

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

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi

Cilt/Volume: VIII Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2010

ISSN 1304–3617

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına 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@uludag.edu.tr

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. Mustafa el-A'ZAMİ (Câmiatü Melik b. Suûd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'Â (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABI' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. 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 (Sakarya Üniv., Adapazarı)

Tashih/Proof Reading

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

Düzeltilmeler/Corrections

Dr. İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Dr. Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Akademistanbul, İstanbul), Serkan DEMİR (İnönü Üniv., Malatya)

Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi

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

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETINKAYA (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

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Toygar Hamza Mah., Hacı Mutlu sok. No: 5
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, 00 90 (216) 334 82 07, 00 90 (216) 391 89 55 (Fax)

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

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2010

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

VIII × 2 × 2010

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)
Fiyat/Price: Türkiye: 10 TL (2010 Yılı abone/Subscription Rates for 2010 kurumlar: 20 TL,
normal: 17,5 TL, öğrenci-öğretmen 15 TL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Dilek ÇALIŞKAN, Hz. Peygamber'in Tercihlerine Dair Bazı Mülâhazalar
✦ 155-165

Mülâkât/Interview/حوار

Murat ŞİMŞEK, Dr. Nureddin Boyacılar ile Hadis Eğitimi, Tahrîc Usûlü ve Eser Tahkik Yöntemi Üzerine ✦ 167-199

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Muhammed Tayyib Okıç (Hayatı-Eserleri-Kişiliği) Sempozyumu, 28-29 Haziran 2010, Saraybosna, BOSNA-HERSEK (Haz. Behlul KANAQI) ✦ 201-207
"IX. Hadis Meclisi: "İsnâda Dair Geleneksel ve Modern Yaklaşımlar", 17-18 Temmuz 2010; Gerede/BOLU (Haz. Zeynep Şüheda SAĞMAN) ✦ 209-211

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Selçuk COŞKUN, *Sünnet ve Gelenek*, (Haz. Arif ULU) ✦ 213-216
Ahmet YÜCEL, *Başlangıcından Günümüze Hadis Usûlü*, (Haz. Rahile YILMAZ) ✦ 217-219

Vefeyât/Obituary/فداء

Dr. Salâhuddîn el-MÜNECCİD (1920-19 Ocak 2010), (Haz. Arafat AYDIN) ✦ 221-225

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

Hadis Rivâyet İcâzeti Geleneği Devam Ediyor... ✦ 227-228

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 229-230

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث
✦ 231-232

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Geçmiş İle Gelecek Arasında Köprü Olabilmek... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Selçuk COŞKUN, Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine/
On the Circular Structure of Sunnah and Custom ✦ 7-24

Veli ATMACA, Hadislerde Geçen Hastalık Adları/*Names of the
Sicknesses Mentioned in hadîths* ✦ 25-67

Bekir KUZUDİŞLİ, Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbiler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-/*Ahmad b. Hanbal's
Musnad in the Context of Companions Mentioned outside of their
Musnads -the Case of Abû Hurayra-* ✦ 69-95

Mohammed ALSHEHRI, Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadîth Scholars by some Orientalists/*Bazı Şarkiyatçıların Erken Dönem
Hadis Âlimlerinin İfade ve Uygulamalarını Yanlış Anlamaları* ✦ 97-106

Ömer Faruk YILDIRIM, Teyemmüm Kıssasının Tarihi ve Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Üzerine -Hz. Âişe'nin Gerdanlığını Düşürmesinin Mükerrerliği Bağlamında-/*An Evaluation on Date of Qissa of Teyemmum and
Sabab-i Nuzûl of Verse of Teyemmum -On the Repeated Occurrences of
Â'ishah's (r. a.) having lost her necklace-* ✦ 107-127

Ahmet ÜRKMEZ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'sinden Hareketle İbn Kesîr ve Hadis Hocaları Üzerine/*On al-Bidâya wa al-nihâya of İbn Katheer and
his Hadîth Teachers* ✦ 129-143

Tercüme/Translation/ترجمة

Miklos MURANYI, Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş: Ricâl İlmine Metinlerarası Bir Yaklaşım/*From Thiqa to Da'if in Early Tabaqât-Literature: An Intertextual Approach to 'Ilm al-Rijâl*
(Çev. Fatma KIZIL) ✦ 145-153

Geçmiş ile Gelecek Arasında Köprü Olabilmek...

Sekiz yıl önce yayın hayatına başladığımız andan itibaren kararlı ve istikrarlı bir şekilde geçmiş İslâm toplumları ile gelecek nesiller arasında bir köprü olabilmek düşüncesiyle yola çıkan *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* artık daha emin adımlarla yoluna devam ediyor. *HTD*'nin yaşanılan muhtelif sıkıntılara rağmen aksatmadan yayın hayatını sürdürmesinde toplumlar, medeniyetler, farklı inanış biçimleri ve her şeyden önemlisi ilim ehli çevrelerle toplumun diğer kesimleri arasında güçlü bağların kurulmasına aracılık etmesinin büyük rolü bulunmaktadır.

Şayet sözü edilen kesimlerden herhangi birine karşı ön yargılı ve dışlayıcı bir tavır içerisinde olsaydık istikrarlı yayın hayatımızı devam ettirmemiz çok daha zor olurdu. Yayın ekibi olarak kendimize has bir çizgi ve duruşumuz bulunmasına ve tercihlerimiz olmasına rağmen bunu dergimizde yer alan diğer makalelere yansıtılmaya özen gösteriyoruz. Zira *HTD*'nin üstlendiği sorumluluk tercih ettiği yaklaşımı herkese kabul ettirmek değil, akademik bir üslup ile bize ulaşan çalışmalarını dergimiz sayfaları vesilesiyle muhatap kitlesine sunmaktır.

Dergimizin bu kucaklayıcı tutumunu daha da yaygınlaştırmak düşüncesiyle muhtelif indekslerce taranmasını sağladığımız gibi, yurt içi ve dışından dergimizde yayımlanamak üzere makalelere ulaşılmasını kolaylaştırıcı adımlar atıyoruz. Zira aslolan, bizim vasıtamızla dergimizde ilgililere arz edilen fikir ve tespitlerin kolay bir yolla erişilebilir olmasıdır. Ayrıca, herhangi bir ekonomik kaygı taşımaksızın dergimizin temin ettiği plâtfon vasıtasıyla hadis konusunda uzmanlaşmış kesimlerin ve bu uğurda çaba sarf edenlerin birlikteliği de bizim en çok önemseydiğimiz hususların başında gelmektedir. Bir başka ifade ile geçmişte sünnet ve hadisler nasıl ki bu ümmetin birlikteliğini sağlamada ve ana yapısını şekillendirmede en önemli ve öncelikli rolü üstlenmişse, bugün de *Hadis Tetkikleri Dergisi* bu misyonu üstlensin istiyoruz.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında da, ağırlıklı konu tespitine gidilmeksizin, hadis ilmini muhtelif yönleriyle ele alan çalışmalara yer verildi. Böyle bir tercih kanaatimizce bir derginin hayatiyetini sürdürmesinin ön şartıdır.

Görüldüğü üzere, *Dergimiz*'in sekizinci yayın yılının ikinci sayısında da hadise dair önemli tetkikler ve etkinlik haberleriyle huzurlarımızdayız. Makaleler bölümümüzde ilk olarak, toplumların yönlendirilmesinde iki etkin güç olan Sünnet ve Gelenek arasındaki karşılıklı etkileşimi konu edinen önemli bir makaleye yer verdik. İkinci olarak, hadislerde tıbb-ı Nebevî'ye dair şaşırtıcı boyutta ayrıntılı bilginin varlığını ortaya koyan hastalık adlarına dair uzunca bir tetkike, üçüncü olarak da sahâbenin hadis rivâyetine dair bir makaleyi ilginize sunmuş bulunuyoruz. Batı'da yetişmiş bir araştırmacının Batılı hadis tetkiki uzmanlarının sıkça düştükleri hatalara dair eleştirel bir makale, içerikleri tezat teşkil eden aynı konuya dair rivayetlerin telifine dair bir makale ve İbn Kesîr'in biyografisine dair bir makale de bu sayımızda bulacağınız hadis tetkikleri arasında yer almaktadır.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin makaleler dışında kalan kısımlarında da hayli dikkatinizi çekecek akademik etkinliklere yer verilmektedir. Almanların yaşayan önemli Mâlikî fıkıh uzmanlarından Miklos Muranyî'nin bir makalesinin çevirisi ve Peygamber Efendimizin tercihlerine dair bir tetkik de sayfalarımız arasında yer bulmuştur. Bu sayımızın mülâkat bölümünde ise uzun yıllar Suudî Arabistan'da bulunan ve Abülfettâh Ebû Guddê'nin en önemli talebelerinden birisi olan Nureddin Boyacılar ile hadis ilmine dair dikkat çekici bir mülâkâtı ilginize arz ettik.

Bu sayımızın ilmî toplantılar bölümünde ise; önce, Saraybosna'da kendisinin en önemli Türk talebelerinin de iştirakiyle düzenlenen bir sempozyum vesilesiyle yâdedilen Muhammed Tayyib Okıç sempozyumunu ayrıntılı bir şekilde, ikinci olarak da bu yıl dokuzuncusu düzenlenen IX. Hadis Meclisi'ni ve temas edilen hususları kısaca ilginize arz ettik. Ayrıca bu sayımızda iki yeni yayını da kısaca tanıtmaya gayret ettik. Vefeyât bölümümüzü ise Sûriyeli meşhur fıkıh usulcüsü âlimlerinden birisi olan Salâhuddîn el-Müneccid'e ayırmayı uygun bulduk. Dergimizin sonunda ise, bu yıl da yine Mayıs ayı sonlarına doğru Bursa'da gerçekleştirilen icâzet törenine dair habere yer vererek sayımızı tamamladık.

Son olarak, her sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin her bölümünde yayımlanması uygun yazılarınızı beklediğimizi ifade ederken, aynı doyurucu içerikle birlikte bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine

Selçuk COŞKUN, Doç. Dr.*

“On the Circular Structure of Sunnah and Custom”

Abstract: The meanings of the terms of Sunnah and custom, and their similarities and differences are examined in this paper. After drawing on the relationship between the terms in question, the customs which turned into the Sunnah by means of Prophet Muhammad's implementation are analyzed. Afterwards, it is discussed with the help of some concrete examples how some behaviors which were first considered as Prophetic Sunnah turned into customs again.

Citation: Selçuk Coşkun, “Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 7–25.

Key words: Sunna, customs, Hadith, Prophet Muhammad, traditions, morals, customs turned into Sunnah.

I. Giriş

Sünnet ve gelenek terimlerinin keşiştikleri bazı ortak anlam alanları bulunmakla birlikte, bu iki kavramın, aynı anlama delâlet üzere kullanılmadığı malumdur. Ayrıca her birinin kullanıldığı alana göre kazandığı farklı anlam boyutları bulunmaktadır.

Bunlardan sünnet kelimesi “سُنَّةٌ” kökünden müştaktır ve iştikakında üç farklı kullanım yatmaktadır. Bunlardan biri; Arapların “سُنُّ الْمَاءِ” ifadesidir. Bu ifadeyle onlar, suyu boşluk bırakmadan peş peşe döküp akıtmayı kastederler.¹ Diğer bir ifade; “سُنَّتُ النَّصْلِ”dir. Bununla; oku bilemeyi kastetmektedirler.²

* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, scoskun@atauni.edu.tr

¹ Bkz. Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (v. 350), *Divânu'l-Edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer, Matbaatu'l-Emâne, Mısır 197, III, 134; Albn Zekeriyâ hmed b. Fâris el-Lügavî (v. 395), *Mücmelü'l-Lüga*, thk. Zühayr Abdulmuhsin Sultân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, II, 455; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1990, XIII, 223; Abdulğani Abdulhâlık, *Hucciyyetü's-Sünne*, Dâru'l-Vefâ, ikinci baskı, 1993. s. 49.

² Bkz. el-Fârâbî, *Divânu'l-Edeb*, III, 134; Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, II, 455; Abdulğani Abdulhâlık, *Hucciyyetü's-Sünne*, s. 49.

Üçüncü kullanım ise; “سُنُّ الْإِبِلِ”dir. Bununla Araplar develeri gütmeyi kastetmektedirler.³ Her üç kullanımda da istikrar, farklılık, devamlılık, şüurluluk, olumluluk, ahenk, pürüzsüzlük, kurallılık vasıfları göze çarpmaktadır.

Buna göre, kelimenin kullanımları farklı olsa da, hepsinin temelinde yer alan düşünce aynı olup, adına sünnet denilen her şeyde, bu unsurların büyük çoğunluğu yer almaktadır. Kök itibariyle aynı anlamlara delâlet eden “sünnet” kelimesi, farklı bağlamlarda karşımıza çıkmakta, birbiriyle ilişkisi yokmuş gibi görünen bu farklı anlamların muhtelif yansımalarına sahne olmaktadır. Sözlüklerde “سُنُّ”nin birçok anlamına yer verilir: Sîret,⁴ iyi ya da kötü yol,⁵ övülen müstakîm yol,⁶ bid'atın zıttı,⁷ ümmet,⁸ tâbi olunan misâl, kendisine uyulan imâm,⁹ tabî'at,¹⁰ yüz (وجه),¹¹ sûret, görünüş¹², alın veya alnın iki tarafından her biri,¹³ tabi olunan yol ve âdet,¹⁴ eşeğin sırtındaki siyah çizgi,¹⁵ eskiden olmayan yeni icat edilen şey¹⁶ bu anlamlardan bazılarıdır.

Arka plânı açısından tamamen aynı kaynaktan beslenmelerine rağmen, Câhiliyye Araplarının kullandığı “sünnet” kelimesi ile Müslüman Arapların kullandıkları “sünnet” istilâhı, delâlet ettiği anlamların yansımaları, yani renkleri açısından farklılıklar göstermektedir. İşte burada, kelimelerin istilâhlaşma süreci, kullanılan alanın farklılaşması gibi faktörlerin etkileyciliği kendini göstermektedir. Buradan itibaren Müslümanlar arasında sünnet, artık eski Arapların kullandığı mânâda değil, din dilinin belirlediği mânâda kullanılmaya başlanmıştır. Ancak din dili içerisinde de alanların farklılaşmasıyla sünnet anlayışları farklılaşma göstermiştir.

³ Bkz. el-Fârâbî, *Divânu'l-edeb*, III, 134; Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, II, 455; Abdulğani Abdulhâlık, *Hucciyyetü's-sünne*, s. 49.

⁴ Bkz. Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-Lüga*, II, 455; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 45; el-A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevi*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1992, I, 1.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 225; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî (v. 1158), *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1971, II, 423; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 45; Muhammed el-Huşû'î, “es-Sünnet”, *Mevsû'atu ulûmi'l-hadîs*, Kâhire: Vezâretü'l-Evkâf 2009, s. 423.

⁶ Muhammed el-Huşû'î, “es-Sünnet”, s. 423.

⁷ Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 46.

⁸ Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 47.

⁹ Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 226; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 48

¹¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 224; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 48.

¹² El-Fârâbî, *Divânu'l-edeb*, III, 134; Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, II, 455; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 224; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 48.

¹³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 224; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 226; Muhammed Bâsim Mîkâtî-Muhammed Zührî -Abdullah Ahmed Dandaşî, *el-Kutûf min Lugati'l-Kur'an*, Lübnan Mektebetü Lübnan ts. s. 492; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 49; Muhammed el-Huşû'î, “es-Sünnet”, s. 423.

¹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 226; Abdulğani Abdulhâlık, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁶ Muhammed Bâsim Mîkâtî ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 492.

Sünnetin din dilinde kullanılışı Kur'ân'la başlamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de geçen "sünnet" kelimeleri Türkçede genelde; "kanun", "olay", "yol" ve "âdet" şeklinde anlaşılmıştır ki, bu anlayışlar, aslında Câhiliyye dönemi Araplarının "sünnet" kelimesine yükledikleri anlamlarla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla söz konusu kelime Kur'ân'da, çoğunlukla kelimenin lügat anlamları kullanılmakta, kelimenin ıstılahlaşma sürecine henüz girmediği görülmektedir.¹⁷

Kur'ân'da daha çok lügat mânâlarında kullanıldığı görülen "sünnet" kelimesi, Hz. Peygamber'in kullanımında, Câhiliyye dönemi Araplarının kullanım alanlarıyla beraber, yeni anlam yelpazelerine doğru açılım göstermektedir. Allah Resûlü'nün (s.a.v.) kullanımındaki "sünnet" in başlıca şu anlamlara geldiği görülmektedir: Âdet (çığır, davranış tarzı),¹⁸ yol (tarikat, gidişat),¹⁹ Resûlüllâh'ın belirlediği ve yaptığı davranışlar,²⁰ Kur'ân gibi ümmetin uyması istenilen bir kaynak,²¹ önceki Peygamberlerin uygulamaları²² ve bid'atın zıddı.²³

Hz. Peygamber'in ifadelerinde geçen "sünnet" kelimelerine topluca bakıldığında, onun sünnet kelimesini hem Câhiliyye Araplarının kullandığı mânâda, hem de özel bir anlamda kullandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in kelimeye yeni yüklediği anlamlardan biri; "ilk defa Resûlüllâh tarafından benimsenen ve uygulamaya konan davranışlar"; diğeri ise "Ümmetin dinin öğrenmek için Kur'ân yanında başvuracağı bir kaynak" anlamıdır. Bu iki kullanım Câhiliyye dönemi Araplarının kullanımındaki "sünnet" kelimesiyle aynı renkte değildir.

¹⁷ İlgili âyetler ve çevirileri için bkz. en-Nisâ 4/26, el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; el-Kehf 18/55; Fâtır 3/43; el-Ahzâb 33/38, 62, 62; Ahzâb 33/62, Fâtır 35/43, 43; Gâfir 40/85; el-Feth 48/23, 23, Heyet, *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, Ankara: DİB Yayınları 2005, sekizinci baskı, s. 289; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Ankara: Kılıç Kitabevi 1977, s. 289; Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Kerim ve Meâl-i Kerim*, İstanbul: Milsan Basın Sanayi 1985, s. 523.

