktardıkları bilgileri de mütevâtir kabul etmeyerek bunları illüzyonistlerin göz boyamalarına benzetmişlerdir. Bu rivâyetlerin mütevâtir sayılmamasının bir diğer sebebi ise her tabaka için ayrı ayrı aranan yeter çoğunluk şartının bulunmamasıdır. Meselâ kralın atının ayaklarını karnına sokup çıkardığı hâlde atın ölmemesi yönünde Mecusîlerden gelen bir rivâyet ile ilgili Serahsî şu değerlendirmeleri yapar: Bu olay kralın yakın dostları arasında geçmiştir. Bunların da yalan üzere birleşmeleri mümkün olduğundan naklettikleri habere mütevâtir denmez. Ayrıca bu haberlerin daha sonra insanlar arasında yayılması da kralın adamlarının insanları kılıç zoruyla bunları kabul etmeye mecbur bırakması suretinde olmuştur. Kılıç tehdidi altındaki bir topluluğun yalan rivâyette bulunması da mümkündür.<sup>60</sup>

İnsanların sayıları ne kadar çok olursa olsun yalan üzere birleşebilecekleri iddiasına gelince, Debûsî insanın fitrat olarak sırları ifşâ etmeye meyilli olduğunu ancak tevâtüren rivâyet edilen haberlerde bu kadar yıl geçmesine rağmen kimsenin bu nevi bir açıklamada bulunmadığını söyleyerek bu iddiayı reddeder.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara, 2002; Halil Kalyoncu, *Harputlu İshak Efendi'nin eserlerinde Hz. İsa'nın çarmıha gerilme meselesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ, 2005.

<sup>57</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 286; ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 210.

<sup>58</sup> bkz. en-Nisâ 4/157.

<sup>59</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, I, 293.

<sup>60</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 287; ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 211; Pezdevî, *Usûl*, II, 685.

<sup>61</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 208–209.



## 2. Mütevâtir Haberin Zarûrî Bilgi İfade Etmesi

Serahsî mütevâtirin zarûrî bilgi ifade ettiği yönündeki Hanefî âlimlerinin kanaatini şöyle ifade eder:

Bize (Hanefilere) göre mütevâtir yolla sâbit olan şey gözle görülen şeyler gibi zarûrî bilgi ifade eder. Ancak Şâfiî âlimleri mucizeyi gördükten sonra nübüvete olan inanç gibi, bu nev'i rivâyetlerin ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte zarûrî değil, kesbî bilgi ifade ettiği kanaatindedirler. Onların bu konuda ileri sürdükleri delil ise şu şekildedir: “Şayet mütevâtir haber zarûrî bilgi ifade etseydi, insanların onu kabul etmemesi söz konusu olmazdı. İnsanların arasında bu bilginin kesinliği hakkında bazı şüphelerin olması mütevâtirin ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte mükteseb bir bilgi ifade ettiğini gösterir.”

Serahsî devamla Şâfiîlerin bu görüşünü kabul etmeyerek, Şâfiî âlimlerin görüşlerine şu şekilde itirazda bulunur:

Şayet mütevâtir mükteseb bir bilgi olsaydı onu ancak bu bilgiyi elde etmek için bir çaba içerisinde girenler elde edebilirdi. Oysa küçük bir çocuğun anne babasının kim olduğu yönündeki bilgisi gibi bu ilim için herhangi bir çaba sarf etmeyenlerde de bu bilginin meydana geldiği görülür.<sup>62</sup>

Serahsî küçük çocuğun ebeveynini bilme bilgisini delil getirerek bu bilginin zarûrî bilgi ifade ettiği yöndeki kanaatini delillendirmek istemiştir. Çünkü meydana gelen bu ilmin zarûrî değil de mükteseb olduğu savunulursa henüz doğru ile yanlış bir birinden ayırt edemeyen çocuğun bu bilgiyi edinmesi mümkün olmazdı.

## B. Meşhûr Haberin Bilgi Değeri

Meşhûr haberin gerektirdiği ilmi, ilm-i yakîn olarak görmeyen Hanefî âlimleri bunun sadece Hz. Peygamber'den bizzat duyulan ve ondan mütevâtir olarak rivâyet edilen haberler için söz konusu olacağı kanaatindedirler. Onlara göre Resûlullâh'ın vefatından sonra nakledilen herhangi bir bilginin ona aidiyetinin kesinlik kazanması ancak sahâbe döneminden başlayarak yalan üzere birleşmelerini aklın alamayacağı toplulukların birbirlerinden rivâyet etmeleri ile mümkün olur. Oysa meşhûr hadiste râvîler zincirinin ilk halkasındaki kusur olarak kabul edilebilecek olan bazı eksiklikler haberin ilm-i yakîn ifade etmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir.

Müelliflerden evvel meşhûr hadislerdeki bu noktaya dikkat çeken Cessâs'a göre meşhûr haberdeki bu kusur onun ilm-i yakîn ifade etmesine engel oluşturmaktadır. Ona göre meşhûr haberler üzerinde zihin yoranlar başlangıçta bu tür haberlerin bilgi değeri ile ilgili bazı şüpheler duysalar da bu şüphe araştırmanın ilerleyen safhalarında ortadan kalkar. Ancak bu rivâyetler üzerinde düşünme sonucunda kesin bilgiye ulaşılabileceği için bunlar mütevâtirden farklı ola-

<sup>62</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 291; ayrıca bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 687-688.

rak mükteseb bilgilerdir.<sup>63</sup>

Cessâs'ın, Şafîî'lerin mütevâtir haber ile ilgili düşüncelerini meşhûr haberler için kullanmasını Debûsî, Serahsî ve Pezdevî kabul etmezler. Onlara göre meşhûr haber başlangıcındaki kusurdan dolayı ilm-i yakîn değil, ilm-i tüma'nîne ifade eder.<sup>64</sup> Debûsî bu görünüyü şöyle izah eder.

Mütevâtir üzerinde ne kadar düşünülürse onun zarûrî olarak getirdiği ilmin kesinliği o derece artar. Buna rağmen insanın kalbinde bu bilgi ile ilgili bir şüphe oluşursa bu vesvese türünden bir şüphedir. Nitekim insan bazen duyu organları ile elde ettiği bazı bilgiler hakkında dahi vesvese duyabilir. Meşhûr haberlerin durumu ise bundan farklıdır. Bu haberler üzerinde yeterince düşünülmezse mütevâtir gibi ilm-i yakîn ifade ettiği sanılır. Ancak meşhûr haberleri iyice düşünüp araştıran bir kimse onun kaynağına yakın yerinde bazı şüpheler olduğunu görür. Bu sebeple orada meydana gelen bilgi, duyanın gönlünün sükûnundan ibarettir. Bundan dolayı bu tür haberlerle elde edilen bilgilerin ilm-i tüma'nîne diye isimlendirilmesi uygun olur.<sup>65</sup>

Debûsî'nin meşhûr haberin bilgi değeri hakkında verdiği bu bilgiler ile Cessâs'ın bu konu hakkında beyan ettikleri karşılaştırıldığında Cessâs'ın meşhûr rivâyetler üzerinde yapılacak bir araştırma sonucunda ondan şüphenin kalkacağını, Debûsî'nin ise bunun aksini savunduğu anlaşılır. Muhtemelen Cessâs konuya sahâbe ekseninden yaklaşıp onların adâletlerini de dikkate alarak bu tabakaya ulaşmış bir bilginin sıhhatinden şüphe edilmemesi gerektiğini düşünürken, Debûsî ise haberi nakleden ilk tabakanın kimliğine bakmaksızın rivâyetleri sadece ittisâl keyfiyeti bağlamında ele alarak bu değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>66</sup>

Kanaatimizce, Hanefî usûlcülerin meşhûr haberin 'ilm-i yakîn' değil 'ilm-i tüma'nîne' gerektirdiğini söylemeleri uygulamada pek bir fark doğurmaz. Zira Hanefîler fakîh olarak hüküm verdiklerinde amel edilebilme açısından bir haberin meşhûr veya mütevâtir rivâyet edilmesi arasında herhangi bir fark gözetmemişlerdir. Debûsî'nin mütevâtir ile meşhûr haber tariflerinde yer verdiğimiz gibi, o bu gerçeğe vurgu yaparcasına her iki kavramı da meşhûr başlığı altında değerlendirmiştir. Debûsî'nin ilk Hanefî imamlarının eserlerinde yer alan ve çok defa aynı anlamlarda kullanılan ma'rûf sünnet ve meşhûr sünnet tabirlerinin daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir hem meşhûr haberi içine alacak şekilde kullanıldığını düşünerek böyle bir tasnife gittiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık Serahsî ve Pezdevî'nin mütevâtir ve meşhûru ayrı başlıklar altında inceleme düşüncelerinin arka plânında ise bir anlatım kolaylığı sağlamanın yanı sıra her bir kısımda yer alan haberlerin epistemolojik değerleri arasındaki farkı daha açık biçimde gösterme

<sup>63</sup> Cessâs'ın bu konu ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Cessâs, *Fusûl*, III, 48-69.

<sup>64</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Serahsî, *Usûl*, I, 292; Pezdevî, *Usûl*, II, 689.

<sup>65</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 213. Serahsî'nin benzer görüşleri için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 292, 329.

<sup>66</sup> Benzer bir değerlendirme için bkz. Yargı, *Meşhûr Sünnet*, s. 144.

ve sistematik tutarlığı sürdürme gayretinin varlığı düşünülebilir.<sup>67</sup> Her iki kullanımıyla fıkıh ilminde meşhûr haber ile mütevâtir haber amel edilmeye elverişli olması açısından hemen hemen aynı seviyede görülmüştür. Nitekim meşhûr haberin çoğu zaman mütevâtir derecesinde sayıldığına meşhûr haber için yer yer Pezdevî'nin 'بمئزلة المتواتر/mütevâtir makâmında'<sup>68</sup>, Serahsî'nin ise 'في حيز المتواتر/tevâtür yerinde'<sup>69</sup> ifadelerini kullanmaları örnek verilebilir.

Ayrıca usûlcüler her ne kadar meşhûr haberin ifade ettiği ilmi 'ilm-i tûma'nîne' şeklinde isimlendirmiş ve bunu ilm-i yakînin altında kabul etmişlerse de onların önemine binâen zaman zaman bu şekilde rivâyet edilen haberleri Kur'ân ile aynı konumda değerlendirmeleri de bu görüşü desteklemektedir. Sözelimi, Debûsî meşhûr haberin ifade ettiği ilmi de içine alan şu değerlendirmede bulunur: "Tevâtür, istifâza (meşhûr) ve icmâ ile sâbit olmuş sünnet ifade ettiği ilim bakımından kitâb gibidir."<sup>70</sup> Serahsî ise bazen mütevâtir konusunda gördüğü meşhûr hadisin ifade ettiği ilmi şu şekilde açıklar: "Sünnetin mütevâtir, müstefiz, ve üzerinde icmâ edileni kendisiyle ilm-i yakînin sâbit olması bakımından Kitâb gibidir."<sup>71</sup>

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Madem meşhûr ile mütevâtir arasında ifade ettikleri ilim açısından pratikte bir fark gözetilmemiştir. Bu ayrıma neden gerek duyulmuştur?" Müelliflerin eserlerinde bu konuları işleyiş tarzlarından diğer din mensupları ve mezheplere karşı daha tutarlı olma düşüncesinin bu ayrımda önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim henüz haber bahislerinin başında onlar bu meselelere daha genel bir yaklaşımla başlamayı tercih etmişler ve sadece Hz. Peygamber'den aktarılan rivâyetleri değil farklı haberleri de materyal olarak kullanmışlardır. Onların mütevâtir konusunu işlerken örnek verdikleri Yahudi, Hıristiyan ve Zerdüşterle ilgili nakillerin ve değerlendirmelerin hep bu bağlamda düşünülmesi gerekmektedir.

Mehmet Ali Yargı, Hanefîlerin diğer dinlerin müntesiplerinden gelen rivâyetleri mütevâtir derecesinde görmeyip, meşhûr rivâyet oldukları temel gerekçesiyle kabul etmemelerinin mezhep anlayışları içerisinde -görünürde- bazı tezatlarla sebep olabileceği yönünde şu değerlendirmelere eserinde yer verir:

Bu açıklama aslında Hanefîlerin meşhûr sünnet ile Kur'ân'ın nesh edileceği anlayışına ters düşer gibi görünmektedir. Şöyle ki Kur'ân, gerektirdiği ilim itibariyle meşhûr sünnetten daha kuvvetlidir. Kur'ân, kişide ilm-i yakîn meydana getirir. Kur'ân ile ilgili en ufak bir şüphe dahî yoktur. Meşhûr sünnet ise bir kısım Hanefîlerin ileri sürdürüğüne göre ilm-i tûma'nîne ifade eder. Bu durumda Hz. İsa'nın kıssasıyla ilgili yapılan yoruma kıyasla ilm-i yakîn gerektiren âyetlerin yanında ilm-i tûma'nînenin bir kıymet ifade etmemesi gerekirdi. İşte Hanefîlerin yukarıda açık-

<sup>67</sup> Yunus Apaydın, "Meşhûr", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 368-369.

<sup>68</sup> Pezdevî, *Usûl*, II, 688.

<sup>69</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 291; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 98; XIX, 433.

<sup>70</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 197.

<sup>71</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 366.

lamaya çalıştığımız üzere meşhûr sünnete şer'î yönden kuvvet verecek icmâî, ilmi ve sosyal hayatta var olan tatbikâtı; bunların ilgili sünnetin/hadisın Kur'ân âyetleriyle veya ondan sonra vârid olduğunun bir delil olduğunu yani tahsisi ve neshi gündeme getirerek veya bunları inkâr edenin tekfir gerektirmediğini söyleyerek böyle bir çelişkiye düşmeye çalıştıkları görülmektedir. Meşhûr sünnetler ile Kur'ân arasında bir zıtlık ve çelişki de söz konusu değildir. Nesh konusunda Kur'ân meşhûr sünnetten sonra geldiği zaman o da zaten sünneti nesh etmiş olur. Bu durumda Hanefilerin bir çelişkisi yoktur. Ayrıca yukarıdaki kıssa ile ilgili [Yahudi ve Hıristiyanlardan gelen bilgiler] Kur'ân'ın verdiği bilgi kıssanın ortaya çıkışından sonra olduğu için onun esas alınması daha doğrudur.<sup>72</sup>

Hanefî usûlcülerin mütevâtîr ve meşhûr haber ayrımlarının en önemli sonuçlarından birisi bu nakilleri inkâr edenlerin küfre girip girmeyecekleri meselesidir. İslâm âlimleri genellikle mütevâtîr rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olduğu için veya bir diğer ifadeyle ilm-i yakîn ifade ettiği için bu nakilleri kabul etmeyenin doğrudan Resûlullâh'ın getirdiklerini kabul etmemiş olacağından hareketle dinden çıkacağı kanaatindedirler.<sup>73</sup> Meşhûr haberi kabul etmeyenin durumu ise farklıdır. Bu rivâyetleri kabul etmeyenler Resûlullâh'ı değil, rivâyette zayıf halkada bulunan râvîlerin görüşlerini kabul etmemekle itham edilirler. Bu zayıf halkayı ise görüşlerine itibar edilmesi gereken sahâbe veya ilk devir âlimleri oluşturduğundan bu kişi günaha ve dalâlete düşmekle itham edilir.<sup>74</sup>

Mütevâtirin tarifinde de yer verilen, bir haberin mütevâtîr sayılabilmesi için aranan şartların farklılık arz etmesi ve mütevâtîr haberlerin sayıları ile ilgili farklı rakamlardan bahsedilmesi hangi mütevâtiri inkâr edenin dinden çıkacağı gibi sübjektif bir alan ortaya çıkarmıştır. Ancak mütevâtîr haber olarak Hanefî usûlcülerin verdikleri örnekler dikkate alınınca da onların kısmen manevî mütevâtire benzeyen mütevâtîr kavramlarının kapsamına giren sünnetlerin İslâm dünyası içerisinde hemen hemen aykırı seslerin hiç çıkmadığı bir alan olarak görülür. Ayrıca Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna dair bize nakledilen bilgilerin de mütevâtîr olduğu bu çerçevede düşünülürse Hanefîlerin bu bölümlerde mütevâtiri kabul etmeyenlerin niçin dinden çıktığını veya niçin İslâm'a giremeyeceğini savundukları daha iyi anlaşılacaktır.

Müelliflerin haber-i vâhid konusundaki görüşlerine geçmeden evvel şu hususa da işaret edilmelidir ki, haberin mütevâtîr veya meşhûr olarak rivâyet edilmesi ile onun bağlayıcı olması arasında kesin bir ilişkiden söz etmek mümkün değildir. Bir haberin Resûlullâh'tan mütevâtîr veya meşhûr bir rivâyetle gelmesi o naklin ona aidiyetini kesinleştirir veya kuvvetlendirir. Haberin bağlayıcılığı ise bundan farklı bir meseledir. Nitekim İslâm âlimleri başlangıçtan itibaren bu farklılığa dikkat çekmiş, sünneti bağlayıcılığı açısından farklı

<sup>72</sup> Yargı, *Meşhûr Sünnet*, s. 146-147.

<sup>73</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 292.

<sup>74</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 293.

kısımlara ayırmışlardır. Hulâsa tebliği zedeleyecek olan günah işlemekten korunmuş/ma'sûm bir peygamberin hayatının her safhasında örnekler bulmak mümkündür. Ancak örnek oluşun mutlaka vâcib, sünnet ve mendûbluk içermesine anlamına gelebilecek bir hüküm ifade etmesi gerekmez.<sup>75</sup>

### C. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Haber-i vâhidin ne tür bir ilim ifade ettiği, dinde hangi alanlarda ve ne derece delil olacağı, haberi kabul edilecek kişinin hangi vasıflara sahip olması gerektiği, verilen haberde bulunması gereken kıstasların ne olduğu, gerek hadîs, gerek kelâm gerekse fıkıh usûlü âlimlerince kendi ilmi disiplinleri içerisinde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmamızın bu kısmında Hanefî fıkıh usûlcülerinin bu tür haberlerin bilgi ve amel değeri hakkındaki düşünceleri aktarılmaya çalışılacaktır.

Hanefî usûlcüler Hz. Muhammed'den mütevâtir veya meşhûr yolla gelen bir rivâyetin ilim<sup>76</sup> ifade ettiği konusunda hemfikirdirler. Ancak Allah Resûlü'nden bu yolla nakledilmemiş bilgilerin değeri tartışmalı bir konudur. Onların bu tür haberlerle ilgili yorum yapmadan evvel 'ilim-amel' ayrımına gittikleri görülür. Hanefî usûlcüler mütevâtir ve meşhûr haberlerin ilim değerlerini tartışırken; haber-i vâhid başlığı altında ise âhâd haberlerin amele elverişliliğini konu edinerek bununla ilgili farklı görüşlerden bahsederler. Buna göre haber-i vâhidin kabulü ve onunla amel hakkında İslâm âlimleri arasında; (a) Haber-i vâhid dinle ilgili hiçbir konuda delil niteliği taşımaz; (b) Haber-i vâhid ilm-i yakîn ifade eder; (c) Haber-i vâhid şayet adil râvîler tarafından nakledilmişse -her ne kadar ilm-i yakîn ifade etmese de- amel için elverişlidir, şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır.

Hanefî usûlcüler devamla bu grupları delilleri ile birlikte değerlendirmeye tâbi tutarlar. Onlar öncelikle haber-i vâhidin dinî konularda hiçbir zaman delil olmayacağını iddia eden birinci grubun delillerine yer verirler. Bu grup ancak ma'sûm olması hâlinde tek kişinin haberinin kesin bilgi ifade edeceğini iddia etmektedir. Zira onlara göre bunun aksini savunmak haberine güvenilecek kişiyi peygamber konumuna yükseltmekle aynıdır.<sup>77</sup> Bu grup haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini şu âyetler ve bunlara yaptıkları yorumlarla delillendirmeye çalışırlar:

“*Hakkında bilgin olmayan şeyin peşine düşme*”<sup>78</sup> âyeti ilim ifade etmeyen

<sup>75</sup> Raşit Küçük, “Hz. Peygamber ve Örneğinin Mahiyeti”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, İstanbul 2002, s. 295.

<sup>76</sup> Hanefî usûlcülerin bu bölümlerde ilim ile kastettikleri genellikle 'ilm-i yakîn' ve 'ilm-i tümâ'nine'dir bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 690.

<sup>77</sup> bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 322.

<sup>78</sup> el-İsrâ 17/36.

haber-i vâhîde uymanın ve onunla amel etmenin caiz olmadığını gösterir.

Ayrıca, “*Allâh hakkında, gerçekten başkasını söylemeyi*”<sup>79</sup> âyet-i kerîmesi de haber-i vâhidin yalandan ve hatadan uzak olması mümkün olmadığından dinle ilgili alanlarda kullanılmasının doğru olmadığına delildir.

Bu grup, insanlar arası ilişkilerde ise haber-i vâhidin delil olarak kabul edileceğini savunur. Çünkü insanların sürekli değişen ve yenilenen hayatlarında karşılaştıkları her meselede ilm-i yakîn ifade edecek bir delil göstermeleri ve bir anlaşmazlık esnasında şüpheyi ortadan kaldıracak yeterli sayıda şahit getirmeleri mümkün değildir.<sup>80</sup>

Haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade ettiğini savunanlara gelince, Serahsî ve Pezdevî bu kimselerin Ehl-i hadîs içerisinde olduklarını ve kiminin haberin ilm-i yakîn ifade etmesi için iki; kiminin ise dört kişiden nakledilmesini şart koştuklarını belirtirler.<sup>81</sup>

Hanefî usûlcüler kendilerini ise üçüncü gruba dâhil ederler ve haber-i vâhidin ilim ifade etmese de ameli gerektireceğini savunurlar. Onların bu nevi haberlerin kesin bilgi ifade etmeyeceği yönündeki kanaatlerinde, birinci grubun delil aldıkları âyetlerin etkisi görülmektedir. Ancak haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmemesi onunla amel edilmemesi anlamına gelmez. Burada ‘ilim ifade etmez’ sözüyle kastedilen, bu haberin nefsi tatmin eden bir kanaati gerektirmeyip sadece zan ifade etmesidir. Bundan dolayı bu tür haberleri duyanlarda oluşacak kuşku, günah olarak kabul edilmemiştir.<sup>82</sup> ‘Haber-i vâhid amel ifade eder’ sözünün anlamı ise, bu haberin ibadet ve hukûkî ilişkiler konusunda ifade ettiği fikhî hükmün, yerine getirilmesinin gerektiğidir.<sup>83</sup> Zan ifade ettiği hâlde, amelin gerekmesi ise Kitap, sünnet, icmâ ve kıyasta, bu haberlerin amele elverişli olduğuna dair birçok delilin bulunmasındandır. Usûlcüler haber-i vâhidin ameli gerektirdiği ile ilgili şu âyetleri delil getirmiştir:

“İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allâh (c.c.), hem de bütün lânet ediciler lânet eder.”<sup>84</sup>

“Allâh (c.c.), kendilerine kitap verilenlerden ‘O’nu mutlaka insanlara açıklayacak-

<sup>79</sup> en-Nisâ 4/171.

<sup>80</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 170; Serahsî, *Usûl*, I, 321; Pezdevî, *Usûl*, II, 690.

<sup>81</sup> Serahsî, *Usûl*, I, 321; Pezdevî, *Usûl*, II, 692. Abdülazîz el-Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez-Zâhiri’nin bu görüşte olduklarını ve bu tür haberlerin istidlali ilim ifade ettiğini savunduklarını söyler (bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 692). Debûsî ise sayı şartı arayanların kim oldukları hakkında bir bilgi vermez (bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 170).

<sup>82</sup> bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 294, 334.

<sup>83</sup> bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 166; Serahsî i’tikâdî konulardaki amelin ise kalbin haber verilen şeye inanması şeklinde olacağını savunur (bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 229–230).

<sup>84</sup> el-Bakara 2/159.

sınız, O'nu gizlemeyeceksiniz' diyerek söz almıştı.”<sup>85</sup>

Bu âyet-i kerîmelerde Allâh (c.c.), hidayet yolunu ve açıklanması gereken hususları gizleyenleri azap ile tehdit etmiştir. Burada tehdidin tüm topluluğa yapılması fertlerin her birinin bu emre muhatap olmaması anlamına gelmez. Cenâb-ı Hakk, dinin esasını teşkil eden bir konuda söz aldığı için her ne kadar bu hitaplar, topluluğa yönelik olsa da, o topluluğun her bir ferdine şâmil olur.<sup>86</sup>

Hanefî usûlcüler; “*İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan (من كل فرقة) bir grubun (طائفة), dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler.*”<sup>87</sup> âyet-i kerimesinde geçen ‘firka/فرقة’ ve ‘tâife/طائفة’ kelimelerinin de bu konuda sözü edilen görüşü desteklediği kanaatindedirler. Çünkü ‘tâife’, ‘firka’dan ayrılan ve ondan daha küçük bir gruptur. Bu ise üç kişiden oluşabilen, ‘firka’nın bir bölümüdür. Buna göre bir veya iki kişi anlamına gelir. Nitekim “*Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltiniz.*”<sup>88</sup> âyet-i kerimesinde geçen iki gruptan kastedilenin, iki kişi olduğu, aynı âyette geçen ve tesniye/ikil için kullanılan zamirden (هما) ve bir sonraki âyetteki “*iki kardeşinizin arasını düzeltin*”<sup>89</sup> ifadelerinden de anlaşılabilir.

Her üç müellif de bu âyeti tek kişinin verdiği haberin amele elverişli olduğunun önemli bir delili olarak görürler. Zira haber-i vâhid ameli gerektirmeydi, Allâh Teâlâ toplumdaki bir veya birkaç kişinin savaştan dönen kavmini uyarması için fıkıh (din ilimleri) öğrenmelerini emretmezdi.<sup>90</sup> Debûsî ve Serahsî “İlim öğrenen bir kişiye düşen, duyurmaktır ama duyanlar buna itibar etmek zorunda değildir.” şeklinde gelebilecek bir itiraza ise, şayet bu kişinin ilettiği bilgi fayda sağlamayacaksa iletmesinin bir anlamının kalmayacağı gerekçesi ile karşı çıkarlar.<sup>91</sup> Bütün insanlığa tebliğde bulunmakla görevli olan Hz. Peygamber’in bütün insanlara bizzat kendisinin ulaşmasının mümkün olmaması sebebiyle bu görevi elçiler ve mektuplar aracılığı ile yapmış olması, hanımlarına aktardığı bilgilerin onlar aracılığıyla diğer Müslüman hanımlara aktarılması, veda hutbesinde “burada bulunanlar bulunmayanlara aktarsın” buyurması haber-i vâhidlerin ameli gerektirdiğine delildir.<sup>92</sup>

Haber-i vâhidin delil olarak kullanıldığıyla ilgili Hz. Peygamber’in hayatın-

<sup>85</sup> Âl-i İmrân 3/187.

<sup>86</sup> bkz. Salim Öğüt, *Haber-i Vâhid’in Kaynak Değeri*, İstanbul 2003, s. 25–27.

<sup>87</sup> et-Tevbe 9/122.

<sup>88</sup> el-Hucurât 49/9.

<sup>89</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>90</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 322, 324; Pezdevî, *Usûl*, II, 692.

<sup>91</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 324.

<sup>92</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 172; Serahsî, *Usûl*, I, 325; Pezdevî, *Usûl*, II, 695.

dan ve ashâbın uygulamalarından yukarıda saydığımız örnekler haricinde birçok misal getiren Abdülazîz el-Buhârî; haber-i vâhidin, haber-i vâhidlerle savunulmasının bir kısır döngü olmadığını özellikle vurgular. Çünkü bu haberler her ne kadar haber-i vâhid gibi görünse de tek kişinin haberine önem vermek manasında manevî mütevâtir derecesine ulaşmışlardır.<sup>93</sup>

Müellifler sahâbe ve sonraki neslin haber-i vâhidi delil olarak kullandığına dair birçok örnek bulunduğuna vurgu yaparlar ve bu konuda İmam Muhammed'in bir kitap telif ettiğine dikkat çekmeyi yeterli görürler.<sup>94</sup> Haberin yalan ve doğruya ihtimali olan bir söz olduğunu söyleyen Pezdevî, haber-i vâhidi âdil bir kimsenin rivâyet etmesi durumunda haberin doğru olma ihtimalinin ağır basacağını, dolayısı ile kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca usûlcüler, hâkimin, şâhitlerin kesin bilgi (ilm-i yakîn) sayılmayan şehâdetini kabul ederek hükmetmek zorunda olmasını da buna delil getirirler.<sup>95</sup>

Haber-i vâhidin amele elverişli olduğuna dair burada sıraladığımız deliller haricinde de bazı delillere yer veren Debûsî, bu konuyu şu tespitle bağlamaktadır: “*Gerek Hz. Peygamber’in (s.a.v.), gerek ashâbının haber-i vâhidle hüküm verdiklerine ve amel ettiklerine dair rivâyetler, sayılamayacak kadar çoktur. Selef âlimleri de aynı yolu izlemişlerdir.*”<sup>96</sup>

### III. Sonuç

Netice olarak, çalışmamızda görüşlerine yer verdiğimiz Serahsî, Debûsî ve Pezdevî'nin haber çeşitleri ve bunların tanımları konusunda birbiriyle örtüşükleri ve Hanefî mezhebi içerisinde özgün bir yaklaşım ve tanımlamayla ve iç tutarlılıkla meseleyi ortaya koydukları görülmektedir. Hatta ilmî ve zihnî iç bütünlük açısından mütevâtir ile haber-i vâhid arasında meşhûr haber anlayışını geliştirerek uygulamadaki durumu/gerçekliği bu şekilde telif etmişlerdir. Debûsî'nin haber-i vâhidi dair az önce ifade edilen açıklamaları da dikkate alındığında, Hanefî usûlcülerin tek kişinin haberiyle amel edilebileceği fikrine ulaşmalarında selef bu tür rivâyetlerle amel etmelerinin büyük bir payı olduğu görülür. Onlar meşhûr haberi neredeyse mütevâtir seviyesine çıkarırken buna gerekçe olarak selef bu tür haberleri kabulü ve amelini önemli bir ölçüt olarak gördükleri gibi burada da haber-i vâhidlerin amele elverişli olduğu tezlerine kaynak olarak selef uygulamalarını görmektedirler. Çünkü haber-i vâhidin delil olduğuna dâir onlar her ne kadar Kur'an'ı kaynak gösterecekler de bunun aksini savunanlar da Kur'an'dan delil getirmektedirler. Hz. Peygamber'in risâleti ile ilgili getirilen örneklerse onun Allâh'ın elçisi olması ve mucize ile

<sup>93</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 695.

<sup>94</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 173–174; Serahsî, *Usûl*, I, 332; Pezdevî, *Usûl*, II, 694–695; Bu konuda getirilen bazı örnekler için bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 694–695.

<sup>95</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 172.

<sup>96</sup> Debûsî, *Takvîm*, s. 173.



desteklenmesinden dolayı farklı bir mesele olarak görülüp sadece onun hayatta olduğu zaman ile sınırlı tutulabilir. Oysa Hanefilerce bir nevi icmâ olarak telakkî edilen bu konudaki selef uygulamaları itiraz kabul etmeyecek derecede çoktur. Hanefilerin selef uygulamalarına verdikleri önem ise bilinmektedir.<sup>97</sup>

Haber-i vâhidin değeri ile ilgili yapılan bu açıklamaların bir kişinin haberi etrafında dönmesi bir eksiklik olarak görülebilir. Zira usûlcülerin tariflerinde de yer verdikleri gibi onlar meşhûr olmayan her haberi âhâd haberler safına koymuşlardı. Dolayısıyla haberin âhâd olması demek onu tek kişinin aktarması manasına gelmiyordu. Ancak kanaatimizce usûlcülerin burada tek kişinin haberlerinin değerini ispatlama çabaları diğer âhâd haberlerin de değerini arttırmaya yöneliktir. Nitekim tek kişinin verdiği haberin değeri ispatlanınca evleviyet tarikiyle diğer haberlerin de değeri ispatlanacaktır. Aksi hâlde ise aynı şeyden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

#### “Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Hadisçilere Göre Haber Türleri”

**Özet:** Bu makalede, dinin temel kaynaklarını anlamada önemli tesirleri bulunan haber türlerine Hanefî mezhebi mensubu fıkıh usûlcülerinin bakışı, klâsik hadis usûlü yaklaşımı da akıldan tutularak ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda, öncelikle mütevâtir haberin tanımı ve bu konudaki ittifak edilen ve ihtilâf edilen hususlara dikkat çekilmiş, daha sonra mütevâtir haberle haber-i vâhid arasında bir konuma sahip bulunan meşhur habere yer verilmiştir. Ardından da üzerinde, haber türleri bağlamında büyük tartışmaların cereyân ettiği haber-i vâhidin tanımı üzerinde durulmuştur. Her üç haber türünün mahiyeti hakkında Hanefî usûlcü ve fakihlerinin yaklaşımları tartışıldıktan sonra bunların bilgi değeri konusuna yer verilmiştir. Çalışmamız boyunca görüleceği üzere, Hanefîlerin haberlerin ayrımı konusundaki yaklaşımı kendi içinde bir bütünlük arz etmekte olup, büyük bir iç tutarlılığa sahiptir.

**Atf:** Serkan DEMİR, “Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IX/2, 2011, ss. 75–97.

**Anahtar Kelimeler:** mütevâtir, meşhûr, haber-i vâhid, ilm-i yakîn, hadis, Hanefî hadis usûlü.

<sup>97</sup> Câbirî, haberlerin hüccet değerlerinin belirlenmesinde en önemli merciin icmâ olduğunu savunur. Ona göre, icmâ, nasıl mütevâtir habere ilim ifade etme ve kendisiyle amel edilme otoritesi vermişse, âhâd haberlere de gereğiyle amel etme zorunluluğu kazandırmıştır. (bkz. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 167).



## “Cehennem ehlinin çoğunluğu kadınlardır”: Çok Tartışılan Bir Hadisin Kısa Analizi

Ulrike MITTER\*  
Çev. Fatma KIZIL\*\*

Almanya’da\*\*\* bir üniversitede İslâmî ilimleri öğretirken, zaman zaman bir sürprizle karşılaşılabilir. Kendinizi başörtülü bir Müslümanla hadislerin sıhhati ile ilgili bir tartışmanın içinde bulabilirsiniz. Bizatihi bu olağanüstü bir hâdise değildir, fakat bu Müslüman kadın, Buhârî’nin *Sahîh*’inde yer alsa dahi [Hz.] Muhammed’in kendisine isnâd edilen bu sözü söylemiş olamayacağını düşündüğü için söz konusu hadisin sahih olmadığını canhıraş bir biçimde iddia ediyorsa, işte bu alışılmadık bir durumdur. Genelde tam tersi söz konudur: Batılı oryantalist bir hadisin olası geç tarihini iddia ederken, Müslümanlar hadisin sıhhatini ispatlamaya çalışır.