¹⁸ Müslim, İlim, 15; Nesâî, Zekât, 64; Buhârî, Diyât, 9; Ahmed b. Hanbel, IV, 357, 359, 361; İbn Mâce, Mukaddime, 14; Dârimî, Mukaddime, 44. Ahmed b. Hanbel, V, 421; Tirmizî, Nikâh, 1; Bkz. et-Tehânevî, *Keşşâf*, II, 423; Abdulğani Abdulhâlık, a.g.e., s. 45; Bünyamin Erul, *Sahabe-nin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları Ankara 200, s. 23.

¹⁹ Müslim, İlm, 6; Buhârî, Enbiya, 50; İbn Mâce, Fiten, 17, Mukaddime, 6; Tirmizî, İlm, 16; Dârimî, Mukaddime, 16; Ahmed b. Hanbel, IV, 126–127.

²⁰ Bkz. Buhârî, İdeyn, 8, Edâhî, 1, 11; Ebû Dâvûd, Tahâret, 126; Erul, a.g.e., s. 24.

²¹ Muvatta, Kader, 3. Bu rivâyet farklı tariklerde değişik lafızlarla rivâyet edilmiştir. Konuyu özetleyen Erul, bu rivâyetlerden üç sonuç çıkarmıştır:

(1) Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünneti: Mâlik, Vâkidi, İbn Hişâm, Taberî, Hâkim ve İbn Abdilberr tarafından rivâyet edilmiştir. (2) Allah'ın Kitabı ve Peygamberin ehl-i beyti: Müslim, Ahmed, Tirmizî ve Dârimî tarafından rivâyet edilmiştir. (3) Allah'ın Kitabı: Vâkidi, Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce tarafından rivâyet edilmiştir. (Bkz. Erul, a.g.e., s. 26–36.); Buhârî, Rikâk, 35, Fiten, 13; Müslim, İman, 230; Tirmizî, Fiten, 17. Bu hadisin bazı farklı rivâyetlerinde Sünnet kelimesi geçmemektedir. Kur'ân sünnet ikilisinin zikredildiği rivâyetin tercih edilmesi hâlinde, sünnetin; Kur'ân yanında bir bilgi kaynağı olduğu gerçeği bizzat Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiş olmaktadır (Geniş bilgi için bkz. Erul, a.g.e., s. 32–34).

²² İbn Mâce, Edâhî, 3; Ahmed b. Hanbel, IV, 368; Erul, a.g.e., s. 23.

²³ İbn Mâce, Cihâd, 40; Ahmed b. Hanbel, I, 400.

Bununla beraber, her iki kullanımda da arka plân açısından bir birliktelik söz konusudur. Sünnetin felsefi arka plânını besleyen vasıflarının, orijinallik, süreklilik, farklılık, belirlilik, bilinçlilik, kurallılık, tekrar, olumluluk. olduğuna yukarıda değinilmişti. Hz. Peygamber'in bu son iki kullanımında da, geçmişten gelen süreklilik dışında, orijinallik, belirlilik, farklılık, bilinçlilik, tekrar vs. vasıflarının bulunduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu iki kullanım önceki kullanımlardan felsefi arka plân itibarıyla aynı olmakla beraber, yansıyan yönleri açısından çok farklıdır ve tamamen Hz. Peygamber'e aittir. Kur'ân, "sünnet" kelimesine yeni bir renk katma gereği duymamışken, Hz. Peygamber onun eski mânâlarına iki anlam daha ilâve etmiştir. Böylece söz konusu kelime, din dilinde kullanılmaya başlamış, tedricen ıstılahlaşma sürecine girmiştir.

Bir yandan kelimenin lügat anlamlarındaki farklılığa razı olunmayıp onları bir kökte uzlaştırma çabaları sürerken, diğer yandan İslâmî ilimlerdeki kavramlaşma süreciyle beraber kelimenin mevcut anlam çeşitleri âdetle birbirleriyle çarpılarak son derece çeşitli ve karmaşık bir hal almış görünmektedir. Bunun neticesinde; fıkıhçıların (Hanefilere göre, Şâfililere göre, Mâlikilere göre, Hanbelilere göre), fıkıh usûlcülerinin, kelâmcıların (Ehl-i sünnete göre, Mu'tezile'ye göre, Şi'a'ya göre), mutasavvıfların, hadisçilerin (İlk dönem hadisçilerine göre, hadis usûlcülerine göre), müsteşriklerin ve nihayet halkın kullanımında oldukça farklı sünnet anlayışları ortaya çıkmıştır.

Diğer bir kavramımız olan gelenek kelimesi için de aynı durum geçerlidir. Onun da lügat anlamlarının yanında, farklı bilim dallarınca ve farklı araştırmacılarca çok değişik şekillerde tanımlanan ıstılah anlamları vardır. Bu tanımlara bakıldığında geleneğin, "geçmişin belirli bir takdimi", "geçmişin sürekli meydana getirilmesi", "geçmişin yeniden yorumlanması", "saygın olup kuşaktan kuşağa aktarılan ölçüler", "geçmişten aktarılan, inanç, uygulama, görenekler", "süreklilik gösteren ritüeller, semboller", "önceki nesillerden devralınan her türlü toplumsal pratik", "geçmişten günümüze miras bırakılan herhangi bir şey" "orf, âdet, teamül, an'ane, görenek ve töre" olduğundan bahsedilmektedir.²⁴

Buna göre gelenek geçmişten gelmektedir, sürekliliği vardır, tekrar edilmektedir, normatiftir, inanç ve uygulama gibi zahirî ve bâtnî yönü vardır. Bu anlamlar incelendiğinde, onların da belirli bir düşünceye dayandığı görülecektir. Bu düşünceyi oluşturan unsurlar; süreklilik, geçmişe saygı, eksiksiz olma,

²⁴ Bkz. Akdoğan, a.g.e. s. 33–34; Öncül, Remzi, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, MEB, İstanbul 200, s. 417; Sezgin Kızılcıçek- Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Atilla Kitabevi 1984, s. 180; Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 258–259; Öner Demir–Mustafa Acar *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları 1997, s. 93; Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma 2000, s. 402; Mehmet Vural, "Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği" *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, yıl 7, sayı 25, 2003–2004, s. 163; Armağan, *Gelenek*, s. 55–56; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 316; Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, s. 13.

güvenilirlik, itaat edilirlilik, aktarılma, istikrarlılık, meşruiyet kaynağı olma şeklinde tespit edilebilir. Bu çalışmada geniş sosyolojik anlamdaki gelenek tanımı esas alınmış, onun; örf, âdet, töre, teamül, an'ane, kültür kavramlarını kapsayan şemsiye kavram anlamı tercih edilmiştir.

Din dilinin anlamlandırdığı sünnet ile gelenek kavramlarının arka plânını oluşturan asıl ve bu aslın unsurları mukayese edildiğinde, kesiştikleri noktaların, ayrıldıkları noktalardan fazla olduğu görülür. Kutsalla ilişki, otoriter olma, istikrarlı olma, sürekli olma, aktarılma, taklit edilme, geçmişte olma, itaat edilme, meşruiyetin kaynağı olma gibi unsurlar kesiştikleri noktalardır. Bununla beraber, istilâhî anlamdaki sünnetteki olumluluk, bilinçlilik (çoğunlukla), orijinallik (bazen) vasıfları gelenekte aranmamaktadır. Bu noktalarda gelenek ve sünnet ayrılmaktadır. Meseleye bu şekilde bakılınca, kavramsal olarak gelenek ve sünnet terimlerinin birtakım ortak paydalarının olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna sünnet ve geleneğin kavramsal irtibatı denilebilir.

II. Sünnet ve Gelenek Arasındaki Döngü

Kavramsal olarak ortak yönleri bulunan sünnet ve gelenek kavramları, aslında olgusal olarak da birbirleriyle irtibatlıdır. Buna sünnet ve geleneğin döngüsel yapısı da denilebilir. Bununla iki olgu arasındaki geçişliliği kastetmekteyiz. Sünnet ve gelenek arasında vuku bulmuş olan geçişler aşağıdaki şekilde maddeleştirilebilir:

- Bazı uygulamalar, Hz. İbrâhim tarafından konulmuş olmakla onun sünneti iken, zamanın geçmesiyle Arapların geleneği olmuş, Hz. Peygamber'in tekrar uygulamasıyla sünnet olmuş, ancak üzerinden zamanın geçmesiyle tekrar gelenek hâline gelmiştir. (Hz. İbrâhim'in sünneti→Arap geleneği→Hz. Peygamber'in sünneti→gelenek)
- Bazı uygulamalar, Hz. İbrâhim'in Sünneti iken Araplarca gelenekleştirilmiş, daha sonra Hz. Peygamber'in uygulamasıyla sünnet olmuş ve öylece devam etmiştir. (Hz. İbrâhim'in Sünneti→Arap geleneği→Hz. Peygamber'in sünneti→sünnet)
- Bazı uygulamalar, Araplara ait gelenek iken Hz. Peygamber'in uygulamasıyla sünnet olmuş, daha sonra tekrar gelenek hâline gelmiştir. (Arap geleneği→Hz. Peygamber'in sünneti→gelenek)
- Birtakım uygulamalar, Araplara ait gelenek iken Hz. Peygamber'in uygulamasıyla sünnet olmuş ve öylece kalmıştır. (Arap geleneği→Hz. Peygamber'in sünneti→sünnet)
- Bazı uygulamalar, ilk defa Hz. Peygamber tarafından konulmuş olan bir sünnet iken daha sonra gelenek hâline gelmiştir. (Hz. Peygamber'in sünneti→gelenek)
- Bazı uygulamalar, ilk defa Hz. Peygamber tarafından konulmakla sünnet olmuş ve öylece devam etmiştir. (Hz. Peygamber'in sünneti→sünnet)

Bu tablo, aslında gelenek iken sünnet hâlini almış, sünnet iken de gelenek hâlini almış bazı uygulamaların varlığını göstermektedir. Buna sünnet ve geleneğin döngüsel yapısı demek mümkündür. Görüldüğü üzere bu yapıda hem

gelenekten sünnete geçişler hem de sünnetten geleneğe geçişler söz konusudur. Bu nedenle, konuyu bu iki ana başlık altında incelemek uygun olacaktır.

A. Gelenekten Sünnete Geçişler

Peygamberler, gönderildikleri kavmin riayet ettiği yeme, içme, giyinme, mesken edinme, süslenme kurallarına, evlenme biçimlerine, eşlerin birbiriyle olan ilişkilerine, alış-veriş şekillerine, yasak olan şeylerden alıkoyucu önlemlerine, yargı biçimlerine yönelik düzenlemeler de yapmaktadırlar. İnsanları, yapıyla gelmekte olan ve dinin esasları ile çelişmeyen mahiyetteki cârî uygulamalara riayet etmeleri için teşvik etmek, bakışlarını onlar üzerine çevirmek, içermiş oldukları faydalara dikkatlerini çekmek gerekir.²⁵ Dolayısıyla, tevhid düşüncesini zedelemeyen, batıl ve boş inanç şeklinde olmayan, insanın maslahatını gaye edinen, onun saadete ermesini amaçlayan ana kaidelere muvâfik her türlü gelenek, Hz. Peygamber tarafından ibkâ edilmiştir.

Hz. Peygamber, yani sünnet, çörek otu ile tedavi olma gibi, Câhiliyye Araplarının daha önceki nesillerden tevarüs ettiği ve onların da tedavi amaçlı olarak uygulayarak tecrübe edindikleri bazı gelenekleri aynen kabul etmiş ve devam ettirmiştir. Yine o, 'şer'u men kablâ' neviden zemzem gibi, el-Haceru'l-Esved gibi, İslâm öncesi Araplarının geleneksel olarak saygı duydukları yerlere hürmet İslâmiyette de muhafaza edilmiştir.²⁶ Meselâ el-Haceru'l-Esved'in Hz. İbrâhim'den beri devam eden saygınlığı Hz. Peygamber'in de onaylamasıyla devam etmiştir. Bu gün Müslümanların Hacda veya umrede el sürmek veya öpmek için uğraştıkları el-Haceru'l-Esved'in bu saygınlığı, Resûlüllah'tan önceki dönemlerden kalan, Resûlüllah'ın da pekiştirmesiyle dinî bir hüviyet kazanan yani sünnet hâlini alan ve daha sonra da bir gelenek değil de sünnet olarak devam ettirilen fakat başlangıç itibarıyla geleneksel mahiyetteki bir uygulamaya bağlıdır. Buradaki sünnetleşme serüveni; sünnet (Hz. İbrâhim'in koyulmasıyla)→gelenek (Câhiliyye Araplarında)→sünnet (Hz. Peygamber ve ilk asırlarda) şeklinde tahakkuk etmiştir.

Câhiliyye geleneklerinden sikâye (hacılara su tedariki) ve sidâne (Kâbe ve civarının muhafazası) gibi gelenekler de, Hz. Peygamber tarafından onaylanmış ve Müslümanların elinde geliştirilerek devam etmiştir.²⁷ Böylece söz konusu bu gelenek de Hz. Peygamber'in tasvibi ile "sünnet" hâlini almış ve bu gelenek sünnetleşmiştir. Bu uygulamadaki sünnetleşme; gelenek (Câhiliyye Araplarında)→sünnet (Hz. Peygamber ve ilk asırlarda) şeklinde cereyan etmiştir.

Geleneğin tasvibi cinsinden bir diğer uygulama da **sünnet olmaktır**. Sünnet olma olayının konumuz açısından farklı bir özelliği bulunmaktadır. Zira bun-

²⁵ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz yayıncılık 2002, 3.b., I, 385.

²⁶ Müslim, Hac, 250 (II, 925).

²⁷ Algül, a.g.m, s. 26.

da, sadece geleneğin sünnetleşmesi değil, sünnetin geleneğe, geleneğin tekrar sünnete ve en azından toplumun bir kesimi arasında sünnetin de tekrar geleneğe dönüşümü söz konusudur. Onun için bu örneğin tarihi arka planı üzerinde detaylı olarak durulacaktır.

Yahudilikte de mevcut bir uygulama olan hitân (sünnet olmak)²⁸ onların örf-âdetlerine göre doğumdan sonraki sekizinci günde gerçekleştirilmektedir.²⁹ Hıristiyanlıkta bâriz bir şekilde görülmeyen sünnet olma olayının Habeş Ortodoks kilisesi tarafından da uygulandığı bildirilmektedir.³⁰

Câhiliyye devri Araplarının sünnet olduğuna dair bazı rivâyetler bulunmaktadır.³¹ Buhârî'nin bu rivâyetinden, Câhiliyye Araplarının Hz. İbrâhim'in sünnetine uygun olarak sünnet olmayı devam ettirdikleri anlaşılmaktadır.³² İhtiyatla karşılanması gerektiği belirtilmiş olsa da,³³ ilk sünnet olanın Hz. İbrâhim olduğuna dair rivâyetler de mevcuttur.³⁴

Câhiliyye Arapları hem erkeği hem kadını sünnet ederler, erkeğin sünnetine "hitân", kadının sünnetine "had" derlerdi. Sünnet olmak, Hz. Peygamber'in hadîslerinde "fitrat" gereği olarak nitelendirilmiştir.³⁵ Anlaşıldığına göre, bugün Anadolu'da "sünnet olmak" diye tabir edilen, Arapçadaki karşılığı "hitân" olan işlem, Hz. Peygamber öncesi dönemden gelen bir gelenektir. Müslümanlar tarafından menşei itibarıyla Hz. İbrâhim'e dayandırılrsa ve dinî bir işlem gibi algılsa bile, Câhiliyye Arapları bu uygulamayı dinî olarak değil, geleneksel olarak yapmaktaydılar. İbrâhim'in bu sünneti tekrarlanarak bir âdet hâline gelmiş, şuurulluk ortadan kalkmış ve gelenekleşmiştir. Hz. Peygamber gelince onu tasvip etmiş ve istulâhî anlamda "sünnet" hâline gelmiştir. Istulâhî anlamdaki bu "sünnet", daha sonra toplum tarafından tekrarlanarak yine alışkanlık hâlini almış, şuurulluk vasfı zayıflamış ve geleneksel olarak uygulanmaya başlanmıştır. Şu anda Hz. Peygamber'in sünneti olmaktan ziyade bir "gelenek" olarak uygulanmaktadır. Dolayısıyla sünnet olma olayı, şöyle bir döngüsel yapıdan geçmiştir. Sünnet (Hz. İbrâhim döneminde)→gelenek (Câhiliyye Araplarında)→sünnet (Hz. Peygamber ve ilk asırlarda)→gelenek (bugün Anadolu'da). Bu son kısma bir sonraki bölümde tekrar değinilecektir.

Kız çocuklarının kulaklarının delinmesi de Câhiliyye Arapları tarafından uygulanan bir gelenektir. Fakihler tarafından erkekler için mekrûh sayılan bu uygulama, Hz. Peygamber tarafından yasaklanmamış, devam ettirilmesi tak-

rîr/tasvîb edilmiş ve hatta kendisine hediye edilen küpeleri kız torunlarına hediye etmiştir.³⁶ Bu yüzden İbn Abbâs ve daha sonraki İslâm âlimlerinin bir kısmı, bunun Hz. Peygamber'in takrîrî sünneti olduğu kanaatine varmışlardır.³⁷ Hz. Peygamber'in takrîrî sünneti olan bu uygulama artık günümüz Anadolu halkı tarafından sünnet olduğu için değil, gelenek olduğu için uygulanır olmuştur. Dolayısıyla önce gelenek olan, sonra sünnet olan ve nihayet gelenek olan bir uygulamanın örneği hâline gelmiştir. Buradaki dönüşüm ise şu şekilde olmuştur: Gelenek (Câhiliyye döneminde)→takrîrî sünnet (Hz. Peygamber ve ilk asırlarda)→gelenek (bugün Anadolu'da).

Düğün yemeği, Câhiliyye Araplarında da var olan bir gelenektir. Ancak çoğu zaman, zenginler çağrılır, fakirler davet edilmezdi. Hz. Peygamber düğün yemeğini teşvik etmiş, ancak sınıf ayrımını kaldırmıştır. Hz. Peygamber'in; "En kötü yemek, fakirlerin bırakılıp zenginlerin davet edildiği düğün yemeğidir"³⁸ şeklindeki ifadesi, bu durumu göstermektedir. Hz. Peygamber'den bu konuda vârid olan teşvik edici hadîsler³⁹ nedeniyle âlimler, düğün ziyafetine icabet etmenin farz-ı ayn veya farz-ı kifâye olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰ Nitekim Hz. Peygamber, Abdurrahmân b. Avf'a; "Bir koyun kesmek suretiyle de olsa velîme/düğün yemeği ver, buyurmuştur"⁴¹ Ancak Hz. Peygamber, düğün töreninin iki günü aşmaması gerektiğini belirterek, onun bir gün olmasının hak, iki gün olmasının ma'rûf, üç gün olmasının ise riyâ olduğunu bildirmiştir.⁴² Böylece düğün yemeği geleneği tashih edilerek devamına karar verilmiş, sünnetleştirilmiştir. Günümüzde Müslümanlarının bir kısmında düğün yemeği verilmesinin gerekliliğini belirleyen, Hz. Peygamber'in sünnetini uygulamak gibi bir düşünce değil, çoğunlukla geleneğin yaptırım gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu örnekte gelenek ve sünnetin dönüşümü şu şekilde olmuştur: Gelenek (eski Araplar ve bazı topluluklarda)→sünnet (Hz. Peygamber dönemi ve ilk asırlarda)→gelenek (Anadolu halkının büyük bir bölümünde).

Yine Câhiliyye geleneklerinden olan akîka kurbanı kesmek Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiş, uygulamadaki bazı unsurlar kaldırılmıştır. Hz. Peygamber; "Her çocuk için akîka (kurbanı) gerekir. Onun için kan akıtın ve ondan ziyeti giderin"⁴³ buyurmuştur. Nitekim çok erken devirlerde, Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728), "Hz. Peygamber'in "eziyeti giderin" ifadesiyle neyi kastettiğini herkese sordum, fakat tatminkâr bir cevap alamadım" demiştir.⁴⁴ Esmâ'î

²⁸ Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yayınları İstanbul 2007, s. 208.

²⁹ Adam, "Yahudilik", s. 242.

³⁰ Bkz. Bülent Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliseleri", *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB Yay. İstanbul 2007, s. 139

³¹ Muvatta', Sıfatu'n-Nebî, 4; Buhârî, Bed'u'l-Vahy, 6 (I, 7).

³² Ali Osman Ateş, *a.g.e.*, s. 269.

³³ Bkz. Ateş, *a.g.e.*, s. 271.

³⁴ Bkz. et-Taberânî, *Kitâbu'l-Evâil*, s. 139.

³⁵ Bkz. Müslim, Tahâret, 49; Ebû Dâvûd, Tereccül, 16; Tirmizî, Edep, 14.

³⁶ Ebû Dâvûd, Hâtem, 8.

³⁷ Ateş, *a.g.e.*, s. 250.

³⁸ Buhârî, Nikâh, 72; Müslim, Nikâh, 107-110.

³⁹ Buhârî, Nikâh, 71; Müslim, Nikâh, 96-103.

⁴⁰ Ali Çolak, *Anadolu'da Örf ve âdetlerin Oluşması ve Meşrulaşmasında Rivâyetlerin Rolü*, Doktora Tezi, Ankara 2004, s. 114.

⁴¹ Buhârî, Nikâh, 54 (VI, 139); Ebû Dâvûd, Et'ime, 3 (IV, 126-127).

⁴² İbn mâce, Nikâh, 25; Ebû Dâvûd, Et'ime, 3

⁴³ Buhârî, Akîka, 2 (VI, 217).

⁴⁴ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, XXI, 87

gibi bazı âlimlerse, bu ifadeden, yeni doğan çocukların saçlarını kesmek gerektiğini istinbât etmişlerdir.⁴⁵ Oysa Ebû Dâvûd bu hadîsin bağlamını Abdullah b. Büreyde'nin babası Büreyde'den şu şekilde rivâyet etmiştir: “Biz Câhiliyye döneminde bir çocuğumuz olduğu zaman, onun için bir koyun keser, çocuğun kafasını koyunun kanına bulardık. İslâm'a girince, kurban (akîka) kesmeye devam ettik, ancak çocuğun kafasına, kan yerine (güzel kokulu) zaferan sürmeye başladık.”⁴⁶ et-Tahâvî (ö. 321/933), “bu haberi görünceye kadar, Hz. Peygamber'in akîka kurbanını emreden hadiste 'eziyeti giderin/kaldırın' ifadesini anlayamamıştım. Ancak bu haberi görünce, bundan ne kastedilmiş olduğunu anlamış olduk” demektedir.⁴⁷ Aslında Câhiliyye döneminde var olan akîka kurbanı, Allah'ın verdiği evlat nimetine karşı bir şükür nişanesi olduğu, tevhid prensibine de aykırı olmadığı için kaldırılmayarak, tashihle devamına müsaade edilmiştir.⁴⁸ Hatta Câhiliyye döneminde vâcip derecesinde kabul edilen bu âdetin vucûbiyetini İslâm kaldırmış, uygulamasını tercihe bırakmıştır.⁴⁹ Böylece, Câhiliyye döneminde var olan akîka kurbanı kesmek ile ilgili geleneğin bir kısmı kaldırılmış, bir kısmı “sünnet” hüviyetine girerek devam etmiştir. Buradaki gelenek ve sünnetin dönüşümü ise şu şekilde olmuştur: Gelenek (eski Araplar)→sünnet (Hz. Peygamber dönemi).

Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun bazı geleneklerini ya olduğu gibi devam ettirdiği ya da tashih ettirerek takrîr ettiği bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Her iki halde de devam ettirilen kısımlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla veya takriri ile Müslümanlarca istilâhî anlamda “sünnet” olarak kabul edilmiş, böylece, Câhiliyye Araplarına ait bazı gelenekler sünnetleşme sürecine girmiştir.

A. Sünnetten Geleneğe Geçişler

Aslında, din kurucusunun vefatından sonra yeni dinî cemaati parçalamaktan koruyarak ayakta tutan şey, onun en gözde tilmizlerinin şahsiyetinden veya onların dini tesis eden şahsa yakınlıklarından ziyade, yeni dinin getirmiş olduğu dinî esaslar, inançlar ve ibadetlerdir. Başka bir deyişle bundan böyle grup bağı, karizmatik özelliğini giderek kaybeder ve onun yerini, dinî tesis edenin bıraktığı dinî miras yani yeni dinin ortaya koyduğu din nazariyesi, inançlar, ibadetler ve nihayet din kurucusunun sağlığında ya da vefatından sonra oluşan bir takım teşkilat esasları almaya başlar.⁵⁰

⁴⁵ Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, XXI, 87.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Akîka*, 20 (II, 119)

⁴⁷ et-Tahavî, *Müşkil*, I, 460; Görmez, *a.g.e.*, s. 304.

⁴⁸ Mehmet Soysaldı, *Kur'ân ve Sünnet Işığında İbadet Tarihi*, Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları 1997, s. 306.

⁴⁹ Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü'l-Tarîfe*, Matbaatu'l-Envâr, Kahire 1365 h., ss. 148-150.

⁵⁰ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 289.

Dinlerin bu yapısal özelliğinin İslâm için geçerli olduğu da görülmektedir. İlk dönem Müslümanları, Hz. Peygamber'in otoritesini “sünnet”e aktarmakla kalmamış, sahâbe ve tâbiînün söz ve uygulamalarını da “sünnet” kavramı içerisinde değerlendirerek onlara da kıymet verilmiştir. Esasen Hz. Peygamber'in; “Ümmetimin en hayırlıları benim asrımdakiler, sonra bunları takip edenler, sonra da bunları takip edenlerdir”⁵¹ şeklindeki sözünün, söz konusu otoriteye katkıda bulunduğu da söylenebilir.

Sünnetin Müslümanların geleneğine girmesinde sadece Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînün katkısı yoktur. Özellikle uygulamayla konularda diğer bazı etkiler de söz konusudur. Meselâ, İslâm hukukunda değişmez sahih geleneğin en önemli dayanaklarından biri –Kurân ve Sünnet'ten sonra- icmâdır. Kesin ve bağlayıcı olduğunda ittifak bulunan⁵² icmâ, bu mânâda aslında Müslümanların ortak uygulamasıdır ki, bu bir anlamda ortak gelenektir ve sünnetin gelenekleşmesine katkıda bulunmuştur. İslâm hukukunun en önemli referanslarından bir diğeri de gelenekle yakın ilişkisi olan örf ve âdettir. Hem değişimin kaynağı hem de durağanlığın sebebi olarak paradoksal bir yapı arz eden örf de gelenekle sıkı ilişkisi olan olgulardan biridir. Sünnetin gelenekleşmesinde rol oynayan kurumlardan biri de tasavvuf olmalıdır. Süfilikte büyük önem taşıyan gelenek; daha çok tâbi olma (ittibâ), örnek alma (iktidâ), usûl, âdâb, erkân, silsile, silsilenâme, icâzet, icâzetnâme ve intisâb gibi terimlerle ifade edilmektedir.⁵³

Buraya kadar özet olarak değinilen hususlardan hareketle, sünnetin gelenek hâlini almasında; Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait uygulamaların delil olarak kabul edilip, hem uygulanarak tekrar edilmesi, hem de karşılaşılan problemlerde referans olarak görülmesinin yanında, Müslümanların bir konuda ihtilâf etmeden aynı tavrı sergilemeleri sonucunda oluşan icmâmın, İslâm'ın nefyetmediği ve daha sonra Müslümanların yaşantılarıyla yerleşen örf ve âdetlerin ve son olarak tasavvufî hayat biçiminin içselleştirilmesinin son derece etkili olduğu söylenebilir. Bu uygulamalar sonucunda bazı sünnetler, sıkça uygulanarak toplumun bünyesine işlemiş, kabul görmüş, artık sünnet olduğu dahi unutulmuş, bununla birlikte gelenek olarak ve çok güçlü bir şekilde varlığını sürdürmüş, asla değişimi kabul etmemiştir.

Çağımızda gerek sözlü, gerekse uygulamalı sünnetin, sözlü veya uygulamalı gelenek hâline dönüşmesinde iki hususun etkili olduğu söylenebilir:

- a) Söz konusu sünnetlerin, görsel ve yazılı basın ile birtakım araştırmalarda “gelenek”, “atasözü” vs. olarak sunulması sonucu insanların bunların kaynağı hakkında yanlış bilgilendirilmeleri gelmektedir. Hal böyle olunca insanlar bu tür söz ve uygulamaları gelenek diye kabul etmekte ve gelecek nesillere bu şekilde

⁵¹ İbn Hibbân, *Sahih*, XVI, 205.

⁵² Bkz. Hayreddin Karaman, “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul: İSAM Yayınları 1996, s. 31-32.

⁵³ Süleyman Uludağ, “Tasavvuf Açısından Gelenek ve Yenileşme”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İstanbul: İSAM Yayınları 1996, s. 68.

nakletmektedirler.

- b) Söz konusu uygulama ve sözlerin, nesilden nesle aktarılması sonucu, esas kaynağının değil de uygulamanın ya da sözün ön plana çıkması, kaynağının zamanla unutulması ve böylece gelenek olarak algılanıp nakledilmeye devam edilmesi gelmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, sünnet olmak (hitân) Hz. İbrâhim döneminden gelen, Câhiliyye Araplarında da gelenek olarak kabul edilen, Hz. Peygamber tarafından uygulanan ve dolayısıyla sünnetleşen bir gelenektir. Hz. Peygamber'in uygulamasıyla sünnetleşen bu gelenek, Müslüman toplumlarda nesilden nesle aktarılmış ve artık çoğunlukla kaynak unutulmuş gelenek olarak uygulanmaya başlanmıştır. Asıl adı "hitân" olmasına rağmen Türkler arasında Hz. Peygamber'e aidiyetini vurgulayan, menşein Hz. Peygamber olduğunu izhar eden "sünnet" kelimesiyle ifade edilen bu uygulama, çoğu zaman "sünnet" kelimesinin içeriği ve hükmü unutulmak suretiyle gelenekleşmekte, hatta kendilerini dindar kabul etmeyen çoğu aileler dahi çocuklarını "sünnet" ettirmektedir. Bu çevrelerde bazen, sünnet uygulamasına, Hz. Peygamber'in sünneti olduğu için yapanlara göre daha çok değer verilmekte, düğün törenleri yapılmakta, hatta bu konuda oldukça abartılı davranıldığı da görülmektedir.

"Sünnet" in tamamen gelenek olarak algılandığı ortamlarda, yukarıda belirtilen, iki etken söz konusu olmuştur. Birinci etkeni güçlendiren verilere de sahibiz. Meselâ bunlardan birinde şöyle denilmektedir: "**Yaşayan geleneklerimiz arasında "sünnet töreni"**, kimi yerlerde ve kimi durumlarda kolayca geçiştirilirken, köyümüzdeki (İzmir'in Karaburun ilçesi İncecik köyü) uygulamalarıyla bir evlenme töreni (düğünü) niteliği kazanır. Bu nedenle, sünnet töreni yerine, sünnet düğünü deyimi daha çok kullanılır."⁵⁴ Dikkat edilirse burada "sünnet töreni" için "gelenek" kelimesi kullanılmakta, "sünnetin" de "gelenek" olduğu belirtilmektedir. Yine başka bir araştırmada, "**Halk âdetleri**" başlığı altında, "**sünnet**" töreni de sayılmaktadır.⁵⁵ Başka bir eserde de "sünnet olmak" örf ve âdet olarak sunulmuş, Hz. Peygamber'den gelen bir "sünnet" olduğuna işaret edilmemiştir.⁵⁶ İnternetteki herhangi bir arama motoruna "sünnet geleneği", ya da "sünnet âdeti" yazıp bir araştırma yapıldığında, söz konusu uygulama için bu isimlerin ne kadar yaygın olarak kullanıldığı ve bunun gelenekleştiği veya gelenek olarak algılanmasına katkıda bulunduğu görülecektir. Bu çalışmanın yapıldığı sıralarda "google" arama motorunda yapılan bu şekildeki bir taramada; "Sünnet geleneği" için 6300 sonuç, "Sünnet âdeti" için 230 sonucun bulunmuştur. Bu durum, Anadolu insanının önemli bir kısmının artık "sünnet olmayı" gelenek olarak algıladıklarını göstermektedir. Sünneti gelenek olarak

algılayanlardan bir bölümünün, bu geleneği dinî kaynaklı görmesine rağmen, bir bölümünün ise uygulamayı tamamen gelenek olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Buna göre, sünnet ve gelenek arasındaki döngü şu şekilde olmuştur: Sünnet (Hz. İbrâhim döneminde)→gelenek (Câhiliyye Araplarında)→sünnet (Hz. Peygamber ve ilk asırlarda)→gelenek (bugün Anadolu ve bazı Orta Asya ülkelerinde).

Burada, ilk ve orijinal olarak Hz. Peygamber tarafından konulmuş olan, yani daha önce hiçbir uygulaması olmayan, hiçbir şekilde gelenekle irtibatı bulunmayan bazı "sünnet"lerin gelenekleşmesinden de bahsedilmesi uygun olacaktır. Günümüz Anadolu halkının uygulamaları arasında bu konu için verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri terâvîh namazıdır.

Hz. Peygamber, diğer günlerin gecelerinden farklı olarak, Ramazan gecelerinde daha fazla nafile namaz kılıyordu.⁵⁷ Bir Ramazan ayında mescide birkaç gece yatsı namazından sonra namaz kıldı. Diğer insanların da kendisiyle birlikte cemaatle bu namazı kılmaya başladığını ve gittikçe sayının arttığını görünce, yatsıyı kıldıktan sonra hücrelerine çekildi ve çıkmadı. Sahâbiler, Hz. Peygamber'in uyuyakaldığını zannederek uyanıp yanlarına çıkmasını sağlamak için aksırıp öksürmeye başladılar. Hz. Peygamber dışarı çıkarak onlara hitaben, terâvîhin farz kılınmasından ve farz olduktan sonra yerine getiremeyeceklerinden endişe ettiğini, dolayısıyla bu namazı evlerinde kılmalarının daha iyi olacağını söyledi. Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in terâvîh namazını iki ya da üç gün mescide cemaatle kıldığını, daha sonra farz olur endişesiyle, sahâbilerde evlerinde kılmalarını tavsiye ettiğini belirtmektedir.⁵⁸

Anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, hakkında; "Her kim Ramazan namazını hak olduğuna inanarak ve riya karıştırmayarak Allah rızası için kılsa, onun geçmiş günahları bağışlanır"⁵⁹ dediği Terâvîh namazını birkaç gece dışında münferid olarak kılmıştır.⁶⁰ Cemaatle kıldığında sekiz, münferid kıldığında yirmiye kadar varan rakamlar zikredilmektedir.⁶¹ Terâvîh namazının kılınma tarzı ilk halife Hz. Ebû Bekr döneminde de bu şekilde devam etmiştir.⁶² Hz. Ömer'in hilafeti döneminin ilk dönemlerinde de böyle devam etmiş, daha sonra bir ramazan gecesi Hz. Ömer Mescide gitmiş, orada insanların münferid olarak ve dağınık bir şekilde namaz kıldıklarını görünce, onların bu namazı cemaatle kılmalarının daha iyi olacağı düşüncesine varmış, bu namazın cemaatle kılınmasını sağlamış ve "bu ne güzel bid'at oldu" diyerek memnuniyetini

⁵⁴ Ali Rıza Balaman, *Gelenekler, Töre ve Törenler*, Betim Yayınları Bornova 1981, s. 93.