Tersi kişisel hisler dâhil olursa gerçekleşebilir ki yukarıda bahsedilen hâdisede de durum böyledir. Söz konusu hadis cehennemdeki kadınlarla ilgilidir: [Hz.]\*\*\*\* Muhammed’in kadınların doğru şekilde davranması gerektiği çünkü cehennemi gördüğü ve oradakilerin çoğunluğunun kadın olduğunu söylediği nakledilir. Hadis *Kütüb-i Sitte*’de çeşitli varyantlarıyla yer almaktadır ve internette de hararetli biçimde tartışılmaktadır.

Bir hadis detaylı bir biçimde analiz edilmeden sahih veya uydurma olduğu iddia edilmemelidir ve ben de yukarıdaki durumda hadisin sahih olduğunda

\* PhD Islamic Studies, Radboud University, Nijmegen, 1999, Kingdom of the Netherlands. Birzeit univ., Department of Languages and Translation, umitter@birzeit.edu

\*\* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fatmakizil@gmail.com

\*\*\* Bu tercüme Ulrike Mitter’in, Motzki Armağanı *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki* (ed. Nicolet Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh, Joas Wagemakers), Leiden: Brill, 2011) adlı kitapta yer alan “The Majority of the Dwellers of Hell-Fire Are Women” A Short Analysis of a Much Discussed Hadith” adlı makalesinin ilk kısmının çevirisidir.

\*\*\*\* Tercümede köşeli parantez içerisindeki ifadeler tarafımızdan eklenmiştir (çev.).

ısrar etmedim. Yine de genç kadın o kadar üzgündü ki ikimizin de tamamen aynı fikirde olduğunu tamamen gözden kaçırdı.

Bu hâdis hâlihazırdaki makaleyi yazmama sebep oldu. Cehennem hadisinin ortaya çıkış zamanı hakkında daha fazla bir şey söyleyebilmek için hadisin isnâd ve metnini analiz edecek ve bu analize dayanarak hadisi tarihlendirmeye çalışacağım.<sup>1</sup> Makalenin ikinci kısmında, hadisle ilgili günümüzdeki tartışmalar –internette ve benim dersimdekiler-<sup>\*</sup> özetlenmektedir. [443]

## Hadis Analizi

### Cehennem Hadisinin Varyantları

Cehennemdeki kadınlarla ilgili hadis, içerikleri nedeniyle “sakada hadisi”, “güneş tutulması hadisi” ve “kısa varyant” şeklinde adlandırdığım üç ana varyantla gelmektedir. Analize başlamadan önce bu üç varyantın misallerini sunmak istiyorum.

### Sadaka Hadisi

Hadisin tam metni Müslim tarafından Muhammed b. Rumh b. el-Muhâcir el-Mısrî ← el-Leys ← İbnü'l-Hâd ← Abdullâh b. Dînâr ← Abdullâh b. Ömer isnâdıyla nakledilmektedir:<sup>2</sup>

(1)<sup>3</sup> Allah Resûlü buyurdu ki: “Ey kadınlar topluluğu! Sadaka verin ve çokça istiğfar edin (2) çünkü en cehennem ehlinin çoğunluğunu sizin teşkil ettiğinizi gördüm.” (3a) Bunun üzerine aralarından akıllı bir kadın (جَزَلَةٌ) “Ey Allah’ın Resûlü bize ne oluyor da cehennemden çoğunluğunu teşkil ediyoruz?” dedi. (3b) “Siz çok lanet eder, eşlerinize (العشیر) nankörlük edersiniz. Sizin dışınızda akıllı ve dini noksan olup da akıllı bir adama galip gelebilen başka kimse görmedim (أَغْلَبَ لِي نَبِيٌّ).” buyurdu. (4a) Kadın” “Ey Allah’ın Resûlü akıl ve din noksanlığı nedir?” dedi. (4b) “Akıl noksanlığı iki kadının şahitliğinin bir adamınkine denk olmasıdır. Bu akıl noksanlığıdır. Ayrıca kadın günlerce namaz kılmaz ve Ramazan’da oruç tutmaz. Bu da dinin noksanlığıdır” buyurdu.

<sup>1</sup> Lütfen bu makalenin hadisin ortaya çıkışı meselesini bütün detayları ile tartışmayı ve nihai cevaplar vermeyi amaçlamadığı unutulmasın. Makalenin konunun üzerinde düşünmeye ve daha fazla araştırılmasına kapı açması amaçlamıştır.

<sup>\*</sup> Makalenin yalnız isnâd-metin analizi kısmı çevrilmiştir. (çev.)

<sup>2</sup> Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, Muhammed Fuâd Abdülbâki (ed.), Beyrut, 1954-1972, kitâb 1, bâb 34, hadis 132.

<sup>3</sup> Rakamlar için 445-446. sayfalara bakınız.

<sup>\*\*</sup> Makalenin aslında “kadınlar” ifadesi geçmektedir.

### Güneş Tutulması Hadisi

Mâlik b. Enes aşağıdaki metni Zeyd b. Eslem ← Atâ b. Yesâr ← Abdullâh b. Abbâs isnâdıyla nakletmektedir:<sup>4</sup>

(1) Güneş tutulması gerçekleşti ve Resûlullâh (s.a.v.) namaza durdu, onunla beraber oradakiler de durdular. Namazda kıyamı neredeyse Bakara sûresini okuyacak kadar uzattı, sonra uzun bir süre rükûda kaldı. Sonra kalktı ve kıyamı uzattı fakat ilk kıyam kadar uzun değildi. [444] Sonra her ne kadar ilk rükûdan kısaysa da uzun süre rükûda kaldı. Daha sonra secdeye gitti. Sonra [ikinci rekâta] uzun süre kıyamda durdu fakat birinci kıyamdan kısa sürdü. Sonra rükûa gitti ve uzun süre rükûda kaldı fakat birinci rükûdan kısa sürdü. Sonra kalkıp birinci kıyamdan daha kısa kıyamda durdu. Sonra uzunca bir rükû yaptı fakat bu birinci rükûdan kısa sürdü. Sonra secde etti ve namazı bitirdiğinde güneş açılmıştı (تَجَلَّى). Şöyle buyurdu: “Güneş ve Ay, Allah’ın âyetlerinden iki tanesidir. Ne bir kimsenin ölümü ne de doğumu sebebiyle tutulurlar. Tutulduklarını gördüğünüz zaman Allah’ı zikredin.”

Dediler ki: “Ey Allah’ın Resûlü, senin bulunduğun yerde bir şeye uzandığını, sonra da (elini) çektiğini çekindiğini gördük”. Bunun üzerine şöyle buyurdu: “Cenneti gördüm, ondan bir salkım (عُنُقُود) üzüm almaya çalıştım. Eğer alsaydım dünya durduğu müddetçe ondan yerdiniz. Sonra cehennemi gördüm, bugün gördüğümden daha korkunç (أَفْظَع) bir manzara hiç görmedim (2) ve cehennem ehlinin çoğunluğunun kadınlar olduğunu gördüm.” (3a) Dediler ki: “Niçin (لِمَ) ey Allah’ın Resûlü?” (3b) “Nankörlükleri (كُفْر) nedeniyle” buyurdu. (4a) “Allah’a karşı mı nankörlük ediyorlar?” denildi. (4b) “Eşlerine (الغشِير) karşı nankörlük ederler ve iyiliklerini inkâr ederler. Birine ömür boyu iyilik yapsan ve sonra senden (sevmediği) tek bir şey görse, ‘senden hiç iyilik görmedim’ der.”

### Kısa Varyant

Ahmed b. Hanbel’in Vekî ← Hammâd b. Necîh ← Ebû Recâ ← İbn Abbâs vasıtasıyla naklettiği metin şöyledir:<sup>5</sup>

(2) Allah Resûlü (s.a.v.) buyurdu: “Cennete muttali oldum (اطَّلَعْتُ فِيهِ) ve ehlinin çoğunluğunun fakirler olduğunu gördüm (رَأَيْتُ) ve cehenneme muttali oldum ve ehlinin çoğunluğunun kadınlar olduğunu gördüm.”

<sup>4</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Muhammed Fuâd Abdülbâkî (ed.), Kahire, 1951, kitâb 12, bâb 1, hadis 2.

<sup>5</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, no. 2086, <http://samuderailmu.wordpress.com/download-area/>.

## Metin Mukayesesi

Örneklerden görüldüğü üzere sadaka hadisi en uzun metin değildir, fakat cehennem hadisinin en kapsamlı ve detaylı nakline sahip metindir. Metin aşağıdaki motiflere bölünebilir: [445]

1. [Hz.] Muhammed'in kadınlardan sadaka vermelerini istemesi
2. [Hz.] Muhammed'in cehennem hakkındaki ifadesi
- 3.a. Kadının sorusu
- 3.b. [Hz.] Muhammed'in cevabı: çok lanet okumak + eşlere karşı nankörlük + akıl ve dinde eksiklik
- 4.a. Kadının eksiklikler hakkındaki sorusu
- 4.b. [Hz.] Muhammed'in cevabı: yarım şahitlik, namaz ve oruç eksikliği<sup>6</sup>

Güneş tutulması hadisinin metni ise aşağıdaki kısımlardan müteşekkildir:

1. Güneş tutulması sırasında namaz
2. [Hz.] Muhammed'in cehennem hakkındaki ifadesi
- 3.a. İnsanların sorusu
- 3.b. [Hz.] Muhammed'in cevabı: nankörlük
- 4.a. İnsanların nankörlük hakkındaki sorusu
- 4.b. [Hz.] Muhammed'in cevabı: eşlere karşı nankörlük

Güneş tutulması hadisinde en uzun alt kısım güneş tutulması ile ilgili nakildir (1) ki bu kısım [Hz.] Muhammed'in namazının uzun bir tasvirini, Allah'ın âyetleri hakkındaki sözünü, [el uzatma] hareketi hakkındaki soruyu ve cevabını ihtiva etmektedir. Dikkat çekici bir farklılık ise sadaka hadisinde kadınlara [Hz.] Muhammed tarafından doğrudan hitap edilmesi, öte taraftan güneş tutulması hadisinde [Hz.] Muhammed'in belirli bir kişiye hitap etmemesidir. Kadınlar düzgün davranmaları için uyarılmamaktadır; sadaka hadisinde en detaylı kısım<sup>7</sup> olan kadınların dinî ve aklî kusurları hakkında herhangi bir ifade yer almamaktadır. Kûsuf namazının tasviri dışında güneş tutulması hadisinin vurgusu kadınların eşlerine karşı nankörlükleridir. Bu kısım diyaloga yayılmıştır.

Kısa varyant sadece ikinci kısmı ([Hz.] Muhammed'in cehennem hakkındaki ifadesi) ihtiva etmektedir, fakat bu kısım cennete girecek fakirlerden kısa-

<sup>6</sup> Zer'e isnâd edilen muhtasar metinde 3b'nin üçüncü kısmı ve 4a ve 4b'nin tamamı eksiktir. Bk. s. 451.

<sup>7</sup> Bu kısmın eksik olduğu muhtasar metin hariç. Krş. dn. 6.

ca bahsedildikten sonra gelmektedir. Fakirlerden diğer metinlerde bahsedilmemektedir.

Tablo 1’de cehennem hadisinin üç versiyonu unsurlarına göre mukayese edilmektedir. [446]

**Tablo 1: Cehennem hadisinin unsurlarının mukayesesi [447]**

Motifler	Sadaka Hadisi	Güneş Tutulması Hadisi	Kısa Varyant
Ziyâdeler	X	X	X
1	– [Hz.] Muhammed’in kadınlardan <b>sadaka</b> vermelerini istemesi	X – <b>Güneş tutulması</b> sırasında namaz – [Hz.] Muhammed’in Allah’ın âyetleri hakkındaki sözü – el uzatma (çev.) hareketi hakkındaki soru – [Hz.] Muhammed’in cevabı – Cennet üzümleri – Cehennemin korkunçluğu	– <b>Fakirler</b> cennete gidecek
2	X	X	X
3a	X – <b>kadın</b> soruyor	X – <b>insanlar</b> soruyor	–
3b	X – çok lanet okumak – eşlere karşı nankörlük – akıl ve dinde eksiklik	X – nankörlük	–
4a	X – <b>Kadının eksiklikler</b> hakkındaki sorusu	X – <b>İnsanların nankörlük</b> hakkındaki sorusu	–
4b	X – yarım şahitlik, namaz ve oruç eksikliği	X – eşlere karşı nankörlük	–
	X = motif mevcut/ _ = motif yok/ kalın karakterler = önemli ifadeler/farklılıkları		

## İsnâd-Metin Analizi

İsnâd-metin analizinin işleyişi başka yerde uzun uzadıya tarif edildiği için,<sup>8</sup> burada detaylı olarak açıklanmayacaktır. Bu metodun bir hadisin isnâdları ve metinlerinin birlikte ve oldukça detaylı analizine dayandığını söylemek yeterlidir. Genellikle, şöyle bir şablon bulunabilir: bir (kısmi)<sup>9</sup> müşterek râviye (birçok talebesinin isnâdlarında ismini verdikleri râvi) isnâd edilen bütün metin varyantları aynı nesilden diğer râvilerin naklettiği diğer varyantlarda yer almayan hususi özellikler taşır. Bu farklılıklar söz konusu metinlerin müstakil\* rivâyetlerine işaret eder.<sup>10</sup> Dolayısıyla, bir nesildeki bütün râvilerin metinlerinin

<sup>8</sup> Meselâ bk. Harald Motzki, “Qua vadis *Hadîl*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: ‘Nâfi’, the mawlâ of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim *Hadîl* Literature”, *Der Islam*, c. 73, 1996, 43-54 ve 193 vd.; Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der Muslimischen Übelieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin & New York, 1996; Ulrike Mitter, *Das frühislamische Patronat: Eine Studie zu den Anfängen des Islamischen Rechts*, Würzburg, 2006, 23-6.

<sup>9</sup> En eski müşterek râvi dışındaki bütün müşterek râviler kısmî müşterek râvi şeklinde adlandırılır. Hadis istilahları için bk. Gautier H. A. Juynboll, “Nâfi’, the mawlâ of Ibn ‘Umar, and his position in Muslim *Hadîl* Literature”, *Der Islam*, c. 70, 1993, 208 vd.

\* İsnâd-metin analizlerinde metinlerin aynı hocadan geldiklerini gösterecek ortak lafızlara sahip olmaları beklenirken, öğrenciler arasında herhangi bir kopyalama/intihalın gerçekleşmediğini yani birbirlerinden bağımsız/müstakil şekilde ortak hocadan nakledildiklerini gösterecek kadar da farklılıklar taşımaları gerektiği kabul edilir. Aynı hocadan gelen metinlerdeki ortak lafızlar, bir bakıma söz konusu hocadan gelen bütün ortak rivâyetlerde yer alan karakteristik lafızlar hatta biçimsel parmak izleri olarak nitelenebilir. Bu lafızlarla hoca arasında çoğu zaman o kadar güçlü bir irtibat bulunmaktadır ki hocanın isnâddan düşmesi hâlinde dahi bu lafızlardan hareketle isnâddan düşen râvinin kim olduğu hakkında bir fikir sahibi olunabilir. Söz konusu durum Joseph Schacht’ın isnâdların keyfi bir şekilde oluşturulduğu iddiasının hilâfına da bir delil teşkil etmekte, ayrıca isnâd uydurmanın sanıldığı kadar da kolay olmadığını göstermektedir. Zira aksi takdirde hadis uydurup başına rastgele isnâd ekleyen bir kişinin metine de isnâdda yer alan müşterek râvilerin karakteristik lafızlarını eklemesi beklenenecektir ki bu gerçekten bilgili ve kararlı bir hadis uydurucularını gerektirmektedir. Öte taraftan aynı hocadan nakilde bulunan râvilerin metinlerinin birbirinden bağımsız olması şartı klâsik hadis usûlündeki tedlîs kavramı ile birlikte düşünüldüğünde belki daha iyi anlaşılabilir. Bir râvinin altında hadisi aldığı akranını atlayıp kendisine mülâki olduğu ama hadis semâının olmadığı veya semâi olmakla birlikte naklettiği hadisi semâ etmediği hocadan hadisi duymuşçasına rivâyet etmesi oryantalist literatürde kopyalama veya yayılma kavramlarıyla ifade edilen uygulamayla paralellik arz etmektedir. İsnâd-metin analizinin uygulama aşamaları, ricâl literatüründeki açıklamalarla uyum içerisinde olması durumunda müşterek râvilerinin metinlerindeki karakteristik lafızlar üzerine odaklanan bir isnâd-metin analizi ve söz konusu kavramların açıklamaları için bk. Fatma Kızıl, *Hukûki İçerikli Merfû Hadisler Bağlamında Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi* (doktora tezi, 2011), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (çev.).

<sup>10</sup> Bir âlim müşterek râvi değilse fakat tek râvili tarihte tek başına yer alıyorsa, metnin kendine has özelliklerini tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte çoğu durumda tek râvili tarihte nakledilen metnin bir müşterek râvinin bütün metinlerinden farklı unsurları ihtiva ettiği görülmektedir. Bu müstakil rivâyetle izah edilmezse nasıl açıklanabilir? Bu nedenle, bazen tek râvili tarihlerin metinleri de müstakil kabul edilebilir.





Bir metin sahâbî Abdullâh b. Ömer'e isnâd edilmektedir. Müslim'de geçen metin yukarıda verilmişti. İkinci bir metin [448] İbn Mâce tarafından kaydedilmiştir.<sup>11</sup> İki varyant da geç tarihli bir kısmî müşterek râvi olan Muhammed b. Rumh el-Muhâcir el-Mısırî'de (ö. 242/857) birleşmektedir. Bekleneceği üzere, âlimlerin hadisleri yazdığı zamanda yaşayan geç tarihli müşterek râvilerde çoğunlukla olduğu gibi iki metin de aynı lafızlara sahiptir.<sup>12</sup> Muhammed b. Rumh, hadisi İbnü'l-Hâd'den (ö. 139/756-757) aldığını iddia eden Leys'ten (ö. 175/791) nakilde bulunmaktadır. Ayrıca Hârûn b. Ma'rûf tarikiyle Ahmed b. Hanbel tarafından kaydedilen İbn Vehb varyantı bulunmaktadır.<sup>13</sup> İki varyant benzerdir ve hatta bilhassa metnin ikinci kısmında aynıdır. Bununla birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır:

- İbn Vehb'in metninde ilk soru (3a) eksiktir ve [Hz.] Muhammed, kadınların çoğunluğunun cehennemde olmasının nedeni için net bir açıklama yapmaktadır.

- Leys metninde [Hz.] Muhammed'in cevabı (3b) "نَكْبُونَ اللَّعْنَ ، وَتَكْفُرُونَ الْعَشِيرَ" iken, İbn Vehb'de "لِكثَرَةِ اللَّعْنِ وَكُفْرِ الْعَشِيرِ" dir.

Kendisine isnâd edilen iki metindeki farklılıklar nedeniyle, iki metnin ortak unsurlarının İbnü'l-Hâd'e kadar gittiği söylenebilir.

İkinci bir metin sahâbî Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye isnâd edilmektedir. Buhârî, metni İbn Ebî Meryem ← Muhammed b. Cafer ← Zeyd b. Eslem ← 'ÿyâd b. Abdullâh isnâdıyla nakletmektedir.<sup>14</sup> Bu metin, İbnü'l-Hâd'inkinden farklıdır. Bu farklılıklara verilen bazı örnekler aşağıda yer almaktadır:

- girişte hadisin *فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ* namazı vesilesiyle söylendiği ifade edilmektedir.<sup>15</sup> [450]

- 4a ve 4b bir soru ve bir cevaptan müteşekkil değildir, bir diyalog şeklinde sunulmuştur: [Hz.] Muhammed'in iki kere *أَلَيْسَ* şeklinde başlayan soru sorması ve kadınların *بَلَىٰ* şeklinde cevap vermesi.

<sup>11</sup> İbn Mâce, *Sünen*, Muhammed Fuâd Abdülbakî (ed.), Beyrut, 1371/1955, kitâb 26, bâb 19, hadis 4003.

<sup>12</sup> Şifahî ve yazılı rivâyet meselesi için bk. Gregor Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, c. 62, 1985.

<sup>13</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, no: 5343. Müslim, *Sahih*, kitâb 1, bâb 34, hadis 132 metinler olmaksızın başka isnâdlar da vermektedir.

<sup>14</sup> Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. 'İsmâ'îl, *es-Sahih*, Leiden, 1862-1908, kitâb 6, bâb 6. Yine Müslim, *Sahih*, kitâb 1, bâb 34, hadis 132 metin olmaksızın yalnız isnâd ihtiva etmektedir. İbn Ebî Meryem o zaman geç tarihli kısmî müşterek râvi olabilir.

<sup>15</sup> Ruqaiyyah Waris Maqsood'a göre ("Are there more women than men in Hell?", <http://www.themodernreligion.com/women/w-hell.html>, 4 Ocak 2010) "bayram hadisleri" güneş tutulması hadisleri ile birlikte hadisin temel formlarından birisini teşkil etmektedir. Fakat motif görebildiğim kadarıyla yalnız bir varyantta yer almaktadır. Bu nedenle "temel" formdan bahsetmek yanlıştır.

- Akıldaki noksanlık için [Hz.] Muhammed “iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denktir” değil de “bir kadının şahitliği, bir adamın şahitliğinin yarısı gibidir” açıklamasını yapmaktadır.

- Dinî noksanlıkla ilgili neden açık ifadelerle verilmektedir: “أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ”

- 4a'nın başında İbnü'l-Hâd'ın iki varyantında da yer alan “مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتٍ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتٍ عَقْلٍ وَدِينٍ أَعْزَبَ لِيذِي لَبِّ” değil de “عَقْلٍ وَدِينٍ أَدْهَبَ لَبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُرِّ وَمَنْكَرٍ” yer almaktadır.

Bu metin yukarıda bahsedilen şablona uymaktadır: [İbnü'l]\* Hâd dışındaki bir râviye isnâd edilmektedir ve İbnü'l-Hâd'e isnâd edilen iki metinden bariz biçimde farklıdır. Dolayısıyla, Zeyd b. Eslem'in (ö. 136/757-754) İbnü'l-Hâd'den bir metin alıp ona sahte bir isnâd eklediğini varsaymaktansa İbnü'l-Hâd ve muâsırı Zeyd b. Eslem'in metinlerinin birbirinden bağımsız olduğunu kabul etmek daha makuldür. İki metnin de sahip olduğu ortak özellikler ise ortak bir kaynak sebebiyle olmalıdır.

Üçüncü bir metin sahâbî Abudllah b. Mes'ûd'a isnâd edilmektedir. Müşterek râvi Zer (b. Abdullâh) (ö. h. 90-120) hadisi Vâil b. Muhâne et-Temîmî – Abdullâh b. Mes'ûd isnâdıyla nakletmektedir. Metin diğer ikisinden kayda değer biçimde kısadır. Sadece 1, 2, 3a ve 3b'nin bir kısmını (çok lanet okuma ve nankörlük) ihtiva etmektedir. Mansûr ve Hakem (b. el-'Uteybe) metni Zer'den nakletmektedir. Hakem de Şu'be (b. el-Haccâc) gibi (Mes'ûdî ve Şu'be hadisi ondan nakletmektedir) kısmî müşterek râvidir. Bütün kısmî müşterek râvilerin metinleri kendilerine mahsus özelliklere sahiptir. Şu'be'nin iki metninde de kadın (3a'da) “فِيمَ أَوْ لِمَ أَوْ بِمَ”<sup>16</sup> sorusunu sormaktadır ki bu [451] onu Mes'ûdî'den ayırt etmektedir.<sup>17</sup> Mansûr'un metni Hakem'inkinden farklıdır çünkü [Hz.] Muhammed sadece “tasaddukta bulunun” dememekte ayrıca “ziynetlerinizden dahi olsa” şeklinde ilâve etmektedir.<sup>18</sup> Mansûr ve Hakem'in metinlerindeki farklılıklar Zer'den yapılan iki müstakil rivâyete işaret etmektedir.

Analiz, sadaka hadisinin üç farklı isnâda eklenmiş üç farklı metni olduğunu

\* Makalenin orijinalinde sehven “Hâd” denilmiştir.

<sup>16</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, no. 4151; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Abdülgaffâr Süleymân el-Benderî & Seyyid Kasravî Hasan (eds.), Beyrut, 1411/1991, no. 9256 (her iki rivâyet de Muhammed b. Cafer tarafından Şu'be'den nakledilmektedir); İbn Hanbel, *Müsned*, no. 4152 (فِيمَ أَوْ لِمَ أَوْ بِمَ) (Behz, Şu'be'den nakletmektedir). Bu küçük motifte bile “aynı âlim aynı metin, farklı âlimleri farklı metinler” şablonunu görmekteyiz.

<sup>17</sup> a.g.e., no. 4122

<sup>18</sup> a.g.e., no. 3569; Nesâî, *Sünen*, no. 9257. Mansûr metninin iki varyantı da ziynetler ilâvesini içermektedir.

gösterdi.<sup>19</sup> Bu nedenle aralarındaki müşterek râvi bütün varyantların kaynağı olacaktı. Tek müşterek râvinin [Hz.] Muhammed'in kendisi olması bir problem arz etmektedir ve onu hadisin kaynağı kabul etmek uzak bir ihtimal olacaktır. Fakat o zaman metinden kimi sorumlu tutabiliriz? Zerr'in, İbnü'l-Hâd ve Zeyd b. Eslem'den bir önceki nesilden olması nedeniyle onun sadaka hadisinin kısa varyantını tedâvüle süren ilk kişi olduğu iddia edilebilir. Bu varsayım hem İbnü'l-Hâd'ın hem de Zeyd b. Eslem'in metni Zer'den aldığı, ismini gizlediği ve yeni bir isnâdla [Hz.] Peygamber'e isnâd ettiği sonucuna ulaştırır. Fakat İbnü'l-Hâd ve Zeyd b. Eslem'in metinleri Zerr'in metninde yer almayan ilâve motiflere (kadınların noksanlıkları hakkındaki diyalog) sahiptir. İki âlimin üçüncü bir kişiden aldıkları metne birbirinden bağımsız şekilde aynı yeni motif eklemeleri pek mümkün olmadığı için –eğer metnin bir tahrif olduğunu iddia etmek istiyorsak- İbnü'l-Hâd veya Zeyd b. Eslem'in diyalog motifini Zerr'in metnine ilâve ettiğini ve ona sahte bir isnâd eklediğini, öte taraftan diğer kişinin (İbnü'l-Hâd veya Zeyd b. Eslem) hadisi akranından aldığını ve ona sahte bir isnâd eklediğini varsaymak zorundayız.

Bununla birlikte bana göre –farklı metinlerin farklı isnâdlara eklendiği durumlarda- birçok sahte ve tahrif edilmiş rivâyet senaryoları, metnin isnâdda gösterildiği üzere hocadan talebeye nakledilmesinden daha muhtemel değildir. Dolayısıyla, İbnü'l-Hâd ve Zeyd b. Eslem'in kendi hocaları Abdullâh b. Dînâr (ö. 127/745) veya 'İyâd b. Abdullâh'dan (ö. 100/718) müstakil rivâyetlerinin olduğunu öne süreceğim. Böylece hadisi tâbî'ün nesline tarihlendirmiş oluruz.

Abdullâh b. Dînâr ve 'İyâd b. Abdullâh'ın metinlerinin öne çıkan benzerliklerinden (nakil yapısı gibi) hareketle [452] iki metnin de ortak bir kaynağı olmalıdır. Birçok değişikliklerine rağmen, her iki metnin aynı hikâyenin farklı varyantları olduğu aşîkârdır. Aynı durum Zerr'in kısa metni ve iki uzun varyantı arasındaki benzerlikler için de geçerlidir:<sup>20</sup> Son kertede bütün varyantların ortak bir kaynağı olmalıdır. Bu kaynak sahâbe neslinden ismi verilen otoritelerden birisi olabilir: Abdullâh b. Ömer, Ebû Sa'îd el-Hudrî veya Abdullâh b. Mes'ûd.

İtiraf etmek gerekirse, metinlerde kayda değer bir benzerlik olmasa da bu sonuç sahâbe ve tâbî'ün neslindeki tek râvili tarîke dayanmaktadır. Dolayısıyla, sadaka hadisinin bir sahâbîden kaynaklandığını sonucunu çıkarmak istemeyebilir ve tarihlendirmeyi tâbî'ün zamanında durdurabiliriz. Hangi senaryoyu

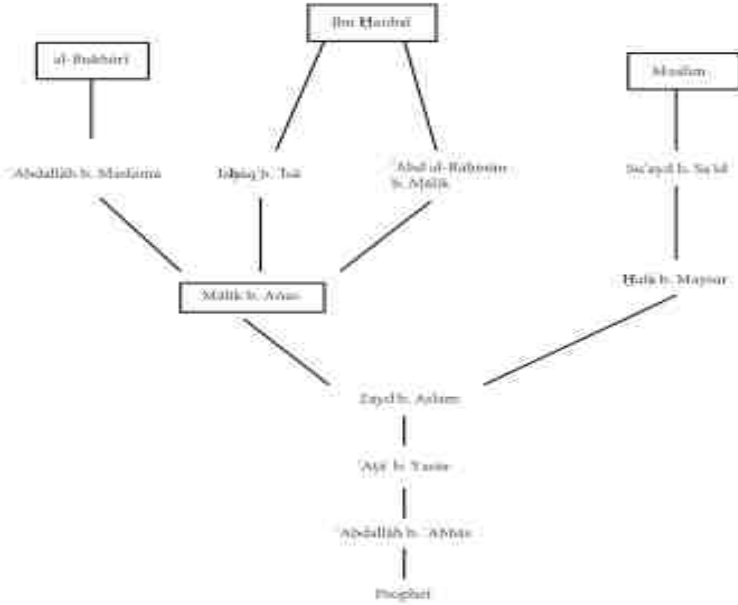
<sup>19</sup> Müslim, *Sahîh*, kitâb 1, bâb 34, hadis 132 Ebû Hüreyre'ye ulaşan başka bir isnâda sahiptir fakat metin aktarmamaktadır.

<sup>20</sup> Zerr'in metni daha uzun iki metnin benzerlikler arz etmektedir: Abdullâh b. Dînâr varyantında olduğu gibi soru soran bir kadın (قالت امرأة) vardır ('İyâd b. Abdullâh varyantından fiil "قلن" şeklindedir), fakat sorunun lafızları (بما) 'İyâd b. Abdullâh'inkine benzemektedir (Abdullâh b. Dînâr'da "وما لنا ... أكثر أهل النار").

tercih edersek edelim, analizin bu noktasında sadaka hadisinin ikinci yüzyılın başlangıcında mevcut olduğu çekinmeden söylenebilir.

### Güneş Tutulması Hadisi

Sadaka hadisinin aksine güneş tutulması hadisi Zeyd b. Eslem’in müşterek râvi olduğu net bir isnâd kümesi göstermektedir (bk. Şema 2). Öğrencisi Mâlik b. Enes kısmî müşterek râvi, Zeyd b. Eslem’in diğer bir öğrencisi Hafs b Meyser ise tek râvili tarîkte yer almaktadır.



Şema 2: Güneş Tutulması Hadisi

İlk bakışta, Mâlik'in metinleri<sup>21</sup> -örnek için yukarıya bakılabilir- ve Hafs b. Meyser'inki<sup>22</sup> birbirine büyük oranda benzemektedir. Fakat bütün Mâlik metinleri birinci motifte ortak bazı lafızlara sahipken bunlar Hafs b. Meyser'in versiyonunda farklıdır:

<sup>21</sup> Mâlik, *Muvatta*, kitâb 12, bâb 1, hadis 2. Ayrıca bk. Buhârî, *Sahîh*, kitâb 16, bâb 9; İbn Hanbel, *Müsned*, 2711, 3374.

<sup>22</sup> Müslim, *Sahîh*, kitâb 10, bâb 3, hadis 17.

Tablo 2: Mâlik b. Enes ve Hafs b. Meyser metinlerinin mukayesesi [453]

	Mâlik b. Enes	Hafs b. Meyer
Güneş tutulması gerçekleşti	خَسَفَتِ الْخَسْفَتُ * الشَّمْسُ	أُخْسَفَتِ ** الشَّمْسُ
güneş ortaya çıktı	تَجَلَّتْ	أُنْجَلَّتْ
ve sonra elini çektiğini gördük	تَكَفَّكَعَتْ	كَفَفَتْ

Farklar Mâlik ve Hafs b. Meyser'in metni birbirlerinden bağımsız olarak Zeyd b. Eslem'den (ö. 136/753-754) naklettiklerine işaret etmektedir. Güneş tutulması hadisinin bütün varyantları çok benzer olduğu için Zeyd'in öğrencilerine nakli yazılı notlarla desteklenmiş olmalıdır.

Sadaka hadisinin bir varyantını da nakleden Zeyd cehennem hadisi ile güneş tutulması hadisini mürekkep biçimde nakleden tek kişidir. Onun cehennem hadisi varyantı (2-4. kısımlar) ise hadisin diğer varyantından farklı ve bu nedenle de doğrudan ona bağımlı değildir. Bu, metni isnâdda ismini verdiği kaynaktan yani tâbi'î Atâ b. Yesâr'dan almış olabileceği anlamına gelmektedir. Cehennem hadisini güneş tutulması sırasındaki namaz<sup>23</sup> hakkındaki metinle birleştirmekten Zeyd'in mi sorumlu olduğu yoksa bu mürekkep metni Atâ'dan mı aldığını söylemek imkânsızdır.

Öyleyse bile, burada da yine hicrî ikinci yüzyılın başlangıcında mevcut olan cehennem hadisinin bir varyantına sahibiz.

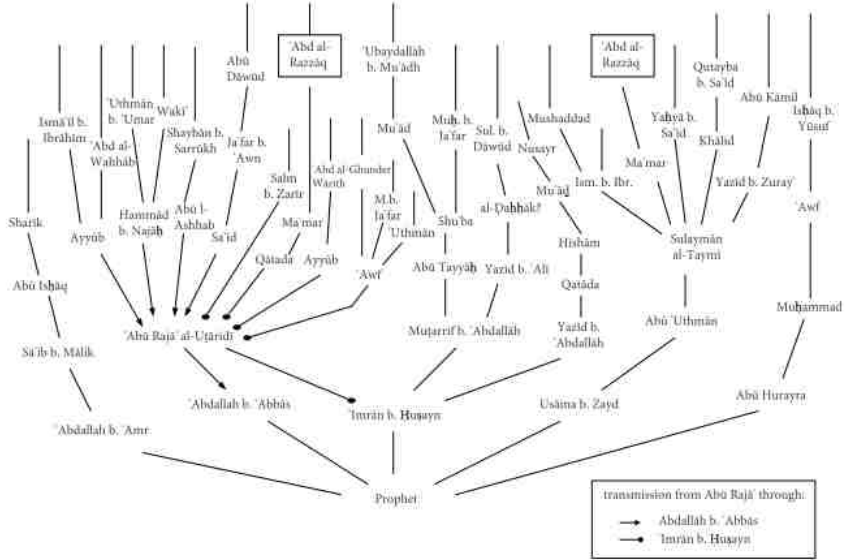
### Kısa Varyant

Kısa varyantın tarîklerini ihtiva eden isnâd kümesi –[Hz.] Peygamber'in haricinde- belirli bir müşterek râvinin bulunmadığı oldukça karmaşık bir tablo ortaya çıkarmaktadır (Şema 3). Sahâbeden Abdullâh b. Abbâs, 'Imrân b. Husayn, Üsâme b. Zeyd, Ebû Hüreyre ve Abdullâh b. Amr'a isnâd edilen metinler bulunmaktadır. Her ne kadar son ikisi tek râvili tarîkse de diğer üç sahâbeden gelen tarîklerde kısmî müşterek râviler yani Ebû Recâ el-'Utâridî ve Süleymân et-Teymî'yi (ö. 143/760) görmekteyiz.

\* *Muvatta'*'da "أُخْسَفَتُ" lafzı geçmemekte yazarın verdiği kaynaklar içerisinde yalnız Buhârî'de geçmektedir (çev.).

\*\* *Sahih-i Müslim*'de "أُخْسَفَتُ" lafzını tespit edemedik. Fakat "أُكْسَفَتِ الشَّمْسُ" ibaresi yer almaktadır. Bk. Müslim, "Salâtü'l-küsûf", 907 (çev.).

<sup>23</sup> Güneş tutulması sırasında kılınan namaz hakkındaki metin hadis kaynaklarında ayrıca kaydedilmiştir. Tamamen farklı bir isnâdla, Hişâm b. 'Urve ← 'Urve ← 'Âişe, gelen bir örnek için bk. Buhârî, *Sahih*, kitab 67, bâb 88.



Şema 3: Kısa Varyant

Ebû Recâ'nın (metni için yukarıya bakınız) hadisi Abdullâh b. Abbâs ve 'İmrân b. Husayn'dan naklettiği bildirilmektedir, fakat onun iki sahâbeden naklettiği metinler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Ebû Recâ<sup>24</sup> tarikiyle gelene sekiz metinden beşi [455], İbn Abbâs veya 'İmrân b. Husayn'a isnâd edilmeleri bir tarafa, karakteristik bir özelliğe sahiptir ki bu hadisin lafızlarının sırasındadır: metin, cennetin ve fakirlerin zikri ile başlamakta, ardından cehennem ve kadınlarla ilgili kısım gelmektedir.<sup>25</sup> Neredeyse her zaman “اطَّلَعْتُ”

<sup>24</sup> Hammâd b. Necîh (Nesâî, *Sünen*, no 9064; İbn Hanbel, *Müsned*, 2086, Buhârî, *Sahih*, kitâb 81, bâb 16 metin yok), Selm b. Zerîr (Buhârî, *Sahih*, kitâb 81, bâb 16) ve Katâde (Abdürrezzâk, *Musannef*, Habîrürrahmân (ed.), Beyrut, 1403/1983, no. 20610; İbn Hanbel, *Müsned*, 19941) tarafından nakledilmiştir. Eyyüb tarafından ise birisi İbn Abbâs'a (Müslim, *Sahih*, kitâb 48, bâb 26, hadis 94; Tirmizî, *Sünen*, Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr. [ed.], Beyrut, ts., no. 2602; Nesâî, *Sünen*, no. 9061) diğeri 'İmrân'a isnâd edilen (Nesâî, *Sünen*, no. 9260) iki metin nakledilmektedir.

<sup>25</sup> Diğer üç metinden Ebû'l-Eşhebî'ye isnâd edilen (Müslim, *Sahih*, kitâb 48, bâb 26, hadis 94) hadisin cehennem kısmına atıfta bulunan muhtasar bir metindir, diğeri Sa'îd'in metnidir (Nesâî, *Sünen*, no. 9262) ve ters bir sıralamaya sahiptir ve Süleymân et-Teymî metninin izlerini taşımaktadır, daha fazla bilgi için ilerleyen sayfalara bakınız. Metin biraz tahrif olmuş gibi gözükmektedir. Üçüncü metnin ise ('Avf), birisi Ebû Recâ şablonuna uyumlu (Buhârî, *Sahih*, kitâb 81, bâb 51), diğer ikisi ise ters bir sıralamaya sahip (Nesâî, *Sünen*, no. 9259; İbn Hanbel, *Müsned*, no. 19865; Tirmizî, *Sünen*, no. 2603) iki versiyonu bulunmaktadır.

fiili kullanılmaktadır. ‘İmrân’dan gelen iki metinde ise “نَطْرَتْ” yer almaktadır.<sup>26</sup> Ebû Recâ’nın metinlerinin dördü (ikisi İbn Abbâs’tan ikisi ‘İmrân’dan gelen) tamamen aynıdır.

Ebû Recâ’nın hadisi naklettiğinden emin olabiliriz. Onun metnini nakleden âlimlerden üçünün kısmî müşterek râvî<sup>27</sup> olmasının yanı sıra metin ayrıca *Kütüb-i Sitte* öncesi eserlerden Abdürrezzâk’ın *Musannef*’inde geçmektedir.<sup>28</sup> Harald Motzki’ye göre burada bulduğumuz Abdürrezzâk ← Ma’mer ← Katâde isnâdı güvenilirdir.<sup>29</sup> Sahâbiler Abdullâh b. Abbâs ve ‘İmrân b. Husayn’dan gelen eşit sayıdaki isnâdlar dikkate alındığında analizin bu aşamasında Ebû Recâ’nın metni kimden aldığı kesin olarak bilmenin herhangi bir yolu yoktur. Her ne kadar iki otoriteyi bağlayan herhangi bir isnâd bulunmasa da hadisi her iki sahâbîden de duymuş olabilir.<sup>30</sup>

Ebû Recâ’nın yanı sıra Mutarrif b. Abdullah’ın hadisi ‘İmrân b. Husayn’dan naklettiği bildirilmektedir. Elimde bu isnâdla iki metin var. Bunlardan birisinde (Yezîd b. Ali tarafından nakledilen) lafızlar Ebû Recâ’nın metnine benzetmekte, cehennem ve kadınlarla ilgili kısımla başlayıp, cennet ve fakirlerle ilgili kısımla devam etmektedir.<sup>31</sup> İkinci metin (Şu’be’nin Ebû Teyyâh’tan naklettiği) tamamen farklıdır ve çok [457] kısadır. Sadece “Cennet ehlinin azınlığını (cehennem ehlinin çoğunluğu değil) kadınlar teşkil etmektedir” şeklindedir.<sup>32</sup>

Hadisi ‘İmrân b. Husayn’dan naklettiği söylenen üçüncü bir âlim daha, Yezîd b. Abdullâh es-Şahîr, bulunmaktadır. Onun metni Ebû Teyyâh’inkinden bile kısadır fakat Süleymân et-Teymî’nin metninin (aşağıda tartışılacaktır) muhtasarı gibi durmaktadır: “Cehennem ehlinin çoğunluğu kadınlardır.”<sup>33</sup>

‘İmrân’ın isnâdda Ebû Recâ’yı zikretmeyen üç rivâyetinden ikisi tamamıyla ikna edici değildir: Yezîd b. Abdullâh eş-Şahîr’in metni Süleymân’inkine benzerdir ve Yezîd b. Ali ← Mutarrif isnâdıyla gelen metin Ebû Recâ’dan gelenle neredeyse aynıdır. Geriye Ebû Teyyâh ← Mutarrif rivâyeti kalmaktadır ki bunun sahte bir isnâdla Ebû Recâ’dan gelen bir hadis olmasındansa Mutarrif’ten gelen bağımsız bir hadis olması daha muhtemeldir.

<sup>26</sup> Katâde metni (Abdürrezzâk, *Musannef*, no. 20610; İbn Hanbel, *Müsned*, no. 19941) ve Eyyûb metni (Nesâî, *Sünen*, no. 9260)

<sup>27</sup> Eyyûb (Abdullâh vasıtasıyla iki aynı metin ve ‘İmrân b. Husayn vasıtasıyla biraz farklı bir metin), ‘Avf (iki aynı metin ve bir farklı metin) ve Hammâd (fukarâ yerine da’if kelimesi dışında aynı metinler). Makalenin orijinalinde sehven fukarâ yerine fukahâ geçmektedir (çev.).

<sup>28</sup> Referans için bk. dn. 24.

<sup>29</sup> Harald Motzki, “Der Fiqh des Zuhri: Die Quellenproblematik”, *Der Islam*, c. 68, 1991, 1-9.

<sup>30</sup> Tirmizî’ye göre (*Sünen*, no. 2603) ‘İmrân’ın geçtiği varyant doğru olmalıdır. Ayrıca Ebû Recâ’nın ikisini de duymuş olabileceği fikrini de aktarmaktadır.

<sup>31</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 19996.

<sup>32</sup> “أَفَلَّ سَاكِنِي الْجَنَّةِ النِّسَاءَ”. Şu’be’den gelen iki tane aynı metin bulunmaktadır. Müslim, *Sahih*, kitâb 48, bâb 26, hadis 95; Nesâî, *Sünen*, no. 9267.

<sup>33</sup> Nesâî, *Sünen*, no. 9266.



Şimdi, Süleymân b. Mehdi'nin rivâyeti analiz edilecektir. Metninin bir örneği aşağıdadır:

Cennetin kapısında durdum (فُتْتُ عَلَى) ve oraya girenlerin çoğunluğunun (عَامَّةٌ) fakirler olduğunu gördüm. Zenginlerin (أَصْحَابُ الْبَيْتِ) alıkonulduğunu gördüm. Ancak [onlardan] cehennem ehli (أَصْحَابُ النَّارِ) olanların ise cehenneme girmeleri emrolundu. Cehennemin kapısında durdum ve oraya girenlerin çoğunluğunun kadınlar olduğunu gördüm.

Bu Yezîd b. Zürey'in versiyonudur.<sup>34</sup> Muâsırları Yahyâ b. Sa'îd ve İsmâil b. İbrâhim'in metinleri onunkiyle neredeyse aynıdır.<sup>35</sup> Ma'mer ve Hâlid'in ise biraz farklı versiyonları vardır.<sup>36</sup> [458] Hadisin üç versiyonundaki farklar Süleymân et-Teymî'nin hadisi gerçekten rivâyet ettiği sonucunu çıkarmaya müsaittir. Burada da yine Abdürrezzâk'ın *Musannef*inde geçen bir varyanta (Ma'mer ← Süleymân) sahip olmamız bu görüşü desteklemektedir.

Süleymân et-Teymî'nin metninin kaynağı nedir? Süleymân'ın metni, Ebû Recâ'ninkinden uzundur. Ayrıca, [Hz.] Muhammed'in “اطلعتُ” değil “فُتْتُ عَلَى” dediği bilgisini içermektedir. Sadece Süleymân et-Teymî'den gelen hadisler bu ifadeyi kullanmaktadır. “رَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا” yerine “عَامَّةٌ مِنْ دَخَلَهَا”i ihtiva etmektedir. Ebû Recâ'ninkinden bariz biçimde farklı olan metnini isnâdda zikretmediği Ebû Recâ'dan değil de, zikrettiği Ebû Osmân en-Nehdi'den (ö. 75/694 ve 100/718 arasında) nakletmesi daha muhtemeldir.

Şimdiye kadar analiz, cehennem hadisinin kısa varyantını nakleden üç tâbi'ûn olduğunu gösterdi: Ebû Recâ, Ebû Osmân ve Mutarrif. İki tek râvili tarîkin (Muhammed ← Ebû Hüreyre ve Sâib b. Mâlik ← Abdullâh b. Amr) metinleri bağımsız varyantlar olamayacak kadar çok benzemektedir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Müslim, *Sahih*, kitâb 48, bâb 26, hadis 93. Müslim metnini vermediği çok sayıda başka isnâd nakletmektedir.

<sup>35</sup> Yahyâ b. Sa'îd metninde (İbn Hanbel, *Müsned*, no. 21874) ikinci “فادا” yerine “الا” geçmektedir. İsmâil b. İbrâhim'ten iki metin gelmektedir. Birisi Yezid metniyle aynıdır (a.g.e., no. 21830). Diğer (Buhâri, kitâb 81, bâb 51) bazı farklıklar taşımaktadır: ilk “فادا” yerine “فكان” ikinci “فادا” yerine “و”, “الا” yerine “غير ان”. Aynı râvinin iki metninin birbirinden diğer iki râvinin metinlerine göre daha farklı olması şablona tam olarak uymamaktadır fakat zaman zaman gerçekleşmektedir.

<sup>36</sup> Ma'mer metni (Abdürrezzâk, *Musannef*, no. 20611) “قت” yerine iki kere “وقت” ve ilk “فادا” yerine “فرايت” lafızlarını içermektedir ve kısımların sırasını değiştirmiştir. Hâlid metni (Nesâi, *Sünen*, no. 9265) Ebû Recâ metnine benzer. “قت على باب” ve “مساكين” değil de “اطلعت” ve “اهلها” kelimelerini ihtiva etmektedir. “Ancak [onlardan] cehennem ehli (أَصْحَابُ النَّارِ) olanların ise cehenneme girmeleri emrolundu” cümlesi yer almamaktadır.

<sup>37</sup> Ebû Hüreyre'ye isnâd edilen metin ilk “رأيت” yerine “وجدت” kelimesini içermektedir, metnin kalanı ise aynıdır (İbn Hanbel, *Müsned*, no. 7938). Abdullâh b. Ömer'e isnâd edilen metin (a.g.e., no. 6611) kısa varyantta başka bir yerde bulunmayan bir ilâve içermektedir. Kadınların yanı sıra zenginlerin cehennemde olduğundan bahsetmektedir. Bu nedenle Ebû Recâ metninden bağımsız olabilir. Fakat metnin geri kalanı aynı olduğu için yine bu metnin Ebû Recâ'nın kaynaklarından bağımsız bir varyant olduğu sonucu için yeterli değildir.

Geriye Ebu Recâ, Mutarrif ve Ebu Osmân metnlerinin kaynağını belirlemek kalmaktadır. Hem Ebû Recâ hem de Mutarrif hadisi ‘İmrân b. Husayn’dan naklettiklerini iddia etmektedir. Metnlerinin farklılıkları metni birbirlerinden bağımsız naklettiklerini vurgulamaktadır ki bu ‘İmrân’ın gerçekten onların ortak kaynağı olduğu anlamına gelmektedir. Ebû Recâ hadisi ayrıca Abdullâh b. Abbâs’tan da naklettiğini iddia etmektedir. Bu rivâyet için yalnızca onun ifadesine sahibiz, her iki kaynaktan isnâd ettiği metinler birbirinden ayırt edilememektedir. Ebû Osmân’ın Üsâme b. Zeyd’den rivâyeti (Süleymân’ın kaynağı) ise ‘İmrân ve Abdullâh b. Abbâs’a isnâd edilen rivâyetlerden metin açısından bağımsız gözükmektedir. Bu, sahâbiler ‘İmrân b. Husayn ve Üsâme b. Zeyd’in cehennem hadisinin kısa varyantını naklettikleri anlamına gelebilir. [456]

Yine sadaka hadisinin tarihlendirmesinde olduğu gibi metinlerde kayda değer farklılıklar varsa da bu sonuç sahâbe neslindeki bazı tek râvili tariklere dayanmaktadır. ‘İmrân dışında müşterek râvi bulunmamaktadır. İki sahâbeyi hadisin kaynağı olarak kabul etmek istemesek dahi sahâbe arasından farklı kaynaklara isnâd edilen ve tâbi’ündan gelen üç farklı metin varyantına sahibiz. Metnin hangi kaynaklarla ilişkilendirilebileceğinden tamamen emin olamayız, fakat kısa varyantın kaynağı muhtemelen sahâbe neslinde bulunmaktadır.

## Sonuçlar

İsnâd-metin analizi cehennem hadisinin bütün varyantlarının tâbi’ün neslinde mevcut olduğunu göstermektedir ve o nesilde oldukça yaygın oldukları görülmektedir: Zer, Abdullâh b. Dînâr, ‘Îyâd b. Abdullâh (sadaka hadisi), Ebû Recâ, Mutarrif, Ebu Osmân (kısa varyant) ve Atâ b. Yesâr (güneş tutulması hadisi) hadisin kesin râvileri olarak kabul edilebilir. Hatta kısa varyantın bir veya iki sahâbeye isnâd edilebileceğine dair karineler vardır. Tâbi’î râvilerin sayısı ve kısa varyantın muhtemel eski tarihi cehennem hadisinin sahâbe neslindeki kökenlerine delâlet etmektedir.

Üç varyantın ortak özü muhtemelen [Hz.] Muhammed’in cehennem ifadesinden (2) ibaret olacaktır. Daha uzun iki varyantta ise [Hz.] Muhammed ile bazı “insanlar” (“kadın” yalnız sadaka hadisinde geçmektedir) arasındaki diyalog da ortaktır: soruları (3a) ve [Hz.] Muhammed’in eşlere karşı nankörlük hakkında (diğer unsurlar –lanet okuma ve noksanlıklar- sadece bir versiyonda yer almaktadır) cevabı (3b), diğer sorularla ilgili ikinci soru (4a) ve [Hz.] Muhammed’in cevabı (4b).

Bu öz nerede ortaya çıkmıştır? Hadisin menşei için çok belirli bir konum tespit etmek mümkün değildir. İsnâdlarda hadisin üç varyantı için kaynak olarak on kadar sahâbe zikredilmektedir. Fakat bazı tarikler tek râvildir, diğerleri ise geç tarihli müşterek râvilere sahiptir. Diğer taraftan, sadaka hadisi ve

güneş tutulması hadisi, hatta kısa varyant<sup>38</sup> bağımsız rivâyetler gibi gözükmektedir. Öte yandan [460] birbirlerine dayanmadıklarından tamamen emin olmayız. Farklılıklar rivâyetlerin tâbî’ûn neslindeki bağımsızlığını iddia etmek için yeterli olabilir. Fakat sahâbe zamanında bağımsız rivâyetlerin varlığını göstermeye yeterler midirler? Her şey bir tarafa bunlar ufak benzerliklerdir. Fakat eğer hepsi uydurulduysa sorumlu kimdir? Hadisin kaynağının sahâbe arasında meşhur bir tarihî hâdise olduğu ve onlardan birçoğu hadisi naklettiği için kimsenin sorumlu olmadığını mı kabul etmeliyiz? Fakat o zaman niye detaylı bir rivâyet için daha güçlü müşterek râvilerimiz bulunmamaktadır?<sup>39</sup> Neden cehennem hakkındaki ifadeye farklı ilâveler yapılmıştır? Güneş tutulması motifi, sadaka motifi<sup>40</sup> gibi hadis kaynaklarında ayrı bir hadis olarak yer almaktadır ve yalnızca bir varyant hâdiseyi Ramazan veya Kurban bayramı namazı ile ilişkilendirmektedir.<sup>41</sup>

Bir şekilde rivâyet tablosunun, tâbî’ûn tarafından genel kabul gördükten sonra daha erken döneme gidildiğinde somut herhangi bir şey değil de yalnızca “ateş olmayan yerden duman çıkmaz” şeklinde muğlak bir izlenim vererek çözüldüğü [dağıldığı] görülmektedir. Bu belirsiz tabloda ne anlamalıyız?

Hadisin tâbî’ûn arasındaki yaygınlığının ve sahâbe neslinden çok sayıda otoritenin varlığının nispeten zayıf bir metin zemini ile birlikte iki şeye işaret ettiği görülmektedir: 1. Sahâbe zamanında birçok kişinin detaylarını bilmeksizin duyduğu bir şey vuku bulmuş olmalıdır. 2. İlk nesiller, muhakkak ki erkekler, menşeyi göz önünde bulundurmaksızın bu tür bir hadisin varlığından memnuniyet duymuş olmalıdır. Rivâyeti memnuniyetle diğer hadislerle (güneş tutulması, sadaka) birleştirip, bazı kısımlarını genişlettiler (nankörlük, noksanlıklar) ve hadisi yaydılar.

[Hz.] Muhammed’in kendilerine doğrudan hitap ettiği söylenmesine rağmen hiçbir kadının hadisin râvisi olarak bilinmemesi dikkat çekicidir.<sup>42</sup> [461]

<sup>38</sup> Kısa varyant, uzun varyantlarda yer almayan bir unsur (cennetteki fakirler) içermektedir. Bu nedenle sırf bir ihtisârdan fazlası gibi gözükmektedir.

<sup>39</sup> ‘Aişe ile irtibatlandırılabilir Berîra hadisi gibi diğer hadislerde olduğu üzere. Bk. Mitter, Ulrike, *Das frühislamische Patronat: Eine Studie zu den Anfängen des Islamischen Rechts*, Würzburg, 2006, 159-226. a.m.f., “The Origin and Development of the Islamic Patronate”, *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Monique Bernards & John Nawas (eds.), Leiden, 2005, 124-131.

<sup>40</sup> Güneş tutulması motifi için bk. dn. 23. Sadaka motifi için meselâ bk. Buhârî, kitâb 24. Bu hadiste [Hz.] Muhammed’in Bilâl’le birlikte kadınlardan sadaka topladığı ifade edilmektedir ve cehennemdeki kadınlar hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Cehennem hadisi ile ilişkisi hakkında daha fazla bilgi sahibi olabilmek için bu hadisi detaylı bir şekilde analiz etmek ilginç olabilir.

<sup>41</sup> Bk. s. 450-451. Bayram namazı dn. 40’da bahsedilen Bilâl hadisinin de bir parçasıdır.

<sup>42</sup> Bir kadından kısa varyantın bir tarihinde bahsedilmektedir. Bununla birlikte bu kadın hadisin râvisi değildir, sadece hikâyenin arka plânın bir parçasıdır: Ma’mer ← Katâde ← ‘İmrân b.

Belki bu tür aleyhte bir hadisi yaymak istemediler. Başka bir açıklama ise ciddiye almamış olabilirler –modern tartışmalarda dile getirildiği gibi sadece ikaz edici bir şaka olarak [kabul edip]- bu nedenle nakletmeyi gerekli görmemiş olabilirler. Erkekler ise tam tersine bu tür bir hadis nakletmeyi bilhassa memnuniyet verici bulacaklardır ve birçok detayıyla çok ciddiye alacaklardır. Zira her zaman düşündüklerini teyit etmektedir. [462]

---

Husayn isnâdı vasıtasıyla Abdürrezzâk'ın naklettiği varyantta ki bu aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de geçmektedir (referanslar için bk. dn. 24). İbn Hanbel metninde şu ifadeleri okumaktayız: 'İmrân b. Husayn, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) yanından eşinin yanına geldi. Eşi: "Hz. Peygamber'den (s.a.v.) ne duydun bize anlat" dedi. 'İmrân: "Önemli bir hadis değil (لَيْسَ بَعَيْنِ حَدِيثٍ)" dedi, [eşi] ona sinirlendi (فَأَغْضَبْنِيْهُ)". 'İmrân: "Hz. Peygamber'den [şöyle] işittim" dedi – buradan sonra cehennem hadisi gelmektedir. Abdürrezzâk'taki metinde ikinci kısmın lafızları biraz farklıdır: 'İmrân: "hadisin zamanı değil (لَيْسَ حَيْنَ حَدِيثٍ)" dedi, fakat kadın ısrar etti (فلم تدعه) –veya "sinirlendi (أَوْ قَالَ فَأَغْضَبْنِيْهُ)". Tuhaf bir şekilde her ne kadar Abdürrezzâk hadisi İbn Hanbel'den almışsa da İbn Hanbel'deki metin Abdürrezzâk'tan farklıdır. (Müsned'in muhakkikleri "لَيْسَ حَيْنَ حَدِيثٍ"i asıl metne alarak, diğer yazmadaki "لَيْسَ بَعَيْنِ حَدِيثٍ"nin tahrif olduğunu ifade etmişlerdir. Bk. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999, XXXIII, 153 (hadis nr. 19927 [çev.]). Ayrıca bu kısa fakat ilginç hâdisenin nasıl yorumlanması gerektiği de açık değildir. 'İmrân neden karısına zaten [Hz.] Muhammed'in kadınların önünde söylediği bir hadisi anlatmak zorunda kalsın? Neden böyle bir şey uydursun (eğer hadis uydurmayrsa)? Ebû Recâ hâdiseyi sadece Katâde'ye mi anlattı ya da diğer herkes bu olayı gizledi mi? Niye Ebû Recâ metninin diğer hiçbir râvisi değil de sadece Katâde (veya Ma'mer veya Abdürrezzâk) bu olayı rivâyetine dâhil etti? Bu haberin – [Hz.] Muhammed'in bazı sahâbeyle otururken cehennemdeki kadınlardan bahsetmesi- hadisin gerçek menşei olduğunu ve diğer bütün rivâyetlerin ilâveler olduğunu düşünebilir miyiz? Ne olursa olsun, 'İmrân'ın hadisi eşine rivâyet etmeyi reddetmesi erkeklerin –'İmrân veya diğer râvilerden birisi- hadisle ilgili duydukları tedirginliği göstermektedir.

## 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.<sup>1</sup> 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 ulemâya 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.<sup>2</sup>

\* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL.

<sup>1</sup> İslâm tarihinin özellikle ilk üç asır 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.

<sup>2</sup> 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 ekolü<sup>3</sup> ve onun sınırlı sayıdaki takipçileri istisna edilecek olursa; özellikle Mısır'da Muhammed Tefvîk Sıdkî'nin "el-İslâmü hüve'l-Kur'ânu vahdeh" adlı makalesi<sup>4</sup> 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 tespititte 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 belirtilen<sup>5</sup> ve özellikle son yıllarda Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde çeşitli akademik araştırmalara konu edilen metin tenkidinde;<sup>6</sup> ilgili hadisin Kur'an,

s. 9-42.

<sup>3</sup> Ehl-i Kur'an ekolü ile ilgili olarak bkz. Hadim Hüseyin İlahibahş, *el-Kur'aniyyûn ve şübühâtühüm havle's-sünne*, Tâif 1989; Abdulhamit Bırışık, *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.

<sup>4</sup> Makale için bkz. *el-Menâr*, 1907, IX, 7, s. 516 vd. Konu etrafındaki tartışmalar çeşitli çalışmalarla 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).

<sup>5</sup> Hadis ilimleri içerisinde yer alan "fıkhu'l-hadis", "müşkilü'l-hadis", "esbâbu vürüdü'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.

<sup>6</sup> 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 müstakillen<sup>7</sup> gerekse metin tenkidi ile doğrudan ya da dolaylı olarak bazı çalışmalarda ele alınmıştır.<sup>8</sup> Ancak bu çalışmalarda sınırlı sayıda örnek hadisin daha farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gerektiği dile getirilerek birtakım bilimsel atıflarla hadislerin sahih olmadıkları gösterilirken, Batılı paradigmanın temel karakteristikleri<sup>9</sup> çerçevesinde şekillenen pozitif/modern bilimin keyfiyetine neredeyse hiç temas edilmemiştir.<sup>10</sup> 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.

- <sup>7</sup> 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 İlişkinde 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.
- <sup>8</sup> Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, s. 535–562; Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2004, s. 297–313.
- <sup>9</sup> 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.
- <sup>10</sup> 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 ayla ilgili hadisler”, “samanyolu ile ilgili hadisler”, “yedi gök ve yedi arzla ilgili hadisler”, “gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımla 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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,<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

Öte yandan konusu ideal ve tasarıma dayalı varlıklar, özler, ereksel nedenler değil; zihinden bağımsız olgular ile tabîî fenomenler olan<sup>15</sup> ve üç yüzyıl içinde, insan hayatını, düşüncelerini ve sosyal davranışlarını dönüştüren pozitif/modern bilim,<sup>16</sup> modernizm sonrası dönemde oldukça ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. İlerleme teması üzerine kurgulanan bilimin<sup>17</sup> hakikat adı altında takdim ettiği bilgilerin yanlışlığının ortaya çıkması, vaat ettiği şeyleri gerçekleştirememesi,<sup>18</sup> Batı-merkezli oluşu ve Batının kendi tercihlerini

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 31.

<sup>14</sup> Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 125.

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 1368.

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

<sup>17</sup> 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).

<sup>18</sup> Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, s. 141.

meşrulaştırması,<sup>19</sup> teorisi ile pratiği arasındaki uyumsuzluk, ortaya çıkan problemlerin çözümündeki yetersizliği, tahakküm aracı olması,<sup>20</sup> insanın mistik yanlarını göz ardı etmesi, normatif ve etik olan hakkında söyleyecek sözünün olmaması,<sup>21</sup> istikrarsızlığı<sup>22</sup> ve sınırlandırılması problemi<sup>23</sup> bu eleştiri noktalarından bazılarıdır.<sup>24</sup>

Bilim eleştirisinde bulunan düşünürler arasında ise Soren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Edmund Husserl (1859-1938),<sup>25</sup> Martin Heidegger (1889-1976),<sup>26</sup> Michel Foucault (1926-1984) ve postmodernistleri<sup>27</sup> zikretmek mümkündür.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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*<sup>30</sup>; Steve Woolgar'ın *Science: The Very Idea*<sup>31</sup>; Martin

<sup>19</sup> Krş. Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 174, 175, 177.

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

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

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

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

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

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 258, 1180.

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

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

Heiddeger'in *Wissenschaft und Besinnung*<sup>32</sup>; Paul Feyerabend'in *Against Method*<sup>33</sup> 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 ihtilafların<sup>34</sup> tipik bir yansıması olup, kriter olarak benimsenen bilimin istikrarsızlığını göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bizzat bilim ve bilimin tabiatı hakkında tartışmalar, ona mutlaklık 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 mutlaklığı 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, istilahların yanlış kullanımı, tercüme hataları, genelleştirilen cerhler ve atıf problemlerinden dolayı güvensizlik hissi uyandırmaktadır. Eserdeki bu tür hatalara başka bir çalışmada temas edildiği için,<sup>35</sup> burada her başlık için birkaç

---

Hüsamettin Arslan tarafından tercüme edilmiştir (Ankara 1990).

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

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

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

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> *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,<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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."<sup>38</sup> 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!"<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup>

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

<sup>36</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 122-123.

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

<sup>38</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 130.

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

<sup>40</sup> 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" değerlendirmesi<sup>41</sup> Katâde'nin meramını ifade etmemektedir.

Öncelikle Katâde'nin sözü "her mevzu hakkında bir söz vardır" ifadesiyle bitmekte olup bu, Ahmed b. Hanbel,<sup>42</sup> Buhârî<sup>43</sup> ve İbn Adî'nin<sup>44</sup> 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 eğiliminden<sup>45</sup> veya aralarında cereyan eden başka bir durumdan dolayı olabilir.

Müellifin bir diğer râvî Abdolvâhid 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.

<sup>41</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 225

<sup>42</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 197.

<sup>43</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 59.

<sup>44</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 87.

<sup>45</sup> 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).<sup>46</sup> Öncelikle bu rivâyetin İbnü’l-Cevzî’den önce Ukaylî tarafından nakledildiği belirtilmelidir.<sup>47</sup> 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”<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

Mes‘ûdî hakkındaki farklı görüşleri zikreden yazar, onun A‘meş ve Abdulmelik b. Umeyr’den yaptığı rivâyetlerin maktûb olduğunu nakletmektedir.<sup>50</sup> 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.”<sup>51</sup> Gerçekten de İbn Maîn’in ifadesi oldukça nettir ve iki isimle kayıtlıdır. Yazarın delilsiz bir surette bu çerçeveyi genişletmesi insaflı bir tutum değildir.

<sup>46</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 268–269.

<sup>47</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 55.

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

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

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> *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.<sup>52</sup> 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 göre<sup>53</sup> 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,<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

## 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

<sup>52</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 234.

<sup>53</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 233–234.

<sup>54</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 149.

<sup>55</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 150.

<sup>56</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 213.

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

güvensizliğe dikkat çekmek istemiştir” diyen yazar,<sup>58</sup> 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”<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> Ancak müellifin Ali b. el-Medîni'ye izâfe ettiği yorum atıf yapılan kaynakta (el-Hatîb el-Bağdâdi, *Târihu Bağdâd*, XIII, 507)<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

#### 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

<sup>58</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 112.

<sup>59</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 266.

<sup>60</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 135.

<sup>61</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 135.

<sup>62</sup> *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.<sup>63</sup> 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:<sup>64</sup>

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

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

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.<sup>67</sup>

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"<sup>68</sup> şeklindeki ifadesi de boşa çıkmaktadır:

Abdülhamîd b. Behrâm →Şehr b. Havşeb →İbn Abbâs →Hz. Peygamber.<sup>69</sup>

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

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

<sup>63</sup> 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).

<sup>64</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 120.

<sup>65</sup> Tirmizî, *Fiten* 22; *Tefsîru'l-Kur'an* 37.

<sup>66</sup> Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, IX, 409–410.

<sup>67</sup> Ebû Dâvûd, *Hurûf ve kiraât* 1.

<sup>68</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 192.

<sup>69</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, IV, 450.

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

Peygamber.<sup>71</sup>

İnsan embriyosunun ana rahminde gelişime dair rivâyetler zikredilirken bazı tarîkler dikkatten kaçmıştır:<sup>72</sup>

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

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

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

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.<sup>76</sup>

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.<sup>77</sup>

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

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.<sup>79</sup>

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

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.<sup>81</sup>

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

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 273.

<sup>72</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 204.

<sup>73</sup> Buhârî, *Bed' u'l-halk* 6.

<sup>74</sup> Müslim, *Kader* 1.

<sup>75</sup> Müslim, *Kader* 1.

<sup>76</sup> Müslim, *Kader* 1.

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

<sup>78</sup> Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, IV, 351.

<sup>79</sup> Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, V, 20.

<sup>80</sup> Tâberânî, *el-Mu'cemu's-sagîr*, I, 74.

<sup>81</sup> İbn Ebû Şeybe, *Müsned*, II, 317.

Peygamber.<sup>82</sup>

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

Ali b. Abdülazîz →Ka'nebî →Muhammed b. Müslim →Amr b. Dînâr →Ebu't-Tufeyl →Huzeýfe b. Esid →Hz. Peygamber.<sup>84</sup>

Müellif aynı konu hakkındaki Câbir rivâyetlerinin birini [Ahmed b. Abdülmelik →Hattâb b. el-Kâsım →Husayf →Ebu'z-Zübeyr →Câbir →Hz. Peygamber<sup>85</sup>] görmemiş, mütâbî 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.<sup>86</sup>

Rebî b. Habîb'in naklettiği Abdullâh b. Abbâs rivâyeti.<sup>87</sup>

Ma'mer →Zührî →İbn Hübeyre →İbn Ömer →Hz. Peygamber.<sup>88</sup>

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

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

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

İnsanın iskeletinde üç yüz altmış kemik bulunduğu dair rivâyetler serdedilirken bazı kaynak ve tarihlerin dikkatten kaçtığı anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Bir kısmı mütâbaât çerçevesinde değerlendirilebilecek olan bu rivâyetlerle birlikte, “hadisin en eski versiyonunun İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer aldığı” şeklindeki ifade de<sup>93</sup> geçerliliğini yitirmektedir.