⁵⁵ Bkz. Mustafa Uçar, *Erzincan Örf ve Âdetlerimizden Bir Demet*, Erzincan Belediyesi Yayınları Erzincan 1998, s. 67-69.

⁵⁶ Bkz. Nezihe Araz-Umay Günay ve dğr., *21.Yüzyılın Eşiğinde Örf ve Âdetlerimiz (Türk Töresi)*, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı ts., s. 54-56.

⁵⁷ Bkz. Buhârî, Terâvîh, 1; Terâvîh konusunda geniş bilgi için bkz. Beşir Gözübenli, "Terâvîh Namazı", *İslâm'da İbadet İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: İFAV Yayınları 1997, IV, 337-338.

⁵⁸ Bkz. Buhârî, Terâvîh, 1

⁵⁹ Buhârî, Terâvîh, 1 (II, 251)

⁶⁰ Bkz. Buhârî, Terâvîh, 1 (II, 252).

⁶¹ Miras, a.g.e., IV, 82-83.

⁶² Bkz. Buhârî, Terâvîh, 1 (II, 251-252)

ifade etmiştir.⁶³ Hz. Ömer'in Terâvîh namazının cemaatle kılınmasını "bid'at" olarak nitelendirmesi, bu namazın asr-ı saâdette ve de Ebû Bekr zamanında cemaatle kılınmasına devam edilmediğini göstermektedir.⁶⁴ Üçüncü halife Hz. Osman, Hz. Ömer zamanında olduğu gibi terâvîhin cemaatle kılınmasını devam ettirmiştir.⁶⁵ Hz. Osman, erkeklerle kadınların aynı imam arkasında terâvîh kılmalarını uygun görüp, hem erkekler hem de kadınlar için terâvîhi kıldırma üzere Süleyman b. Ebî Hasme'yi görevlendirmiştir.⁶⁶ Dördüncü halife Hz. Ali de halkı bu namaza teşvik etmiş ve; "Nasil ki Ömer mescitlerimizi terâvîh'in feyziyle nurlandırıp şereflendirdi ise Allah da Ömer'in kabrini nurlandırsın," demiştir. Ayrıca o, Ramazan'da imam olup insanlara beş tervîha ile yirmi rekât terâvîh namazı kıldırmıştır. Ashâbın büyüklerinden Abdullah b. Mes'ûd da terâvîh imamı olarak görev yapmıştır.⁶⁷

İbn Hacer'in, hulefâ-i râşidîn döneminde cemaatle kılınan terâvîh namazlarının 20 rekât olduğunda icmâ olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁶⁸ Bir konuda icmân var olması demek, itirazsız bir şekilde kabul edilip uygulanması demektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, icmâ, aslında "sünnet" olan bir şeyin "geleneğe"leşmesini sağlayan unsurlardan biridir. İcmâ edilmek suretiyle terâvîhin cemaatle ve yirmi rekâtta istikrar bulduğu muhakkaktır. Bu aynı zamanda, zamanla bu uygulamanın gelenekleşeceği anlamına da gelmektedir.

Yukarıdaki sürece bakılırsa terâvîh namazıyla ilgili şöyle bir gelişme yaşanmıştır: Bu namaz ilk defa Hz. Peygamber tarafından ihdas edilmiştir. Onun uygulamasında cemaatle birkaç gün sekiz rekât olarak kılınmış, daha sonra münferid kılınmıştır. Münferid kılınırken, yirmi rekâta kadar çıkmıştır. Hz. Ebû Bekr döneminde aynı minval üzere devam edilmiş, Hz. Ömer döneminde cemaatle ve yirmi rekât kılınması sağlanmış, daha sonraki sahâbe de böyle yapmış, tâbiîn de aynı şekilde kılınmış, mezhep imamı da bunu tercih etmiştir. Günümüzde de yirmi rekât ve cemaatle kılınmaya devam edilmektedir. İslâm coğrafyasının her tarafından Beytullâh'a akın eden ziyaretçiler, ramazanda terâvîh namazını cemaatle ve yirmi rekât olarak kılmaya devam etmektedir. Böylece Hz. Peygamber tarafından ihdas edilen terâvîh namazı sünneti, Hz. Ömer devrinden itibaren cemaatle ve yirmi rekât olarak kılınmaya başlanmış, artık cemaatle kılınması köklü bir gelenek hâlini almıştır.

Son dönemlerde Anadolu'da yapılan alan araştırmalar terâvîh sünnetinin büyük oranda ve birkaç açıdan gelenekleştiğini göstermektedir. Meselâ Erzurum ve çevre köylerinde yapılan bir araştırmada terâvîh namazı kılma sıklığı sorulmuştur. Sorulan sorulara verilen cevaplardan, terâvîh namazını, "her ra-

⁶³ Bkz. Buhârî, Terâvîh, I (II, 251-252).

⁶⁴ Miras, a.g.e., IV, 76.

⁶⁵ Miras, a.g.e., IV, 77.

⁶⁶ Gözübenli, a.g.m., s. 338.

⁶⁷ Miras, a.g.e., IV, 78.

⁶⁸ Miras, a.g.e., IV, 78.

mazanda düzenli olarak kılanlar"ın; şehir merkezinde %45.3 iken kırsal alanda %59.9 olduğu tespit edilmiştir.⁶⁹ Başka bir ifadeyle, geleneğin baskın etkisi altında bulunan ve henüz sanayileşme ve kentleşmenin geleneğe yönelik tahribatına maruz kalmayan topluluklarda, gelenekleşmiş olan bu sünnetin kılınma oranı daha yüksek çıkmaktadır. Hâlbuki namaz kılma sıklığını ölçen bu sorular, günde beş vakit farz namaz için de sorulmuş, her gün beş vakit namaz kılanların oranı % 36 olarak tespit edilmiştir.⁷⁰

Erzurum gibi mütedeyyin ve bu durumunu gelenekleştirmiş bir toplumda durum böyle iken, geleneğin etkisinin azaldığı sanayileşmiş toplumlarda söz konusu göstergeler daha farklı çıkmaktadır. Sanayileşmenin dine etkisi konusunda yapılmış bir araştırmada, günlük namazları her zaman kılanların oranı kadın-erkek ortalama % 22 olarak belirlenmiştir.⁷¹ Aynı araştırmada terâvîh namazı için şöyle bir sonuç çıkmıştır: Devamlı kılanlar tarım kesiminde erkeklerde %60.26, kadınlarda %48.84, sanayi kesiminde kadın-erkek ortalama %49.66 oranında tespit edilmiştir. Bu araştırmayı yapan Ramazan Karaman, durumu şöyle değerlendirmektedir:

Sünnet namazlardan olmasına rağmen; yılda bir ay olması ve her yıl tekrarlanması sonucu bir **âdet ve alışkanlık hâline gelmiş olduğundan**, âdeta farz namazlar kadar ve hatta onların bazılarında daha çok önem kazanmış bulunan terâvîh namazına ilginin oldukça yüksek olmasında, kuşkusuz, en büyük payı olan etkenlerden biri de ramazan ayı dolayısıyla toplumsal dindarlığın en yüksek düzeyine erişmesidir.⁷²

Ali Coşkun, İstanbul'da, *İslâm'ın Çağdaş Yorumlarına Karşı Tutum ve Davranışlar* konulu araştırmasında, halkın farklı çağdaş yaklaşımlara karşı tutumunu ölçmeye çalışmıştır. Yöneltilen sorulardan biri de terâvîhle ilgilidir. "Terâvîh namazının kılınıp kılınmaması ve kaç rekat kılınacağı ferdin isteğine bağlıdır" şeklindeki bir yaklaşıma, deneklerin %24.4'ü "katılıyorum" diye cevap vermişken, %60'ı "katılmıyorum" şeklinde cevap vermiştir.⁷³ Coşkun değerlendirmesinde şöyle demektedir:

"Terâvîh namazı sünnet bir namaz olup İslâmî kaynaklarda onun başlangıçta evlerde ve sekiz rekât olarak kılındığı fakat Hz. Ömer döneminde camilerde ve yirmi rekât olarak kılınmaya başlandığı rivâyet edilmektedir. Zamanla oruç ibadetinin ayrılmaz bir cüzü olarak kabul edilerek gelenekte farz namaz gibi riâyet edilmeye çalışıldığı bilinen bir gerçektir. Ancak bunun dinî hayatı zorlaştırdığı da yadsınamaz diğer bir gerçektir. Bu ibadetin isteğe bağlı olarak kılınıp kılınmayacağını ölçmeye çalıştığımız yukarıdaki soruya deneklerin geleneksel görüşe uygun cevaplar verdikleri görülmektedir. Zira söz konusu soruya deneklerin %60'ı (261 kişi) olumsuz cevap verirken, %24,4'ü (106 kişi) olumlu yaklaşmış ve %13,8 (60 kişi) oranında bir grup ta fikrim yok demiştir. Terâvîh namazlarının genellikle Türk toplumunda

⁶⁹ Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, s. 112.

⁷⁰ Günay, a.g.e., s. 94.

⁷¹ Bkz. Ramazan Karaman, *Sanayileşmenin Dine etkisi (Mersin Örneği)*, Akın Ofset, Konya 2000, s. 93.

⁷² Bkz. Karaman, *Sanayileşmenin Dine etkisi (Mersin Örneği)*, s. 105.

⁷³ Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dinî Normlar*, s. 169.

yüksek katılımlarla icra edilmesi bu oranları destekleyici mahiyettedir.”⁷⁴

Buna göre terâvîh namazı bazı açılardan gelenekleşmiştir. Burada ilk defa Hz. Peygamber tarafından sünnetleştirilen bir olayın zamanla gelenekleştirilmesi söz konusudur ve döngü şöyle gerçekleşmiştir: sünnet (Hz. Peygamber ve ilk asırlarda)→gelenek (bugün Anadolu’da).

Başlangıçta sünnet olan terâvîh namazının, (a) rekât sayısı ve cemaatle kılınması açısından; (b) bağlayıcılık açısından; (c) Kılınma hızı açısından, gelenekleştiği söylenebilir:

- a) Normal olarak rekât sayısı esnek olan bu sünnet namaz, Hz. Ömer’in uygulamasıyla yirmi rekât olarak ve cemaatle olmak üzere nesilden nesle aktarılarak gelenek hâline gelmiştir. Gelenek bu namazın yirmi rekât ve cemaatle kılınması üzerinde taayyün etmiştir. Günümüzde bazı İslâm âlimleri bu namazın sekiz ya da otuz rekât da kılınabileceğini, ya da cemaatle değil de bireysel olarak kılınabileceğini söylemektedirler. Bu görüş –ki Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi uygulamalarına aykırı değildir- halk tarafından makul görülse ve bir fikir olarak kabul edilse de, uygulama yine farklı olmaktadır. Terâvîh namazı yirmi rekât ve cemaatle kılınmaya devam edilmektedir. Öyleyse buradaki yaptırım gücü, artık dinî referanslardan değil, gelenekten gelmektedir.
- b) Burada bir de bağlayıcılık konusu vardır. Normalde terâvîh, sünnet bir namaz olmasına rağmen, gelenekleşmiş ve geleneğin gücü onu farz mesabesine çıkarılmış, ramazanın ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir. Yukarıdaki anket sonuçlarında da görüldüğü üzere terâvîh artık, farz namazlardan daha fazla kılınmasına özen gösterilen bir namaz hâlini almıştır.
- c) Diğer bir husus, onun kılınma süresiyle ilgilidir. Terâvîh, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn döneminde son derece yavaş, rahat ve uzun kılınıırken, ülkemizde hızlı kılınması gereken bir namaz olarak gelenekleşmiş görünmektedir. Bu kılınma süresinin aslında sünnete uymadığı hatta aykırı olduğu defalarca ifade edilse de uygulama hâlâ devam etmektedir. Buna geleneğin yönlendirme gücü de denilebilir.

Sonuç olarak, söz konusu araştırmalar ve değerlendirmeler, aslında sünnet olan terâvîh namazının gelenek sayesinde farz gibi algılandığını, onun yirmi rekât ve cemaatle kılınmasının da gelenekleştiğini göstermektedir.

Sünnet olup zamanla gelenekleşen bir diğer uygulama da bayramlardır. Eski zamanlardan beri değişik kültürler ve dinlerin kendine özgü bayram günleri ve bayram kutlama tarzları olmuştur. İslâm öncesinde Arapların (özellikle Mekkelilerin ve Hicazlıların) en büyük bayramının hac mevsimindeki kutlamaları sırasında yaşandığı bilinmektedir. Resûlüllâh’ın günlük yaşayış ile ilgili hükümleri ağırlıklı olarak tebliğ ettiği Medine’de ise –Yahudi ve Hıristiyanlar dışındaki kesimin– kendine özgü bayramları yoktu; bunlar Nevruz ve Mihrican bayramlarını kutluyorlardı.⁷⁵

⁷⁴ Coşkun, a.g.e., s. 169.

⁷⁵ Gözübenli, “Bayram”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: İFAV Yayınları 1997, I, 220.

Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettikten sonra, burada az önce değinilen İranlılardan alınma iki bayramın kutlandığını görünce, “Allah, sizin için o iki günü daha hayırlı iki güne değiştirmiştir ki bunlar kurban ve ramazan bayramlarıdır”⁷⁶ buyurmuştur. Bazı hadislerden hareketle bu bayramların başlangıcı olarak kabul edilen bayram namazının hicretin ilk senesinde konulmuş olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁷ Buna göre Hz. Peygamber tarafından tesis edilen bu sünnet namazlar, daha sonra yoğun halk kitlelerinin nesilden nesle aktarmasıyla icmâ ve tevâtür derecesine ulaşmış, bir nevi geleneğe bürünmeye başlamıştır.

Yapılan bir alan araştırmasında; namaz kılma sıklığını ölçen sorular sorulmuş, her gün beş vakit namaz kılanların oranı % 36 olarak tespit edilmiştir.⁷⁸ Aynı ölçüm bayram namazı için yapılmış, her bayram namazını kılanların oranı kentte %71, kırsalda %95 olarak belirlenmiştir.⁷⁹ Sanayileşmenin dine etkisi konusunda yapılmış bir araştırmada ise, günlük namazları her zaman kılanların oranı kadın-erkek ortalama % 22 olarak,⁸⁰ bayram namazını her zaman kılanların oranı, tarım kesiminde % 94,33 iken, sanayi kesiminde %78,24 olarak belirlenmiştir.⁸¹ Üniversite gençliği üzerinde yapılan bir araştırmada, günde beş vakit namazı sürekli kılanların oranı %27,9, bayram namazını devamlı kılanların oranı %80,5 olarak belirtilmiştir.⁸²

Bayram namazlarının, bayramın bir parçası olarak algılanması, bayram töreni geleneğinin başlangıç uygulaması olarak görülmesi gibi bir geleneğin oluşması, söz konusu namazın kılınma sıklığını izah edebilir görünmektedir. Aksi takdirde normal olanın, Kur’an’ın emriyle farz kılınan beş vakit namazın % 100’e yakın oranda kılınması, bayram ve terâvîh namazının yüzdesinin daha düşük olmasıdır. Çünkü bu namazlar, sünnetle konulmuş, sünnet veya vâcib olduğuna hükmedilmiştir. Hâlbuki durum bunun tam tersidir. Bu tersine dönüşte gelenekleşmenin payı, geleneğin gücü önemli bir etken olarak görünmektedir. Bayram namazı kılanlara bu namazı neden kıldıklarına dair birtakım sorular yöneltirse, önemli bir kısmının bunun hükmünün sünnet, vâcib veya farz olduğuna dair cevaplardan ziyade, bir âdet ya da gelenek olduğunu ön plâna çıkaracak ifadeler kullanacakları kuvvetle muhtemeldir.

İlk dönem Müslümanlarının bayramlaşma şekli hakkında yeterli bilgi yoktur. Suyûtî’nin verdiği bilgiye göre onlar bayramlarda “tekabbelallâhu minnâ

⁷⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 239.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, Salât, 239.

⁷⁸ Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, s. 94

⁷⁹ Günay, a.g.e., s. 110.

⁸⁰ Bkz. Karaman, *Sanayileşmenin Dine etkisi (Mersin Örneği)*, s. 93.

⁸¹ Bkz. Karaman, a.g.e., s. 104.

⁸² Mehmet Bayyigit, *Üniversite Gençliğinin Dinî İnanç Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma “Selçuk Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Anket Uygulaması”*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 1989, 92.

ve minkum/Allah sizden de bizden de kabul buyursun” şeklinde dileklerle tebrikleşirlerdi. Bu tebrikleşmenin Emeviler zamanında da devam ettirildiği bilinmektedir. Abbâsiler döneminde, başta Bağdat, Kudüs, Şam gibi büyük şehirler olmak üzere çeşitli merkezlerde canlı bir bayramlaşma olmuş ve kutlamalar sırasında tatlı ikram etmeler Fatimiler döneminde gelenekleşmeye başlamıştır. Selçuklular döneminde de ramazan ve kurban bayramı kutlamalarına büyük önem verilir; ayrıca Nevruz ve Mihrican bayramlarında da şenlikler yapılırdı. Osmanlılarda bayramlaşma, İslâm ahlâkının sevgi, sıla-i rahim, cömertlik gibi erdemlerinin güzel bir tezahürü olarak büyük itibar görmüş, görkemli törenlere, geleneklerin oluşmasına vesile olmuştur. Bütün İslâm tarihi boyunca bayramlaşma törenleri en mükemmel ve görkemli şeklini Osmanlı uygulamasında almıştır.⁸³

Bayram namazlarının gelenek hâlini almasına ilâveten, bayram kutlamalarında da gelenekleşme söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber dönemindeki musâfaha/tokalaşma şeklinde ve sadece “tekabbellâhu minnâ ve minkum” ifadesiyle yapılan bayramlaşmanın, giderek artan ve genişleyen bir kutlamalar silsilesine bürünmesinde geleneğin etkin rolü olmuştur. Bayramlaşma geleneğimizde o kadar güçlü bir uygulama hâlini almıştır ki, bayram namazını kılmayanlar bile kendilerini bayramlaşmak için, ziyaretler yapmak zorunda hissediler. Bu hissedişin altında Hz. Peygamber’in sünnetine uymaktan ziyade, geleneğin baskın gücünü görmek mümkün görünmektedir.