Hemmâm →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>94</sup>

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

<sup>83</sup> Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, II, 148-149.

<sup>84</sup> Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, III, 195.

<sup>85</sup> İshâk b. Râhûye, *Müsned*, II, 345.

<sup>86</sup> Tâberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, III, 195.

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

<sup>88</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, XI, 112.

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 256.

<sup>91</sup> Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, IV, 351.

<sup>92</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 259.

<sup>93</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 280.

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

Hevze →Avf →Hilâs →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>95</sup>

Îsâ b. İbrâhîm →İbn Vehb →Amr b. el-Hâris →Süleym b. Cübeyr →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>96</sup>

Yahyâ b. Ebî Kesîr →Hz. Âişe →Hz. Peygamber.<sup>97</sup>

Acbu'z-zeneb ile ilgili gözden kaçan bazı tarikler şunlardır:<sup>98</sup>

Ali b. Âsım →Hecerî →Ebû İyâz →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>99</sup>

Ömer b. Hafs →Hafs b. Gıyâs →A'meş →Ebû Sâlih →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>100</sup>

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

Rebî b. Habîb'in naklettiği Ebû Hureyre rivâyeti.<sup>102</sup>

Hz. Âdem'in boyuna dair Ebû Hureyre rivâyetlerinin dördüncüsünde birtakım tarikler gözden kaçmıştır.<sup>103</sup>

Muhammed b. Fudayl →Umâre →Ebû Sâlih →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>104</sup>

Kuteybe →Abdülvâhid b. Ziyâd →Umâre →Ebû Zür'a →Ebû Hureyre →Hz. Peygamber.<sup>105</sup>

Acve hurması ile ilgili dikkatten kaçan rivâyetler:

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

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

Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber.<sup>108</sup>

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.

<sup>95</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 395.

<sup>96</sup> İbn Huzeyme, *Sahih*, II, 374-375.

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

<sup>98</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 289.

<sup>99</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 499.

<sup>100</sup> Buhârî, Tefsîr [Zümer Sûresi, 39] 4.

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

<sup>102</sup> Rebî b. Habîb, *el-Câmi'u's-sahih*, s. 287.

<sup>103</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 289.

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 231-232.

<sup>105</sup> Müslim, Cenne 15.

<sup>106</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 325.

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, IV, 150.

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

Peygamber.<sup>109</sup>

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.<sup>110</sup>

Abdurrahmân b. Mehdî →Müşmail →Amr b. Süleym →Râfi →Hz. Peygamber.<sup>111</sup>

Abdussamed b. Abdolvâris →Müşmail →Amr b. Süleym →Râfi →Hz. Peygamber.<sup>112</sup>

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,<sup>113</sup> doğrusu “*İbn Ebî Ömer →Süfyân b. Uyeyne →Abdülmelik b. Umeyr →Amr b. Hureys →Saîd b. Zeyd →Hz. Peygamber*” olmalıdır.<sup>114</sup>

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.<sup>115</sup>

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.<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup>

## 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

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

<sup>110</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 426; V, 31.

<sup>111</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 65; İbn Mâce, Tıb 8.

<sup>112</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 31.

<sup>113</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 374.

<sup>114</sup> Müslim, Eşribe 161.

<sup>115</sup> Humeydî, *Müsned*, I, 195.

<sup>116</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 188.

<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup> 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.<sup>119</sup> "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 yürüngede yüzmektedir" âyet-i kerîmesi<sup>120</sup> 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.<sup>121</sup> 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

<sup>118</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 114–115.

<sup>119</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 155.

<sup>120</sup> Enbiyâ, 21/33. krş. Yâsîn, 36/40.

<sup>121</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 184–185.

geçen<sup>122</sup> tefekkür yollarını öğretmek olarak anlaşılabilir. Nitekim yazar da bu ihtimale dikkat çekmiştir. Ancak ona göre hadis “muteber addedilen hiçbir kaynakta yer almamaktadır”<sup>123</sup> 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.<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> 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 söyler<sup>126</sup> ve hadislerdeki rakamların vahiy ürünü olamayacağını belirtir.<sup>127</sup> 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,<sup>128</sup> 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 geyesi vücudun

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

<sup>123</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 186.

<sup>124</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 244, krş. s. 247.

<sup>125</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 247.

<sup>126</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 248

<sup>127</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 249.

<sup>128</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 254

anatomik yapısı hakkında bilgi vermek değil sadakayı teşvik etmektir.<sup>129</sup>

Yazarın acbu'z-zeneb ile ilgili ifadeleri de ihtiyatla karşılanmalıdır. Nitekim rivâyetleri yorumlama imkânı varken ve bu tevillerden biri yazar tarafından da zikredilmişken,<sup>130</sup> pek çok kaynakta yer alan hadis hakkında “en eski kaynakların birinde hadis Ebû Hureyre'nın sözü görüldüğü,<sup>[131]</sup> bazı senedlerde hadis ref etmekle suçlanan râviler bulunduğu ve hadisin senedleri zayıf olduğu<sup>[132]</sup> için bu hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti oldukça şüphelidir”<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup>

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.”<sup>135</sup> 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 eserlere<sup>136</sup> başvurulsaydı, bu hatalardan bir nebze de olsa sıyrılmak mümkün

<sup>129</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 282.

<sup>130</sup> *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.

<sup>131</sup> 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.

<sup>132</sup> 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.

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

<sup>134</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 328.

<sup>135</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 383 [cümlelerin Türkçesine müdahale edilmemiştir].

<sup>136</sup> 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,<sup>137</sup> çalışma boyunca yanlış kaydettiği isim ve künyelere sadece beş örnek verilecektir:

“el-Burkî” şeklinde kaydedilen<sup>138</sup> nisbe “el-Berkî” olmalıdır.<sup>139</sup>

“Muemmil b. Hişâm” şeklinde kaydedilen,<sup>140</sup> isim “Müemmel” olmalıdır.<sup>141</sup>

“Ubâde b. Nesâ” şeklinde kaydedilen<sup>142</sup> isim “Ubâde b. Nüsey” olmalıdır.<sup>143</sup>

“Hasan b. Urfe” şeklinde kaydedilen<sup>144</sup> râvînin ismi “Hasan b. Arefe” olmalıdır.<sup>145</sup>

“Mıhmeş” şeklinde kaydedilen<sup>146</sup> isim “Mehmiş” olmalıdır.<sup>147</sup>

## 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.

<sup>137</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 25.

<sup>138</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 99.

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

<sup>140</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 131.

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

<sup>142</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 164.

<sup>143</sup> 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.

<sup>144</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 204.

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

<sup>146</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 262.

<sup>147</sup> 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-.<sup>148</sup>

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,<sup>149</sup> önceki sayfalarda İbn Bâbeveyh'e herhangi bir atf yapmamıştır.

Nitekim Reşid Rıza'nın görüşlerini Juynboll'den,<sup>150</sup> Serahsî'nin görüşlerini Abdülkadir Şener'den iktibas etmek;<sup>151</sup> İbnü'l-Medîni ile ilgili bir bilgi için Ebû Şehbe'ye;<sup>152</sup> İbnu's-Sünnî için Ali Rıza Karabulut'a atf yapmak ve buradan hareketle İbnu's-Sünnî rivâyetini zikrettiği diğer rivâyetlere tercih etmek;<sup>153</sup> Gürkan Göktaş'ın *Nûh b. Ebî Meryem ve Hakkındaki Bazı İddiaların Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans çalışması için Kırbasoğlu'na;<sup>154</sup> Câbirî'nin Türkçeye tercümesi de bulunan *el-Aklu's-siyâsiyyu'l-Arabî* adlı eseri için İlhami Güler'in çalışmasına atf yapmak;<sup>155</sup> İbn Hacer üzerinden Şiî müellif Tûsî'nin bir diğer Şiî âlim Keşşî'den yaptığı bir nakle dayanmak<sup>156</sup> kaynak kullanımını 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.<sup>157</sup> 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-

<sup>148</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 309, 352.

<sup>149</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 242.

<sup>150</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 48.

<sup>151</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 64.

<sup>152</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 105.

<sup>153</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 371–372.

<sup>154</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 150.

<sup>155</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 253.

<sup>156</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 242.

<sup>157</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 377.

Kayserânî'ye (ö.507/1113) eser boyunca “Kayserânî”;<sup>158</sup> Cûzcânî'ye -isim ve nisbelerini bilmemekten olsa gerek- hem el-Cûzecânî hem de es-Sa'dî diye atıf yapmaktadır.<sup>159</sup> Bir başka yerde ise o, İbn Hazzâm adlı bir yazarın *Tehzîbu'l-Esmâ* isimli eserine atıf yapmaktadır.<sup>160</sup> 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*.”<sup>161</sup>

“Bu alandaki tartışmalar son yüzyıl içerisinde *çok mürekkep akmasına sebep olmuştur*.”<sup>162</sup>

“Künyesi Ebû Isme'dir. Fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimleri öğrendiği için kendisine Nûh el-Câmî' de deniliyor. Ebû Hanîfe'nin öğrencisi idi...”<sup>163</sup>

“İncelememizde de görüldüğü gibi İbn Abbâs hadisinin senedi zayıf ve hadis uydurmakla tanınmış *râvîlerle doludur*.”<sup>164</sup>

“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*.”<sup>165</sup>

“Nutfe, alaka ve mudğâ şeklinde zikredilen üç dönemin ayrı ayrı kırkar

<sup>158</sup> *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.

<sup>159</sup> Mesela bk. *Hadis ve Bilim*, s. 216, 294, 366.

<sup>160</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 433, 434.

<sup>161</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 21.

<sup>162</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 24.

<sup>163</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 149.

<sup>164</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 157.

<sup>165</sup> *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.”<sup>166</sup>

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

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

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

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

“...metin tenkidinden de geçerek *tam puan almış* bile olsa...”<sup>171</sup>

## IX. Muhtelif Problemler

Oruçan'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”<sup>172</sup> 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”<sup>173</sup> şeklindeki ifadeleri klâsik oryantalist görüşlerle benzeşir.

Bunun yanı sıra bir hadisi hem sahâbe hem tâbiûn tabakasında tek bir râvînin nakletmesinin problem olarak gösterilmesi,<sup>174</sup> “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

<sup>166</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 247.

<sup>167</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 269.

<sup>168</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 304.

<sup>169</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 363.

<sup>170</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 371.

<sup>171</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 455.

<sup>172</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 66.

<sup>173</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 73.

<sup>174</sup> *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 ifadelerle<sup>175</sup> 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.

<sup>175</sup> *Hadis ve Bilim*, s. 445–446.



## Prof. Dr. Salahattin Polat ile Hayatı ve Akademik Geçmişi Üzerine

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU\*

**İbrahim Hatiboğlu:\*\* E'ûzübillâhimine's-şeytâni'r-racîm. Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm. Çok Muhterem Hocam; öncelikle selâm ve hürmetlerimi arz ederek başlamak istiyorum. Ayrıca *Hadis Tetkikleri Dergisi* adına, bizi kırmayıp mülâkât yapma talebimizi kabul ettiğiniz için müteşekkirimiz. Ömrünün kırk yılını ilme ve hadise hizmete tahsis etmiş bir kişi olarak sizinle yapacağımız bu sohbetin, öncelikle kendim ve elbette hadis ve sünnet konusuna ilgi duyan herkes için verimli ve bereketli olmasını yüce Rabbimizden niyaz ediyorum. Hocam, uygun görürseniz eğer, öncelikle hadis düşünce arka plânınızı ortaya koyması açısından, ilk yıllardan başlamak üzere, bugünkü noktaya gelmenizde önem arz ettiğini düşündüğünüz hayatınızın dönüm noktalarına temas ederek başlayabilir miyiz?**

**Salahattin Polat:\*\*\*** Estağfirullah. Bendenizin ilahiyat yönelişim öncelikle ailemizdeki kültüre dayanıyor. 1954 Kastamonu, Tosya doğumluyum. Üçü erkek ikisi kız beş kardeşiz, ben ilk çocuğum. Tosya'da ilk ve ortaokul yıllarımda annemin babası olan dedemin benim şahsiyetimin teşekkülünde çok

\*\* Bu mülâkât İbrahim Hatiboğlu tarafından Prof. Dr. Salahattin Polat'ın Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'ndeki (Kayseri) çalışma odasında 09.10.2009 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Mülâkâtın ilk kısmı bu sayımızda, devamı da *HTD*, X (1), 2012'de yayımlanacaktır.

\*\*\* 1954 yılında Tosya, Kastamonu'da doğdu. Tosya'da Sakarya İlkokulu'nu bitirdikten sonra Ortaöğretimini Kastamonu İmam Hatip Lisesi (1971) ve Haydarpaşa Lisesi'nde (1972) tamamladı. Ardından İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü (1976) bitirdikten sonra Erzurum'da Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nden *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* başlıklı tezi ile doktor unvanını aldı (1981). Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nde 1977 yılında başladığı öğretim üyeliği sürecinde sırasıyla yardımcı doçent (1982), doçent (1987) ve profesör (1992) oldu. Halen aynı üniversitede İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı başkanı olarak görevini sürdüren hocamız dört çocuk babası olup Arapça, Farsça ve İngilizce bilmektedir.

etkisi olmuştur. Rüştiye'yi çok iyi bir dereceyle bitirmiş. Okumayı çok istemesine rağmen babası dışarıya gitmesine razı olmamış. Birinci Cihan harbinde nişanlı iken askere alınmış yazıcı olarak sekiz sene askerlik yapmış. Kendisi Osmanlıca yazar ve okurdu. Latin harfleriyle yazamaz, Türkçe olarak yazması gerekenleri kendisinin eskimez yazı dediği Arapça harflerle yazardı. Rüşdiyede nasıl bir eğitim veriyorlarsa Osmanlıcadaki Arapça ve Farsça kelimelerin anlamını çok iyi bilirdi. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'sinin tamamını okumuştur. O kitap daha sonra bana intikal etti. Yine çok köklü matematik öğretmişler. Okulda bana verilen matematik ödevlerinde çözemediğim problemleri çözerdi. Böyle ilginç birikime sahip birisiydi. Bence bu eğitim geleneği eğitimcilerce incelenmesi gereken bir konudur. Aynı zamanda hâfız. Evde ve dükkânında ne zaman fırsat bulsa Kur'an okurdu. Nakşî tarikatına mensupmuş, bunu vefatından sonra annemden öğrendim. Bu tarikatta zikir hafi olduğundan vazifelerini gizlice yapabilmış. Sağlığında bunu gizledi. Sanıyorum özellikle Menemen olaylarının bu tarikatla ilişkilendirilmesi sebebiyle yaşanan baskılar bu şekilde davranmasında etkili oldu.

Sonra dokumacılık öğrenmiş. Bizim memlekette dokumacılara mutaf derler. Mutaflar arastasında bir dükkânı vardı. Burada kıldan dokunmuş çuval satardı. Bu dükkân bir ekmek kapısı olmaktan ziyade ağırlıklı olarak eş-dostla bir buluşma yeri gibi işlev görürdü. Dedemin asıl geliri bir kısmı ailesinden miras kalan, bir kısmını da kendinin satın aldığı ve ortakçılara verdiği toplamı yirmi otuz dönümü geçmeyen birkaç pirinç ve buğday tarlasından geliyordu. Bunların geliri de bir aileyi kıt kanaat geçindirecek kadardı. Dedemin dükkânına okul dönüşü mümkün olduğunca uğramaya çalışırdım. Bana çok düşküdü. Üç çocuğu olmuş hepsi de kız, diğer iki kız, yani teyzelerim Ankara'da yaşıyorlardı, ben memleketteki ilk ve tek torunuydum. Yanına sık uğramazsam çok üzülüğünü hissederdim. Dükkânında bana o günlerde çok meşhur olan Sönmez Takvimi'nin yaprakları arkasındaki kısımları okuturdu. Sönmez Takvimi o günlerde çok önemli bir misyonu yerine getiriyordu. Çünkü o günlerde bir Anadolu kasabasında Latin harfleriyle yazılmış dinî yayın bulmak çok zordu. Sönmez takvimi bir mektep gibiydi. O takvim yapraklarına içindakilere hürmeten büyük itibar gösterirdi. Onları atmaz biriktirir ve saklardı. Birkaç gün uğrayamazsam Takvimin bana okutmadığı yapraklarını ayrı bir yere koyar, geldiğimde bana okutur, kendisi dinler ve yer yer devreye girerek önemli mesajlar verirdi. Orada hayatı anlatılan büyük İslâm âlimlerine özendirir, senin de ismin buralara yazılmalı derdi, böyle ağır sorumluluklar yüklerdi bize. Düşünebiliyor musunuz bu nasıl bir vizyondur? Mahrumiyetler içinde kuş konmaz kervan geçmez kapalı bir hayat yaşayan bir Anadolu kasabasında yaşayan bir çuval satıcısının torununa yüklediği misyona bakar mısınız? Belki de kendi hayalleriydi bize aktarmak istediği. Bendeniz de çocuklarımızı büyük ideal adamları olarak yetiştirmeliyiz diye düşünüyorum.



**Hatiboğlu:** Bu durumda, dedeniz tabi olarak bütün umutlarını toruna bağlamış demek ki.

**Polat:** Evet, bütün beklentiler torunda. Bu sebeple de bize büyük idealler aşılandı.

Babamın babasının da ilk torunuydum. O Rahmetli de anne tarafından dedem gibi dokumacıydı ama o işi yapmazdı. Dükkânı yoktu. O da birkaç tarlasının geliriyle geçinirdi. Çarşıya indiğinde daha çok yaşlıların gittiği kahvede arkadaşlarıyla beraber olurdu. Babası kendisi çok küçük yaşlardayken seferberlikte şehit olmuş, yetim olarak büyümüş, okula gidememiş. Ahilik geleneğinden gelmiş ârif bir dokuma ustası dedeme sahip çıkmış ve sanat öğretirken bir yandan da onu kadim bilgeliğimizin sözlü kültürüyle donatmış. Sık sık ustasından özdeyişler, temsiller, şiirler, hikâyeler aktarırdı. O günlerde bu eşsiz sözlü geleneğin kaybolması gibi bir şeyin farkında olmadığımдан söylediklerini çok dikkatli dinlememle birlikte kayda geçirme gibi bir şey hiç aklıma gelmedi. Ama şu an en çok hayıflandığım şeylerden birisidir bu. Ne yazık ki ümmîlere derin bir bilgelik kazandıran o sözlü kültür, Türkiye'nin o günlerindeki dağdağaları içerisinde kıymeti bilinmeden temsilcileriyle birlikte yok olup gitti. Bu dedem de her akşam okuldan geldiğimde okulda neler olup bittiğini anlatır ve sınıfın birincisi olmam için teşvik ederdi. Aynı şekilde, babam da okumaya çok meraklı bir kimse idi. İlkokul mezunu, mesleği terzi, ancak terzi-lik yapmak yerine ticaretle meşguldü. Ama dinimizi, kültürümüzü, tarihimizi öğrenmeye çok meraklı idi, okuduğu kitaplardan sürekli notlar tutar, âyet, hadis, şiir gibi önemli şeyleri ezberlerdi. İlkokulu bitirdiğimde ne ilçemizde ne de ilimizde İmam Hatip Okulu vardı. Ben o yüzden ortaokula başladım. Daha sonra Kastamonu'ya İmam Hatip Okulu açıldı. Ben ortaokul ikinci sınıftan üçe geçmiş iken, Kastamonu İmam Hatip Okulu'nun ikinci sınıfına nakil yoluyla bir sene kaybederek kaydoldum. Okulumuzun müdürü de rahmetli Müctebâ Uğur Bey idi.

**Hatiboğlu:** Şu halde, kendisi de daha sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hadis kürsüsü öğretim üyeliğine atanacak olan Müctebâ Hoca'mız vasıtası ile hadis ilmi ile ilk karşılaşma gerçekleşmiş oluyor.

**Polat:** Evet, öyle olduğunu daha sonra anlayacağız. İlimle ve hadisle buluştuğumuz ilk kavşak İmam Hatip Okulu ve Müctebâ Hocamız oldu; kader bizi onunla buluşturdu. Onun desteği ve arkadaşlarımla yardımıyla geçmiş bir yılın telafisini yaptım. Tabi kuruluş yılları, çok mahrumiyetler yaşadık, rahmetli Müctebâ hoca çok fedakâr çalıştı.

**Hatiboğlu:** Hocam, bu bir yıl kaybı göze almanızı sağlayan neydi? Meselâ, ben de 1983 yılında Ankara'da Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü'nde birinci sınıfta bitirip ikiye geçmişken hazırlık sınıfını okumayı ve iki yıl kaybetmeyi de

**göze alarak Marmara İlahiyat Fakültesi'ne gitmeye karar vermişim. Özellikle Anadolu'da sene kaybetmenin çok önemsendiği bir ortamda böyle bir karar vermek çok kolay olmasa gerek.**

**Polat:** Öyle, ama bu benim o yıllardaki bilinçli bir tercihim değildi. Çevremde tanıdığın imam Hatip okullu da pek yoktu. İmam Hatip Okullarının n tür bir okul olduğunu da bilmiyordum. Ortaokulda da başarılı bir talebeydim. Ortaokulu bırakıp imam Hatip okuluna gitmemde biraz da babamın yarı teşviki yarı zorlaması etkili oldu. Çünkü benim ortaokuldan ayrılıp İmam Hatip'e geçmeme ailem, bazı yakın akrabalarım, üzerimde etkili olan babamın büyükleri çok karşı çıktılar. Meselâ çok başarılı bir iş adamı olan rahmetli büyük dayım vardı. Babaannemin kardeşi. Çok zeki, uzak görüşlü, ufku geniş, müteşebbis ve yeniliklere açık bir kişiliğe sahipti. Tosya'ya bütün icatları, gelişmeleri, teknolojileri getiren adam oydu. Memlekette evine ve dükkânına telefon bağlatan ilk kişiydi. Fotoğrafçılığı memlekete ilk getiren oydu. O yüzden memlekette o ailenin lakabı "resimciler" olarak anılır. Sinemayı da o getirmişti. Şehir kulübü üyesiydi. Orada bürokratlarla ve şehrin eşrafiyla şehrin idaresine ve geleceğine de yön verirdi. Erkek çocuklarından bir tanesini de Kastamonu lisesinde yatılı okutmuştu. O vakitler Tosya şartlarında olağan üstü bir şey çocuğunu Kastamonu Lisesi'nde yatılı okutmak. Hatırladığım kadarıyla o yıllarda bizim ilçeden Kastamonu Lisesi'nde okuyan birkaç kişiden biriymiş oğlu. Adam tüccar, oğlunu memur yapmayacak, yanında beraber iş yapacaklar ama yine de zor şartlarda okutuyor. Yani bizim memlekete sığmayan, fazla gelen bir adamdı. Onun da torunları yaşamamış. Bir nevi onun da ilk torunu gibiyim ben. Bana küçük yeğeni gibi değil torunu gibi davranırdı. Dolayısıyla onun da benim üzerimde idealleri vardı. Benim okullardaki başarımla çok mutlu oluyor benim üzerimde hesaplar yapıyor, mühendis olacak, doktor olacak, bilim adamı olacak diye konuşuyordu. Tabiatıyla babamın beni İmam Hatip Okuluna gönderme kararını duyunca şiddetle karşı çıktı, oraya gidip imam mı olacak diyordu. Engellemek için elinden ne geldiyse yaptı. Tabi ben henüz çocuğum; olup bitenleri tam değerlendiremiyorum. Sonunda, babam onu, beni ve ailenin diğer büyüklerini, İmam Hatip okuyunca her mesleğe geçilebilecek diye ikna etti.

Tabi ben İmam Hatip'e geçtikten sonra ilk yılı okumadığımdan, özellikle Arapça dersindeki açığı telafi noktasında ciddi sıkıntı yaşadım. Birinci sınıfta bütün fiil çekimlerini öğrenmişler ben hiçbir şey bilmiyorum. Müctebâ Bey beni yazın birinci sınıf Arapçasını kendi kendime öğrenmem şartıyla ikinci sınıfa kaydetmişti. Okul başladığında beni imtihan edeceğini söylemişti. Arkadaşlardan bir ikisinin defterini alıp çalıştım ama önceleri pek bir şey anlamadım defterlerden. Defterler bana bir şey söylemiyordu. Sağ olsun orada bize eski usul Arapça okumuş bir amcamız yardımcı oldu ve defterlerin dilini çözdük. Rahmetli Müctebâ hoca ikinci sınıfta yine Arapça dersimize girdi ve beni

destekledi çok teşvik edici oldu. Kısa sürede o açığı kapattım ve sınıfta sıvırdım. İmam Hatip'i çok sevdim. Oradaki ilk hocalarımız İstanbul ve Konya Yüksek İslâm Enstitüleri'nin erken dönem mezunlarıydı. Çok iyi yetişmiş, idealist, fedakâr ve cefakâr insanlardı. İşlerini ibadet gibi yaparlardı. Bizim üzerimize titrerlerdi, çocukları gibi severlerdi. Sonraki yıllarda çoğundan derslere girerken çok yoğun hazırlıklar yaptıklarını kendilerinden ve arkadaşlarından işittim. Sürekli bize ilim aşkı aşılamaaya çalışıyorlardı. Bizim ilim yoluna girmemizde çok önemli rolleri oldu. Allah bütün hocalarımdan irtihal edenleri rahmetine gark etsin hayattakilere sıhhat ve âfiyet versin.

**Hatiboğlu:** Bizim şimdi kıdemli hocalarımız dediğimiz kişilerin yetiştirdiği ilk nesil mezunlar muhtemelen.

**Polat:** Evet aynen öyle. Bu hocaların hepsi Arapça alt yapısı, İslâmî ilimlere dair birikimi oldukça iyi olan çok idealist kişilerdi. Bizimle çok yakından ilgilendirler, sürekli ilme teşvik ederler, önümüze büyük hedefler koyarlardı. Müctebâ Bey'in, hem hocalarımızı hem Kastamonuluları hem de öğrencileri motive etmesinin, okulumuzun eğitim kalitesinin yükselmesinde çok önemli rolü olduğu kanaatindeyim. O yıllarda okullarımıza devlet tahsisatları çok yetersizdi. Yakacak parası bile son derece yetersizdi. Okulun ihtiyaçlarının çoğu okul derneklerince karşılanırdı. Bütün bu imkânsızlıkların içinde eğitimin devam etmesinin yükü Müctebâ Bey'in omuzlarındaydı. Okul onun her şeyiydi. Okulumuz yatılıydı. Geceleri gelip yatakhaneleri kontrol ederdi. Büyük zorluklara katlandı, fedakârlıkla çalıştı. Meselâ çok iyi hatırlarım; yağmurlu bir günde okulun içini su basmış, müstahdemler de gitmişti. Okulun içindeki suları Müctebâ Bey paçalarını sıvayıp öğrencilerle birlikte boşaltmıştı.

Müctebâ hoca benim Arapçamın temelini atan kişidir. İlk yıllarda başka meslek dersi hocası olmadığından derslerin çoğuna o girerdi. Onun hattatlığı da vardı. Benim hüsn-ü hatta ilgi duymamda da yine onun tahtaya inci gibi döktürdüğü rik'a yazılarının çok etkisi olmuştur. Sonra da ömür boyu bana sahip çıktı, teşvik etti, kendi çocuğu gibi davrandı, her işimle ilgilendi. Allah rahmet eylesin.

Bu arada biz İmam Hatip'e gidip gelirken bir taraftan da okuldan bir grup arkadaşla benim hayatımın köşe taşlarından birisi olan bir zatı keşfettik. Türkiye'nin yeterince tanımadığı ama bizim o bölgelerin bir nevi ışığı olan bu zat, büyük âlim, zâhid, Hâfız Mehmet Feyzi Efendi hazretleriydi. Çok yönlü ve zengin bir birikime sahipti. İlme çok önem verir ve çevresini sürekli bu yönde teşvik ederdi. Arapça klasik eserlerden müteşekkil Zengin bir Kütüphanesi vardı. Mahrumiyetlere rağmen sınırlı fırsatları sonuna kadar kullanarak ilim tahsil etmiş bir kişiydi. Buna bir örnek vermek gerekirse şunu söyleyebilirim: 1935-1937 yılları arasında askerliğini yaparken komutanı kendisini çok takdir ediyor, izin konusunda zorluk çıkarmıyor ve hafta sonu bir akrabasının evinde kalıyor ve İstanbul'da o dönemin klasik metin okutan hocalarına giderek onla-

rın rahle-i tedrisinde bulunuyor. Bu vesileyle Hayrullah Efendi, Hüsrev Efendi, Abdülhakîm Arvâsî gibi burada isimlerin hatırlayamadığım zâtlardan istifade imkânı bulmuş. Kur'an eğitimi vermenin yasak olduğu o kâbuslu yıllarda Kastamonu'da Sinan Bey Camii imamı Hafız Ömer Aköz Hocaefendi'den geceleri cemaat gittikten sonra karanlıkta kıraat okumuş ve hıfzını tamamlamış. Hafız Ömer Efendi daha önce İstanbul Fatih Camii imam hatipliği yapmış âlim, ârif bir zattır. İstanbul'da eğitim görmüş, kıraat ilmi tahsil etmiş bu esnada Erbilli Şeyh Es'ad Efendi'ye intisap etmiştir. Mehmet Feyzi Efendi de Hafız Ömer Efendi'ye intisab ederek tasavvuf silsilesine dâhil olmuştur.

Mehmet Feyzi Efendi, daha sonraki yıllarda yedi seneyi aşkın süre Kastamonu'ya sürgün edilen Bediüzzaman'ın hizmetinde bulunmuş, ondan kelâm, felsefe ve mantık ilimlerine dair kitaplar okumuş, Nur Risalelerinin yazımı ve tashihlerinde büyük emekleri geçmiş, onunla Afyon ve Denizli hapisanelerinde birlikte kalmış, birlikte pek çok sıkıntıyı paylaşmıştır. Böyle bir geçmişe sahip olması sayesinde, ilim, tasavvuf ve *Risâle-i Nûr*'ların birikimini bünyesinde cem etmiş çok yönlü ve zengin bir birikime sahip bir kişiydi. İmam Hatip okulunu destekler ve bütün çevresine desteklenmesi için telkinde bulunurdu. Bize de Arapça, kıraat vb. dersler okutur, zengin birikimini yansıtan sohbetler ederdi. Münzevî yaşamasına rağmen evinde hiç ziyaretçi eksik olmadığı halde ne zaman gitsek bize zaman ayırır, sürekli ilme teşvik ederdi. İlim erbabına çok i'zâz u ikramda bulunur, onları yüksek yerlere ve başköşelere otururdu. Sohbetine katılanlar genellikle kendi istekleriyle yerde diz üstü oturmayı tercih ederlerken, ilim erbabının yere oturmasına asla müsaade etmezdi. Sürekli ilmin izzetinden bahseder, âlimlerin izzet-i ilmiyeye hâlel getirecek şeylerden titizlikle uzak durmalarını tavsiye eder, halkın da ulemayı i'zaz etmeleri gerektiğini söylerdi. Bize sıklıkla kitaplardan bahseder, tanıtır, kitap sevgisi aşılar, ısrarla sürekli ilmin faziletini vurgulardı. Çok mütevazı bir kira geliriyle geçindiği halde öğrenciliğimizde İstanbul'a giderken kitap alın diye bize para verirdi. Bizler tasavvuf yoluna gitmek istediğimizi belirttiğimizde "O işler zevklidir, câzibesini, cezbesi vardır, içine girince ilim yolunda devam etmeniz zor olur, siz öncelikle ilim yolunda devam edin" derdi. Kendisi bilindik manasıyla bir şeyh, bir *Risâle-i Nûr* talebesi, bir âlim de değildi. Bütün bu farklı meşrepleri biri ötekini ikinci plana atmaksızın dengeli bir şekilde ve her birinin hakkını vererek mezcetmiş tam bir denge ve itidal âbidesiydi. Her meşrepten kişiler sohbetlerine katılmasına rağmen hiç birine öncelik vermez, meşrep taassubundan çok ince ve nâzık yöntemlerle sakındır ve bu konuda kendi davranışlarıyla da örnek olurdu. Ne sûfler gibi her şeyi tasavvufa, ne ilim erbabı gibi her şeyi ilme, ne de her şeyi risale-i Nur'a endekslerdi. Talebesi olmasına rağmen Bediüzzaman'dan çok sık bahsetmez, sohbetlerinde onun eserlerini okuma gibi bir yol tutmazdı. Bediüzzaman'ın bazı mensupları ziyaretine gelenlere nur risaleleri okumuyor diye aforoz etmiş, kendi çevrelerine ziyare-

tine gidilmesini yasaklamışlardı. Meşrep mensupları dünyanın merkezine meşreplerini koyarken, o herkesi kuşatacak bir söylem ve üslup peşindeydi. Sohbetleri daima âyet ve hadisler eşliğinde, ilmî üslup ve terminoloji dâhilinde olur, çok yönlü birikimini her meşrepten insanı kuşatacak şekilde bu üslup içinde eriterek sunardı. Her açıdan dengeliydi. Meselâ kendi kendine riyâzat yapanlara çok kızardı. Onda hiçbir konuda aşırılık bulamazdınız. Hâsılı her yönüyle çok özgün bir kişiydi. Açıkta el verip tarikat şeyhliği yapmazdı ama tüm Türkiye’den gelen sevenlerini sohbetlerindeki zengin ve derin birikimiyle irşad ederdi. Tanıyabildiğim kadarıyla onu tek kelime ile tanımlarsam tam bir denge ve itidal timsali idi. Cuma namazı ve hac ziyareti dışında dışarı çıkmaz, tamamen münzevî yaşardı. Ziyaretine gittiğimizde yalnızsa çoğu zaman elinde bir kitap okurken bulurduk. Çok geniş alanda kitap okurdu. Fıkıh, tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf hepsi var. Naçizane İmam Hatip yıllarımdan itibaren şahsiyetimizin şekillenmesinde tartışılmaz tesirleri olmuştur. Allah rahmet eylesin. Fakat şunu belirtmeliyim ki hasbelkader yakınında bulunmuş olsam da nâçizâne bendenizin onu gereğince anlatabilme gibi bir iddiam olamaz. Zaten böyle kısa bir sohbete de sığmaz. Hakkında biraz daha fazla malumat edinmek isteyenler arkadaşlarımız Musa Özdağ ve İhsan Atasoy’un biyografik çalışmalarını okuyabilirler.