Zamanla gelenekleşen sünnetlerden biri de tâziyedir. Hz. Peygamber’in Müslümanların cenaze namazına katıldığına, çok zaman cenaze namazlarını bizzat kıldırıldığına ve ölenin yakınlarını ziyaret ederek tâziye ve teselli ettiğine dair birçok rivâyet vardır. Ashâb-ı kirâm da bu sünneti devam ettirmiştir. Daha sonra Müslümanlar, Hz. Peygamber tarafından konulan bu sünneti devam ettirmiş, nesilden nesle aktararak sürdürmüştür. Tarihte özellikle Müslümanlar arasında tâziye, komşu ve tanıdıklara karşı ihmal edilemez bir görev telâkki edilmiştir. **Geleneğe göre** her Müslüman, yakını vefat eden akraba, tanıdık ve komşularının cenazesine katılır; defin işleminden sonra evine giderek tâziyede bulunur. Tâziye sırasında duruma uygun aşr-i şerif okunur, daha sonra cenazenin yakınlarına “el-hükmü lillâh” denilerek takdirin Allah’a ait olduğu, ecelin önüne geçilemeyeceği hatırlatılır; sabır ve metanet tavsiye edilir, ölene rahmet, geride kalan yakınlarına sabır ve sıhhat dileğinde bulunulur. Olay karşısında duyulan üzüntü dile getirilerek onların acısına ortak olunur. Tâziye kadın ve erkek her Müslüman’ın uyması gereken bir sünnettir.⁸⁴

Ancak, günümüzde uyulan ve neredeyse terk edilmeyen bir uygulama olan tâziye, Hz. Peygamber’in bir sünneti olarak değil, daha çok gelenek olarak yü-

rürlüğünü devam ettirmektedir. Dindar ve dinî yaşayışının kaynağını bilen nadir kişilerin dışında, tâziye tamamen bir gelenek hâline gelmiştir. Öyle ki, dinin herhangi bir hükmü ile kendisini sınırlandırmayanlar bile tâziye mesajları yayınlamakta, hatta kendilerinin bir kederi olduğunda tâziye edilmesini beklemektedirler. Tamamen sosyal ilişkilerdeki nezaket kuralı gibi algılanan tâziye, aslında Hz. Peygamber’in zamanla gelenekleşmiş sünnetlerinden biridir.

III. Sonuç

Toplumların kullandığı bazı kelimeler zamanla kavramlaşır. Sünnet ve gelenek kelimeleri de bu süreci yaşamış ve kavramlaşmıştır. Din dilinin anlamlandırdığı sünnet ile gelenek kavramlarının arka plânını oluşturan asıl ve bu aslın unsurları mukayese edildiğinde, kesiştikleri ve ayrıştıkları bazı noktaların olduğu görülür. Kutsalla ilişki, otoriter olma, istikrarlı olma, sürekli olma, aktarılma, taklit edilme, geçmişte olma, itaat edilme, meşruiyetin kaynağı olma gibi unsurlar kesiştikleri noktalardır. Bununla beraber, ıstılâhî anlamdaki sünnetteki olumluluk, bilinçlilik (çoğunlukla), orijinallik (bazen) vasıfları gelenekte aranmamakta, bu noktalarda gelenek ve sünnet ayrılmaktadırlar.

Kavramsal olarak ortak yönleri bulunan bu iki kavram, aslında olgusal olarak da birbirleriyle irtibatlıdırlar. Buna sünnet ve geleneğin döngüsel yapısı da denilebilir. Bununla iki olgu arasındaki geçişlilik kastedilmektedir. Sünnet ve gelenek arasında vukû bulan geçişler, **(a)** Hz. İbrâhim’in sünneti→Arap geleneği→Hz. Peygamber’in sünneti→gelenek; **(b)** Hz. İbrâhim’in Sünneti→Arap geleneği→Hz. Peygamber’in sünneti→sünnet; **(c)** Arap geleneği→Hz. Peygamber’in sünneti→gelenek; **(d)** Arap geleneği→Hz. Peygamber’in sünneti→sünnet; **(e)** Hz. Peygamber’in sünneti→gelenek şeklinde beş ayrı biçimde tasnif edilebilir.

Bu tasnife göre, aslında gelenek iken sünnet hâlini almış, sünnet iken de gelenek hâlini almış bazı uygulamaların varlığı görülmekte, başka bir ifadeyle, bazı sünnet ve geleneklerin döngüsel bir irtibatının olduğu ortaya çıkmaktadır.

“Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine”

Özet: Bu makalede ilk olarak sünnet ve gelenek kavramlarının anlam alanları tartışılmış, bu iki kavramın kesiştikleri ve ayrıştıkları noktalara değinilmiştir. Daha sonra sünnet ve gelenek kavramlarının olgusal irtibatı ele alınarak, bu mânâda eskiden gelenek iken Hz. Peygamber’in uygulamasıyla sünnet hâlini alan başka bir ifadeyle sünnetleşen geleneklerden bahsedilmiştir. Devamında ise, Hz. Peygamber tarafından uygulanmış olmasından dolayı sünnet olan bazı hususların daha sonra nasıl gelenek hâlini aldığı tartışılmıştır.

Atıf: Selçuk Coşkun, “Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, ss. 7–25.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, hadis, Hz. Peygamber, gelenek, töre, örf, adet, sünnetin gelenekleşmesi, geleneğin sünnetleşmesi.

⁸³ Mustafa Çağrı, “Bayramlaşma”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: İFAV Yayınları 1997, I, 227.

⁸⁴ Çağrı, “Tâziye”, IV, 303.

Hadislerde Geçen Hastalık Adları

Veli ATMACA, Yard. Doç. Dr.*

“Names of the Sicknesses Mentioned in hadiths”

Abstract: The diseases mentioned in the dictionary of Prophet Muhammad’ medicine have been narrated with their local names and descriptions in hadiths. However, all the diseases in that region are not limited with the ones mentioned in the hadiths. Prophet Muhammad recommended the doctors and earthly means rather than the traditional belief that diseases were due to some mysterious creatures. He offered people to take personal precautions instead of consulting to wizards, magicians, and augurs. The Prophet did not cure all the patients who appealed to him or advice them a cure, he directed them to doctors. With this behavior, he implied that the treatment was not a part of his mission.

Citation: Veli Atmaca, “Hadislerde Geçen Hastalık Adları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 25-67.

Key word: Medicine of the prophet Mohammed, sicknesses, fever, zatu’l cenb, taun, plague.

I. Giriş

Tasnif devrinden itibaren musannef eserlerde yer alan ‘Kitâbu’t-Tıbb’ bahisleri, ilk devir musanniflerince tıbbî değerde görülen rivâyetleri içermektedir. Hz. Peygamber’in bu alanla ilgili söz, uygulama, tavsiye ve takrirlerini, sahâbilerin bizzat şehâdeti ve rivâyetiyle tespit eden muhaddisler, en temel başlıklarla hadisleri vermişlerdir.

Tasnif devrini takip eden ve bu devir eserlerini hem içerik hem de tertîbi açısından esas alarak vücut bulmuş olan ikinci el ve ikinci kategori eserleri de, muhteva, amaç ve tasnif özellikleri itibariyle ‘şerh ve derlemecilik devri’ ürünleri olarak adlandırmak mümkündür.

Her iki dönemin kaynaklarında Hz. Peygamberin tıbbâ dair hadislerini, ayırı başlıklar altında müşahede etmekteyiz. Fakat içerdikleri hadis miktarı itibariyle farklılık göstermektedir. Yani Tasnif Devri’nin konularına göre tasnifli hadis kaynaklarındaki ‘Kitâbü’t-Tıbb’lardaki hadisler sayıca az iken şerh ve der-

lemecilik devri literatüründe yer alan Kitâbu’t-Tıbb bölümlerinde hem anlamca değişik hem de sayıca çok rivâyete rastlanır. Kaynaklarda yer alan bu hadislerin anlam zenginliğine dair farklılığı, başlangıçta tasnif devri musanniflerinin, eserlerini oluştururken bütün rivayetleri derlemek veya bütün sahîh hadisleri toplamak gibi bir gayret ya da iddianın içinde olmamalarına bağlamak mümkündür. Hâl böyle olunca her muhaddis, derlediği yüz binlerce isnad ve metin içerisinden kendi sıhhat şartlarına uygun olarak, insanların her zaman karşılaştıkları veya ihtiyaç duydukları konularda ana ve ara başlıklar düzenlenmiş ve bunlar içerisinde ihtiyaca cevap verecek miktarda hadis zikretmişlerdir. Bundan dolayı, aynı konudaki bütün hadisler ilk devir eserlerinde görülmeyebilir. Ancak muhaddislerin hadis bilgisinin ve birikiminin tamamı, eserindeki-lerden ibarettir gibi basit bir hükme varmak da mümkün değildir. Zira aynı muhaddisin diğer eserlerinde serdettiği hadis miktarı da az değildir.

Tıbb-ı Nebvî hadislerinin en eski ve sonraki dönem kaynaklarında yer alması, miktarlarındaki ve muhtevalarındaki farklılık önemli boyuttayken, bir de kaşımıza “Bütün hadis kaynaklarında büyük ölçüde müşterek hadisler ne kadardır? Bunlardaki hadislerde tıbbî anlamda zikredilen kelime ve kavramlar aynı mı yoksa farklı mı? soruları çıkmaktadır.

Varsayımımızı iki ihtimal üzerine bina edecek olursak, eğer bu hadislerde kaynak farkı kadar, içerdiği tıbbî kelime ve terimler de farklılık arz ediyorsa, bu durumda bazı hadis araştırmacılarının iddia ettikleri gibi mahallî ağız, dil ve lehçe farkları hadislere büyük oranda etki etmiştir. Buna ek olarak hadislerin şifâhî nakledilmesi ve râvî tasarrufları (mânâ ile rivâyet genel başlığı altında ortaya atılan argümanlar) neticesinde, hadislerin orijinal lâfzından oldukça uzaklaştıkları iddiası kuvvet kazanmış olacaktır. Bunun sonucunda da lâfız değişince anlamın değişeceği varsayımı haklılık kazanacak ve hadislerin “ilk maksadın, söyleniş amacının dışına çıktığı” görüşüne zemin hazırlamış olacaktır.

İkinci ve bizim savunduğumuz belki de doğrulanmasını arzu ettiğimiz sonuç ortaya çıkarsa ki, o da “kaynakların yazıldığı zamanı, muhtevası ve musannifin kendine has hadis kabul şartları ne kadar farklı olursa olsun, konumuz özelinde tıbb-ı Nebvî hadislerinde geçen tıpla veya sağlıkla ilgili kelime ve kavramların değişmediği; aynen muhafaza edildiği” tahminidir. Şayet çalışmamız neticesinde kelime ve kavram tespitleri, bu tahmini doğrularsa bu takdirde diğer iddialar büyük ölçüde mesnetsiz kalacaktır. Yani hadislerin gerek uzun zaman şifâhen nakledildiği; unutulma ve yanılma ihtimalinin kaçınılmaz olacağı gerekse bir nevi râvî disiplinsizliği şeklinde abartılan ‘mânâ ile rivâyet’e bağlı olarak hadislerin lâfız değişikliğine, dolayısıyla anlam kaymasına uğradığı görüşü ciddi anlamda eleştiriye maruz kalacaktır.

Bu çalışma ile ulaşılması düşünülen sonuçlardan birisi, yukarıda kısaca bahsedildiği üzere, hadisin tarih ve usûl gibi bazı teknik alanlarına dair prob-

* Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis, Elazığ, veli_atmaca@hotmail.com

lemlerinde argüman geliştirmek, ikinci maksat ise birçok âlimin ciddi emeklerle derlediği tıbbî hadislerin, kaynaklar arasındaki dağınıklaktan kurtulması, ihtiva ettikleri sağlıkla ilgili kelime ve terimlerin bir araya toplanmasıdır. Bir tür tıbb-ı Nebevî sözlüğü oluşturmak amacıyla başlanılan ve devam ettirilmesi düşünülen bir dizi çalışma, şimdilik konunun ana hatlarıyla tespiti ile sınırlı tutulacaktır. Bu sınırlılığın, malzemenin oldukça çok ve dağınık olmasından kaynaklandığı takdir edilecektir. Bununla bağlantılı olarak ilk safhada başvurduğumuz kaynaklar, tasnif devri kaynakları, bilhassa *Kütüb-i Sitt'e* den ibaret olacaktır.

Sözlük tarzı kavramsal çalışmanın, konuya ilgi duyan veya ilgilenen fakat hem Arapça hem de hadis kaynaklarını kullanma konusunda uzman olmayan tıp tarihi uzmanları, bilim, medeniyet ve düşünce tarihçisi, eczacı, antropolog ve halk bilimcisi gibi araştırmacılara faydalı olacağı umulmaktadır. Yukarıdaki disiplinlerin de göz önüne alınarak sıralayacak kelime ve kavramların hem Türkçe yazım şeklini aslına en yakın ve yanlışsız şekliyle kaydetmeye hem de uzmanların tetkikine yardımcı olmak için parantez içinde Arapçasını vermeye özen göstereceğiz.

İlgili kelime ve kavramların altında o lâfzın yer aldığı hadisi aynen tercüme ederek tırnak içerisinde verilecektir. Aynı kelimenin yer aldığı ancak diğer hadislerle nazaran ilâve ve eksikliği bulunan ya da lâfzında farklılık görülen rivâyetler de, hangi bağlamlar içinde kaynaklarda yer aldığını görmek ve izleyebilmek için 'tekrar edildiği' intibahını uyandırır da, zikretmekten kaçınılmayacaktır. Zira, asıl olan, tıbbî kelime ve kavramları içeren hadislerin, hem ibare bütünlüğü içerisinde; bağlamı dâhilinde hem de farklı kaynaklardaki yeri itibarıyla tespit edilmesidir.

Bir makale çerçevesinde ele alınan bu çalışmanın; hastalık adlandırmasında kullanılan kelime ve kavramlardan hareketle, o devirde özellikle Arap toplumunun ne gibi hastalıklara maruz kaldıkları, hastalık algılaması ile ona verilen isim arasında bir bağlantının bulunup bulunmadığı, maddî (bedenî veya biyolojik) hastalıklar yanında mânevî (ruhsal, psikolojik) hastalıkları nasıl tanımladıkları ve o devirde sebebi bilinmeyen hastalıkları nasıl yorumladıkları gibi muhtemel sorulara cevap bulmayı kolaylaştırması düşünülebilir.

Arapların, Câhiliyye devrinden itibaren sebebi bilinmeyen hastalıkları cin ve şeytana nispet ettikleri düşünülebilir. Hatta, bazı hastalıklara verilen isimlerden bu yaklaşımın doğru veya yanlış olduğunu tespit etmek de mümkündür. Şayet bu yaklaşımlar doğrulanırsa, İslâm öncesine dayanan ve Hz. Peygamber tarafından yasaklanan veya izin verilen düşünce, inanç, tedavi şekli ve aracı gibi konularda bilinmeyenlerin izinin takibi mümkün olabilir.

II. Hastalık Adları

Ayn (Nazar) (العین): Enes b. Mâlik'ten: "Resûlüllâh, Ensar'dan bir hane halkına haşerât zehirlemesi (Hume) ve kulak ağrısı (üzün) için rukye yaptırmalarına izin verdi. Enes dedi ki, Resûlüllâh sağ iken kendime zâtu'l-cenbten dolayı dağlama (key) yaptırmıştım. Bunu Ebû Talha ve Enes b. Nadr ile Zeyd b. Sâbit de görmüşlerdi, bana dağlamayı Ebû Talha yapmıştı".¹

"Resûlüllâh cinlerin nazarından (aynu'l-cânn) ve insanların nazarlarından (a'yuni'l-ins'ten) te'avvuz (sığınma duası) ederdi. Mu'avvizatân (Felâk ve Nâs Süreleri) nâzil olunca sadece bunları okudu; önceki dualarını terk etti."²

Enes b. Mâlik'ten: Resûlüllâh, ayn (nazar), hume (haşerat sokması) ile nemle (çiban, sivilce) için rukyeye izin verdi.³

"Humeyd b. Kays el-Mekki'den: Ca'fer b. Ebî Tâlib'in iki oğlu Resûlüllâh'ın (s.a.v.) 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, Resûlüllâh (s.a.v.): "*Onlara okutunuz, çünkü eğer kaderin önüne bir şey geçecek olsaydı bu, nazar olurdu*", buyurdu⁴. İbnü'l-Esîr'in şerh kısmında açıklandığına göre ta'n, mızrakla öldürme anlamına geldiği gibi, cinin nazar etmesine de denilir.⁵

Abdullâh b. Abbâs'tan, Nebî (s.a.v.); "Ayn (nazar, göz değmesi) hakıdır.⁶ Kaderi geçecek bir şey olsaydı o ayn olurdu.⁷ Yıkanmanızı isterlerse yıkanın".⁸

"Ey Allâh'ın Resûlü! Okumak şeklinde yaptığımız şeylerin, tedavi için kullandığımız ilaçların ve her türlü korunma tedbirlerinin Allâh'ın kaderini önle-

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1991, "Tıb", 26, nr. 5719-5721. Ebû's-Se'âdât Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Resûl*, I-XII, Mektebetü Hulvân 1971, VII, nr. 5697.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, I-II, Beyrut 1987, "Tıb", 33, nr. 3511.

³ Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, I-V, Beyrut: Târihu't-Türâsi'l-Arabî, ts., "Selâm", V, 45, nr. 54-55, 43, nr. 49; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Fikr ts., "Tıb", 15, nr. 2056-2057; *İbn Mâce*, "Tıb", 34, nr. 3513, 3516; *Buhârî*, "Tıb", 37, nr. 5741; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5698. Buhârî'nin rivayeti, *Müslim*, "Selâm", V, 43, nr. 49'da olduğu gibi mânâ üzere "Resûlüllâh bütün haşerât zehirlemelerine karşı izin verdi" verilmiş olduğundan kaynaklara atıf sıralamasında Buhârî'yi sonra vermek durumunda kaldık.