**Hatiboğlu: Hocam gerçekten, çok zengin bir kaynaktan beslenerek bu günlere gelmişsiniz. Tabi ki bu karşılaşmaların her birisi bir lütf-i ilâhî. Sizi geleceğe hazırlayan köşe taşları.**

**Polat:** Esasında insanın kendisinden bu kadar uzun söz etmesi edebe aykırıdır. Ama bir yandan da “*el-emru fevka’l-edeb*” diye bir söz vardır. Sizin sorularınıza çok kısa cevap vermek de edebe aykırı olurdu. Ayrıca çocukluğumuz ve gençliğimiz üzerinden o günkü Türkiye hakkında da bazı şeyler kayda geçsin istedim. Bu nedenle hayatımdaki köşe taşlarını anlatırken hem lütf-i ilahîye karşı tahdîs-i nimet, hem de nâçizâne serde hocalığa bulaşmışlık var, anne babalara ve eğitimcilere bazı dolaylı mesajlar verebilmek endişesiyle sözü uzattım. Siz de nezaket gösterip sözümü kesmediniz. Ailemdeki büyüklerim, İmam Hatip’teki hocalarım ve Mehmet Feyzi Efendi, bunların her biri beni, gözü ilim dışında bir şeyi görmez bir noktaya getirdiler.

**Hatiboğlu: Müctebâ Uğur Hoca’mızın çok kitabı var mıydı hocam, siz kitaplarından istifade eder miydiniz?**

**Polat:** Zengin bir kütüphanesi vardı ve kitap kurduydu. Kitap toplayan kişilerle çok iyi ahabtı. Ondaki bu kitap merakı bize de intikâl etti. Çevremizdeki insanlardan ez kaza edindiğimiz orijinal Arapça kitaplarla İmam Hatip IV.-V. sınıf öğrencisiyken birbirimize ve hocalarımıza çocukça hava atmaya çalışırdık. Kastamonu’da Osmanlıca, Arapça basma ve yazma eserler bulunan çok zengin bir kütüphane var ama kimsenin uğradığı yok; terk edilmiş şekilde duruyor. Bazı hocalarımız giderdi. Kütüphane deyince o günkü imam Hatip

okullarının seviyesi bakımından bir hatıram aklıma geldi. Kayseri Develi'den Mustafa Güneri isimli bir Arapça hocamız vardı. Rahmetli oldu. Arapçası çok mükemmeldi. Yüksek İslam Enstitüsü dışında özel bir eğitim almamıştı ama kendi kendini yetiştirmiş sürekli arı gibi çalışan bir adamdı. Daha İmam Hatip beşinci sınıfta iken bize, *Mecâni'l-edeb* isimli, sayfaların altında şiirlerin şerhi de bulunan bir Arap şiiri mecmuasından belli şiirleri istinsah edip tercüme etme ödevi vermişti ve kendisi de destek olarak bu tercümelemleri yaptırmıştı. İşte Arapça hocamız böyle bir kişi. Böyle bir kitapla bizi uğraştırıyor. Belki yüzde yüz halledemiyoruz ama hocamız bizi böyle şeyler yapmaya zorluyor. Şu anda İlahiyat Fakültesi öğrencileri için böyle bir şey düşünebiliyor musunuz? Kader çok ilginç adamlarla karşılaştırdı bizi. Allah rahmet eylesin.

**Hatiboğlu: İmam Hatip dördüncü beşinci sınıfta bunları yapma imkânı elde etmeniz gerçekten çok büyük bir fırsat.**

**Polat:** Sonraki yıllarda Arap dili bölümü mezunu Muzaffer Ertaş isimli hocamız geldi. Bize Arapça metinleri didik didik ederek okuturdu. Gerçekten söylediğim gibi, ilk birkaç yıllık mahrumiyetin ardından Arapça ve ilahiyat eğitimi açısından sonraki yıllarda çok iyi yetişmiş hocalar geldi.

Bakin okulumuzda havayı yansıtmaya açısından bir hatıramı aktarayım: Hadis dersinde *Kütüb-i sitte*'den bahsediliyor. Görmek istiyoruz, ancak memleketteki kütüphanelerde yok, hocaların hiç birisinde yok. İmam Hatip orta son veya lise başlarında kafaya koymuşum bu kitapları mutlaka edinmeliyim diye. Bu kitapları İmam Hatip Okulu'ndayken edinmemin de çok ilginç bir hikayesi var. Babam zaman zaman İstanbul'a gidip geliyor, ben de babama aldırma istediğim kitap listelerini veriyorum alıyor. Bir seferinde Buhari'nin Arapça orijinalini ismarlamıştım. Babam buna çok sevindi. Çünkü tarihimizde sıkıntılı anlarda Buhârî okuma geleneği olduğunu büyüklerden duymuş, Buhârî bulunan eve kaza bela gelmeyeceğini de bir yerden okumuş. Soruyor, araştırıyor, Buhârî'nin Arapça orijinal *Matba'a-i Âmire* baskısını alıp getirmişti. Şimdi *Kütüb-i Sitte*'nin bir kitabını bulduk, diğerlerini nasıl bulacağız? Az çok ilgili olduğunu düşündüğüm herkese *Kütüb-i Sitte* nerede bulunur diye soruyorum. Herkes yurt dışından getirtilebilir ancak diyor. Bu ara Diyarbakır'da Mehmet Özdemir isimli bir kişinin yurt dışından Arapça kitaplar getirttiğini duydum. Fakat adresini bulamadım. O günlerde her türlü iletişim teknolojisi yerlerde sürünüyor. Kendisine mektup yazdım, katalog istedim. Zarfin üstüne adres olarak "Mehmet Özdemir, Kitapçı, Diyarbakır" diye yazdım. Mektup kendisine ulaşmış, on beş gün sonra Arapça küçük bir katalog geldi, karşısında fiyatları var. Baktım ki *Kütüb-i Sitte*'nin hepsi var, babama "ben bunları ismarlıyorum" dedim, "tamam, ismarla" dedi sağ olsun. Çünkü para ondan çıkacak. İsmarladım, kitaplar birkaç hafta sonra geldi. Tabi kitaplar geldi, ben hazine bulmuş gibi okşuyorum, açıyorum bakıyorum, okuyorum, sonra kütüphaneye diziyor büyük bir huşû' içinde zevkle seyrediyorum. Oku-

lumuzdaki Kitap kurdu olan ve kitap edinme konusunda sürekli tatlı bir rekabet yaşadığım bir arkadaşım vardı ona hemen haberi yetiştirdim. Uykuları kaçtı, derken annesinden kopardığı harçlıkla onun için de ismarladık. Altıncı sınıfta iken bu arkadaşla Buhârî'yi evde kendi kendimize okuma kararı verdik. Aynı'nin Osmanlı baskısı *Umdetü'l-kârî*'sini satın aldık. Onun yardımıyla Buhârî okumaya başladık. İkimizin da Arapçası şerh yardımıyla okumaya müsaitti. Bu sefer de okuma yarışına girmiştik. O genelde benden ileriye geçiyordu, bu sefer de benim uykularım kaçtıyordu.

**Hatiboğlu: Siz daha titiz okuyorsunuz herhâlde.**

**Polat:** Bilmiyorum, “ben şuraya geldim” diyor, ben niye o kadar okuyamıyorum diye moralim bozuluyor. Kitap alma yarışı, okuma yarışı, Arapça metin tercüme etme yarışı, tercümeden sıkıldığımızda şerhe bakıyoruz. Hocalar da bunu duyunca seviniyor, bizi teşvik ediyor, takdir ediyorlardı. Düşünebiliyor musunuz, şimdi ben bunu ilahiyatta öğrencilerime yaptıramıyorum. Yine aynı yıllarda hocalarımız bir taraftan da İngilizcenin önemini anlatıyorlardı. O yıllarda Anadolu’da İngilizcenin önemini anlatan hoca nadirdir. Bizim ailelerimizde zaten böyle bir şey yok. İngilizce öğrenimi diye bir kültür, gelenek yok. Arapça tamam da İngilizceye teşvik o yıllarda düşünülecek bir şey değil.

**Hatiboğlu: Hocam siz imam hatip yıllarında gerçekten çok iyi bir hazinin içinde kendinizi bulmuşsunuz. İlahiyatta bile bize İngilizcenin gereğinden bahsedene hoca pek olmazdı. Talebeliğimizde -ki biz sizden bir hayli sonra talebeydik- bizim nesil henüz İngilizcenin önemini idrak edebilmiş değildik. Bu sebeple o yıllar çok istifadeli bir ocak olmuş orası sizin için.**

**Polat:** Kesinlikle. Hocalarımız İngilizceden bahsediyorlar, tamam İngilizce öğrenelim ama okulumuzda İngilizce hocası yok, o yıllarda özel İngilizce kursu diye bir kavram yok bizim oralarda. Bu ara Müftü yardımcısı olarak Kastamonu’ya atanan Abdülkerim Abdulkadiroğlu İngilizce derslerimize gelmeye başladı. 1966 da Ankara İlahiyat Fakültesi’ni bitirmiş. Daha sonra Gazi Üniversitesi’nde Edebiyat Profesörü iken hakkın rahmetine kavuşan bu hocamız bize hem İngilizceyi sevdirdi hem de çok sağlam bir alt yapı kurdu. Derslerde başarılı olanlara sürekli kendi cebinden değişik hediyeler verirdi. Bu sefer de İngilizci hastalığı bulaştırdı bize rahmetli.

**Hatiboğlu: Hocam hâlâ İmam Hatip yıllarındayız değil mi?**

**Polat:** İmam Hatip yıllarındayız tabi ki. Bu sefer İngilizce konusunda rekabet ettiğimiz şahıslar değişiyor, başka sınıftan birkaç kişiyle İngilizce yarışına giriyoruz, kim çok not alacak ve kim İngilizcesini daha iyi ilerletecek diye. Doğru dürüst İngilizce ders kitabı da yok. İngilizce derslerinde Gutenberg İngilizce Eğitim Seti gibi çok iptidai düzeydeki kitapları okuyoruz. Abdülkerim Hoca rahmetli “İngilizce hikâye okuyun” diyor da hikâye nerede? Soruyoruz çevremizde, Kastamonu’da kitapçılara, ancak İngilizce hikâye kitabı yok. Koleji

yok, oralarda okumuş kimse yok, İngilizce bilen yok. Soruyoruz, “İstanbul’da Haşet Kitabevi var, orada bulunur” diyorlar da oradan nasıl kitap getirteceksin? Kulakları çınlasin, ileriki yıllarda Hacettepe İngilizce bölümünü bitirip askeri lisede öğretmen olan Şaban Çoban diye İngilizce hastası bir arkadaşımız vardı. Akrabasından küçük bir İngilizce hikâye kitabı bulmuş, bana gösterdi. Şöyle bir gösterip saklıyor, yalvarıyorum “birkaç gün ver okuyayım” diyorum, yok vermiyor. Nihayet uzun süre uğraştırdıktan sonra verdi okudum. Sonraki yıllarda, üniversite hayatımda Fono diye bilinen ve mektupla İngilizce öğreten bir kitabının varlığını öğreniyorum. O şartlarda çok pahalı olmasına rağmen, kitap ve kasetlerini temin edip dinlediğimi, çalıştığımı hatırlıyorum. Başka da kitap yok, böyle İngilizce çalışıyoruz.

İmam Hatip’te yirmi otuz kişilik bir sınıfta çok arzulu üç dört kişi varız. Alt sınıflarda daha çok kişi var. Biz sınıf farkı gözetmeden, ağabeyleri olarak meraklı herkesle ilim muhabbeti yapıyoruz. İmam hatip hikâyemi şu hatıramla bitireyim: Bu bizim kitap aşkı, şevki, tutkusu bazı arkadaşlara da bulaştı. O günlerin sınırlı sayıdaki meşhur kitaplarından, Ömer Nasuhi’nin *İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*’nu, *Büyük İslâm İlmihâli*’ni, Mehmed Vehbi Efendi’nin *Hülâsatü’l-Beyân*’ını, Elmalılı’nın *Hak Dini Kur’an Dili*’, *Tecrid-i Sarîh* gibi Türkçe temel İslâmî kaynakları almak istiyorlar. Memlekette kitapçı yok. Arkadaşların peşin para verip bu hacimli kitapları alma imkânı da yok. Babamın da kitap merakı var. İstanbul’a gidip geldikçe, kitapçı arkadaşlar edinmiş. Bir gün babama “Arkadaşlarımın almak istedikleri kitapları İstanbul’dan peşin para vererek getirsek, cüz’î bir kârla taksitle satsam olur mu?” diye sordum. Tereddütsüz kabul etti. Kitap siparişlerini veriyorduk, sene başında gelen kitapları sene sonuna kadar yedi sekiz ayda harçlıklarından hem de üzeri fiyatından %25-30 indirimli olarak ödüyorlardı. Bana da nakliye masraflar çıktıktan sonra %5 kalıyordu. Bu sayede pek çok arkadaşımız temel kitapları edindiler.

Mezun olunca sınavlara girme düşüncesiyle Ankara İlahiyat mı yoksa İslâm Enstitüsü mü ikilemi çıktı o arada. O yıllarda Ankara İlahiyat, İmam Hatip mezunlarını almıyordu. Lise diploması alıp Ankara İlahiyata gidebiliyorduk; ama hocalarımızdan bir kısmı, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nün temel İslâmî ilimlerdeki eğitim kalitesinin, Ankara’dan daha iyi olduğunu, Ankara’nın da diğer branşlarda daha üstün olduğunu ve istikbalinin daha parlak olduğunu söylediler. Ankara İlahiyat’ın istikbâli daha parlak olmasına rağmen, İstanbul şehrinin cazibesiyile İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nü tercih ettim.

### **Hatiboğlu: Hocam İmam- Hatip mezuniyet yılınız kaçtı?**

**Polat:** 1971 yılında mezun oldum, 1971–1972 eğitim-öğretim yılında İstanbul’a girdim, 1975–1976’da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nden mezun oldum.



**Hatiboğlu:** Hocam bir husus aklıma takıldı, az önce sorayım derken, anlattıklarınızın akışına kapılıp sormaya fırsat bulamadım, ama yine de sormak istiyorum. Hâfız Mehmet Feyzi Efendi'yle özellikle okudum dediğiniz eserler var mı? Meselâ Klâsik Arapça okudunuz mu baştan sona veya fıkıh, hadis, kelâm alanlarında kitap okudunuz mu, hatırladıklarınız var mı?

**Polat:** Şimdi, onunla çok düzenli metin okuyamadık, çünkü onun durumu müsait değildi, sürekli misafirleri gelirdi. Kendisinin Türkiye çapında çok ziyaretçisi oluyordu. Bir de misafiri geri çeviremezdi, uzaktan gelmişse yedirip içirirlerdi. Onlarla sohbet ederdi. Bize düzenli kitap okutmak istiyordu ama şartlar müsait değildi. İlkokul mezunu gelirdi, âlim gelirdi, profesör gelirdi, devlet adamı gelirdi, biz çocuklar giderdik, saçma sapan sorularla rahatsız ederdik, vatandaş gelirdi ailevî sorunlarını açardı, öbürü gelirdi Hoca Efendi'yi ideolojisine alet etmek isterdi. Hatta gelip eleştiren, hesap soranlar olurdu. Bu ara Hoca Efendi'yi sürekli tarassut altında tutan gizli devlet görevlileri de işin başka bir vahim tarafı. Hepsiyile hemhâl olur, zaman ayırır, uygun şekilde irşad ederdi. O böyle bir dünya içinde yaşardı. Bu yüzden evinde düzenli ders okutma için müsait vakti olmuyordu. Gençliğinde müsaitmiş düzenli metinler okuttuğu öğrencileri olmuş. Dolayısıyla ondan sadece ta'lim, mehâricü'l-hurûf, Kur'an-ı Kerîm gibi dersler okuyabildik. Onun yanında zaman zaman bazı kitaplardan kısa bölümler okurduk, defterlerindeki notlarını okurduk. Onun ders okutma stili de farklıydı, yazdırarak okuturdu. Bu yüzden güzel yazıyı da teşvik edermiş öteden beri. Bizi hüsn-i hatta teşvik edip, kâmiş kâlemler de hediye etmişti.

Bu vesileyle hüsn-i hatta ilgimin de hem Müctebâ Bey hem de Mehmet Feyzi Efendi sayesinde başladığını söylemek bir kadirşinaslıktır. İmam Hatip dördüncü sınıftaydık, yanlış hatırlamıyorsam. Müctebâ Hoca'mızın inci gibi yazısının nedenini sormuştuk, hoca da "hat çalıştım" demişti. Bu arada Kastamonu'nun tarihi camilerinde eski hattatların çok enteresan yazıları var, bunları görmeye gidiyoruz. Şeyh Şaban Veli dergâhına gidiyoruz, orada değişik hattatların çok ilginç yazıları var. Onları izleye izleye öyle bir hat sevgisi başladı ki sorma gitsin. Biz çevrede bu işi öğretecek var mı diye araştırmaya başladık. Şu an kim olduğunu hatırlayamadığım birisi, bakkallık yapan Emrullah Demirkaya isimli bir hattat tanıdığını söyledi. Biz üç arkadaş hemen adresini alıp, akşam olmadan Kuyu dibi semtindeki bakkalın yanında soluğu aldık. Hoca da bizi bekliyormuş sanki. Hoca, İstanbul'da, askerliğinde hat öğrenmiş sonra dönmüş Kastamonu'da yazısı güzel olduğundan bir devlet dairesine girmiş, emekli olunca da Karadenizli bir amcayla ortak bu bakkal dükkânını açmış. Üstat sürekli kendi kendine levhalar yazıyor ama sen kimsin, nesin, niye bunları yazıyorsun diyen yok, ne takdir eden ne muhatap alan, ne yazısına bakan, satmayı bırak adamın aktivitesine ilgi duyan bile yok. Çoluk çocuğu bile saygı duymuyor, üstüne bir de kızıyorlar her yeri mürekkep yaptın, ortalı-

ğı kağıt ile doldurdun, bu işe yaramaz şeylerle vakit geçiriyorsun diye. Tabii bu yıllarca süren kadri bilinmezlik üzerine biz yanına varıp hat çalışmak istediğimizi söyleyince mal bulmuş Mağribî'ye döndü. Bize mürekkep verdi, ipekle onu karıştırıp hazırladı, kendi kamış hat kalemlerinden birer tane verdi ve hepimize ayrı ayrı birer meşk yazdı. O arada müşteriler geliyor, hocanın ortağı bu işe çok öfkeli, tavırlarıyla rahatsızlığını belirtiyor, bunlar da nereden çıktı diye. Normalde haftada veya on beş günde gidilmesi gerekirken, hocaya her Allah'ın günü giderdik. Fakat acayip çalışıyoruz, hat yüzünden her şeyden vazgeçtik. Dersleri bile gevşettik. Gece gündüz yazı yazıyoruz, artık boyunlarımız ağrıyor. Hoca bir ara evdekiler kızmasın diye evde kimsenin olmadığı bir zamana denk getirip bizi evine de götürüp levhalarını gösterdi. Ev değil hat müzesi mübarek. Her işi kendi yapıyor, malzemeleri kendi hazırlıyor, hat yazıyor, kenarlarını tezhip ediyor, komple bir sanat merkezi. Kendine göre yöntemler icat etmiş. Patates baskısı yöntemiyle ilginç tezhipler yapmış. İbtidâi bir yöntem, çok profesyonel değil ama ilginç şeyler üretmiş. Eski hattatların levhalarını bulmuş, onlara bakıyor, kendi kendini geliştiriyor. Çok yumuşak huylu, nazik, kibar, tatlı bir kişiydi. Hiçbir karşılık beklemeden o kadar işinin arasında dükkânında bize her gün saatler ayırır, devamlı moral verir ve şevk aşı-lardı. Allah rahmet eylesin.

İstanbul'a gelince de, hat çalışmalarımı, kulakları çınlasın Hasan Çelebi ve Hamit Aytaç Hocalara talebe olma şerefine erdim.

**Hatiboğlu:** Tabi ilk tahsil yıllarınızda karşılaştığımız hadiste Müctebâ Uğur Hoca'mız, çok yönlü ilmî mirasın intikâlinde Mehmet Feyzi Efendi, hat sanatında Emrullah Efendi vb. kişiler bir şekilde size Osmanlı düşünce geleneğini aktaran, gelenekten beslenmiş insanların talebeleri olmuş kişiler. Nitekim kendilerinden 'Efendi' diye bahsediyorsunuz.

**Polat:** Kastamonu'da öyle denirdi. Kişinin şöhretine göre 'hoca' veya 'Efendi' tabiri kullanılırdı. Sanıyorum "Efendi" biraz daha tasavvuf meşrebine yakın olanlar için kullanılıyordu.

**Hatiboğlu:** Hocam, bildiğim kadarıyla sadece Kastamonu'da değil ilim ehlinin itibarının bulunduğu her yerde, İstanbul'da da ilmiyeye mensup kişiye 'Efendi', 'Hocaefendi', idarî sınıfa mensup kişilere de 'Bey', 'Beyefendi' ifadeleri kullanılırdı. Bir yörede veya çevrede çok tanınan bir âlim veya şeyh için sadece 'Efendi' denilirdi, bugün de aynı durum geçerlidir aslında. Sizin de bu tür insanlarla karşılaşmış olmanız ve onlardan tabiri caizse ilim geleneğini ve hatta sanat geleneğini, şifahî geleneği özümsememiz büyük imkân. Bildiğiniz üzere, Islâhat ve Tanzîmat ile birlikte başlayan sürecin neticesinde ilim, sanat, maneviyat alanındaki gelenekler bir inkıraz dönemine girmiş, aradan neredeyse bir asır geçmiş, taviz vere vere her şeyimizi kaybetmişiz. Buna rağmen 1960'lı yıllarda bir Anadolu kasabasında sanatta, fikirde, tasavvufta farklı birikimleri bünyesinde cem etmiş kişilerin

olduğunu bize anlatıyorsunuz. Sizin açınızdan çok erken bir dönemde, İmam Hatip yıllarınızda bunlarla karşılaşabilmek büyük avantaj tabii ki. Neredeyse iki asırdan beri yaşanan inkıraz dönemine rağmen bu tür âlim kişilerin farkında olarak veya farkına varmadan geleneği sürdürme veya temsil etme misyonu sizin de o halkaya dâhil olmanıza vesile oluyor. Doğrusu ben hangi hocamızla buna benzer mülâkatlar yapmışsam aynı durumun yaşandığını müşahade etmişimdir. Dışarıdan bakılınca sizin bu yönünüzü kimse göremeyebilir belki. Özellikle Osmanlı ilim geleneğini sürdürmesi bağlamında farklı vesilelerle görüştüğüm bazı kimseler de, birbirinden bağımsız ama aynı süreci yaşamış şahıslar. Elbette herkes bu mirası tamamıyla veya çok yönlü intikal ettiremeyebilir; bunlardan birkaçını, bir kısmını üstlenmiş olabilir veya bir alanı çok güçlü fakat bir başka alanı cılız bir bağla intikal ettirebilir. Kişinin meşrebi hepsini veya belirli alanların birikimini üstlenmeye yatkın olmayabilir. Ancak toplumun yekûnu birikimin yekûnunu her şeye rağmen intikal ettirmiştir. Daha İmam Hatip yıllarında bir öğrencinin bunu fark edip ısrarla peşine düşmesi, geleneksel mirası aktaran kişilerin de büyük fedakârlıklarla bunu aktarması, biri bir bakkal dükkânının köşesinde, öteki yoğun ziyaretçi akının arasında, bir diğeri gece yarısı paçaları sıvayıp su basan okulu temizleyerek. Bunlar gerçekten ciddi fedakârlık.

Hocam gerçi yukarıda temas edip geçtiniz ancak, Ankara İlahiyat, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ikilemi ve yol ayrımında karar verirken sizi yönlendiren neydi? Siz Yüksek İslâm Enstitüsü'ne gittiğinizde fotoğrafı net gördünüz elbette. İstanbul bir zamanlar ilim merkeziydi, yukarıda sözü edilen türde pek çok kaynak kişi ve kurumla yüz yüze gelme ihtimaliniz var meselâ.

**Polat:** Ankara İlahiyat Fakültesi'nin yerine İstanbul'u seçmemin bir sebebi de bizatihi İstanbul'un kendisidir. Meselâ Ankara İlahiyat da, Ankara yerine İstanbul'da olsa orayı tercih ederdim. Zira İstanbul benim için ulaşılmaz bir ideal o yıllarda. Sadece Enstitüsü değil bizatihi İstanbul. Enstitü'yü yatılı okuduk biz. Yatılı sınavını herkes kazanamıyordu, çok şükür ben kazandım. Bizim okulun imkânları o günkü şartlara göre güzel. Yatılı okumamız hasebiyle görev alma zorunluluğumuz olmadı, zaten ilmî gelişmemi engelleyeceği için görev almayı da düşünmedim. Bazı müftü ağabeylerimiz çok güzel yerlerde görev teklif etmelerine rağmen hiç itibar etmedim. Ben orada saniyemi boşa geçirmemek üzere kendimi şartlandırdım. Derslerden elimden geldiğince istifadeyi hedefledim. Fakat yine kaderin bir cilvesi, isim vermeyeyim, Arapça dersine ilk girdiğimde büyük bir şok yaşadım. Birinci sınıftaki Arapça hocamız son derece yetersizdi. Diğer şubelere giren iki hoca son derece ehil, bizimki tam tersi. Nasıl oraya Arapça hocası olmuş şaşırдық. Okutulan kitap İbn Hişam'ın *Şuzûru'z-zeheb*'i. Örnekler Arap şiirinden veriliyor, hoca altından kal-

kamıyor. Bazı doğu medreselerinde okumuş arkadaşlar var onlara soruyor. Her kafadan bir ses çıkıyor, hoca kontrolü kaybediyor, yol alamıyoruz. Büyük heveslerle İstanbul'a gelen ben bunalıma girdim. Her şeyi terk edip buraya geldim. Arapçam sınıf seviyesine göre fena değil ama dersler boşa geçiyor. Bütün hayallerim yıkıldı. Arkadaşlarımızın çoğu durumdan memnun. Hocayı alaya alma, dersi kaynatma girila gidiyor. Hoca da çok iyi niyetli, dersteki durumundan rahatsız, ağlamaklı oluyor. Bir yandan öfkeleniyor, bir yandan acıyorsunuz kızamıyorsunuz adama. Oturup çalışsa da yapamayacak halde. Kendi kendime "bunu ben çözeceğim, buna razı olamam" dedim, araştırmaya başladım. Bu kitabı okulda okutacak hoca var mı diye bazılarına başvurdum, vaktimiz yok dediler. Okul civarında Çinili Camii diye bir cami var. Orada el-Ezher mezunu bir hoca efendi var, o okutabilir dediler. İsmi unutttum, soyadı Kabakçı'ydı galiba -yaşıyorsa Allah sıhhat âfiyet versin, vefat etti ise Allah rahmet eylesin-. Tek başına adamı meşgul etmemek ve kabul etmesini sağlamak için yanıma birkaç kişi arıyorum ama böyle bir derdi olan kimse yok. Neyse birini ikna ettim, gittik. Kitabı okutabileceğini söyledi ve dersiniz olmadığında filan namazdan sonra veya önce gelin dedi. Başladık okumaya hoca güzel okutuyor. Bir süre sonra ben kitabı kavradım, kendi kendime okuyabileceğime kanaat getirdim. Okulda devam mecburiyeti vardı o yüzden boş geçse de Arapça derslerine katılmak durumundaydım. Arapça dersinde arkaya çekiliyor Arapça kitabını kendi kendime tercüme ederek deftere yazıyordum. Hocanın bir iyi tarafı var. Dersle ilgilenmeyene müdahale etmezdi. Aslında tercüme için kendim için yapıyordum fakat arkadaşlar keşfettiler. Artık ben defteri sadece gündüzleri kullanabiliyordum. Çünkü sene sonundaki sözlü ve yazılı sınavlar için geceleri herkes sırayla benim defteri istinsah ediyorlardı. Kitaptaki ana metinleri çözüyordum ama şiirleri çözmekte sıkıntı çekiyordum. Arapça kitabımızdaki şiirleri çözmeme yardımcı olacak bir kitap var mı diye bilebilecek kişilere sormaya başladım. Şimdi hatırlamıyorum biri bana "bu şiirleri Zihni Efendi'nin *el-Kavlü'l-ceyyid*'i açıklıyor dedi. Kitap esasında, *el-Mutavvel*'in beyitlerinin şerhi yanlış hatırlamıyorsam. Okulumuzda sahaflardan Osmanlıca ve Arapça kitaplar getirip satan Şaban Kurt isimli, soyadıla müsemma kitap kurdu bir arkadaşımız vardı. Daha sonra büyük bir yayınevi kurdu. Ben bu kitabı Şaban Kurt'a ısmarladım, nereden bulduysa alıp getirdi. Zihni efendi -Allah rahmet eylesin- beyitleri belâgat ve sarf-nahiv açısından tahlil etmiş, ne varsa buluyorsunuz. O kitap sayesinde şiir işini de hallettim. Bazı içinden çıkamadığım yerleri de diğer şubelerdeki Arapçaya meraklı arkadaşlara soruyordum. Çünkü onların hocaları dersi iyi işliyor ama öğrencilerin çoğu sorduğumda anlatamıyordu. Kitabın bütün tercümesini bitirdim tek başıma. Sınava girdik geçtik. Arkadaşların birçoğu da bizim sayemizde geçti. Defteri hala hatıra diye saklarım. Önce çok moralim bozulmuştu ama bunda bir hayır varmış demeye başladım kendi kendime. Kader beni bu çabaya itmişti ama sonuçta bu çabam benim Arapçada oldukça ilerlememi sağladı. İkinci

sene de derse yine aynı hoca gelmez mi. O sene de metin filan okuttu herhalde. Ama dersler boşa geçti sayılır. O hocayı oraya tayin eden kişi kimse yatacak yeri yok kanaatimce. Ehil olmayanları bir yerlere tayin edenler verdikleri zararların büyüklüğünü idrak edebilseler çıldırırlardı bence. Neyse üç ve dörtte Ali Özek Hoca geldi de bu mağduriyetten kurtulduk. Kendisinden çok istifade ettik. Klâsik metinleri derlediği *Arapça Edebî Metinler* diye bir kitabı vardı. Allah razı olsun gramer analizleri yaparak çok güzel metin okuturdu.

Aslında İstanbul'a gelmekteki asıl gayem muhtelif camilerde metin okutan meşhur hocalardan da dersler okumaktı, fakat bu dersler Avrupa yakasında, bizim okulumuz Anadolu yakasında olduğundan sadece cumartesi-pazar derslere gidebiliyorduk. Hem klâsik metinleri okuma, hem de hat meşk etme konusunda, üç dört sene boyunca mümkün olduğunca vakti çok iyi değerlendirmek için çaba gösterdim. Cumartesi günü sabah çıkar akşama kadar, simit yiyip dersten derse koşardık. Akşam yurda çok geç geldiğimiz için yemeği de kaçırdık. Hafta boyu devam eden derslerin ancak iki gününe katılabiliyorduk. Ali Yakup Cenkçiler Hoca Efendi *Nesefî Tefsîri* okutuyor. Sadreddin Yüksel *İşâratü'l-i'câz* okutuyor. Derslerinin tamamına olmasa da hafta sonuna rastlayan derslerine katılabildiğimiz başka hocalar da vardı ama çoğunun zamanı bizimkine uymuyordu. Ancak o kadar yoldan gelmişiz, bir iki saatlik bu dersler bize yetmiyor, canımız sıkılıyor, denk gelirse başka derslere iştirak ediyoruz. Bu şekilde epey bir zaman özel derslere devam ettik. Her gidişimizde sahaflara uğrayıp, dükkânları mutlaka tavaf ediyoruz, Beyazsaray'a kitapçılar çarşısına uğruyoruz. İmkânımız oldukça sürekli kitap almaya devam ediyoruz.

**Hatiboğlu: Sadrettin Yüksel ve Ali Yakup Cenkçiler hocalarımızı ben de tanıyorum, talebeliğimizin ilk yıllarında çok yaşlı idiler, tanıma imkânı bulmuştum. Sizin, bunların dışında derslerine devam ettiğiniz, uğrayıp görüştüğünüz başka kimse var mı?**

**Polat:** Derslerine katıldığım epey hoca oldu, ancak okulumuz çok uzak düştüğünden ve derslere sadece hafta sonları katılabildiğimizden hafta içindeki derslere katılamıyorduk. Bu yüzden dersleri ve kitapları baştan sona takip edemiyorduk. Bazı dersler önceden başlayıp devam ettiğinden dolayı kitabın yarısındanayken katılıyorduk. Bu sebeple, derslere parça bölüm katıldım.

**Hatiboğlu: O dönemlerde meselâ Emin Saraç hocamız, Mahmut Bayram hocamız vardı meselâ.**

**Polat:** Emin Saraç hocanın dersleri benim hafta sonu programına uymadığından takip edemedim ne yazık ki. Yine Üsküdar'da da bir hoca vardı, orada ders okuturdu. Adını şu an hatırlayamadım. Derslere düzenli devam etmeyince, böyle parça bölüm gidince hocanın ismi bile unutuluyor. Enstitüdeki meslek derslerimizin çoğunda Arapça metinler okurduk. Meselâ rahmetli Mehmet Sofuoğlu Hoca *Celâleyn Tefsîri* oktur ve diğer tefsirlerden çok mükemmel

hazırlanıp dersi ilmî bir şölene dönüştürdü. Tadı hep damağımızda kalmıştır. Son sınıfta Hayrettin Karaman Hoca fıkıh dersine geldi. Farklı kaynaklardan derleyip bir kitap halinde bastırıldığı Arapça fıkıh metinleri okuturdu. Bekir Topaloğlu *Şerh-i Akâid* okuttu. Ali Özek *Arapça Seçme Metinler* kitabını okuttu. Yaşar Kandemir Arapçasından seçme hadisler okuturdu. Erol Ayyıldız da seçme metinler okuturdu. Bütün hocalarımızdan bahsetmek sözü uzatır. Ben sadece Arapça metin okutanlardan aklımda kalanları söyledim.

### **Hatiboğlu: Mahir İz Hoca'dan ders okudunuz mu?**

**Polat:** Mahir Hoca bize derse gelmedi. O tarihlerde emekli olmuştu. Beyoğlu tarafında boğaz kıyısında Ali Rıza Demircan hocanın akrabalarının içkisiz bir gazinoları vardı, orada on beş günde bir Mahir hocanın sohbetleri olurdu, oraya giderdik. O mekâna çok değişik çevrelerden insanlar gelirdi hocayı dinlemeye. Bazen bizim okulda da sohbetler yapardı. Yine fırsat buldukça, Ehl-i tasavvuftan yaşayanların ziyaretlerine giderdik.

### **Hatiboğlu: Tasavvuf büyüklerinden hatırladığınız kimler vardı ziyaretine, sohbetine gittiğiniz?**

**Polat:** Meselâ Mehmed Zahit Kotku Efendi. Hemşerim olan bir arkadaşım onun müridiydi. Onun vesilesiyle birkaç sefer gitmiştik. Çok etkilemişti beni. Konuşmaları dinlerken çok basit gibi geliyordu ancak on beş gün tesirinde kalıyorduk söylediklerinin. Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki yıllarımızın şahsen benim açımdan çok verimli geçtiğini düşünüyorum. Geri dönüp baktığımda gerçekten "iyi ki oraya gitmişim" diyorum. Ufak tefek arızalar olsa da İstanbul ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nün benim hayatımda silinmez izleri var. İstanbul gibi bir şehirde dört senemin geçmesinden çok memnunum. O yıllarımı hep özlüyorum.