⁴ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Beyrut 1994, el-Ayn, 2, nr. 1703; *Tirmizî*, "Tıb", 17, nr. 2059; *İbn Mâce*, "Tıb", 33, nr. 3510.

⁵ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5735.

⁶ *Müslim*, "Selâm", V, 31, nr. 39.

⁷ *Tirmizî*, "Tıb", 17, nr. 2059.

⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Kahire 1988, "Selâm", V, 32, nr. 40; *Tirmizî*, "Tıb", 19, nr. 2062; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5737.

yeceği kanaatinde misiniz? Resûlüllâh da (s.a.v.); “Onların hepsi Allâh’ın kade-rindendir” buyurdu⁹.

İbnü’l-Esîr’deki şerh kısmında “Yıkanmanızı istediklerinde yıkanın” ibaresi için, “Bu onların (Cahiliyye Araplarının) âdetlerindendi” denilmektedir. Çün-kü nazar değmiş olan kişi nazarı değene gelir. Âin (nazarı değmiş olan) şahıs soyunup bedenini, peştamal mahallini, yüzünü ve yanlarını yıkar ve bu suyu nazara gelmiş (mu’în) olana verir. O da bunu üzerine döker. Böylece inşaallâh iyileşir, denilmektedir. “Ayn haktır.¹⁰ Dövme yasaklanmıştır.”¹¹ Burada geçen dövme (veşm) Araplarda cilt delinerek bu deliklere iğneyle sürme v.s. bazı şey-ler doldurulur. Ciltteki bu renk nihai olarak kalır.¹²

Âişe’den gelen rivayete göre Resûlüllâh; ‘âin (nazarı değen)’e abdest alması emredilir. O abdest alır, sonra ma’în (nazara gelmiş olan da bu su ile yıkanır), buyurdu.¹³ “Ayn haktır. Şayet kaderi geçecek bir şey olsaydı bu nazar olurdu. Yıkanmanız istendiğinde yıkanın”.¹⁴

Sehl b. Huneyf’in oğlu Muhammed b. Ebî Ümâme, babasının küçük su çağ-layanında yıkanırken üzerinden elbisesinin sıyrılıp düştüğünü ve onu Âmir b. Rebî’a’nın gördüğünü nakleder. Sehl bembeyaz, güzel bir cilde sahipmiş. Âmir onu görünce, şimdiye kadar böylesini görmedim. Lekesiz cilde sahip bekâr câriyenin cildi değil! Sehl olduğu yerde titremeye başladı. Titremesi arttı. Bu durum Resûlüllâh’a bildirildi. Başını kaldıramıyordu. Kendisine orduda yazı yazması öğretiliyordu. Yâ Resûlellâh! Seninden çekiniyor, başını kaldırmıyor, dediler. Resûlüllâh, “Birinden şüpheleniyor musunuz?” dedi. Halk, Âmir b. Rebî’a var dediler. Peygamberimiz onu çağırdı ve fena kızdı, “Biriniz kardeşini niçin öldürüyor! Tebrik etseydin (mâşâallâh deseysin)” dedi. “Sehl için vücudu-nu yıka” dedi. Âmir de yüzünü, ellerini, dirseklerini, dizlerini, ayaklarının yan-larını, izârının içini yıkayıp suyunu bir kaba doldurdu. Bu su Sehl’in arkasın-dan üzerine sepildi. Aynı saatte Sehl iyileşti (برأ).¹⁵ Başka tariklerden gelen bazı lâfız farkları da vardır. Bir rivayette, hadisin baş tarafında anlatılan vakı’a aynı olmakla beraber, Peygamberimiz, Âmir’e “biriniz kardeşini niye öldürüyor ki, tebrik etseydin. Göz (ayn) haktır. Abdest al” dedi. Âmir de abdest aldı. Sehl’in

⁹ Tirmizî, “Tıb”, 21, nr. 2065.

¹⁰ Müslim, “Selâm”, V, 31, nr. 39; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 15, nr. 3879; İbn Mâce, “Tıb”, 32, nr. 3506-3508.

¹¹ Buhârî, “Tıb”, 36, nr. 5740, Libâs, 86, nr. 5944.

¹² İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5737

¹³ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 15, nr. 3880; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5739.

¹⁴ Müslim, “Selâm”, V, 32, nr. 40. Bu rivayette görüldüğü gibi Müslim birkaç ayrı rivayeti cem veya telif etmiştir.

¹⁵ İbn Mâce, “Tıb”, 32, nr. 3509. Rivayet muhtasar şekilde, Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18, nr. 3888’de nakledilmektedir.

arkasından bu su serpildi. Sehl, Resûlüllâh’ın henüz yanındayken rahatladı, hiç bir sıkıntısı kalmadı.¹⁶

Ayn-ı Lâmmе (العين الائمة): Göz değmesi tabiri de tıbbî anlamda değişik şekil-lerde kullanılmaktadır. Gerçek anlamı dışında hem fayda verme hem de zarar verme veya faydanın ve zararın ifadesi olarak kullanıldığı görülmektedir. ‘na-zar etmek’ tabirinden hem fayda hem de zarar kastedilmektedir. Şeytan veya cin tabirlerinin tıp konusunda kullanılış biçimi, göz (ayn) için de söz konusu-dur.

Günümüzde göz değmesi tabiri daha ziyade hastalık, hasta eden veya hasta-lığa sebep olan anlamında kullanılmaktadır. Bunlardan birisi de ‘gözü değmek’ şeklinde tanımlanan şeklidir. Bunun mahiyeti ayrıca inceleme ve tartışma ko-nusudur. Hadislerdeki ‘ayn’ ifadesi duruma göre “göz değmesi haktır yani ger-çektir”. Bundan dolayı her gözün (nazarın) hasta edici olarak algılanmadığı bilinmektedir. Zaten tabirin tamlama şeklinde kullanılmasından da bu an-la-şılmaktadır: burada kastedilen biyolojik gözün veya masumâne bakışın hastalık sebebi olmadığı; bir tür bakışın veya bazı gözlerin zarar verici olduğu belirtil-mektedir.

Ayn kelimesinin bazen maddî bir sebebi olmayan hastalık anlamına genel olarak kullanıldığını zannediyoruz. Yeri gelmişken bu hususta kullanılan tabir-lerden birisi de ‘nazar’dır. Ayn ile nazar arasında da farklılık olduğuna dair görüşler nakledilmektedir.

Ayn-ı lâmmе tâbiri, nazara karşı okunacak dua hadislerinde geçmektedir. “Peygamber (s.a.v.) (torunları) Hasan ve Hüseyin’e korunmaları için; her türlü şeytandan, zehirli haşerattan ve dokunan her kötü gözden Allâh’ın eksiksiz kelimelerine (yâni Kur’ân âyetlerine veya Allâh’ın isim ve sıfatlarına) sığınırım, duasını okurdu. Peygamber (s.a.v.): Babamız İbrâhîm, İsmâ’îl ve İshâk’a ettiği bu dua ile Allâh’a sığınır, buyurdu veya Babamız İbrâhîm, İsmâ’îl ve Ya’kûb’a ettiği bu dua ile Allâh’a sığınır, buyurdu.”¹⁷

Balgam (البغم): Bu tabirin yer aldığı rivâyetlerden biri şöyledir: “Kuru üzüm ne güzel yiyecek, siniri kuvvetlendirir, devamlı ağrıları dindirir, ağız kokusunu güzelleştirir, balgamı yok eder ve rengi berraklaştırır”.¹⁸

Baras (البرص): “Size ense çukurundan (gamahduvet) hacâmatı öneririm. O yetmiş iki hastalığa (dâu) devâdır. Delilik (cünûn), cüzzâm, baras (abraş, alaca,

¹⁶ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5702, 5740.

¹⁷ İbn Mâce, “Tıb”, 36, nr. 3525; Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, Beyrut 1987, V, 113; Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-efâl*, Beyrut 1989, *Mevsû’atu’ş-Şâmile*, I. 41 X, nr. 28390.

¹⁸ *Kenzü’l-ummâl*, X, 28266.

ciltteki beyaz benekler) ve diş ağrıları gibi beş hastalık bunlardandır”.¹⁹

Bâsur (الباسور): “İncir yiyin. Cenetten bir meyve indi diye haber verecek olsaydım bunu söylerdim. Çünkü cennet meyvesi çekirdeksiz olur. Onu yiyin çünkü bâsûru keser topuk v.s. eklem ağrılarına iyi gelir”.²⁰

Bazı Gün ve Saatler: Bazı hadislerde belli günler veya gün içerisinde muayyen vakitlerde hastalığın zuhur ettiği belirtiliyor. Öyle ki, sair gün ve saatlerde şifâli olduğu bildirilen bir uygulama veya nesnenin o gün veya saatlerde zararlı olduğu belirtilmektedir. Bu durum oldukça ilginçtir. Burada olduğu gibi sadece ilacın faydalı olduğu veya bir uygulamanın mutlak olarak faydalı veya şifâli olduğu söylenemez. Şifâ için muayyen gün ve saatlerin olduğu telkin edilmektedir. Misâl olarak ve en çok hacâmat için bahsedilen belirli gün ve saatlerin tesiri, şifâli gün ve saatlerin var olduğu haberi doğru olarak ve lâfzen ele alınacak olursa, bir uygulama veya şifâli unsurun faydası izafi olup, kişiye, zamana ve mekâna bağlı olarak şifâli veya zararlı olmaktadır.

“Çarşamba veya cumartesi günü hacâmat olan kişi cildinde abraşlık (beras) görürse kendisini kusurlu bulsun”.²¹

“Aç karna hıcâmat daha faydalıdır. Onda şifâ ve bereket vardır. Akli ve hafızayı güçlendirir. Çarşamba, Cuma, Cumartesi ve Pazar günü hıcâmat olmayın. Araştırın pazartesi, Salı günü olun. Allâh, Eyyûb a.s.’ı o gün belâdan kurtardı. Çarşamba günü belâyâ maruz kaldı. Cüzâm ve baras ancak Çarşamba gündünde veya gecesinde zuhur eder”.²²

“Kim perşembe günü hacâmat olur da hasta olursa o gün ölür”.²³

“Salı günü, kan günüdür. O günde bir saat vardır ki onda kesilip durmaz (azar, hırçınlaşır)”.²⁴

Bu başlık altında temas etmemiz gereken husus, bazı gün ve saatlerin de hastalık sebebi olmasıdır.

Cünûn (الجنون): “Size ense çukurundan (gamahduvet) hacâmatı öneririm. O yetmiş iki hastalığa (dâu) devâdır. Delilik (cünûn), cüzâmat, baras (abraş, ciltteki beyaz benekler) ve diş ağrıları gibi beş hastalık bunlardandır”.²⁵

¹⁹ Heysemî, *Mecme’u’z-zevâ’id*, V, 94; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28133.

²⁰ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28280, 28307.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, I-V+Fihrist, Beyrut 1998, V, 585, nr. 8306; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28116.

²² *İbn Mâce*, “Tıb”, 22, nr. 3487–3488.

²³ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28117.

²⁴ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28132.

²⁵ Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme’u’z-zevâ’id ve menbe’u’l-fevâid*, I-X, Beyrut 1987 V, 94; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28133.

“Kafa ortasından olunan hacâmat, cinnete, cüzâma, uyku/ uyuşukluğa ve diş ağrılarına karşı yapılır”.²⁶

Cüzâm (الجزام): Muhammed b. Lebid, kendisini Yahya b. Hakem’in Cürâş beldesine (Ürdün/ Şam tarafında bir yer veya Yemen konaklarından birisidir) görevlendirdiğini söylemektedir. Cürâş’a vardığımda insanlar: bize Abdullâh b. Ca’fer, Resûlüllâh’tan bir hadis nakletti dediler. Hadis şöyle imiş: Cüzamlı bir hasta için Peygamberimiz, yırtıcı hayvandan korkar gibi bundan korkunuz. Bu bir vâdiye girerse siz başka vâdiye gidin, buyurmuş. Ben (Muhammed b. Lebid) de dedim ki, eğer bunu Abdullâh b. Ca’fer nakletmişse size yalan söylememiştir. Ben Cürâş görevinden alındığımda Medine’ye geldim ve Abdullâh b. Ca’fer’e, Cürâş halkının kendisinden böyle bir hadis duyduklarını ve naklettiklerini sordum. Abdullâh, yalan söylüyorlar. Vallâhi bu hadisi ben onlara nakletmedim. Ömer (b. Hattâb)’ı görmüştüm bir ara. İçinde su dolu bir kap istedi, getirdiler. Yanındaki cüzamlı hastaya verdi. Hasta ondan içti Ömer de onun elinden kabı aldı ve aynen onun ağzını değdirdiği yerden su içti. Öğrendiğim kadarıyla Ömer bunu bulaşıcı bir şeyin kendisine geçmesinden korkarak yapmış. Abdullâh anlatmaya devam ederek, Ömer bu adam için faydalı bir şey duyan var mı diye tıp (ilaç) soruşturuyordu. Yemenli iki adam çıkageldi. Ömer onlara, şu sâlih adam için iyi gelecek bir tıp (ilaç) biliyor musunuz? Bu adam çabuk cüzama tutuluyor dedi. Onu iyileştirecek (يذهب) bir şey yok, ona bizim gücümüz yetmez ancak onu durduracak, ıstırabını artırmayan bir devâ ile tedavi edebiliriz, dediler. Ömer, durdurmak ve artmasına engel olmak büyük fayda (عافية عظيمة) dedi. Yemenliler, memleketinizde Hanzal yetişir mi, diye sordular. Ömer ve yanındakiler, evet dedi. Yemenliler, ondan toplayıp bize getirin dediler. Emredildi ve iki büyük miktel (onbeş avuçluk bir ölçü) topladılar. Adamlar her hanzalı dikti/ dövdü, her birini ikiye ayırdılar. Hastayı uzatıp, her adam birer bacağına aldı ve bununla ayağının tabanını hanzal bitene kadar ovuşturmaya başladılar. Hanzal her bittiğinde yenisini alıp masaja devam ettiler. Hastadan yeşil balgam/ sümük gelmeye başladı. Sonra adamlar hastayı bıraktılar ve Ömer’e, artık bundan sonra ebediyen ıstırabı artmaz. Abdullâh b. Ca’fer dedi ki, vallâhi ondan sonra hastanın durumu ölene kadar sabit, stabil oldu (ağrısı artmadı).²⁷

Enes’ten şöyle demiştir: “Size ense çukurundan (gamahduvet) hacâmatı öneririm. O yetmiş iki hastalığa (dâu) devâdır. Delilik (cünûn), cüzâmat, baras (abraş, ciltteki beyaz benekler) ve diş ağrıları gibi beş hastalık bunlardandır”.²⁸

Nâfi’ b. Kâsım, nenesi Fâtıma’dan nakletmektedir: “Âişe’nin yanına gittim ve Resûlüllâh’ın meczûmlar hakkında, “Onlardan, aslandan kaçır gibi kaçım”

²⁶ Hâkim, *Müstedrek*, V, 297, nr. 7553.

²⁷ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28500.

²⁸ Heysemî, *Mecme’u’z-zevâ’id*, V, 94; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28133.

dedi mi, diye sordum. Âişe de, hayır. Ancak “*Bulaşıcılık inancı yoktur. İlk bulaştıran kim ola ki*” diye söylediğini bildirdi.²⁹

Burada bahsedilen bulaşıcılık, Arap inancına göre günümüzdeki anlayıştan farklı olarak bir inanç meselesiydi. Elbette günümüzdeki gibi hastalıkların bulaşmasını, mikrobik hastalıkların insandan insana veya hayvandan insana geçişindeki (epidemi veya pandemi (bulaşma ve yayılma)) durumunu reddetme yoktur. Buradaki durum bir inanç meselesi olarak, bulaşma işinin bizâtihi olduğu, ne tedbir alınırsa alınsın, hiçbir şeyin engel olamayacağı; mutlaka bulaşması gerekiyorsa bulaşacağı yolundaki bir inançtır. İlgili hadisler ise bu inanca yer olmadığını bildirmekte olup tedbir alınmasını önermektedir. Bunlardan birisi de hadislerde görüldüğü üzere, bulaşıcı hastalık olan yere girmek; bir beldede bulaşıcı hastalık varsa oradan dışarıya çıkıp gitmemek şeklindedir. Câhiliyye inancına rağmen rasyonel bir çözüm önerilmektedir. Misâl olarak da develere bulaşan uyuz hastalığı zikredilmektedir.

D’ar (الذعر): Çocuğun boğaz veya bademcik ağrılarını, iltihabını tedavi için kadın çocuğun genzine parmağını sokar ve şiddetlice orayı sıkar. Bazen parmağını burnuna sokar ve orayı yaralar. Buradan siyah bir kan çıkar. Bazen bu bölgeyi ciddi şekilde yaraladığı olur buna ‘ed-de’ru’ denilir.

Dâri’a (الضارعة): Peygamberimiz, Esmâ bint Umeys’e hitaben: “*Ne oluyor kardeşimin oğullarının bedenlerini ‘dâri’a’ (cılız, solgun) görüyorum, bir sıkıntıları mı var?*” diye sordu. Esmâ da: “Hayır. Fakat onlara çabuk nazar (ayn) değişiyor”, diye cevap verdi. Resûlüllâh da: “*Onlara rukye yapın*” buyurdu. Esmâ: “*Elimdeki rukyeyi gösterdim*”, Resûlüllâh gördü ve “*Tamam, yapın*” dedi.³⁰

Dümmel (الدُّمْل): Çıban anlamındadır. Bir rivâyette şöyle nakledilir: “Bir gün Şam’a hicret edecek ve orayı fethedeceksiniz. Orada size dümmel veya Huzze gibi hastalık (dâu) arız olacak. Bu hastalık adamın karın bölgesinin yumuşak yerlerinde olur. Ona tutulup da ölenleri Allâh şehit olarak kabul eder”.³¹

Ebû Mürre (أبو مرة): (Bu tabir, şeytanın künyesidir) hadiste “Ebû Murre’nin şerrinden sığınmak”³² ifadesi geçmektedir.