### **Hatiboğlu: Hocam, İstanbul'daki hat sanatı geçmişinize değinmediniz henüz. Meselâ hattatların reisi/reisü'l-hattâtın nâmıyla anılan Hamit Ayaç'tan kaç yıl meşk ettiniz?**

**Polat:** Hamit Hoca'dan okulun son iki senesi iki yıl ders aldım. Hamit Hocanın kıdemli icazetli talebelerinden Hattat Hasan Çelebi'nin görev yaptığı Fıstıkacağı Camii bizim okula yakın, yürüme mesafesindeydi. Ondan dört sene ders aldım. Hasan Hoca'ya: "İzniniz olursa Hamit hocadan da istifade etmek isterim" dedim. "Yazın iyice gelişmeden Hocayı uğraştırmayalım, yazını biraz daha geliştirince seni götürürüm" dedi. Hamit Hoca öyle her gideni talebeliğe kabul etmezdi. Beni Hasan Çelebi hoca götürdüğü için kabul etti. Her iki Hoca'ya da şu an hüsn-i hat profesörü olan dönem arkadaşım Hüsrev Subaşı ile birlikte devam ederdik. Yüksek İslâm Enstitüsü boyunca yazımı geliştirmeye çalıştım. Fakat yatılı okuduğum için mecburi hizmetim vardı ve mezun olmaz öğretmenlik görevine atanmam nedeniyle İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldım ve bu yüzden icazet alma imkânım olmadı. İleriki yıllarda akademik

meşguliyetler ve yoğun dersler nedeniyle hüsn-i hat'la fazla meşgul olmadım. Otuz senedir fakültemde hüsn-i hat dersleri vermekle kendimi teselli ediyorum.

**Hatiboğlu: Hocam fakültenin bitmesi yaklaştı, ancak hâlâ hadis ile irtibatınızda boşluk kaldı. Sizce de sıra oraya geldi mi, ne dersiniz?**

**Polat:** Madem söz hadise geldi, o zaman *Concordance* hikâyemle başlayayım. Öncelikle şunu belirteyim ki ben o vakitler ileride ne olacağını düşünmeksizin ve disiplin ayrımı gözetmeksizin bütün İslâmî ilimlerle ilgileniyorum, hepsinde ilimlerde behre sahibi olmayı hedefliyorum. Meselâ Arapçam iyi ancak *Maksûd, İzhar, İzzî, Kâfiye* ... gibi klâsik kitapları usulüne uygun okuyamadım diye hayıflanıyorum. Hayrettin Karaman Hoca bir ara “Medrese kitapları kendim okudum, başkalarına da okuttum, siz de kendiniz okuyabilirsiniz gözünüzde büyütmeyin” deyince bana cesaret geldi. Kayıtlı Sarf ve nahiv cümlelerini satın aldım. Satır araları ve sayfa kenarları bir sürü ince ve küçük yazılmış, ana metnin yazıları tam okunaklı olmayan kargacık burgacık yazılarla karşılaşınca yeniden moralim bozuldu. Derken bu kitaplardan bir kısmını okumuş bir dönem arkadaşımız vardı. Bir süre beraber okuyunca ben o kitapların usulünü de keşfettim. Sonra içinden çıkamadığım yerleri ona ve o kitapları okumuş başka arkadaşlara sorarak kendim okumaya devam ettim. *Avâmil, Binâ, İzhar ve Maksûd*'u bitirdim. O vakitler çevremizde molla çok, Arapça bilgine bakmıyor, bu kitaplardan hangisini okudun diye soruyorlar biz de aşağılık duygusuna kapılıyorduk. Bunlarda daha önce öğrendiklerimizden çok farklı bir şey olmadığını, yöntem ve sistemlerinin daha farklı olduğunu gördük. Bizim dağınık öğrendiklerimiz bu eserlerde çok mükemmel bir sistematik içinde sunuluyordu.

Gelelim *Concordance* hikâyeme: İstanbul'da benim hadise ilgimi ciddi şekilde çeken hocalardan biri Mehmet Yaşar Kandemir Hoca'mızdır -Allah sağlıklı uzun ömürler versin-. Onun da üzerimde etkisi çoktur. Kendisi, hem usul hem hadis derslerine gelirdi. Etkileyici bir hadis okutma tarzı vardı. Öyle duygu yüklü hadis okuturdu ki mest olurduk. Bazen çok duygulanır sesi ağlamaklı olur bizi de duygulandırır, sürükler götürürdü. Diksiyonu çok güzeldi, Tabi ondan ve başkalarından *Concordance*'ın methiyelerini duyuyorduk yıllardır ama satın almak istememize rağmen piyasada bulamıyorduk.

**Hatiboğlu: Hocam *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nde yayımlanan bir mülâkatta Ali Osman Koçkuzu Hoca Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Yardım Derneği'ne M. Tayyib Okiç merhûmun teşviki ile *Concordance*'ın satın alınış**

## **hikâyesini anlatmıştı. Çok etkileyici bir hikâye idi. Nice zorluklar ve engeller aşarak kitap Konya'ya getirilebilmiş.<sup>1</sup>**

**Polat:** Evet öyle. O yıllarda o kitaba sahip olmak ulaşılmaz bir hayaldi. Kitap sanki bir efsaneye dönüşmüştü. Diyelim ki *Concordance*'i buldunuz o kadar pahalı ki şahısların alması mümkün değil, ancak kurumlar alabiliyor. Daha sonra Araplar korsan baskısını piyasaya sürdüler ve kitap şahısların alabileceği seviyeye geldi. Tabii böyle bir basımın cevazı ayrı bir tartışma konusu. O yıllarda bir sahafta *Concordance*'a rastladım. Büyük boy çok ağır ve hantal olanlardan. O zaman ufak ve kibar baskısı yok zaten. Birisi satmış. Fakat param yok. O kitap satılırsa diye ödüm kopuyor. O aralar arkadaşların teşvikiyle bir vakfa burs için başvurmuşuk, lütf-i ilâhî, burs çıktı ve eğitim dönemi ilerlediği için üç aylığımlı toplu olarak verecekler ama gecikiyor, bir türlü vermiyorlar. Ben her hafta sonu uğrayıp kitap orada duruyor mu diye bakıyorum. Sahaf dükkânına girerken kitabı yerinde bulamayacağım diye yüreğim ağzıma geliyor. En sonunda parayı aldık, koşarak gidip aldım kitapları, ancak nasıl taşıyacağımı hesap etmemişim heyecandan. Kitapçıya, kitapların bazı ciltleri sizde kalsın sonra alayım demek aklıma gelmedi veya ne olur ne olmaz kaybolur korkusu yaşadım herhalde bilmiyorum. O devasa yedi cilt kitabı iki elimde taşıyarak, üç vasita değiştirerek Avrupa yakasındaki sahaflar çarşısından Anadolu yakasındaki Bağlarbaşı'na götürüncüye kadar çektiğimi bir ben bir de Allah bilir. Paketin ipleri elimi kesiyor, kâğıt parçaları ve mendille tutuyorum, mesafe uzadıkça kollarımı hissetmez oldum, Okula varıncaya kadar kan ter içinde kalmışım. Sonra o burs veren kuruluş bir mektup yazarak her ay burs verdiği kişileri görüşmeye çağırdı. Eski bursiyerlerden ne amaçla çağırdıkların sordum, tanışma, görüşme ve nasihat etme amaçlı çağırdıklarını öğrendim. Çok ideolojik yönü olan bir kuruluş değildi, ama yine de burs karşılığı böyle bir yükümlülük istemeleri beni rahatsız etti. *Concordance*'sı da almıştım. Bursumdan feragat ettiğimi belirten bir dilekçe yazarak burs macerama da son verdim.

O yıllarda değişik grupların kendimce yaralı gördüğüm faaliyetlerine katılır ancak bizatihi bir tarafın bağımlısı, mensubu olmak işime gelmezdi. Hiçbir grup, hizip, parti ve oluşum ile organik bağ kurmadım. Okuduğum okullarda da bazı hocalar öğrencilerle bir ekip anlayışıyla ilgilenirlerdi onlardan da uzak durdum. Bunun zararlarını da gördüm ama bu, büyüklerimin ilim erbabı için ısrarla tavsiye ettikleri bir ilkeydi. Her şeyi bir meşrebe indirgeyen, olaylara o açıdan bakan arkadaşlarla çok mücadele ediyordum. Belli gruplara mensup arkadaşlarla hem muhabbet eder hem tartışırdım. Bu yüzden muhalif bir tip olarak tanınırdım. Ne var ki bunlar edep dâhilinde, arkadaşça, dostça, muhab-

<sup>1</sup> Ali Osman Koçkuzu Hoca'nın anlattığı *Concordance* satın alınması hikâyesi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "M. Tayyib Okîç'in İlmî Kişiliği ve Tesirleri Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, ss. 163-171," s. 164.



betle oluyordu. Onlar da benim ilim ve fikir peşinde koştuğumu bildikleri için müsamaha gösterirlerdi.

**Hatiboğlu: Talebeliğiniz üniversitelerdeki kavgalı yıllara mı rastlıyor hocam?**

**Polat:** O kavga yıllarının ilk emarelerinin başladığı yıllardı bizim okul dönemimiz. Kavgalar Üniversite kampüsü çevrelerinde olurdu. Bizim okulda o yıllarda siyasi gruplaşmalar olsa da kavga safhasına gelmemişti. Ne yazık ki ileriki yıllarda bu da oldu. Kavganın ateşlendiği, her gün bir ölüm haberinin geldiği yıllarda biz okulu bitirmiştik. Ben 1975–76 yıllarında mezun olup, yatılı olduğum için mecburi hizmet dolayısıyla tayin oldum. Bir de benim ikinci fakülte okuma hikâyem var. İstanbul’a gidip İslâm Enstitüsü’ne kaydolunca kendime akademik hayatı kapatmış oldum. Çünkü İslâm Enstitüsü mezunlarına doktora imkânı yoktu. O yıllarda yüksek lisans yapmadan, doğrudan doktora yapılıyor idi, ancak bu hak bize verilmiyordu. Bunu aşmanın tek yolu fakülte diplomasına sahip olmaktı. Bizim o zaman ki yıllarda bir moda vardı.

**Hatiboğlu: Yüksek İslâm Enstitüsü’nün yanında bir başka diploma daha almak.**

**Polat:** Evet, o da şundan kaynaklanıyordu. İmam hatip diplomasıyla Yüksek İslâm Enstitüsü’ne giriliyor, fark dersleri verilerek alınan lise diplomasıyla da bir başka fakülte ye giriliyor ve aynı anda ikisi okunabiliyordu. Devam mecburiyeti olmayan fakülteler seçilince, sınavdan sınava gidilerek sınıf geçilebiliyordu. Devam mecburiyeti olmadığından pek çok kişi hukuk okuyor, ancak tarih, felsefe, sosyoloji, iktisat gibi alanlarda okuyanlar da oluyordu. Ben ikinci fakülteyi kazanç amaçlı değil, akademik hayata yolumu açacak, ilahiyata yakın bir alan olması hasebiyle İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih bölümünü seçtim. Tarih yöntemini, metodolojisini öğrenirsem daha iyi ilahiyatçı olurum diye düşündüm. Bizim okuldan şu an hepsi de profesör olan Ahmet Ağırakça, İsmail Kara, ve Hüsrev Subaşı ile Tarih bölümünde okuduk. Ben derslere devam edemedim. Allah rahmet eylesin Hakkı Dursun Yıldız bana vize vermediği için tek dersle 3. sınıfta kaldım, son sınıfa geçemedim. Sınavlara girmek her hocanın devam vizesi vermesi gerekiyordu. Hoca cin gibi adamdı, “Ben seni derste görmedim”, dedi, haklıydı. Bir sene sonra İslam Enstitüsü’nden mezun olunca mecburi hizmet tayinim çıktı, İstanbul’dan ayrıldım. Yine kaderin cilvesi, mezun olduğum senenin sonunda Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi senatosu İslâm Enstitüsü’nden mezunlara doktora hakkı tanıdı. Ben zaten Tarih Bölümünü akademik kariyer yapabilmek için okuyordum. Erzurum bu hakkı da tanıyınca Tarih bölümünü de bitirmek için uğraşmadım üçüncü sınıftan terk ettim. Diğer üç arkadaşım İslam Enstitüsü’nden mezuniyetten sonra İstanbul’da kaldıklarından Tarih bölümünü bitirdiler.

**Hatiboğlu: Mezun olunca hemen iş hayatına atıldınız mı?**

**Polat:** Mezuniyetten hemen sonra Ankara'ya mecburi hizmet ataması için kur'aya çağırıldılar, kur'ada Aydın'ın Umurbey kazası çıktı. Çok güzel bir kazaymış, ancak memlekete uzaktı. Herkes başıma doldu becayış yapalım diye, biliyorlarmış meğer iyi bir yer olduğunu. Ben de bize yakın diye Sinop'un Durağan kazasıyla değiştim. Gidip baktım ki iki bin nüfuslu köy gibi son derece mahrumiyet içinde bir ilçecik. Satın almanız gereken şeylerin çoğunu çarşısında bulamıyorsunuz. Birçok zorunlu ev ihtiyacı için yakındaki büyük ilçelere gitmeniz lazım. Örneğin ağaç iskemle lazım yok, soba lazım yok. Kasabada et bir sefer kesiliyor, ahali sırada bekliyor, yetiştin yetiştin, yetişemedin et alamıyorsun. Neyse ki balık mevsimi gelen taze hamsi her şeyi unutturuyordu. İmam Hatip Okulu yeni açılmış; 150 talebesi, bir meslek dersleri alanından müdür, bir sosyal bilimler hocası, bir de ben varım. Toplam üç hocayız. Öğrenciler ayaklarında yırtık lastik ayakkabılar, sırtlarında elbise yok, odun yok, kömür yok, okul yatılı yiyecek malzemesi yok. Müdür beni sağ kolu olarak görüyor. Köylere vaaz etmeye gidiyor ve öğrencilerin ihtiyaçları ve nevâlesi için, odun, soğan, patates, lahana, kuru erzak, hububat, elma gibi şeyler toplayıp yine köylülerden birinin traktörüyle okula getiriyoruz. Çok dindar, muhafazakâr bir yer. Müdür evine televizyon aldı diye aforoz ettiler, herkes selâmı sabahı kesti. Kahvelerde oyun yok. Yoldan geçerken kahvede dini sohbet yapmamız için bizi kahvelere çağırıyorlardı. Karadenizli bir müftümüz vardı devamlı camide vaaz ediyor, müdür vaaz ediyor, ben vaaz ediyorum. Herkes hocam sohbet diyor, orada konuş, burada konuş, camide vaaz, köylerde vaaz, kahvede vaaz. Üçümüz fahrî vaize dönmüştük. Biz İstanbul gibi bir şehirden gelmişiz. Genciz, şöyle etrafta kısa kısa bir yürüyüşe çıksak ahali ayıplıyor, "hoca milleti öyle etrafta dolaşır mı?" diye eleştiriyor. İnsanın canı sıkılınca ferahlamak için gideceği bir yer yok.

Oradaki öğrencilerimin yoksulluklarını hiç unutamam. İstanbul'da hâli vakti yerinde bir teyze oğlum vardı, ona mektup yazıp buranın perişanlığını anlattım. O da, Allah razı olsun, "ne istiyorsan al, kaç para istiyorsan bana yaz" dedi. Her türlü giyim eşyası satan tek bir dükkân var. Oraya seçtiğimiz altmış yetmiş öğrenciyi götürdük, ayakkabı, giyecek vs. almak için. Dükkân sahibi, bunlara yetecek malı olmayınca, mevcutları aldık, yetmeyeni tedarik etmesini istedik. Her şeyin bir numara büyüğünü alıyoruz gelişme çağındalar diye. Kara lastiği ayağına geçiren çocuk bayram ediyor, zıplıyor sevinçten. Sıradan şeylere bu kadar sevinmelerinden gözlerim yaşarmıştı.

**Hatiboğlu:** Hocam evlilikle ilgili bir gelişme var mı bu arada?

**Polat:** Yok daha bekârim. Evlilik doktora sonrası 1983 de 29 yaşımdayken.

**Hatiboğlu:** Bu arada akademik hayat ve asistanlık sınavları ile ilgili gelişmeler ne durumda hocam?

**Polat:** Evet, o da benim için başlı başına bir hikâye. 1976 Güz döneminde Yüksek İslam Enstitüleri asistanlık sınavları ilân edildi. Beş tane Enstitü var o yıllarda. Çakışmaması için sınavlar birer hafta arayla enstitülerde yapılacak. Başvuru evrakı herkesin mezun olduğu okuldan elden alınıp sınava yapılacak yerlere gönderilecek. Ben de başvuru evraklarımı düzenlemek için İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne gittim. O zaman Enstitüsü müdürümüz Nuri Ünlü idi. Benim İzmir hariç diğer dört Enstitü'ye başvurduğumu görünce, “Ne o aslanım, turist Ömer'in uşakları gibi gezecek misin ?” diye takıldı. “Evet, hocam, işi şansa bırakmak istemiyorum” dedim. Başvurularımı da açılan kadrolara göre değişik alanlardan yapıyordum. Daha sonra İstanbul kadroları için bazı büyük topların isimlerinin geçtiğini duyunca oranın sınavına gitmekten vaz geçtim. Hakikaten de duyularımız doğru çıktı, büyük toplar alındılar.

**Hatiboğlu:** Hocam bu arada hâlâ hadisçi geleceğinize dair bir gelişme yok, siz dilekçeyi verdiniz?

**Polat:** Verdiğim dilekçeler ve seçtiğim alanlar tamamen açılan kadrolara göre idi. Hiçbir tanıdığım veya tavassutum yoktu. Bursa'ya tefsire başvurmuş-tum. Barajı iki kişi geçtik. Benimle aynı kadroya başvuranlar arasına çok güçlü bir rakibim var. Yaşlı. Hocaların bir kısmının arkadaşı, geçmişe dayalı ilişkileri vardı. Neyse sözlü sınava girdik. Sınavdan herkes çıktıktan sonra tam iki saat jüri tartıştı, biz de kapıda bekledik. Neyi tartıştılar bilmiyorum. Sonra dışarı çıktılar, “İkinizi de almamaya karar verdik” dediler. Bursa işi de böylece bitti. Sonra Konya'ya gittik. Konya'da Arapçadan başvurmuşum. Rakiplerim oranın mezunu güçlü mollalar, onları hocalar tanıyor, çok senli benliler. Bizi kimse tanımıyor, orada da elendim. Artık benim için, Kayseri ve Erzurum ihtimâli kaldı sadece.

Kayseri'de hadis kadrosuna başvurmuşum. Benim Kayseri'yi kazanmam tam bir mâcerâ ve nasip olunca bütün engellerin nasıl kalktığına dair çok ibretlik bir hadisedir o yüzden biraz detaylı anlatmama müsaade edersen sorundaki hadise yönelişe de cevap vermiş olacağım. Ben önceki iki sınavı kaybettigime çok üzülmüştüm. Anadolu'da hizmete talibim, bir görevim var zevkle, adanmışlıkla çalışıyorum, ancak daha derin bir ilmî yolculuk için akademik faaliyetler içinde olmak istiyordum. Bir ara anneme “Anne sen bana dua etmiyorsun herhalde, bu işler bir türlü olmuyor” demiştim, gariban nasıl dua ettiyse, bütün olumsuzluklar benim için olumluluğa dönüştü. Sınavlarda usul söyleydi: Arapça ve İngilizceden yazılı yapılan sınav barajdı. Bilim sınavları sözlü idi. Ben yazılılarda barajı aşıyor, sözlülerde eleniyordum. Çünkü kimse beni tanımıyordu. Kayseri sınavı sonradan öğrendiğime göre çok ilginç gelişmelere sahne olmuş. Bu gelişmeler sayesinde ben Kayseri'yi kazanabilmişim. O zamanki Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü müdürü jüri teklifini Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'ne göndermiş. Genel Müdür de Tayyar Altıkulaç hoca. Muhtemelen Kayseri'den tanışıyorlar, zira Kayseri'de çalışmış. Tayyar Bey

kurulan jüriyi kabul etmeyip, Ankara İlahiyat hocalarından yeni bir jüri oluşturmuş. Diğer Enstitülerin jürileri kendi kurumlarındandı. Ben bütün bu olanlardan habersiz gelip Kayseri’de sınavlara giriyorum.

**Hatiboğlu: Hocam, diğer enstitüdeki sınavları yapan veya yaptıran irade ile burada bir farklılık söz konusu oldu her halde öyle mi?**

**Polat:** Herhalde. Neyse, Kayseri’den teklif edilen jürilerin kabul edilmeyişi sadece Müdürün değil hocaların da tepkisine yol açmış. Buna karşı bir taktik tasarlamışlar. Bilim sınavından önce yapılacak dil barajı sınavlarında Arapça ve İngilizceden öyle zor sorular soralım ki başvuran seksen kişinin hiç birisi barajı aşmasın, dolayısıyla bilim sınavına girecek kimse olmayacağından Ankara İlahiyat’tan gelen Jüri üyeleri de eli boş dönsün. Kadrolar arasında benim de başvurduğum iki de hadis asistanlığı vardı. Yine sonradan öğrendiğime göre jüri değişikliği olmasaymış iki hadis kadrosuna alınacak kişiler de belli imiş. Baraj sınavında Arapçadan bir sayfalık çok fazla garip kelime olan oldukça zor bir şiir sordular. Sonradan bu metnin *Subhu’l-A‘şâ*’dan olduğunu öğrendim. Elimizde Arapça sözlük var. Adayların bir kısmı şiiri görünce sınavı bırakıp çıktılar. Kalanlardan bir kısmı biraz uğraşıp bıraktı. Bense tehâlükle zamanla yarışarak neredeyse her kelimeye sözlüğe bakarak çabalıyorum. Niha yet, son taraflarda bir yere geldim, çözsem bitireceğim ama olmuyor. O esnada jüri üyelerinden birinin dikkatini çekmişim yanıma geldi takıldığım yeri gördü ve bana bir ipucu verdi, bunun üzerine metni çözdüm bitirdim. Arapça dil barajını seksen kişi içinden iki kişi geçtik. Birisi ben, diğeri de Arapçadan başvuran yıllarca Arabistan’da kalmış bir arkadaş. Bizim bilim sözlü jürisi jüri, Talat Koçyiğit, M. Sait Hatiboğlu Ali Osman Koçkuzu’dan oluşuyor. Akıllarına geleni soruyorlar, biri bırakıyor diğeri alıyor. Ben cevap verdikçe soruların düzeyini artırıyorlar. Sorular normal bir ilahiyat mezununun bilebileceği şeylerin çok üstündeydi. Sonunda *Cocncordance*’ı, özelliklerini, hazırlayanları, nasıl kullanıldığını sordular, cevapladım. Bu kitabın kütüphanemde olduğunu da söylemeyi ihmal etmedim. Benim hiziplerden o kadar uzak durmama rağmen jürideki Hocalardan birisine, benim bir hizipten olduğuma dair bir bilgi gitmiş ve aleyhte oy kullanmış. Diğer iki hocanın oyuyla sınavı kazanmışım. Jüride benim lehime oy veren hocalardan birisi sınav sonrası neden gerek duyduysa aralarındaki benimle ilgili yaptıkları hizip tartışmasını bütün hocaların bulunduğu bir mecliste açık açık anlatmış ve beni çok takdir ederek aldıklarını söylemiş. Ben olayı daha sonra o mecliste bulunan hocalardan birisinden öğrendim. Tabii bu yüzden adım çıktı ve bu damga hep üzerimde kaldı. Yine bu nedenle de tayinim benimle sınav kazananların hepsinden sonra çok geç yapıldı. Ben endişelenip dururken benim hiç haberim olmaksızın beni tanıyan bir hocama sorulmam üzerine tezkiyesi sayesinde tayin edilmişim, yoksa tayinim yapılmayacakmış. Kayseri’deki bu olay sebebiyle sanıyorum Din Öğretimi Genel Müdürlüğü daha sonraki boş kalan kadroların sınavlarının merkezi

sistemle İstanbul'da yapılmasına karar veriyor, diğer arkadaşlar orada sınav kazanıp Kayseri'ye geldiler.

Enstitülerde asistanlık sınavları açan irade bize üniversite maaşı verileceğini ve doktora yapma imkânı sağlayacaklarını vadetmiş, ben o nedenle bu sınavlara girmiştım. Fakat bu vaatlerin hepsi unutuldu. Biz üniversitedeki bir akranımızın yarı maaşını alıyorduk. Ben bunu da mesele etmiyordum. Fakat doktora yapamıyorduk. Tam o sırada Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Enstitü mezunlarını da kapsayan bir doktora programı açtı, ben derhal oraya başvurduğum ve sınavı kazandım. Benimle birlikte Kemal Sandıkçı, İsmail L. Çakan, Abdullah Aydın, Kemalettin Özdemir hadis alanında sınavı kazananlardandı. Değişik ilim dallarından otuz kişi doktora başladı.

**Hatiboğlu: Bu esnada, Raşit Küçük hoca da Erzurum Yüksek İslam Enstitüsü'nde müdür müydü?**

**Polat:** Evet, Enstitüde müdür idi. Onunla da orada tanışmıştım. İlginçtir, bu arada bir muhalif ekip, bize verilen bu hakkı iptal ettirmek için uğraşılıyor. Bizim her an doktora hakkımızın yanma tehlikesi var. Bir yandan da bizim Kayseri'de asistanlık görevimiz var, haftada yirmi beş-otuz saat ders veriyoruz, ders ücreti yok, dersler asistanların sırtında. Ahlak, tefsir, hadis, Arapça, sosyal branşlardaki dersler, tarih, eğitim aklına ne ders gelirse giriyorum. Lisede bile bu mümkün değil, ama burada oluyor. Enstitü idaresi doktora devam etmemizi desteklemek bir yana engel çıkıyor, hatta hocalar dâhil çoğu kişi bundan rahatsız. Kemal Atik, Ali Bardakoğlu ve ben, üçümüz kışta kıyamette trenle Erzurum'a doktora derslerine gidiyoruz, tren yollarda kalıyor perişanlık diz boyu. Erzurum'un Fakülte idaresi yaz tatiline yoğunlaştırılmış ders koyarak bizim gitme gelme sorunumuza bir çözüm üretti, fakat o da ramazana rastladı. Oralarda kalkacak yer yok. Sağ olsun, Mustafa Baktır çocuklarını Kayseri'ye yollamış, kırk metre karelik küçük bir lojmanda üçümüzü misafir etti. Yemek pişirme imkânımız yok, yoğurtla filan sahur yapıyoruz. İftarlar için de işi muhabbete vurduk Fakülte'deki arkadaşlara ve hocalara dert yanıp kendimizi iftara davet ettiriyoruz. Neyse, ders dönemi bitti kendinize danışman bulun dediler. Çünkü o günkü mevzuata göre doktora danışmanın en az doçent olması gerekiyordu. Erzurum'da ise yurtdışında doktora yapmış iki hadisçi vardı ama henüz doçent değillerdi. O yıllarda hadisten doktora yönetebilecek sadece Ankara İlahiyat'tan Talat Koçyiğit ve M. Sait Hatiboğlu var, bir üçüncüsü yok. Sağ olsun Talat hoca danışmanlığımı kabul etti. Hatiboğlu hoca da kendisinden istifade konusunda hiçbir talebimizi geri çevirmedi, defalarca evinde kendisini rahatsız ettim ve bizim üzerimizde danışman hocam kadar emeği vardır. Allah hepsinden razı olsun. Neticede, resmîyette Erzurum İslami İlimler Akademisi'ne bağlı doktora yapıyoruz, danışmanımız Ankara'da, Kayseri'de haftada yirmi beş saat derse giriyoruz asistan kadrosunda. Kütüphane yok, kitap yok. Bu şartlarda doktora yaptık.

## **Hatiboğlu: Bu ders yoğunluğu içerisinde ders sürecinde nasıl yetişiyordunuz tamamına?**

**Polat:** Doktora kazananların çoğunluğu Enstitülerde asistan, herkes oralardan doktora derslerine on beş günde bir hafta sonu geliyor, sabahtan akşama kadar iki haftalık yoğunlaştırılmış ders görüyoruz. Kavakçı hoca Dekan, bizler için çırpınıyor, elinden ne gelirse yapmaya çalışıyor, derslere giren hocalarımız tatillerini bize hasrediyor, tatil yapamıyorlar. Görev yaptığımız enstitülerde unvanımız asistan olduğu için hep ikinci sınıf personel muamelesi görüyoruz fakat bunun karşılığında bizim yetişmemiz için elimizden tutulsa bunu normal karşılayalım. Hocalar genelde İmam Hatip Okullarından nakil yoluyla gelmiş kişiler, akademik süreçlerden geçerek yetişmiş hocalar olmadığından kendi kurumlarımızda bize yardımcı olacak yol gösterecek kimse yok. Kurumlarımızda öksüz gibiyiz. Bize sahip çıkan kimse yok. Gündüz nöbeti, gece yurt nöbeti her türlü işe koşturuyoruz.

## **Hatiboğlu: Tez hazırlama, yazma çizme tecrübesi ayrı bir şey, yardımcı olabilmek için maharet kesp etmek gerekli.**

**Polat:** Elbette. Çok zor şartlar altındayız, kitap yok, kütüphane yok, öncülük edecek kimse yok. Bizim temel kitaplarımızın bile çoğu İstanbul'da dahi bulunmuyor. Yurt dışından kitap getirtmek mümkün değil. Temel hadis usûlü kitaplarını bile bulamıyorduk. Meselâ ben *Tedribü'r-râvî* gibi birkaç temel kitabı hacca giden müftülere, vaizlere rica ederek getirebilmişim.

Yine, Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları*'nı İstanbul'daki sahaflarda yıllarca aradığım halde bulamadım. Sonunda sahaf bir ağabeyim benim ısrarlarıma dayanamayarak Edebiyat Fakültesi'nin kitap deposunun görevlisine rica etti, ıslandığı için terk edilen bir nüshayı elde edince sevincimden göklere uçmuştum. Bu kitabı tamir edip bir an evvel okunur hale getirmek için gece sabahladığımı hatırlıyorum. Şu kütüphanemdeki kitapların çoğunun ilginç edinilme hikâyeleri var. Şimdi ise, elektronik veritabanları, internette aradığınız her klasik kitabın PDF dosyası elinizin altında. Bu sefer de bu kadar kitabı okumaya vakit yok.

**Hatiboğlu: Evet, çok haklısınız. Kitap var, kıymetini bilen yok. Hocam, müsaadenizle, şimdi takıldığım bir yer var benim. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü mezunusunuz. Oradaki hocalarınızdan sizi davet eden, peşinize düşen, sahip çıkan olmadı mı asistanlık sürecinizde?**

**Polat:** Olmadı. Niye olmadı ben hocalarımla hoca talebe ilişkisi dışında bir ilişkiye girmek istemedim. Bazı hocaların bazı arkadaşlarla özel ilişkiler kurduklarını biliyordum. Ben bu tür ilişkilerden hep uzak durdum.

**Hatiboğlu: Hocam, dikkatli davranmanızın sebebi meselelere yaklaşımdaki farklılıktan mı, çizgide sapma mı görüyordunuz, yoksa başka bir sebep mi vardı?**

**Polat:** Hayır, hocalarımızın şahsiyeti, ilmî ve fikrî çizgileri dolayısıyla değil, öğrencilerle ilgilenme tarzları açısından problem görüyordum. Öğrenciler arasında bu tür mahrem ayrımcılıklara, bir ekip oluşturma anlayışlarına, kendileri etrafında pervane olan öğrencilere özel muamelelere, hatta hemşericiliğe kadar varan ilişki tarzlarına fitil oluyordum. Ben her şeyin açık, şeffaf olmasından yanaydım. Hocaların öğrencileri evlatları gibi görüp, ayrımcılık yapmaması gerektiğini düşünüyordum. Hocalarımızın hiçbir açık ve gizli bağlılık şartı koşmaksızın tâlip olan herkese açıktan şeffaf bir şekilde rehberlik etmesine taraftardım. Bakın herkese değil tâlip olana ve lâyük olana diyorum.

**Hatiboğlu:** Hocam, akademik geçmişinize yeniden dönecek olursak, tez danışmanı olarak Talat Bey'i seçmeniz bir sebebi var mıydı? Bu konuda size Müctebâ Uğur hocamızın bir yönlendirmesi oldu mu, yoksa kendiniz mi böyle tercih ettiniz? Ya da neden Talat hocamız?

**Polat:** Bu iki hocamız hakkında çok şeyler duyuyorduk ama ben bunlardan etkilenerek seçim yapmadım. Müctebâ Bey'le istişare ettim. O her iki hocamızın da ayrı meziyetleri olduğunu, ikisinden de istifade etmem gerektiğini, fakat Hatiboğlu Hocanın Fakülte'ye haftada bir gün geldiğini, bu yüzden onunla görüşmede sıkıntı yaşayabileceğimi, Talat Hoca'nınsa her gün Fakülte'de bulunduğunu söyledi. Bu nedenle Talat hocada karar kıldık ve beni götürüp tanıttı, danışmanı olmamı rica etti. Allah selamet versin o da lütfedip kabul etti. Ama Hatiboğlu Hoca'dan da elimden geldiğince istifade etmeye çalıştım.

**Hatiboğlu:** Her halde, Hatiboğlu hoca normalde evinin giriş katındaki kütüphanesinde çalışıyordu.

**Polat:** Evet, evinde çalışıyor, dolayısıyla bana çok yardımcı olamayabilir. Zaten ben Kayseri'deyim, Ankara'da olsam gelirim, giderim, bir şekilde hocayı bulurum. Bir de, o zaman, daha henüz işin başındayız, tez seçerken hocanın bize evinde randevu filan verebileceğini hesap etmiyoruz. Talat hoca ise, her gün fakültede bulunurdu.

**Hatiboğlu:** Müctebâ hoca da acaba Talat hocanın tarzını sevdiği için sizi oraya yönlendirmiş olabilir mi?

**Polat:** Bana doğrudan bir şey söylemedi bilemiyorum. Bilirsin, Müctebâ hoca çok net olmasa da bazı ilmî ve fikrî konularda Talat hocaya Hatiboğlu hocadan daha yakındı. Ama bu gerekçeyle hocalar arasında ayırım yapmazdı. Hatiboğlu hocamıza da saygı sevgisi çok fazlaydı, bunu yakînen biliyorum. Hoca da onu severdi. Her ikisi arasındaki yaklaşım farkı hakkında bana bir şey söylemedi, ben sonraki yıllarda çalışmalarını okudukça aralarındaki yaklaşım farkını fark ettim. Öğrencilerinden işittiklerimden hareketle Hatiboğlu Hoca'nın, çok yönlendirici olmak yerine öğrencilerinin yollarını açmalarına, kendi yeteneklerini keşfetmelerine yönelik inisiyatif verme şeklinde bir tarzı olduğu kanaatini edindim.