Erakk (الرَّق): Uykusuzluk anlamına gelir. İbn Sâbit’in anlattığına göre Hâlid b. Velid, uykusuzluk hastalığına tutulmuş ve durumunu Resûlüllâh’a arz etmiş. O da Hâlid’e: “*Sana bazı kelimeler tavsiye edeyim de o duâyı oku...*” demiştir.³³

Galebetü’d-dem (غلبة الدم): Kanın hareketlenip vücuda galebe çalması anlamına gelen bu tabirle ifade edilen hastalığın günümüzdeki karşılığının, nabzın yükselmesi veya yüksek tansiyon, kan basıncının artması olması

²⁹ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28507.

³⁰ *Müslim*, “Selâm”, V, 46, nr. 57.

³¹ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28441.

³² *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28397.

³³ Beyhakî, *Kitâbu’d-De’avâti’l-Kebîr*, s. 268, nr. 574, Elazığ, 2009.

yükselmesi veya yüksek tansiyon, kan basıncının artması olması muhtemeldir.³⁴

Hâmme (الهامة): Zehirli hayvan demektir. Bu tabirle birlikte ‘Ayn-ı lâme’ tâbiri de, nazara karşı okunacak dua hadislerinde geçmektedir. “*Peygamber (s.a.v.) (torunları) Hasan ve Hüseyin’e korunmaları için; Her şeytandan, zehirli haşerâttan ve dokunan her kötü gözden Allâh’ın eksiksiz kelimelerine (yâni Kur’ân âyetlerine veya Allâh’ın isim ve sıfatlarına) sığınırım, duasını okurdu. Peygamber (s.a.v.): Babamız İbrâhîm, İsmâ’îl ve İshâk’a ettiği bu dua ile Allâh’a sığınır, buyurdu veya Babamız İbrahim, İsmail ve Ya’kûb’a ettiği bu dua ile Allâh’a sığınır, buyurdu*”.³⁵

Heram (الهرم): bu hastalık ifadesinin zikredildiği rivayetlerden birisi: “*Allâh, her ne hastalık (dâu) yaratmışsa, ölüm (sâm) ve yaşlılık (heram) hariç devâsını da yaratmıştır. Size inek sütü öneririm. Çünkü o her ağaçtan yaprak yer*”³⁶ şeklinde gelmektedir.

Muhakkikin dipnotunda Sâm, mevt (ölüm) demektir şeklinde açıklama yer almaktadır. Bu itibarla âyet ve hadislerde mevt (ölüm) bazen hastalık ve musibet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde ihtiyarlığın (heram) da bir tür musibet ve hastalık olarak nitelendirildiği aşîkârdır. Ancak ölüm anlamına gelen kelimelerin birlikte incelenmesi uygun olacaktır. Misâl olarak mevt ile sâm her ikisi de ölüm anlamına gelmekle birlikte arada fark var mı, bölgesel kullanım farkından mı kaynaklanıyor tetkik edilebilir. Bunlar içerisinde Arapça olan ve olmayan kelimeler de söz konusu olabilir. İhtiyarlık anlamına gelen kelimeler de böyle, yaş olarak genç ama biyolojik olarak, zihinsel ve duygusal v.s. yönlerden ihtiyar sayılma, mecaz kullanım söz konusu mu araştırılabilir. Yıl olarak genç olup biyolojik, psikolojik veya zihinsel olarak fonksiyon kaybı, yıkım, yılgınlık v.s. ihtiyarlık olarak değerlendiriliyor olabilir mi? Allâh’ın takdiri ve ecel tayini itibarıyla ömrünün sonundaki zayıflık, kader gereği olmalıdır. Bu durumda bu tür ihtiyarlık insanın elinde olmayan bir durum olup musibet, hastalık, bir nevi ceza v.s. olarak sunulmuş olamaz. Ancak anormal bir yaşlılık, hastalık türünden bir ceza sayılabilir. Zannımızca musibet ve hastalık olarak bildirilen ölüm ve ihtiyarlıkta kastedilen, diğer takdir-i ilâhi gereği olan ölüm ve ihtiyarlık olmayıp; kişinin kendi iradesiyle ve kendine verdiği zararlar maruz kaldığı bir tür ölüm, bir nevi yaşlılık olmalıdır.

Hırâc, Hurâc (الخراج): Çıban anlamında olup bazı rivayetlerde ‘karha’ ile eş anlamda kullanılmaktadır.

Hume (الحمة): (Haşerât zehirlenmesi): Hume, adına sümm denilen akrebin,

³⁴ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28119’un şerhindeki açıklama.

³⁵ *İbn Mâce*, “Tıb”, 36, nr. 3525; Heysemî, *Mecme’u’z-zevâ’id*, V, 113; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28390.

³⁶ Hâkim, *Müstedrek*, V, 276–277, nr. 7500, 7502; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28217.

zübûr (eşek arısı) v.d. haşerâtın zehrine verilen addır. Enes b. Mâlik'ten bildirildiğine göre: Resûlüllâh, Ensar'dan bir hane halkına haşerât zehirlemesi (Hume) ve kulak ağrısı (Üzün) için rukye yaptırılmalarına izin verdi. Enes dedi ki, Resûlüllâh sağ iken kendime zâtul-cenbten dolayı dağlama (key) yaptırmıştım. Bunu da Ebû Talha ve Enes b. Nadr ile Zeyd b. Sâbit de görmüşlerdi, bana dağlamayı Ebû Talha yapmıştı.³⁷

Enes b. Mâlik'ten gelen bir hadise göre: “Resûlüllâh, ayn (nazar), hume (haşerat sokması) ile nemle (siğil veya bir tür sivilce) için rukyeye izin verdi”³⁸ denilmektedir. Yine Resûlüllâh: “Rukye sadece nazar (ayn), haşerat zehirlemesi (Hume) ve kanama (دم يرقع) için yapılır” buyurdu.³⁹

Sehl b. Huneyf'in başından geçen bir vaka şöyledir: “Biz bir defasında yürüyorduk, bir akarsuya rastladık. Ona girdim yıkandım ama hummaya tutuldum. Bu Peygamberimize söylenmiş. O da dedi ki: Ebû Sâbit (Sehl)'e gidin de kendine okusun (Te'avvuz etsin)! Osman b. Hakîm'in nenesi Rabâb da Sehl'e sormuş: “Efendim bu *rukye-i sâliha* mı?”⁴⁰ (Rukye yaptırmak doğru mu?) O da dedi ki: Rukye sadece kem göz (nefes) veya hume ya da böcek ısırması (ledğa) için yapılır”. Ebû Dâvûd es-Sicistânî de “Hume, yılanlardan ve diğer sokanlardan oluşan zehirlenmedir, dedi”⁴¹.

Hummâ (الحمي): Abdullâh b. Abbâs'tan nakledildiği üzere: Resûlüllâh'ın kendilerine hummâ ve diğer bütün acı ve ağrılar için rukye öğretmiştir. O rukye şöyledir: “باسم الله الكبير أعوذ بالله العظيم من كل عرق نعر ومن شر حر النار”/ Büyük Allâh'ın adı ile çoşan kanın her türlüşünden ve ateş hararetinin şerrinden yüce Allâh'a sığınırım”.⁴²

“Resûlüllâh, 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, ahiret ateşinden cezasına karşılık (keffâret) olsun diye musal-

³⁷ Buhârî, “Tıb”, 26, nr. 5719-5721; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5697.

³⁸ Müslim, “Selâm”, V, 45, nr. 54-55, 43, nr. 49; Tirmizî, “Tıb”, 15, nr. 2056-2057; İbn Mâce, “Tıb”, 34, nr. 3513, 3516; Buhârî, “Tıb”, 37, nr. 5741; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5698. Buhârî'nin rivayeti, Müslim, “Selâm”, V, 43, nr. 49'da olduğu gibi mânâ üzere “Resûlüllâh bütün haşerât zehirlemelerine karşı izin verdi” denildiğinden kaynaklara atf sıralamasında Buhârî'yi sonra vermek durumunda kaldık.

³⁹ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18, nr. 3889; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5698.

⁴⁰ Çalışmamızda bazı örneklerine rastlanacak olan ifadelerden birisi de “*Rukye-i Sâliha* veya *Sahîha*”dır. Bu terkipten anlaşılması gereken hususun ne olduğu merak edilirse, Câhiliyye rukyesinin şiddetle yasaklandığı, Peygamber'e arz edilenlerin titizlikle kontrol edildiği göz önüne alınırsa, sözü edilen ibareden “*Rukye-i Şer'iyye*” yani Resûlüllâh'ın izin verdiği türden bir uygulamanın kastedildiğini zannediyoruz.

⁴¹ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 18, nr. 3888; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5702.

⁴² Tirmizî, “Tıb”, 26, nr. 2075; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5707.

lat ederim”, derdi.⁴³

Hişâm b. Hassân, Hasan radiyallâhü anh'in, günahlarımızın eksilmesine vâsile (keffâret) olsun diye bir gece hummâ hastası olmayı umardık, dediğini nakletmektedir.⁴⁴

Humra (الحمرة): Muhammed b. Abdurrahmân, kardeşi İsa'dan naklediyor: bir gün Abdullâh b. Ukeym Ebû Ma'bed el-Cühenî'yi ziyarete gittim. Onda ‘hummâ’ vardı. Kendisine, bu hastalığa karşı bir şey taksaydın! Dedik de o da: ölüm bana bundan daha yakın (ölürüm de takmam). Peygamber (a.s.) buyurdu ki: “*Kim bir şey takarsa âkibeti ona havale edilir*”, dedi.⁴⁵

Huzze (الحزة): bu rahatsızlıkla ilgili bir rivâyet şöyledir: “Bir gün Şam'a hicret edecek ve orayı fethedeceksiniz. Orada size dümmel veya Huzze gibi hastalık (dâu) arız olacak. Bu hastalık adamın karın bölgesinin yumuşak yerlerinde olur. Ona tutulup da ölenleri Allâh şehid olarak kabul eder”.⁴⁶

Irku'n-ne'âr (عرق النعار): Ne'âr kelimesi (ne'ara) yükselmek, artmak, yüce olmak, kan fışkırmak, asi olmak v.s. anlamlarına gelmektedir. Buradan kanın çoşması, basıncının artması kastedilmiş olabilir. Belki nabız yükselmesi anlaşılabilir. Abdullâh b. Abbâs'tan: Resûlüllâh'ın kendilerine hummâ ve diğer bütün acı ve ağrılar için rukye öğrettiği” nakledilmiştir. Yukarıda da geçtiği üzere o rukye şöyledir: “باسم الله الكبير أعوذ بالله العظيم من كل عرق نعر ومن شر حر النار”/ Büyük Allâh'ın adı ile çoşan kanın her türlüşünden ve ateş hararetinin şerrinden yüce Allâh'a sığınırım”.⁴⁷

Irku'n-nesâ (عرق النسا): günümüze siyatik diyebileceğimiz bu hastalığın adının geçtiği hadislerden birisi şöyledir: “Irku'n-Nesâ'nın şifâsı Arap koyununun yağıdır. Bu yağ eritilir, üç kısma ayrılır ve her gün bir kısmı olmak üzere üç gün sabah aç karna içilir”.⁴⁸

İshâl (إستطلاق البطن، المبطون): (İstidlâku'l-batn, istidlâk veya mebtûn): Bu konuda meşhur tek hadis vardır, o da Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin naklettiği üzere Peygamberimize birisi geldi ve kardeşinin istidlâku'l-batn (ishal) olduğunu ve ne yapması gerektiğini sordu. Resûlüllâh da ona “*Bal (şerbeti) içir*” dedi. Adam içirmiş ve geri geldi, bal içirdim ama ishali daha da arttı, dedi. Resûlüllâh tekrar bal içirmesini söyledi. Bu üç defa tekrar etti. Dördüncü defasında adam geldi ve Resûlüllâh yine aynı şeyi tavsiye etti. Adam, tamam içirdim ama sadece ishali artırdı, dedi. Resûlüllâh: “*Allâh doğru buyurdu, kardeşinin midesi*

⁴³ Tirmizî, “Tıb”, 35, nr. 2088.

⁴⁴ Tirmizî, “Tıb”, 35, nr. 2089.

⁴⁵ Tirmizî, “Tıb”, 24, nr. 2072.

⁴⁶ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28441.

⁴⁷ Tirmizî, “Tıb”, 26, nr. 2075; İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5707.

⁴⁸ İbn Mâce, “Tıb”, 14, nr. 3463; Hâkim, *Müstedrek*, V, 290, nr. 7535.

bunu yalanladı”, dedi. Adam bunun üzerine yine bal içirdi ve kardeşi iyileşti (برأ). Başka bir rivâyette “عرب بطنه” tabiri kullanılmaktadır.⁴⁹

“Karın ağrısından (mebtûn) ölen kişi şehittir. Mebtûnun devâsı bal’dır”.⁵⁰ İbn Esîr, bu hadisin açıklaması kısmında şöyle demektedir: Mebtûn, karnından, midesinden şikâyet eden kişiye denir. Bu benzetmeyle su verilme/istiskâ hastalığına tutulan kastedilmektedir. İstiskâ hastalığı, vücudun bir yerinde çok su toplanması olup çeşitleri vardır.

Karha, Cerh (الجرح و الفرحه): (Yara, yaralanma): Hz. Âişe’den nakledilen bir hadise göre: “Bir insan Resûlüllâh’a bir rahatsızlığını veya yarasını bildirdiğinde O, parmağını şöyle yapardı deyip Süfyân da şehâdet parmağını yere dokundurur sonra kaldırarak: “Bismillah, yerimizin toprağı, birimizin tükürüğü ile hastamız (sakîm) şifâ bulur, Rabbimizin izniyle”, diye dua ederdi.⁵¹ Sâbit b. Kays b. Şemmâs’ın tedavisi için Peygamberimizin, Medîne’de bir vâdi olan Buthân toprağını bir bardak suya koyup nefes edip, sonra da o suyu Sâbit’e serpmiş olmasıyla ilgili rivayette dikkate değer detay bu toprağın ‘Buthân’a ait oluşudur.

Câbir b. Abdillâh’tan gelen rivayete göre “Sa’d b. Mu’âz’ın koldaki hayat damarına (احل) ok isabet etmişti. Resûlüllâh da o yarayı okun demiriyle bizzat dağladı. Sonra burası şişti. İkinci defa dağladı”.⁵²

Peygamberimize (hanımlarından birine) hizmet eden Ümmü Râfi‘ Sel-mâ’nın anlattığına göre, Peygamberimize yara veya bir musibet (nekbet) (veya diken) arız olursa o yere hinnâ (kına) koymamı emrederdi”.⁵³

Kelef (الكلف): Ümmü cemîle’nin anlattığına göre kendisi Hz. Âişe’nin yanına gitmiş ve ona sormuş; ben yüzdeki çil ve benekleri (كَلَف) iyileştiren bir kadınıdır. Artık bu günahahtan el çekmek, bunu bırakmak istiyorum ne dersin? Âişe ona dedi ki, Resûlüllâh hayattayken (biz kadınlardan) birisi için iki gözünden biri kendi kendine daha güzel görünse ona; “onu oradan çek

⁴⁹ Buhârî, “Tıb”, 4, nr. 5684, 24, nr. 5716; Müslim, “Selâm”, V, 62–63, nr. 90; Tirmizî, “Tıb”, 31, nr. 2082; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5635, 5660. Buhârî ve Tirmizî rivayetinde yer alan ifade daha açıklayıcı görülmektedir. Nitekim “Allâh doğru söyledi; kardeşinin karnı yalanladı” denilmektedir. Buna göre ilgili âyete atıfla Allâh’ın ilmi ezelisine sığınan Hz. Peygamber bu sözle bir bakıma dua etmiş durumdadır. Nitekim bu sözden sonraki denemede hastanın iyileştiği bildirilmektedir.

⁵⁰ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5638.

⁵¹ 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.

⁵² Müslim, “Selâm”, V, 54, nr. 72; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 7, nr. 3866; İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3494; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5684. Resûlüllâh Ahzab (Hendek) Gazvesi’nde yaralanmasından dolayı Übey’i de dağlamıştı: Müslim, “Selâm”, V, 55, nr. 73; İbn Mâce, “Tıb”, 24, nr. 3493.

⁵³ Tirmizî, “Tıb”, 13, nr. 2054; İbn Mâce, “Tıb”, 29, nr. 3502; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5645.

biri kendi kendine daha güzel görünse ona; “onu oradan çek öbürünün yerine koy diğerini de onun yerine koy (yerlerini değiştir) denilirdi. Ben de zannettim ki, yapılması kolay ve câiz olan bir şey. Bunda bir mahzur görmedik, bu işi yaparsan namaz kılmıyorken (kadının mazeret günlerinde) yap”, dedi.⁵⁴

Kelm (الكلم): Yara, kanayan yara demek olup cerâhatle aynı anlamdadır. Sehl b. Sa’d es-Sâ’idi’nin anlattığı vakada Hz. Peygamber’in Uhud’ta dişinin kırılmasıyla akan kanı durdurmak için Hz. Fâtima’nın yaraya (كلم) eski hasır yakıp külünü (ماد) bastırıldığını ve yaranın kanının durduğunu bildirir.⁵⁵

Lakve (اللقوة): (Yüz felci): Bir rivâyete göre: “İbn Ömer yüz felci (اللقوة) için key yaptırdı, akrep (sokmasından) dolayı da rukye yaptırdı”⁵⁶ denilmektedir.