## **Hatiboğlu: Yazdıklarınızla çok yakından ilgilenme veya inceleme anlamında her halde?**

**Polat:** Tam öyle değil, belki öğrencinin biraz inisiyatif almasını istiyor olabilir. Ancak Talat hoca benim müsveddelerimi kelime kelime, satır satır okuyup düzeltmiştir. Üslup ve yazma konusunda emek vermiştir. Bu yönüyle bana çok müspet katkısı oldu. Hiçbirinden, birbirleri aleyhinde tek kelime duymadım şahsen. Ancak, meselâ doçentlik sınavlarında nezâket kuralları çerçevesinde adaylara sordukları sorular üzerinden ince bir şekilde fikir ayrılıklarını sergilediklerine o sınavları izleyen çok kişi tanık olmuştur.

## **Hatiboğlu: Tez konunuzu seçerken de Talat Hoca mı doğrudan etkili oldu?**

**Polat:** Tez konusunu pek çok kimse ile istişare ettim. Talat hoca, Hatiboğlu hoca, Müctebâ hoca, Cemal Sofuoğlu... İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ndeki eski hocalarımdan çoğuyla da istişare ettim. Ben o yıllarda yazma bir eserin tahkiki üzerinde çalışmayı da çok istiyordum. Müctebâ Bey'e bunu söyleyince Alâî'nin *et-Tahsîl fî Ahkâmi'l-Merâsîl*'inin tahkikini yapabileceğimi söyledi, Talat Hoca'ya söyledik o da kabul etti. Kararlaştırdığımız yazmanın nüshalarını araştırırken kitabın basıldığını duydum. Bunun üzerine tez konumu *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri* şeklinde değiştirdik ve tahkik planı da böylece suya düşmüş oldu.

## **Hatiboğlu: Doktora tezi bittikten sonra atanma işlemlerinizi, statünüz ne oldu?**

**Polat:** Tezi 1981 de bitirdim. Enstitü'ye Öğretim görevlisi olarak atandık, maaş ve statümüzde fazla bir değişiklik olmadı. Ancak 1982 de Enstitüler fakülteye dönüşüp YÖK'e bağlandı. Öyle olunca, rektörler her yerde doktoralı eleman aramaya başladılar. O esnada Ben ve Ali Bardakoğlu tezlerimizi bitirenlerdendik. Bir hafta içinde ikimizi ve Vehbi Ecer'i yardımcı doçent yaptılar. Eski müdür görevden alındı, dekan atandı, bütün kurullarda biz yer almaya başladık. Öğretim kadrosunun en gençleri olmakla birlikte en kıdemlileri haline dönüşmüştük. Erzurum maceramızın sıkıntılarının karşılıksız kalmadığını, Yüce Rabbimizin hiçbir emeği hebâ etmeyeceğini yakinen idrak ederek yaşadık.

## **Hatiboğlu: Hocam uygun görürseniz, hayat hikâyenizi toplarlarsak iyi olur.**

**Polat:** Doktora bitince sıra evlenmeye geldi. Bir tanıdığım İzmir yüksek İslâm Enstitüsü mezunu, İzmir'de Kur'an kursu hocalığı yapan şimdiki eşimi tavsiye etti. Ailesi Konyalı. Ailemi hiç yormadan Konya'ya gittim, eşimle bir ön görüşmeden sonra bana tavsiyede bulunan tanıdığımınla birlikte bizzat babasından istemeye gittim, olumlu cevap verdiler ve iki gün içinde görüşmeyi, dünürlüğü ve nişanı bitirip memlekete döndüm. Nişan fotoğraflarını göstere-



rek aileme sürpriz yaptım. Evlilik konusunda annemin bütün adaylarını eyleyerek canından bezdirmiştim. Ailem evlenebileceğimden ümidi kesmişlerdi. Bu haber üzerine bir süre geçici bir şok yaşasalar da herkes bayram etti.

**Hatiboğlu:** Çocuklar var mı hocam ve bu yola ne kadar girdiler yani hem kitaplarımı emanet edebileceğim, hem de bende sonra benden kalan kısmı tamamlayacak diye hayal ettiğiniz kimseler var mı?

**Polat:** Açıkçası ben İlahiyatçılığı fanatik denebilecek şekilde sevmeme rağmen ilk meslek yıllarımda çalıştığım kurumda yazılsa bir cilt kitap olacak kadar çok sıkıntılar çektim. Ben serazat ve haksızlıklara tahammül edemeyen bir karaktere sahibim. İlahiyatçılıktan pişman değilim ama tek işverenin devlet olması bana çok acı çekti. Hep sivil olmayı, tarihte pek çok âlimin yaptığı gibi hayatını ilim dışında fakat ilme engel olmayacak bir meslekten kazanıp, bağımsız ilim yapmayı hep özledim. Ama mümkün olmadı. Ailenin ilk memuru benim. Bugün hayata başlasam önce bir meslek sahibi olur sonra ilahiyatçı olmayı düşünürdüm.

**Hatiboğlu:** Bu da esasen hadisçi geleneğine uygun bir karar olurdu.

**Polat:** Ben çocuklarımı ilahiyatçı olmaya ne teşvik ettim ne de engel oldum. Onları serbest bıraktım. İlahiyatçı olduklarında başlarına gelebilecekler konusunda risk alamadım. Çocuklarım da benim ilahiyatçı olmaktan dolayı çektiklerimi çok iyi bildiklerinden ilahiyatçı olmayı göze alamadılar. Ayrıca onların dönemi İmam Hatip Okulları üzerinde operasyonların yapıldığı, önlerinin tıkanıdığı dönemlere denk geldi. Öte yandan çocuklarımın hepsi de fen lisesini kazandılar. Fen lisesine gitmelerini engelleyip İmam Hatip Okulu'na verme riskini alamazdım. Fen lisesinden sonra da çevremizdeki herkes bu puanlarla ilahiyata gidilirse bu puanlara yazık olur dediler. Dolayısıyla ilahiyatçı olma şansını hepsi de kaçırdılar, hepsi de ilahiyat dışı alanlara yöneldiler. Biri doktor, biri hukukçu, ikisi mühendis. Ancak onların hepsi bir şekilde ilahiyat eğitimi almaya ve sivil ilahiyatçılar olmaya kararlılar. Hepsi de bu işe bir ucundan başladılar ve devam ediyorlar. Allah devamını nasip etsin.

**Hatiboğlu:** İnşallah. Muhterem Hocam, geçmişin bunca tecrübesi, okuduğunuz ve ilim aldığınız bunca hoca olmuş. Bunlardan aldığınız ilmi ve edindiğiniz tecrübeyi aktarmak bağlamında yetiştirdiğiniz talebeler var mı? Çoluk çocuğunuz veya talebeleriniz ilmî mirasınıza sahip çıkacak mı, ilmi geleceğinizin devam ettiricileri var mı?

**Polat:** Ben çocuklarıma, “kitaplarımı satacaksanız, şimdiden söyleyin ben bir yerlere bağışlayayım” diyorum, “Yok baba biz Arapça öğreneceğiz ve onları okuyacağız” diyolar. En heveslisi kızım, ben kitapların hepsine talibim diyor.

**Hatiboğlu:** Hocam, uygun görürseniz, belki de hayat hikâyenizle irtibatlı sorulacak son soru olmak üzere, manevi evlatlarınız denilebilecek, akademik hayatım boyunca iyi ki yetiştirdim dediğiniz özel öğrencileriniz ya

**da varlığı ile iftihar ettiğiniz kanuni sorumluluklar dışında ilgilendiğiniz kimseler var mı?**

**Polat:** Maalesef sorun bende mi öğrencilerimde mi bilmiyorum ama pek öyle arkamızda bırakıyoruz diyebileceğimiz öğrencilerimiz olmadı. Açık ve şeffaf bir şekilde tâlip olan herkesle ilgilendim. Şimdiye kadar üç doktora öğrencim oldu, biri akademisyen, ikisi öğretmenlik yapıyorlar. Şu sıralar doktora öğrencimiz yok. İleride olur mu bilemiyorum. Lisans düzeyinde Fakülte içinde özel dersler düzenledim, başlayanların çoğu ayrıldı, devam eden çok az kişi kaldı. Onlardan yüzümüzü ağartacaklar çıkar inşallah.

**Hatiboğlu: Bu tür problemlerle karşılaştıkça, içinizden “Ah İstanbul” dediğiniz oluyor mu, İstanbul’da akademisyenlik filan arayışınız oldu mu?**

**Polat:** Gençlik yıllarımda, hep istedim. Kayseri’ye uzun yıllar alışmadım, hele yaz gelir de İstanbul’a gidemezsem, bunalım geçirirdim. Mutlaka çalışma izni alıp İstanbul’a giderdim ve kütüphanelerde arı gibi çalışırdım. O yıllarda çok istememe rağmen İstanbul’a gitme şansım olmadı. İstanbul’un çok büyümesi sebebiyle bizim öğrencilik yıllarındaki güzelliklerini gittikçe kaybettiğini de fark etmem sebebiyle olsa gerek, ileriki yıllarda artık İstanbul defterini kapattım. Zorunluluk olmadıkça Kayseri’den ayrılmamaya karar verdim. Ama tabi Kayseri’nin şartları halâ İstanbul’a göre mukayese edilemez şekilde olumsuz.

**Hatiboğlu: Hocam, bir dönem Türkiye ilahiyat akademiasının seyri üzerine anlattıklarınız ve bireysel tecrübeniz gerçekten çok ufuk açıcı oldu. Sizi de fazla yorduğumun farkındayım. Uygun görürseniz biraz dinlendikten sonra Hadis ve Türkiye’de Hadis İlminin Bugünü konusuna girmek istiyorum.**

**Polat:** Elbette, bir soluklanır söylediğiniz çerçevede yine devam ederiz inşallah.

## “Anadolu’da Hadis Öğretimi ve Dâru’l-Hadîsler” Sempozyumu, 30 Nisan–01 Mayıs 2011, ÇANKIRI

Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından Çankırı Belediyesi’nin desteğiyle düzenlenen, *Anadolu’da Hadis Öğretimi ve Dâru’l-hadîsler* konulu sempozyum, 30 Nisan–1 Mayıs tarihlerinde Çankırı Yüzcüncü Yıl Kültür ve Sanat Merkezi’nde düzenlendi. İki gün süren sempozyuma Türkiye’nin muhtelif üniversitelerinden akademisyenlerin yanı sıra misafir konuşmacı olarak dünyanın önde gelen hadis âlimlerinden Şu‘ayb el-Arnaût ve beraberindeki Ahmed Berhûm ile Muhammed el-Cevrânî el-Askalânî katıldı.

Hadis eğitim ve öğretimi noktasında büyük bir ehemmiyeti hâiz bulunan dâru’l-hadîs müesseselerinin kuruluşu, işleyişi ve mimarî özelliklerinin ele alındığı sempozyumun ev sahipliğini yapan Çankırı Belediye Başkanı İrfan Dinç açılış konuşmasında; özellikle Selçuklu ve Osmanlı döneminde yaygınlaştırılan ve milletimizin Hz. Peygamber’e ve sünnete bağlılıklarını gösteren en önemli müesseseler olarak addedilen dâru’l-hadîslerin, Anadolu’da öncelikle Çankırı’da bina edilmesinin sempozyumu çok daha anlamlı hale getirdiğini belirterek; Anadolu’da ilk dâru’l-hadîsin sanıldığı gibi Konya’da değil, ondan 35 sene önce Çankırı’da kurulduğunu ifade etti. Açılıшта söz alan diğer bir isim ise Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Yavuz Ünal idi. Ünal ilk dâru’l-hadîse sahiplik eden Çankırı’nın, hadis geleneğinin ihyasında başlangıç noktası olması temennisinin ardından, gelenek sözcüğünün kavramsal çerçevesi üzerinde durarak; geleneğin, varlığını sürdürmemize imkân veren bir zemin olduğunu vurguladı. Açılıшта son olarak Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu’na söz verildi. Hatiboğlu açılış konuşmasında belediye ve üniversiteden sempozyuma destek veren ilgililere teşekkür ederek hadis eğitiminin önemine

ve dâru'l-hadislerin yeniden ihyâsına olan ihtiyacı vurguladı, Karatekin Üniversitesi rektörlüğüne Çankırı'ya bir İslâmî İlimler Fakültesi kurulmasının uygun olacağı görüşünü dile getirdi.

Açılış konuşmalarının akabinde İsmail Hakkı Ünal başkanlığındaki, “Klâsik Dönem Hadis Öğrenim ve Öğretimi” konulu ilk oturumda üç tebliğ sunuldu. Ahmet Yücel'e ait olup “Hadislerin Yazılı Rivâyeti ve İmlâ Geleneği” başlığını taşıyan ilk tebliğde, rivâyetlerin hicrî II. asırda yazıya geçirildiği şeklindeki oryantalist iddiaya karşılık *hıfz*, *kitâbet*, *tedvîn* ve *tasnîf* süreci ile bu süreçlerin mahiyeti hakkında bilgi verildi. Hz. Peygamber döneminde yazının durumu ve hadislerin yazıya geçirilmesi hususları ile alakalı malumât aktaran Yücel, bu bağlamda ‘ferdî ve şifâhî rivâyet dönemi’ olarak adlandırdığı ilk asırda sistematik bir rivâyet olgusundan söz edilemeyeceğini ifade etti. Hicrî II. asırdan IV. asrın sonuna kadarki zaman zarfını ise ‘sistemik rivâyet dönemi’ olarak değerlendiren tebliğ sahibi, Hz. Peygamber’in hadis yazılmasını yasakladığını belirten rivayetler üzerinde durarak, hadis yazılmasının bütünüyle yasaklanmasının düşünülmemesi; zira gerek bizzat Hz. Peygamber’in hadis yazdırdığına gerekse izin isteyen bazı sahâbilerin hadis yazmasına müsaade ettiğine dair kesin bilgilerin kaynaklarda yer aldığını ifade etti. Tahammül ve edâ yollarının nasıl oluştuğu ve bu oluşum içerisinde gelişen kavramların tekabül ettiği manalar hakkında malumât veren Yücel, dâru'l-hadisler ile yakından irtibatlı bulunan imlâ kavramını izahının ardından, imlâ meclisleri akdetme geleneğinin tarihî seyrine değinerek sözlerini tamamladı.

Akabinde “Hadis Öğretiminin Usûl ve Âdâbı” konulu tebliğini sunmak üzere söz alan Zekeriya Güler, usûl ve âdâb kavramlarının hadis öğretiminde hoca ve talebenin riayet etmesi lâzım gelen manevî kurallar olduğunu vurguladı. Sunumu çerçevesinde hadis öğretiminde hoca tarafından uygulanması gereken usûl ve âdâbı maddeler halinde sıralayan Güler; hocanın ruh ve beden temizliğine önem vermesi, hadis öğretiminde dua ve niyazın önemi, hadis rivâyeti esnasında sesin yükseltilmemesi, hadisle amel ederek niyeti hâlis hâle getirmenin lüzûmu, hadis ezberlemek isteyen öğrencilerin önce Kur’ân hızfına yönlendirilmesi gibi bir takım hususları el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* adlı eserini esas alarak örneklerle özetledi. Maddeler halinde zikrettiği bu metotların İslâmî eğitime etkilerini, şifâhî kültürden yazılı kültüre geçişin değiştiremeyeceğine işaret eden tebliğçi sözlerini, dâru'l-hadislerin turistik mekânlar olmaktan çıkarak hakiki işlevini gören müesseseler hâline gelmesi temennisiyle tamamladı.

Zekeriya Güler'in dua cümleleriyle süslediği tebliğinin ardından “Hadis Usûl Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Geleneği” başlıklı sunumu için kürsüye gelen Abdullah Karahan, hadisin Allah'ın emirlerini öğrenme noktasındaki önemini vurgulayarak Güler'in değindiği hususlar üzerinde durdu. Konu ile ilgili ayetleri zikrederek hadis öğrenirken nasıl davranılması ge-

rektiğini vurgulayan Karahan, söz konusu âdâbın hadis yazdırma, kitapların yazımı, hadislerin tartışıldığı ortam ve ricâl tenkidi için de bağlayıcı olduğunun altını çizdi. Bu meseleye dair müstakil eserlerin de varlığından söz eden tebliğ sahibi, ilk dönem usûl kaynaklarında konunun muhtelif nedenlerle dağınık olarak zikredildiğine dikkat çekerek, el-Hatîb el-Bağdâdî, Beyhakî, Kadî İyâz, Sem‘ânî'nin eserlerinin içeriğine kısaca değindi. Bu bağlamda adâba müteallik hususların ancak hicrî VII. asırdan sonra telif edilen usûl eserlerinde müstakil başlık altında ele alındığını dile getiren Karahan; VII. asır sonrasında yazılan müstakil eserlerin yanı sıra günümüzde yapılan çalışmalara da değindi. Tebliğ sahibi sözlerini, ilmin ilim için değil amel için olduğunu vurgulayarak sonlandırdı.

İlk oturumun dördüncü konuşmacısı Muhittin Düzenli “Hadis Öğretiminde İcâzet ve İcâzetnâme” adını taşıyan tebliğinde, kişinin bir ilim dalındaki yetkinliğini veya bir kitabı nakletme konusundaki yeterliliğini gösteren diploma niteliğindeki icâzetten genel bir biçimde bahsederek sunumunu tamamladı. Oturumun son konuşmacısı Rukiye Aydoğdu, “Hadis Kültür Tarihinde İmlâ Meclislerinin Yeri ve Önemi” başlıklı sunumunda imlâ kavramı ve bu kavramın türevleriyle ilgili açıklamalarının ardından imlâ meclislerinin tarihî seyrinden söz etti. Muntazam sayılabilecek ilk imlâ meclisinin, Vâsile b. Eskâ ile başladığını ve tâbiûn döneminden itibaren birçok muhaddisin imlâ meclisi düzenlediğini dile getiren Aydoğdu, özellikle hicrî V. ve VI. asırlara tekabül eden Selçuklu devrinde imlâ meclislerinin ön plâna çıktığını belirtti. Ayrıca senet ve metnin muhafazası açısından imla meclislerinin tahdîsten de üstün sayıldığını ifade eden konuşmacı, bu durumun hataya düşme ihtimalini ortadan kaldırdığını dile getirdi. İmlâ meclislerini siyasî ve sosyal açıdan değerlendirmek suretiyle bu meclislerin, aynı zamanda dönemin sosyal dokusu hakkında da bilgi verdiğine işaret eden Aydoğdu; bu meclislerin ürünleri olan emâlilere de değinerek, imlâ meclislerinin, sened ve metnin ötesinde ilim geleceğinin aktarıldığı mekanlar olarak görülmesinin daha isabetli olacağını dile getirerek tebliğini noktaladı.

Zekeriya Güler başkanlığındaki “Dâru’l-hadîslerin Ortaya Çıkış Süreci” başlıklı ikinci oturum, Hikmet Atan’a ait, “Dâru’l-hadîslerin Ortaya Çıkışı ve Hadis Öğretimine Katkısı” isimli tebliğ ile başladı. Medrese eğitiminin bir üst aşaması telakki edilebilecek dâru’l-hadîslerin tam teşekküllü bir şekilde ilk olarak Dımaşk’ta Nuruddîn ez-Zengî (ö. 566/1170) tarafından kurulduğunu belirten Atan, takip eden süreçte Arap âleminin hudutlarının aşıлып Selçuklulara ve daha sonraki asırlarda da Osmanlı devleti vasıtasıyla Anadolu’dan Rumeli’ye hatta Macaristan’a kadar yayılma gösteren ihtisas medreseleri olarak tanımladığı dâru’l-hadîslerde vazifelendirilen ve şeyhu dâri’l-hadîs olarak adlandırılan müderrislerin bulunduğu, hadis otoriteleri olarak anılan birçok kimsenin bu müderrislerin rahle-i tedrîsinden geçtiği bilgisini verdi. Hadis ilimlerinin yanı

sıra tefsir, fıkıh, kıraat gibi dinî ilimlerin de okutulduğu dâru'l-hadîslerde imlâ meclislerinin de akdedildiğine vurgu yaparak bu meclislerin ürünleri olarak ortaya çıkan emâlilerden söz eden tebliğci, dâru'l-hadîslerin geleneğe katkısı ve günümüze de model teşkil edebilecek yönlerine dair mülâhazalarda bulundu. Akabinde söz alan İbrahim Memiş “Anadolu Hadis Geleneğinde Edirne Dâru'l-hadîsinin Yeri” ismini taşıyan tebliğinde, dâru'l-hadîsin İslâm tarihi açısından önemine vurgu yaparak bu bağlamda “dâr” ve “hadis” kavramlarını ele aldı. Ardından Osmanlı sınırları içerisinde ilk dâru'l-hadîsin ne zaman kurulduğuyla ilgili bilgi veren Memiş, II. Murat döneminde Edirne’de ve Kanuni Sultan Süleyman tarafından İstanbul’da dâru'l-hadîs tesis edildiğini belirterek, bu kurumların kültür ve bilim merkezi olma hüviyeti taşıdığına dikkat çekti. Öte yandan tüm dâru'l-hadîslerin aynı seviyede olmadığını dile getiren tebliğ sahibi, bu noktada Edirne’de Üç Şerefeli Camii yanında kurulan dâru'l-hadîsin yetkinliği üzerinde durarak söz konusu dâru'l-hadîsin vakfiyesi ve önemli müderrisleri hakkında malumât aktardı.

Salih Karacabey başkanlığındaki, “Medrese Yapılanmasında Dâru'l-hadîsler” başlıklı, üçüncü oturumun ilk tebliği, “Osmanlı’da Kırk Hadis Geleneği ve Hadis Öğretimine Katkısı” ismiyle Salahattin Yıldırım’a aitti. Yıldırım, İslâm tarihinde başlatılan bu geleneğin Osmanlılar döneminde de sürdürüldüğünden bahsederek, kırk hadis mahiyeti üzerinde durdu. Ardından söz alan Kemal Özkurt “İslâm Mimarisinde Dâru'l-hadîsler” başlıklı tebliğinde, belli dönem ve bölgelerdeki dâru'l-hadîs örneklerinden hareketle bu yapıların genel manada İslâm mimarisindeki yerini ifade etmek amacıyla Zengiler, Eyyûbiler ve Memlûklüler döneminde inşa edilen dâru'l-hadîsler hakkında bilgi verdi. Özkurt ayrıca, dâru'l-hadîslerin ortaya çıkış sürecine ilişkin değerlendirmede bulunarak, Çankırı’daki Cemaleddin Ferruh Dâru'l-hadîsi, Anadolu’da kurulan ve kitâbesi günümüze ulaşan ilk dâru'l-hadîs olan Taş Mescid, Konya’daki İnce Minareli Medrese olarak bilinen dâru’hadîs, Sivas’taki Gök Medrese ve Erzurum’daki Ahmediye Dâru'l-hadîsi ile ilgili malumât sundu. Oturumun son konuşmacısı Elif Erdem, “Anadolu’da Dâru'l-hadîslerin Mahiyeti” başlıklı sunumunda, bahis konusu müesseselerin gerek mahiyeti gerekse eğitim sistemindeki yerinin son derece önemli olduğunu vurgulayarak dâru'l-hadîslerin genel özelliklerinden söz etti. Zikri geçen kurumların finans kaynaklarını genellikle vakıfların oluşturduğunu belirten Erdem, dâru'l-hadîslerin kadrosu hakkında da bilgi vermesinin yanı sıra dâru'l-hadîslerin işleyiş ve müfredâtına da değindi. Bu tebliğ ile birlikte ilk günün oturumları sona erdi.

İkinci günün Bünyamin Erul başkanlığındaki ilk oturumunda, öncelikle Osman Güner “Anadolu’da Hadis Menşei Olarak Selçuklularda Hadis Birikimi” adlı tebliğini sundu. Selçuklu devri muhaddislerinin biyografilerini kısaca özetleyen Güner, bu âlimlerin hadis ilminin her branşına vâkıf, umûmiyetle mevsûk ve güvenilir şahıslar olduklarına, ayrıca yazdıkları eserlerle itibar ka-

zandıklarına dikkat çekti. İlgili dönemin mezhebî ve siyasî yaklaşımlarına da değinen Güner, zikri geçen âlimlerin hadis öğrenme ve öğretme yöntemlerine de temas etti. Semâ‘ metodunun kullanılmasının yanında gerek ferdî gerekse ictimâî olarak imlâ meclislerinin de kurulduğuna işaret eden tebliğ sahibi, Selçuklular devrinde dâru’l-hadîslerin daha kurumsal ve sitematik hâle getirildiği yönündeki kanaatlerini dile getirerek sözlerini tamamladı.

Ardından Salih Karacabey, Sahâbe-i Kirâm’dan Osmanlı medreselerine kadar geçen süre içerisinde hadis ilminin sevürenini konu alan tebliğinde sahâbe ve sonrası bölgesel hadis anlayışına değindi. Akabinde Yunus Macit, “Osmanlı Gerileme Döneminde Hadis Öğretimi” adlı tebliğini sundu. Tebliğ çerçevesinde XI. asırla XVIII. asır arasında hadis ilimleri açısından ele alan Macit, bu dönemde hadis faaliyetlerinin şerh, haşiye, ta’lik ve derlemeler ekseninde sürdürüldüğünü ifade etti. Fatih döneminde kurulan Sahn-ı Semân’ın, eğitimi sistematize ettiğinin altını çizerek medreselerdeki eğitim hiyerarşisinden söz eden tebliğ sahibi, bunun yanında tekke ve zaviyerdeki hadis-tasavvuf buluşmasına da açıklık getirerek, Gümüşaneli Dergâhı hakkında malumâtta sundu. Oturumda son olarak, dâru’l-hadîsler üzerine doktora çalışması yapan Ekrem Yücel söz aldı. Yücel, “Hadislerin Müfredâtı ve Eğitimi” isimli tebliğinde dâru’l-hadîslerin tarihî sürecini özetleyerek bu kurumların ders programlarının günümüzde mevcut olmadığını, ancak icâzetnameler, vakfiyeler, tabakât ve biyografi eserleri, arşiv belgeleri, medresetü’l-mütehaddisîn’in ders programları ve şehir tarihleri gibi kaynaklardan faydalanmak suretiyle okutulan derslerin neler olduğu hakkında birtakım tespitlerde bulunulabileceğine işaret etti. Dâru’l-hadîsleri teşekkül sürecine göre sınıflandırarak, hangi dönemlerde ne tür derslerin hangi eserler çerçevesinde okutulduğunu şematize ederek açıklayan Yücel dâru’l-hadîslerin hadis ilimleri için özel ihtisas yeri olduğu yineleyerek sunumunu sonlandırdı.

Ahmet Yücel başkanlığındaki beşinci oturumda Enbiya Yıldırım, “Dâru’l-hadîslere Kurum Olarak Genel Bir Bakış” başlıklı tebliğinde dâru’l-hadîslerin kurumsallaşma süreci ve temel işlevi hakkında bilgi vererek bu kurumların İslâm medeniyetine katkılarını maddeler halinde sıraladı. Dâru’l-hadîslerin genel özelliklerine de değinen Yıldırım, semeresi sayılabilecek eserlerin neler olduğunu, müderrislerin ne tür özelliklerinin bulunduğunu, bu kurumlar uğrunda maruz kalınan sıkıntıları dile getirerek sözlerini noktaladı. Ardından İbrahim Hatiboğlu, “Anadolu’da Hadis Tarihine İlişkin Çalışmalar” konulu tebliğinde hadis tarihinin literatüre ilişkin veçhesini ele aldı. Hatiboğlu’nun sunumunun ardından kürsüye gelen Abdullah Taha İmamoğlu “Anadolu’da Usûl Çalışmaları” konusunu, Ramazanzâde Abdünnâfi İffet Efendi’nin *Nuhbetü’l-fiker şerhi: “el-Eseru’l-mu‘teber fi tercemeti Nuhbeti’l-fiker* adlı eseri özelinde ele aldı. Öncelikle müellifin hayatı hakkında bilgi veren konuşmacı Osmanlı ilim geleneğinin bir ürünü olması bakımından bu eserin, şerhlerin dilini,

kaynaklarını, yöntemini ve muhtevasını anlama imkânı tanıdığına dikkat çekti. Ayrıca şerhteki ibarelerden hareketle müellifin hangi tarikata mensup ve hangi mezhebe bağlı olduğunun tespit edilebildiğine dikkat çeken İmamoğlu, eserin içeriğine de değinerek müellifin hadis usûlüyle fıkıh usûlünü mezcetme gayreti içinde olduğunu belirtti. Oturumun “Anadolu’da Hadis Şerhçiliği” başlığını taşıyan ve Zişan Türcan tarafından sunulan son tebliğinde, Anadolu’da şerhçiliğin tarihî süreci ve şerhi yapılan eserlerin muteberliğinin ölçütünü hakkında bilgi verildi. Anadolu’daki hadis şerhçiliğinde Hanefiliğin etkisinin belirginliğine dikkat çeken Türcan, klâsik dönemde şerh edilen kitabın düzeyine tam manasıyla uyulduğunu belirterek, ilgili özellikleri sıraladı. Türcan son olarak, tasavvufî şerhçilik ve ilgili eserlere kısaca değinerek sunumunu nihayete erdirdi.

Öğle yemeğinin ardından gerçekleştirilen ve Enbiya Yıldırım başkanlığındaki son oturum “Anadolu’da İslâm Dünyasında Dâru’l-hadîs Müesseseleri” başlığını taşıyordu. Bu oturumda ilk olarak, “Bağdat Medresesi ve İslâm Kültürümüzdeki Yeri” konulu tebliği ile Ahmed Berhum söz aldı. Selçuklular döneminde kurulan Bağdat Nizamiye Medresesi hakkında bilgi vererek İslâm dünyasına katkılarını dile getiren Ahmed Berhum’un sunumunun ardından Bünyamin Erul, “Dâru’l-hadîslerde Kitâbe Geleneği Çankırı Örneği” isimli tebliğini sundu. Bu çerçevede Çankırı Büyük Camii ve Sultan Süleyman Camii’ne değinen Erul, kitâbelerin amacının yalnız mimarî eserin tezyinatı olmayıp, o eserleri imar eden medeniyeti de süslemek olduğunu ifade ederek, dinde sûret yapmanın yasaklanmasıyla birlikte Müslüman sanatkârların kendilerini hat ve tezyin sahasında geliştirdiklerini ve bu sanatların toplumun varlık anlayışını etkilediği kadar bediî zevkini de etkilediğini kaydederek sözlerini tamamladı. Daha sonra misafir katılımcı Dr. Muhammed el-Cevrânî el-Askalânî’nin yaptığı konuşmanın ardından, son olarak Osman Keskiner “Amasya Dâru’l-hadîsi ve Kültürümüzdeki Yeri” başlıklı sunumu gerçekleştirdi. Amasya’nın İslâmî kimliğini Danışmentlilerle kazandığını, ilmî altyapıyı ise Selçukluların geliştirdiğini dile getiren Keskiner, burada yetişen meşhur ilim adamlarını zikrettikten sonra medreseleriyle ilgili bilgi verdi. Keskiner’in tebliğinin ardından değerlendirme oturumuna geçildi.

Enbiya Yıldırım başkanlığındaki değerlendirme oturumunda ilk sözü alan İsmail Hakkı Ünal, sempozyuma katkısı olanlara teşekkür ile başlayan değerlendirmesinde, Anadolu’da ilk dâru’l-hadîs’in kurulduğu yerin Çankırı olduğunun bilinmesinin büyük önem arz ettiğini belirterek, bu sempozyumun bir başlangıç kabul edilip gelenek hâline getirilmesini temenni etti. Ayrıca, sunulan bazı tebliğlerin muhteva açısından birbirine çok yakın olduğuna dikkat çeken Ünal, bu sempozyumda müzakere olmayışını da bir eksiklik olarak nitelendirdi. Ahmet Yücel ise değerlendirmesinde bu sempozyumun, Selçuklu ve Osmanlı dönemi hadis çalışmaları hakkında geniş çaplı araştırma yapılması



gerektiği kanaatini oluşturduğunun altını çizerek; zikredilen bu uzun süreçte yazılmış olup kütüphanelerde henüz kapağı açılmamış vaziyette bekleyen eserlerin incelenerek farklı sempozyumlara konu edilebileceğine değindi. Üçüncü değerlendirmeci Zekeriya Güler ise şuayb el-Arnaüt hocanın teşriflerinden duyduğu mutluluğu dile getirerek bu sempozyumun Arapçaya da tercüme edilmesi temennisinde bulundu. Değerlendirme oturumunda son sözü alan şuayb el-Arnaüt, öğretim üyelerinden hadise hizmet için bir komite kurulmasını ve bu grubun hadisi ihya yolunda adımlar atmasını talep ederek, bunun gerek Türkiye gerekse diğer İşlâm ülkeleri için çok faydalı olacağını dile getirdi. Özellikle hadis ilmiyle iştigal edenlere seslenen şuayb el-Arnaüt Hoca, hadis öğretimi konusunda kızlara ve kadınlara özel bir itina gösterilmesi gerektiğini dile getirdi. Fıkhnın önemine de değinen el-Arnaüt Hoca, dua cümleleriyle sözlerini tamamladı. Kapanış konuşmasını yapmak üzere kürsüye gelen Yavuz Ünal, katılımcı, dinleyici ve organizyonda yer alan herkese teşekkür ederek, bu sempozyumda müzakereci olmamasının eksiklik olarak görülebileceğinin, fakat konunun doğasının müzakereye pek fırsat vermediğinin altını çizmek suretiyle, bilgi noktasında sınırlı olduğumuz bir dönem hakkında ancak bilgi verilmesinin söz konusu olabileceğini ifade etti. Ardından şuayb el-Arnaüt Hoca'nın, yabancı bir dilde yapılan sempozyumu yerinden hiç ayrılmadan dinlemesinin, sempozyumda verilen en iyi ders olduğunu vurgulayarak sözlerini tamamladı. Gerçekleştirilen sepozyumun gelecek yıllarda da sürmesi temennisinde bulunan Belediye Başkanı'nın teşekkür cümleleriyle sempozyum son buldu. Sempozyum sonrasında katılımcılar, tarihî mekân gezisinin ardından Çankırı'dan ayrıldı.

**Muhittin DÜZENLİ, Arş. Gör.**

Ondokuz Mayıs Üniv., İlahiyat Fakültesi, SAMSUN



## *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivâyeti (Metodolojik Anlam ve Yorum),*

Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR,

İstanbul: Akdem Yayınları, 2011; 312 Sayfa

Hadis usûlü, rivâyete dayalı bilginin doğruluğunun tespiti ve anlaşılması, iç ve dış kritiği ile ilgili geliştirilen prensipler ve yöntemler bakımından başlangıçtan günümüze özgün ve önemli bir bilim dalı olma hüviyeti taşımaktadır. Hadis usûlü, asırlar boyunca ilim adamlarına bilginin aktarılması ya da aktarılan bilginin kabulü ve değerlendirilmesi ile ilgili yöntemler sunan başlıca ilim dalı olmuştur. Bununla birlikte zaman zaman hadis usûlü ilminin ne kadar yeterli ve başarılı olduğu sorgulanmış; bunun yanı sıra, özellikle hadis musanefâtında sahîh hadislerle yetinilmeyerek zayıf hatta mevzû rivâyetlere de yer verilmiş olması sıkça tenkit edilmiştir.

Yazar, doktora tezi olarak hazırladığı çalışmasında, hadisçilerin hangi gerekçeler ile ne tür zayıf hadisleri rivâyet ettikleri ve zayıf hadislerin rivâyet edilmesi ile ilgili olarak hadis usûlünde geliştirilen usûllerin neler olduğu hususuna açıklık getirmeyi hedeflemiştir. Böylelikle zayıf hadislerin rivâyeti ile ilgili geliştirilen usûlün mâhiyetinin anlaşılacağını, usûlün yeterliliğinin ya da ne ölçüde kimler tarafından uygulandığının, nerelerde ihmal edildiğinin ortaya çıkabileceğini ileri sürmüştür.

Bir giriş ve iki ana bölümden meydana gelen kitabın giriş bölümünde konunun mahiyeti, çalışmada sıkça müracaat edilen kaynaklar ve çalışma metodları anlatılmıştır. Kitabın birinci bölümü “Zayıf Hadis Rivâyet Usûlü” başlığını taşımaktadır. Yazar, zayıf hadis rivâyet usûlü terkinin hadis usûlünde daha önce kullanılmadığını, bu çalışmaya özgü yeni bir terim olduğunu ileri sürmüştür. Bu bölümde zayıf hadis rivâyet usûlü ‘sebepler’, ‘amaçlar’ ve ‘şartlar’ olarak üç başlık halinde tertip edilmiştir. Hadis ilminin hadis imamlarını zayıf hadis rivâyetine sevk eden bir takım kabulleri zayıf hadis rivâyetinin sebepleri olarak tanımlanmıştır. Zayıf hadislerin Hz. Peygamber’e ait olma ihtimali, zayıf hadisin re’yden üstün görülmesi, ilim adamlarının zayıf hadisin içeriği ile istidlâlde bulunmaları ve amel etmeleri zayıf hadis rivâyetinin sebepleri arasında gösterilmiştir. Zayıf hadislerin hadis usûlünün amacına paralel olarak yani ‘sahîh olan ve olmayan rivâyetlerin ayırt edilerek sahîh ve makbul rivâyetin tespit edilmesi’ doğrultusunda rivâyet edilmesi ise zayıf hadis rivâyetinin

amaçları olarak kabul edilmiştir. Sahih olan ve olmayan rivayetleri ayırmaya, sahih ve makbul rivayeti tespit zayıf hadisler bir katkı sağlar mı? Bu katkı nasıl gerçekleşir? Bu ve benzeri soruların cevaplarının arandığı alan, zayıf hadis rivayetinin amaçlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda sahih tarihin tespiti için ‘tariklerin cem’ edilmesi, ‘itibâr ve mütâbaat, hadisin zaafının açıklanması, cerh ve tâ’dil değerlendirmesi yapmak’ başlıkları, zayıf hadis rivayetinin amaçları olarak ifade edilmiştir. Zayıf hadisin hangi sebep ve amaçla olursa olsun rivayet edilmesi hâlinde uygulanması ve dikkate alınması gerekli kurallar ise zayıf hadis rivayetinin şartları olarak değerlendirilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü “Çeşitlerine Göre Zayıf Hadis Rivayeti ve Hükümleri” başlığını taşımaktadır. Yazar bu başlık altında zayıf hadis çeşitlerini “râvî sebebiyle, inkitâ’ sebebiyle ve muhalefet sebebiyle” olmak üzere üç kategoride tertip etmiştir. Bu tertip içinde yer alan “muhalefet sebebiyle zayıf hadis” terkinin de hadis usûlü ilminde daha önce kullanılmamış bir terkip olduğunu, zayıf hadis çeşitlerinin üç başlık altında tetkikin de yeni ve özgün bir sınıflandırma olduğunu öne sürmüştür. Bu tertip içerisinde her bir zayıf hadis çeşidinin tarifini yaptıktan sonra, rivayetinin hükmü ve bu konuda ilim adamları arasındaki görüş farklılıklarını anlatmıştır.

İkinci bölümün önemli bir özelliği de her bir zayıf hadis çeşidi ile ilgili Kütüb-i sitte esas alınmak sureti ile kaynaklarda bu hadis çeşidinin rivayet edilip edilmediğinin incelenmesi, edilmiş ise nedenleri üzerinde durulmuş olmasıdır. Böylelikle hem zayıf hadis rivayeti ve mevcut zayıf hadis çeşitleri bakımından Kütüb-i sitte üzerinde bir çalışma gerçekleştirilmiş, hem de Kütüb-i sitte imamlarının zayıf hadis rivayeti ile ilgili benimsedikleri usûller somut olarak ve örnekler üzerinden yeniden tespit edilmiştir. Bu alanda verilen bilgiler Kütüb-i sitte’yi daha yakından tanımaya, her birinden doğru usûllerle yararlanmayı sağlamaya katkıda bulunması bakımından değer taşımaktadır. Bu yönüyle kitap, Kütüb-i sittede zayıf hadis rivayeti, Kütüb-i sitte imamlarının zayıf hadis rivayetine bakışı meselesini de ele almış bulunmaktadır.

Yazarın tezi, ilk dönemlerde zayıf hadis rivayetinin hadisçiler tarafından bilinçli olarak geliştirilen bir yöntem olduğu, belirli bir usûl çerçevesinde, alanın uzmanları tarafından yürütüldüğü sürece zayıf hadis rivayetinin sahih hadislerin tespiti yönünde önemli katkılar sağlayan akademik bir uygulama olduğudur. Bu yönüyle kitap hadis usûlünün anlaşılıp yorumlanması noktasında yeni bir pencere açmakta, özgün yorumlar içermektedir. Nitekim Meridyen Destek Derneği ve www.sonpeygamber.info internet portalının düzenlediği yarışmada 2009 yılı Doktora dalında Hadis ve Siret Araştırması Ödülü’nü kazanmıştır.

**Dr. Atullah ŞAHYAR**

Akademistanbul Yurtdışı Eğitim Danışmanlığı, İSTANBUL

## Talat Koçyiğit

(16 Ocak 1914-16 Ağustos 2010)

Hadis ilmi alanında ülkemizin yetiştirdiği ilk akademisyenlerden, kıymetli âlim, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Talât Koçyiğit, geçirdiği kalp krizi sonucu 18 Nisan 2011 Pazartesi günü vefat etti. Koçyiğit'in cenazesi 20 Nisan 2011 günü öğle namazını müteakiben Hacı Bayram Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Cebeci Asri Mezarlığı'na defnedildi.



3 Ağustos 1927 Uşak doğumlu olan ve çocukluk yıllarından itibaren baba ve dedesinin yakın ilgisi ve eğitimiyle yetişen Koçyiğit'in İslâmi ilimlere yönelik merakı, aile ortamının da etkisiyle küçük denebilecek yaşlarda başladı. İlk ve orta tahsilini Uşak'ta tamamlayan Koçyiğit, 1949 yılında Uşak Ülkü Lisesi'nden mezun olduktan sonra Ankara Tıp Fakültesi'ne müracaat etti. Başvuru yaptıktan bir müddet sonra bu fakülteye kabul edildiğini öğrenmesine rağmen Koçyiğit, aynı yaz Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi açıldığını haberini alınca Tıp Fakültesi'ne gitmekten vazgeçerek İlahiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırdı. Koçyiğit böylece 1949 yılında eğitim-öğretime başlayan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ilk öğrencileri arasında yerini aldı.

Koçyiğit, fakültede kendisini en çok etkileyen hocası olan Tayyib Okiç'in de teşvikiyle İlahiyat'taki ilk yıllarından itibaren yabancı dilini geliştirmeye yönelik çalışmalar yapmak suretiyle asistanlık için gerekli donanımı kazanmaya gayret etti. 1953'te, *Süyûti'nin Usûl-i Hadise Mûteallik Eserlerinden Tedribu'r-Râvî* başlıklı lisans teziyle fakülteden mezun olan Koçyiğit, bir müddet sonra açılan asistanlık sınavını kazanarak Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki vazifesine başladı. İlahiyat Fakültesi'nin hadis sahasındaki ilk asistanı olan Koçyiğit, *Hadislerin Toplanması ve Yazı ile Tespiti* başlıklı doktora tezini 1957'de tamamladı. Nitekim Koçyiğit'in takip eden yıllarda yayımladığı çoğu eserinin temelinde bu doktora tezi bulunmaktadır. Türkiye'de hadis ilminin

temel konularını esaslı bir biçimde ele alan ilk akademisyen olarak tanınan Koçyiğit, kaleme aldığı eserlerle ülkemizde hadis alanındaki akademik çalışmalara öncülük etmiştir.

1957 yılında altı ay süre ile Bağdat'ta ve 1963 yılında iki yıl Tunus'ta bulunmak suretiyle araştırma ve çalışmalarına devam eden Koçyiğit, altmışlı yıllardan itibaren hadis usûlü ve hadis tarihi alanlarındaki eserlerini telife başladı. 1963 yılında İsmail Cerrahoğlu ile birlikte, Ahmed b. Hanbel'in, *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl* isimli eserini, hâlen Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya nr. 3380) bulunan tek yazma nüshadan tetkik ederek neşre hazırladı. Hadis usûlü ile ilgili çalışmalarına bu ilme ait temel kâide ve kavramları etraflıca ele aldığı *Hadis Usûlü* (1967) isimli eseriyle devam eden Koçyiğit, 1971 yılında da İbn Hacer el-Askalanî'nin hadis usûlü ile ilgili en önemli eserlerinden olan *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbetil-fiker*'i Türkçeye tercüme etti. Ayrıca Koçyiğit'in hadis ilminin çeşitli şubelerine ait üç yüzü aşkın kavramı alfabetik sıraya göre incelediği *Hadis İstılahları* (1980) isimli eseri, hadis istılahlarını alfabetik olarak ihtiva eden ilk Türkçe eser olması bakımından önemlidir.

Doktora tezinin önsözünde hadislerin toplanması ve yazı ile tespiti konusunda yeterli malûmât bulamadığını ifade eden Koçyiğit, günümüze intikal etmiş en eski yazılı hadis vesikası olarak bilinen ve ilk defa Muhammed Hamîdullâh tarafından Şam ve Berlin'de birer nüshası bulunarak neşredilen *Hemmâm b. Münebbih Sahîfesi*'ni 1967 yılında Türkçeye tercüme etti. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* adlı eserinde ise, hulefâ-i râşidin döneminden sonra başlayıp özellikle hicrî II. asırda şiddetlenen itikâdî tartışmalarda hadisçiler ve kelâmcılar arasındaki görüş ayrılıklarını, taraflara ait delillerle birlikte inceleyerek bu ihtilafların yol açtığı sosyal ve ilmî değişimlere değindi. Öte yandan hadis tarihinin ilk üç asrını en meşhur âlimler ve eserleriyle birlikte ele aldığı *Hadis Tarihi* (1977) adlı kitabı, yayımlandığı günden beri ülkemizde bu alanının önde gelen müellefâtı arasında zikredildi.

Telif faaliyetlerine devam eden Koçyiğit, *Hadislerin Işığında İman İbadet Ahlak* (1974) ve *Hadis-i Şerif Külliyyâtı* (1983) isimli eserlerinde çeşitli hadis kaynaklarından derlediği hadisleri günün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde ve anlaşılır bir üslûpla açıkladı. Hocamızın bu eserleri dışında *Kur'ân ve Sünnette Rû'yet Meselesi* ve *İslâmî Davetin Mahiyeti ve Hz. Peygamber'in Hutbeleri* isimli kitapları, *İslâm Teşriî Tarihi* (Abdulvehhâb Hallâf'ın *Târîhu Teşriî'l-İslâmî* adlı eserinden) ve *Ashâb-ı Kehf* (Tevfik el-Hakîm'in *Ehlü'l-Kehf* adlı eserinden) isimleriyle yayımlanan iki tercümesi, ortaokul tedrisâtında okutulan birkaç *Din Bilgisi kitabı* ve *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâlî* ismiyle yayımlanan bir meal çalışması bulunmaktadır. Ayrıca kendisinin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde farklı tarihlerde yayımlanan yedi ayrı makalesi Makaleler ismiyle 2009 yılında neşredilmiştir.

1967 yılında doçent, 1975 yılında ise profesör olan ve 1982–1985 yılları arasında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekanlık vazifesinde bulunan Koçyiğit; 1994'te emekli oldu. Emekliliğinden sonra ilk cildini 1984 yılında İsmail Cerrahoğlu ile birlikte hazırladıkları Kur'ân-ı Kerîm tefsirini tamamlamakla meşgul olan Koçyiğit, bu eseri de vefatından kısa bir süre önce on cilt hâlinde yayıma hazırladı.

Koçyiğit, Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmayan samimi bir Müslüman, çalışkan ve mütevazı bir akademisyen, derslerine ve vazifesine bağlı bir hoca olarak tanınmaktadır. Sakin ve sessiz bir yapıya sahip bulunmakla beraber, dinî meseleler hususunda fevkalâde hassas davrandığı ve tasvip etmediği bir durumla karşılaştığında tepki göstermekten çekinmediği bilinmektedir. Ömrünü hadis ilmine hizmetle geçiren, eserleriyle olduğu kadar yetiştirdiği kıymetli akademisyenlerle de ilim dünyasına büyük bir miras bırakan hocamıza Cenâb-ı Hak rahmet eylesin.

**Betül YILMAZ ÖRNEK**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL





## Hadîs  limi N rudd n ‘Itr ile Hadîs Us l  Tedr si

Çağımızın önde gelen ulem sından Şam Üniversitesi Tefsir-Had s Bölümü Emekli  ğretim  yesi Prof. Dr. N rudd n ‘Itr, Eb  Zekeriyy  Yahy  b. Őeref en-Nevev ’nin had s us l ne dair telif ettiği *İrŐadu tull bi’l-hak ik il  ma’rifeti s neni hayri’l-hal ik* adlı eserini tedr s etmek üzere talebesi Haleb Őeriat Fakültesi  ğretim  yesi Dr. Mahm d Mısr  ve oğlu Abdurrahm n ‘Itr ile birlikte İstanbul’a geldi. İsl m  ilimlere dair çok sayıda eserin telif ve tahkikine imza atan bu mümtaz  limin ziyareti, geleneğin köklü zincirinin son kuŐaklara aktarılması hususunda mühim bir görev icra etti. Meşhur had s  st di, ilimdeki derinliğinin yanı sıra lis n-ı h li ile de Müslüman bir  limin taŐması gereken vasıfları bugünün akademisyenlerine yak nen gösterdi.

Mezk r kitabı okumak gayesiyle gerek yerli gerekse yabancı birçok hoca ve talebenin iştirak ettiği dersler, İstanbul Araştırma ve EĞitim Vakfı’nın (İSAR) tertibiyle Türkiye Diyanet Vakfı İsl m Araştırmaları Merkezi (İSAM) konferans salonunda 18–28 Temmuz 2011 tarihleri arasında 24 Temmuz Pazar hariç her gün 18.00’den 20.00’ye kadar ikiŐer saatlik celseler h linde gerçekleŐtirildi. Bilhassa ilahiyat cami sının yoğun rağbet gösterdiği dersler, had s  st dının izahlarının ardından talebesi Dr. Mahm d Mısrı’nın metnin ilgili kısmını okuması ve mecliste bulunan talebelerin N rudd n ‘Itr tahkikli nüshadan ibareyi takip etmesi Şeklinde sürdürüldü. Gerekli gördüğü yerlerde kendi tahkiklerini de okutan ‘Itr Hoca, yaptĐı açıklamalarla dinleyicilerin metne daha kolay intikal etmesini ve konuların tam olarak anlaŐılmasını sağladı. Takriben bir buçuk saat süren derslerin akabinde her celsenin son yarım saati talebelerin sorularına tahsis edildi. Muhterem had s  st dının ders esnasındaki tavsiyeleri ve yaptĐı dualar salonda samimi ve manev  bir atmosfer meydana getirdi.

İmam en-Nevev ’nin bu muhtasar ve müfid eseri ‘Itr Hoca’nın rahle-i tadr sinde 28 Temmuz 2011 PerŐembe günü nihayete erdirildi. Tedr si on

celsede tamamlanan eseri büyük oranda takip edebilen talebelere icazet belgelerini takdim etmek üzere aynı gün İSAM konferans salonunda bitiş dersinin hemen arkasından bir merasim düzenlendi. 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Recep Şentürk ve Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun açılış konuşmaları ile başlayan törende, akdedilen meclislerle alâkalı duygu ve düşüncelerini dile getirmeleri üzere erkek ve bayan talebelere birer katılımcıya da söz verildi. Merasim günü 'İtr Hoca, hadîs meclislerinin ihyâsına yönelik olarak *Sahîhu'l-Buhârî*'nin ilk kısmından teberriken okumak suretiyle kısa bir hadîs dersi de yaptı. Talebelere hadîs ilmiyle özel olarak ilgilenmelerini ve müzâkerelere devam etmelerini tavsiye eden büyük hadîs üstâdı, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik*'in icazetini seksen dokuz erkek ile kırk üç kız talebeye bizzat kendisi takdim etti. Nûruddîn 'İtr Hoca ve talebesi Mahmûd Mısırî ile on gün boyunca derslere devam eden öğrencilerin bir karede toplandığı hatıra fotoğrafının çekimiyle sona eren icazet merasiminin ertesi günü üstâd, cerh ve ta'dil ilmi ile alâkalı bir konferans verdi. Hadîs usûlü derslerinde olduğu gibi bu konferansta da konular sistematik bir yöntemle ve muhatapların bilgi birikimi dikkate alınarak işlendi. Diğer taraftan İbn Hacer'in hadîs usûlüne dair kaleme aldığı ve Nûruddîn 'İtr tarafından tahkik edilen *Nüzhetü'n-nazar* isimli meşhur eser de Mahmûd Mısırî tarafından 24-30 Temmuz 2011 tarihleri arasında okutuldu.

Yaşayan hadîs âlimlerinin önde gelenlerinden olan Nûruddîn 'İtr, bir taraftan içinde bulunduğu zor şartlara rağmen kıymetli vakitlerini tahsis ederek bu mümtaz eseri okuturken, diğer taraftan hoca ile talebe arasında mümkün olduğunca doğrudan irtibat kurulması ve ilmî mirasın sadece nakil yoluyla değil aynı zamanda hâl ile de nesilde nesle ulaştırılması gerektiği düşüncesini zihinlere yerleştirdi. İlmiyle âmil ve vakar sahibi olması yönüyle takdir toplayan bu değerli âlimin teşrifi, hadîs meclislerine teveccühün her geçen gün arttığına müşâhede edilmesine vesile olduğu gibi, katılımcıların kendisinin ilmî ve manevî derinliğinden daha fazla nasiplenebilme iştiyâkını da ziyâdeleştirdi.

**Sümeyye SEVİNÇ**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir, İSTANBUL

- ✦ Abdulmetin Yalçın, *İlk Üç Tabakada Yemenli Hadisçiler (Sahâbe-Tâbiün-Etbâu't-tâbiin)*, Atatürk Üniversitesi 2010, 214 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Nihat Yatkın.
- ✦ Abdurrahim Şen, *Paradigmatik Dönüşümün Öncüsü Hz. Muhammed*, Çıra Yayınları 2011.
- ✦ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2011.
- ✦ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları 2011.
- ✦ Ammad Ali Cum'a, *Tablolarla Hadis Usûlü ve Edebiyatı* (çev. Yavuz Köktaş), İnsan Yayınları 2011.
- ✦ Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*, Akdem Yayınları 2011.
- ✦ Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti Metodolojik Anlam ve Yorum*, Akdem Yayınları 2011.
- ✦ Ayşe Koç, *Mevdûdi'nin Tefhîmu'l-Kur'an İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (IV ve V. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi 2010, 156 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal Saklan.
- ✦ Bekir Kuzudişli, *Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnad*, BSR Yayın Grubu 2011.
- ✦ Bülent Malkoç, *Kıyamet Alâmetleri ve Gelecek Haberleri Konusunda Hadislerle Kitâbı Mukaddesin Karşılaştırılması*, Erciyes Üniversitesi 2010, 118 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Salahattin Polat.
- ✦ Celalettin Taşdelen, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Hayvanlar*, Marmara Üniversitesi 2010, 149 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ramazan Ayvalli.
- ✦ Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu, *Ta'likatü'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî Adlı Eserin Edisyon Kritiği*, Marmara Üniversitesi 2010, 224 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit.
- ✦ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları 2011.
- ✦ Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular: Büyük Muhaddis Şuayb el-Arnâvut'la Söyleşi*, Rağbet Yayınları 2011.
- ✦ Fatma Akdokur, *Tehzîbu'l-asâr Bağlamında et-Taberî'nin Hadisçiliği*, Ankara Üniversitesi 2010, 257 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Hayri Kırbaçoğlu.

- ✘ Gencer Dirvari, *Abdülvasî' el-Alefi' (1108/1696)'nin Kudsi Hadislere Dair Eseri -tahriç ve değerlendirme-*, Selçuk Üniversitesi 2010, 177 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut Yeşil.
- ✘ Gulsen Eren, *Hadislerde Hastalık ve Tedavi Yolları*, Sakarya Üniversitesi 2010, 153 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Özşenel.
- ✘ Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları* (çev. Bekir Kuzudişli), İz Yayınları 2011.
- ✘ Hasan Cirit, *Hadise Giriş & Tarihçe Literatür ve Seçme Hadisler*, Rağbet Yayınları 2011.
- ✘ Hüseyin Algül, *Gençlerin ve Çocukların Gönlündeki Sevgili Hz. Muhammed*, Işık Yayınları 2011.
- ✘ Hüseyin Kahraman, *Hadis İliminde Bir Cerh Terimi Olarak İrcâ ve Mürcii Râviler*, Emin Yayınları 2011.
- ✘ İsmail Hakkı Çubuk, *İrâkî hayatı ve el-Muğnî adlı eseri*, Selçuk Üniversitesi 2010, 111 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal Saklan.
- ✘ İsmail L. Çakan, *Hadis Öğrenimi&Tarihi ve Güncel Boyut*, İFAV Yayınları 2011.
- ✘ John L. Esposito, *Islam: the Straight Path*, Oxford University Press 2010.
- ✘ Jonathan A. C. Brown, *Muhammad: a Very Short Introduction*, Oxford University Press 2011.
- ✘ Kadir Öztürk, *Esmâ bint Yezîd'in Hayatı ve Rivayetleri*, Marmara Üniversitesi 2010, 157 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit
- ✘ Kasım Oğan, *Kabir Hayatıyla İlgili Rivayetlerin Tespit Tahriç ve Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi 2010, 140 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal Saklan.
- ✘ Kudrat Artıkbaev, *Rus Oryantalistlerin Hadis ve Siyer Çalışmaları*, 2010, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kâmil Çakın.
- ✘ Mahmut Demir, *Fezâilu's-Sahâbe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilafının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları*, 2010, 362 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bünyamin Erul.
- ✘ Mehmet Akif Coşkun, *Garipler Hadisinin Hadis Tekniği Açısından Tedkiki*, Marmara Üniversitesi 2010, 280 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Akyüz.
- ✘ Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler*, İFAV Yayınları 2011.
- ✘ Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler/Tartışmalar-Gerçekler*, İFAV Yayınları 2011.

- ✘ Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât*, Rihle Kitap 2011.
- ✘ Mehmet Nuri Yazıcı, *Gadîr-i Hum Rivayetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi 2010, 173 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Özşenel.
- ✘ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsufun Hadis Anlayışı*, Klasik Yayınları 2011.
- ✘ Mehmet Savan, *İbnü'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*, Selçuk Üniversitesi 2010, 134 s. Tez Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Eren.
- ✘ Mehmet Yuran, *Gelir Düzeyi ile İlgili Hadislerin Analizi (Zenginlik Fakirlik Bağlamında)*, Süleyman Demirel Üniversitesi 2010, 116 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Yusuf Açikel.
- ✘ Merxhan Shehu, *Kütüb-i Sitte Musanniflerinin Birbirlerinden Rivayetleri*, Marmara Üniversitesi 2010, 203 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ramazan Ayvalli.
- ✘ Muhammad Ibrahim Madani, *The Preservation of Hadith*, NY: Madania Publications 2010.
- ✘ Muhammed b. Ali el-Birgîvî, *Hadis Usûlü* (haz. Taha Alp), Yasin Yayınevi 2011.
- ✘ Muhammed Baki Tuncel, *Gereksiz Soru Sormayı Yasaklayan Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi 2010, 149 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Yücel.
- ✘ Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi*, Marmara Üniversitesi 2010, 381 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit.
- ✘ Murat Sarıgül, *Abdulvehhâb b. Mustafâ eş-Şâmî ve el-Kevkebû's-Sârî Adlı Risâlesi'nin Tahkîk ve Tahrîci*, Selçuk Üniversitesi 2010, 90 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Âdil Yavuz.
- ✘ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık*, Selçuk Üniversitesi 2010, 168 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Zekeriya Güler.
- ✘ Mustafa Demir, *el-Hattâbî ve Garîbü'l-Hadîs Adlı Eseri*, Selçuk Üniversitesi 2010, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhittin Uysal.
- ✘ Mustafa Fatih Yar, *Kitâbu'l-İlm ve Hadis Kaynaklarındaki Yeri*, Selçuk Üniversitesi 2010, 236 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhittin Uysal.
- ✘ Mustafa Kırtıl, *Takvimü'l-edille Hadislerinin Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi 2010, 227 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Yücel.

- ✘ Mustafa Şimşek, *Abdurrazzak'ın Meçhul Hocalarından Rivayet Ettiği Hadislerin Tahriri Ve Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi 2010, 191 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mahmut Yeşil
- ✘ Nasseruddin Mazhari, *Münâvî'nin Süyûtî'ye İtirazları (Feyzu'l-Kadir'in Birinci Cildi Özeline)*, Selçuk Üniversitesi 2010, 98 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Zekeriya Güler.
- ✘ Necmi Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*, Marmara Üniversitesi 2010, 228 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Hasan Cirit.
- ✘ Nejla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi 2010, 294 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Hayri Kırbaçoğlu.
- ✘ Osman Bodur, *Buhârî Şerhlerinde Deccal Yorumları*, Marmara Üniversitesi 2010, 144 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nebi Bozkurt.
- ✘ Özcan Hıdır, *Hadis Deryasından İnciler*, Hayat Yayınları 2011.
- ✘ Özcan Hıdır, *Inleiding tot de hadithwetenschap: ontstaansgeschiedenis, literatuur, methodologie en kritische benaderingen*, Rotterdam: IUR Press 2010.
- ✘ Öznur Şenbay, *Hadislerde ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesindeki İnanç Hürriyetinin Mukayesesi*, Fırat Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Veli Atmaca
- ✘ Recep Unutmaz, *Temel Hadis Kaynaklarında "Bizden Değildir" Formatıyla Gelen Hadisler*, Marmara Üniversitesi 2010, 235 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Emin Âşıkktutlu.
- ✘ Refiye Öznül Sarp, *Fiten ve Melahim Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi 2010, 239 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Yücel.
- ✘ Sabri Türkmen, *Hadislerle Yaşamak*, Çıra Yayınları 2011.
- ✘ Sadettin Yüce, *Dârimî ve Buhârî'nin Rikâk Bölümlerinin Tahlili*, Sakarya Üniversitesi 2010, 82 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı.
- ✘ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları 2011.
- ✘ Sezgin Mısır, Yusuf el-Karadâvî'nin hadis ve sünnet ile ilgili görüşleri, Rize Üniversitesi 2010, 262 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Yavuz Köktaş.
- ✘ Süleyman Afşaroğlu, *Ruh Hakkındaki Hadisler ve Tahlili*, Erciyes Üniversitesi 2010, 118 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Habil Nazlıgül.
- ✘ Sümeyra Tutcu Tuztaşı, *Muhammed Abduh'un Hadisçiliği*, Cumhuriyet Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Sami Şahin.

- ✦ Şemsettin Kırış, *Beyhakî ve Delâilü'n-Nübüvve'si*, Selçuk Üniversitesi 2009, 159 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal Saklan.
- ✦ Şule Yüksel Uysal, *İbnü'l-Hümâm'ın Hadis İlmindeki Yeri ve Fethu'l-Kadîr'de İzlediği Hadis Metodolojisi (Nikah, Talak Ve Yemin Hadisleri Örneği)*, Selçuk Üniversitesi 2010, 368 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Zekeriya Güler
- ✦ Tahir Shaba, *Hadis Usûlünde Muhteva Gelişimi*, Uludağ Üniversitesi 2010, 124 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hüseyin Kahraman.
- ✦ Vugar Samadov, *Sünnet Verilerine Göre Hz. Peygamber'in Bedevileri Toplumla Bütünleştirme Siyaseti*, Marmara Üniversitesi 2010, 277 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nebi Bozkurt.
- ✦ Yasemin Çekiçoğlu, *Sahîhayn'da Ebû Hüreyre'nin İsrâiliyat Olarak Nitelendirilen Rivâyetleri*, Marmara Üniversitesi 2010, 328 s. Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Emin Âşıkutlu.
- ✦ Yavuz Köktaş, *100 Soruda Hadis Meseleleri*, İnsan Yayınları 2011.
- ✦ Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar & İddialar ve Gerçekler*, İz Yayınları 2011.
- ✦ Yavuz Köktaş, *Hadis ve Yorum*, İnsan Yayınları 2011.
- ✦ Yusuf Güneş, *Hadislerde İletişim Ahlâkı*, Marmara Üniversitesi 2010, 370 s. Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Emin Âşıkutlu.





### **Yayın İlkeleri**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

### **Yazarlara Not**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya [www.hadisevi.com](http://www.hadisevi.com) web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

### **About the Journal of Hadith Studies**

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: [www.hadisevi.com](http://www.hadisevi.com). ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

#### شروط النشر في "مجلة بحوث الحديث":

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، وتصدر في كل سنة مرتين، تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضاً بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. ✦ وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

#### شروط المشاركة في المجلة:

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسلة إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطات والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ إرسال مختصر المقالة باللغتين الإنجليزية والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشروط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علماً بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكّمين مختلفين، وفي حالة صدور تقرير إيجابي من حكّمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر نشر هذه المقالة. إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يرجى النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة [www.hadisevi.com](http://www.hadisevi.com) وذلك لمراجعة الهيكل. وتتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.

**YURT İÇİ/ IN TURKEY**

**Adana**

**Muhammet YILMAZ**

muhammetyilmaz01@myynet.com  
(322) 338 69 72-261 94 03  
(505) 340 78 05

**Ankara**

**Muhammet Emin EREN**

muhammeteren@hotmail.com  
(535) 452 83 13

**Bursa**

**Abdullah KARAHAAN**

abdullahkarahan@hotmail.com  
(224) 243 13 37-452 24 58  
(535) 337 84 24

**Canakkale**

**Mirza TOKPUNAR**

mtokpinar@comu.edu.tr  
(286) 217 76 63  
(286) 218 05 38  
(538) 332 51 66

**Çorum**

**Kadir GÜRLER**

kgurler@hotmail.com  
(364) 234 63 58 x 122  
(543) 440 14 15

**Diyarbakır**

**Hacı Musa BAĞCI**

musabagci@hotmail.com  
(412) 234 41 22  
(412) 248 80 23 x 3819

**Elazığ**

**Veli ATMACA**

veli\_atmaca@hotmail.com

**Erzincan**

**Adem DÖLEK**

adem\_dolek@hotmail.com  
(535) 271 00 07

**Erzurum**

**Abdülvahap ÖZSOY**

abdulvahapozsoy@hotmail.com  
(442) 342 19 66-231 35 79  
(505) 320 48 98

**Eskişehir**

**Ömer MÜFTÜOĞLU**

omuftu@yahoo.com  
(505) 216 42 62

**Isparta**

**Ahmet YILDIRIM**

ayildirim2000@hotmail.com

**İstanbul**

**Bekir KUZUDİŞLİ**

kuzudislibekir@yahoo.com  
(533) 648 66 05

**Muhammet BEYLER**

muhammedbeyler@hotmail.com  
(216) 483 09 02 x 215  
(535) 307 70 49

**İzmir**

**Ahmet Tahir DAYHAN**

dayhan@excite.com  
(232) 285 29 32  
(535) 783 03 06

**Kahramanmaraş**

**Kadir EVGİN**

kevgin@yahoo.com  
(344) 251 23 15 x 222  
(537) 644 78 21

**Kayseri**

**Süleyman DOĞANAY**

sdoganay@erciyes.edu.tr  
(535) 4894932  
(352) 437 49 01 x 31088

**Konya**

**Ömer ÖZPINAR**

oozpinar@selcuk.edu.tr  
(533) 430 25 98  
(332) 323 82 50 x 223

**Malatya**

**Serkan DEMİR**

sedemir@gmail.com  
(555) 623 07 23

**Rize**

**Yavuz KÖKTAŞ**

yavuzkoktas@hotmail.com  
(464) 214 52 08  
(464) 214 11 22  
(537) 630 39 63

**Sakarya**

**Hayati YILMAZ**

hayatiyilmaz@hotmail.com  
(533) 516 77 10

**Samsun**

**Muhittin DÜZENLİ**

muhittin90@hotmail.com  
(362) 457 60 20

**Sivas**

**Cemal AĞIRMAN**

agirman@cumhuriyet.edu.tr  
(535) 407 74 78

**Şanlıurfa**

**Mehmed DİLEK**

mdilek25@hotmail.com  
(414) 315 35 55  
(533) 432 47 28

**Van**

**Ramazan ÖZMEN**

rozmen@yy.edu.tr  
(505) 876 46 68  
(432) 225 10 24 x 24 23

**YURTDIŞI/ABROAT**

**Sofia/BULGARIA**

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

**Bruxelles/BELGIUM**

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez\_44@hotmail.com

**Montreal/CANADA**

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

**Cairo/EGYPT**

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

**Menchester/ENGLAND**

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

**Paris/FRANCE**

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

**Bonn/GERMANY**

Bölent UÇAR: aylinf@directbox.com

**Rotterdam/HOLLAND**

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

**Napoli/ITALY**

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

**Almati/KAZAKISTAN**

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

**Faisalabad/PAKISTAN**

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

**Riyad/SAUDI ARABIA**

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

**Massachusetts/USA**

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

**Amman/ÜRDÜN**

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com

**Yezd/İRAN**

Majid DANESHGAR, majid.daneshgar@gmail.com