Lediğ (اللدغ): Ebû Sa’îd el-Hudrî’den naklen haber verdi ki: Resûlüllâh (s.a.v.) in ashabından bazı kimseler bir seferde idiler ve Araح mahallelerinden bir yere uğrayarak onlardan kendilerini misafir etmelerini istediler. Fakat onlar misafir etmediler. Ama Bedeviler: İçinizde rukyeci var mı? Çünkü mahallenin ağasını zehirli böcek soktu (لدغ أو مصاب) deyince, içlerinden bir adam: Evet! cevâbını verdi ve hastaya vararak ona Fâtihâ ile rukye yaptı. Akabinde adam iyileşti. Bu zâta bir sürü koyun verdiler. Fakat o koyunları kabul etmek istemedi ve: Bu meseleyi Peygamber’e (s.a.v.) anlatayım da, ondan sonra bakarız, dedi. Müteakiben Peygamber’e (s.a.v.) gelerek bunu anlattılar: Yâ Resûlellâh! Vallâhi Fâtihâ’dan başka bir şeyle rukye yapmadım, dedi. Bunun üzerine Peygamber gülümseyerek: “Onun rukye olduğunu nereden bildin? dedi ve ekledi: “Koyunları alın, bana da sizinle beraber bir hisse ayırın”, buyurmuşlar.⁵⁷

Lemem (اللمم) İnsana elem, ıstırap veren ve deliliğe (cünûn) yakın bir hastalıktır. Ya tek başına ‘لائمة’ veya sıfat tamlaması olarak ‘ayn-ı lâmme’ şeklinde geçer. Ayn-ı lâmme tâbiri, nazara karşı okunacak dua hadislerinde geçmektedir. “Peygamber (s.a.v.) (torunları) Hasan ve Hüseyin’e korunmaları için; Her şeytandan, zehirli haşerattan ve dokunan her kötü gözden Allâh’ın eksiksiz kelimelerine (yâni Kur’ân âyetlerine veya Allâh’ın isim ve sıfatlarına) sığınırım, duasını okurdu. Peygamber (s.a.v.): “Babamız İbrâhîm, İsmâ’îl ve İshâk’a ettiği bu dua ile Allâh’a sığınır, buyurdu veya Babamız İbrahim, İsmail ve Ya’kûb’a ettiği bu dua ile Allâh’a sığınır, buyurdu”.⁵⁸

⁵⁴ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28463.

⁵⁵ İbn Mâce, “Tıb”, 15, nr. 3465.

⁵⁶ Muvatta, Ayn, 674, nr. 1714; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5688.

⁵⁷ Buhârî, “Tıb”, 39, nr. 5749, “Tıb”, 33, nr. 5736; Müslim, “Selâm”, V, 48, nr. 62; Tirmizî, “Tıb”, 20, nr. 2063; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 19, nr. 3900; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned*, I-X, Beyrut: Dâru’l-Fikr 1991, IV, 5, nr. 10985, IV, 22, nr. 11070, IV, 88–89, nr. 11399; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5720. Bazı rivayetlerde aynı kelimenin meçhul sığası; “lüdiğa” tabiri kullanılmaktadır.

⁵⁸ İbn Mâce, “Tıb”, 36, nr. 3525; Heysemî, *Zevâ’id*, V, 113; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28390.

Ma'tûh (المعتوه): İlâka hadisinin bazı rivayetlerinde 'mecnûn' tabiri geçiyorsa da, bunun hadislerin şifâhî naklinden kaynaklanan bir durum olduğunu düşünüyoruz. Kavramsal olarak Câhiliyye'de mecnûn, gaybtan haber veren, cinlerden bilgi alan ve cin taifesiyle haşır neşir olan kişiye denildiği malumdur. Câhiliyye inancı ve kültürü dâhilinde bilgisine itibar edilen mecnûn, bir nevi bilgin kişidir. Bu yüzden Araplarda kâhine, mecnûna, müneccime v.s. danışmak; hükmü onlara bırakmak, onların verdiği hükmü aynen uygulamak yaygın bir gelenek iken demire, zincire bağlanan tiplere bunak; günümüzdeki anlam itibarıyla deli denilebilir. Bu durumda olanların bilgisine itibar diye bir şey söz konusu değildir. Yani Araplar da bunları bir nevi hasta olarak kabul edip tedavisine bakarlardı. Bu rivayetin orijinal lâfızlarında (en eski ifade biçiminde kullanılan tabir olarak) 'ma'tûh'un kullanıldığını zannediyoruz. Aynı kavramsal karıştırmayı, İbn Esîr'in mezkûr eserine ta'lik ve garip kelimelerine şerh yazan muhakkikte de görmekteyiz. Muhakkik buradaki ma'tûh kelimesini 'mecnûn' diye açıklamıştır.

Hârice b. Salt et-Temîmî, amcası İlâka b. Suhâr'dan: Resûlüllâh'ın yanından ayrıldık giderken bir bedevi mıntıkasına uğradık. Bize dediler ki, sizin şu adamın (Hz. Muhammed) yanından hayır (iyi şeyler) getirdiğiniz söyleniyor. Yanınızda devâ veya rukye var mı? Bizim bağlı tuttuğumuz bir delimiz (ma'tûh) var. Biz de (İlâka) dedik ki, evet. Ma'tûhu bağlı bir şekilde getirdiler. Ben ona Fâtihatü'l-Kitâb'ı sabah akşam üç gün okudum. Fâtiha'yı her bitirişimde tükürüğümü biriktirip deliye tükürüyordum. Sonunda bağlarından boşanmış gibi (أنشط من عقال) oldu. Bana ücret verdiler. Ben; hayır, Resûlüllâh'a sormadan bunu alamam dedim. O (Resûlüllâh) bana, "Ye. Ömrüme yemin olsun ki, bazıları bâtil rukyenin ücretini yer. Sen ise gerçek rukyenin karşılığını yemiş olursun", dedi. Bazı rivayetlerde Hârice, amcası İlâka'nın tek başına Peygamberimize geldiğini ve Müslüman olduğunu sonra Peygamber'in yanından ayrıldığını da zikretmektedir. Buna göre İlâka geri dönerken içlerinde demirle bağlı deli (mecnûn) bir adamın olduğu topluluğa rastlar. Bedeviler ona der ki, sizin şu arkadaşınızın (Muhammed'in) size hayır getirdiğini duyduk. Senin yanında onu tedavi edecek bir şey var mı? Ben de ona Fâtihatü'l-Kitâb'la rukye yaptım, adam iyileşti (بر). Bana yüz koyun verdiler. Resûlüllâh'a gelip söyledim. "Sadece bu mu", diye sordu. Başka rivayette, "Bundan başka bir şey okudun mu", dedi. Ben de hayır, dedim. "Peki, onu al! Ömrüme yemin olsun ki, bazıları bâtil rukyenin ücretini yer. Sen ise gerçek rukyenin karşılığını yemiş olursun", dedi.⁵⁹ Bu rivayette dikkate sunmak istediğimiz bir ayrıntı, Hz. Peygamber'in "sadece bunu mu okudun" sorusu, Câhiliyye'de de geleneksel bir tür rukyenin varlığını gösteriyor olmasıdır. Buna ilaveten Câhiliyye rukyesinin sakıncalı olduğunu; Resûlüllâh'ın buna müsaade etmediğini, Kur'an'ın bazı âyet ve sûre-

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Tib", 19, nr. 3896; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5722; *Kenzü'l-'ummâl*, X, "Tib", nr. 28410-28412.

lerinin şifâ maksadıyla okunabileceğini sahâbîlerin en erken vakitte nasıl ve ne ihtiyaç vesilesiyle öğrendiklerini, okurken tükürmenin yani tefl ve nefh yapmanın Câhiliyye'de bilindiği için İlâka'nın böyle yaptığını ancak Allah Resûlü'nün emrettiği veya tavsiye ettiği rukye şeklinde hastaya tükürmenin olmadığını da bu rivayetten öğrenmekteyiz.

Biz her ne kadar burada hadislerde geçen hastalık adlarını derliyor olsak da meselenin bir ayağını daima Câhiliyye'den beri insanların tanıyıp bildiği hastalık adları oluşturmaktadır. Biyolojik rahatsızlıkları bilmek ve bulmak, akıl ve ruh hastalıklarına nispetle daha kolay sayılabilir. Fakat İslâmiyet öncesi Arapların sistemli ve bilinçli bir hekimlik geleneğine sahip olmamaları, ruhsal ve zihinsel hastalıkları ayrıntılarına göre tasnif edip ayrı ayrı isimlendirmek bir yana biyolojik hastalıklarda veya sebebi ve sonucu maddî olan hastalıklarda bile çoğunlukla ayrıntılı bir hastalık listesi bulmamıza yetmemektedir.

Matbûb (المطبوب): 't.b.b.' Kökünden gelen bu kelime esasen ve çoğunlukla şifâ veya ilaç anlamına gelmektedir. Tetkik neticesinde tek rivayette "Hasta veya hasta edildi" anlamında kullanıldığı görülmektedir. O rivayet de Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına dair bilgi veren haberdır. Adına Lebîd b. A'sam denilen ve Yahudi Züreyk kabilesine mensup kişi tarafından Resûlüllâh'a sihir yapıldığı bildirilen Hz. Âişe rivayetidir. Buradaki ifadeye göre Resûlüllâh dua ve niyazda bulunmuş ve Allâh onun duasını kabul edip müşkül durumdan kurtarmıştır. Bu durumda iki adam (kılığında melek) gelerek biri ayakucuna diğeri de başucuna oturmuşlar ve kendi aralarında konuşmaya başlamışlardır. Biri diğeri sormuştur: "Bu adamın acısının veya ağrısının sebebi nedir? Diye sordu. Diğeri de, "Matbûb (sihir yapılmış)" diye cevap verdi. Öbürü tekrar sordu: "Men tabbe?", kim sihir yapmış?...".⁶⁰

Mebtûn (المبتون): Bu tabirin kökü 'batn' olup, karın anlamına gelmektedir. Karın ağrıları ve hastalıklarına verilen genel isimdir. "Mebtûn (karın ağrısından) ölen şehit, tâ'undan ölen şehittir".⁶¹

İstidlâku'l-batn, istidlâk veya mebtûn diye tabir edilen hastalık: Bu tabirlerden hareketle diğer bazı ilaçlarda ve hastalık adlandırmalarında görüldüğü gibi, Araplarda tıbbın tam anlamıyla gelişmediği görülmektedir. Çünkü isimlendirmeler tek kelime ile ve kavramsal olarak değil âdeta hastalığı tarif eder şekilde birkaç kelime, izafet veya tamlama olarak ifade edilmektedir. Bu konuda meşhur tek hadis vardır o da Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin naklettiği üzere Peygamberimize birisi geldi ve kardeşinin istidlâku'l-batn (ishal) olduğunu ne yapması gerektiğini sordu. Resûlüllâh da ona "Bal (şerbeti) içir" dedi. Adam içirmiş ve geri geldi, bal içirdim ama ishali daha da arttı, dedi. Resûlüllâh tekrar bal içirmesini söyledi. Bu üç defa tekrar etti. Dördüncü defasında adam geldi ve

⁶⁰ Buhârî, "Tib", 47, nr. 5763, 50, nr. 5766; Müslim, "Selâm", V, 35-37, nr. 41.

⁶¹ Buhârî, "Tib", 30, nr. 5733.

Resûlüllâh yine aynı şeyi tavsiye etti. Adam, tamam içirdim ama sadece ishalini artırdı, dedi. Resûlüllâh: “*Allâh doğru buyurdu, kardeşinin midesi bunu yalanladı*”, dedi. Adam bunun üzerine yine bal içirdi ve kardeşi iyileşti (١٤). Başka bir rivâyette ‘عرب بطنه’ tabiri kullanılmaktadır.⁶² Bu da Araplarda bazı hastalıkların veya tıbbî terimlerin tam olarak yerleşmediğini göstermektedir.

“*Karın ağrısından (mebtûn) ölen kişi şehittir. Mebtûnun devâsı bal’dır*”.⁶³ İbn Esîr, bu hadisin açıklaması kısmında şöyle demektedir: Mebtûn, karnından, midesinden şikâyet eden kişiye denir. Bu benzetmeyle su verilmesi kastedilmektedir/istiskâ hastalığına tutulan kastedilmektedir. İstiska hastalığı, vücudun bir yerinde çok su toplanması olup çeşitleri vardır.

Buhârî de Kitâbu’t-Tıp, 24. Babın tercemesini ‘bâbu devâi’l-mebtûn’ şeklinde koymuştur. 25. Bab’ın başlığı da “لا صفر وهو داء يأخذ البطن/Safer diye bir şey yoktur. O karında olan bir hastalıktır” demek suretiyle hem ‘mebtûn’ tabirini karın hastalıklarının geneli için kullandığı görülmekte hem de ‘safer’ inancının aslında karın hastalığı veya karın hastalığı ile ilgili bir inanç biçimi olduğunu beyan etmiş bulunmaktadır.

Mecnûn (المجنون): Mecnûn tabiriyle ilgili rivayetin değişik lâfızlarında ve günümüzde kullanılan şekliyle, akıl hastalarına verilen genel bir isim olduğunu biliyoruz. Bunların bilgisine ve verdiği haberlere itibar olunmaz. Ancak kelimenin asıl anlamıyla da bağlantılı olarak ‘mecnûn’ tanımlamasının, Câhiliyye’de ifade ettiği gibi daha farklı olduğunu ‘na’tûh’ maddesinde açıkladık. Zira o devirde ‘mecnûn’ olarak addedilen o kadar çok kişiden söz etmek mümkün olabilir ki, herkesin sahip olamadığı bilgiye sahip kişilerden şâirler, kıssacılar, arrâf, mineccim ve kâhinler bir nevi bilgisini cin dostlarından almış olmak itibarıyla mecnûn kişilerdir. Bilgi kaynağı olan gök cisimlerine ulaşmak da cinlerin işidir. Gök cisimleri hakikatte göze hitabeden vasıflarından öte, müteâl bilginin bir nevi pınarları olmak bakımından kutsal ve gizemli bilginin menbâdır. Onlarla insanlar arasındaki bilgi iletişimi cin ve şeytan grubu temin etmektedir. Belki sembolik olarak da onlara bu özellik verilebilir çünkü gök cisimleri yeryüzünü ve yer küredeki olup biten her şeyi en yukarıdan görme imkânına ve konumuna sahiptir.

Hârice b. Salt et-Temîmî, amcası İlâka b. Suhâr’dan: Resûlüllâh’ın yanından ayrıldık giderken bir bedevi mıntikasına uğradık. Bize dediler ki, sizin şu adamın (Hz. Muhammed) yanından hayır (iyi şeyler) getirdiğiniz söyleniyor. Yanınızda devâ veya rukye var mı? Bizim bağlı tuttuğumuz bir delimiz (ma’tûh) var. Biz de (İlâka) dedik ki, evet. Ma’tûhu bağlı bir şekilde getirdiler. Ben ona Fâtihatü’l-Kitâb’ı sabah akşam üç gün okudum. Fâtihâ’yı her bitirişimde tükü-

rüğümü biriktirip deliye tükürüyordum. Sonunda bağlarından boşanmış gibi (أشط من عقال) oldu. Bana ücret verdiler. Ben; hayır, Resûlüllâh’a sormadan bunu alamam dedim. O (Resûlüllâh) bana, “*Onu ye! Ömrüme yemin olsun ki, bazıları bâtil rukyenin ücretini yer. Sen ise gerçek rukyenin karşılığını yemiş olursun*”, dedi. Bazı rivayetlerde Hârice, amcası İlâka’nın tek başına Peygamberimize geldiğini ve Müslüman olduğunu sonra Peygamber’in yanından ayrıldığını da zikretmektedir. Buna göre İlâka geri dönerken içlerinde demirle bağlı deli (mecnûn) bir adamın olduğu topluluğa rastlar. Bedeviler ona der ki, sizin şu arkadaşınızın (Muhammed’in) size hayır getirdiğini duyduk. Senin yanında onu tedavi edecek bir şey var mı? Ben de ona Fâtihatü’l-Kitâb’la rukye yaptım, adam iyileşti. Bana yüz koyun verdiler. Resûlüllâh’a gelip söyledim. “*Sadece bu mu*”, diye sordu. Başka rivayette, “*Bundan başka bir şey okudun mu*”, dedi. Ben de hayır, dedim. Allâh Resûlü de: “*Peki, onu al! Ömrüme yemin olsun ki, bazıları bâtil rukyenin ücretini yer. Sen ise gerçek rukyenin karşılığını yemiş olursun*”, dedi.⁶⁴

Mefûd (المفؤد): Sa’d (b. Ebî Vakkâs) diyor ki, “*hastalanmışım da Resûlüllâh beni ziyarete geldi, elini göğsüme koydu; serinliğini ta kalbimde hissettim. Bana “Sen kalp hastasıydın (mefûd)” dedi. Sakîf kabîlesinin kardeşi Hâris b. Kelede’ye git, o hekimdir. Medîne’nin kuru acve (temru’l-acve) hurmasından yedi tane alsın çekirdekleriyle birlikte ezsin. Sonra da ağzına ilaç olarak damlatsın*” buyurdu.⁶⁵

Yukarıdaki iki rivayette önemli farklar var. En önemlisi Resûlüllâh Sa’d’ı kendisi tedavi etmeyip Hâris’e gönderiyor olması. İkincisi tedavi unsurunu ve hazırlanış şeklini ve kullanım vaktini bizzat tarif etmesidir. Resûlüllâh bunun çaresini biliyor ama niye Hâris’e gönderdi ve ne yapması gerektiğini de bizatihi söyledi? Bu ve benzeri sorular incelemeye değer hususlardır.

Meşiy (المشي): Bu kelime bazı rivayetlerde ilaç adı olarak da geçmektedir fakat İbn Mâce, aşağıda atıfta bulunduğumuz hadisin bab başlığını ‘Meşiy’in devası’ olarak vermekle aynı kelimenin hastalık adı olarak da kullanıldığını göstermektedir. Bazı hastalıkların tedavisinde çare olarak hastanın ishal edilmesi sağlanırken, diğer taraftan ishal mutlak olarak tedavi edilmesi gereken hastalık olduğu için her iki şekilde kullanıldığı kanaatindeyiz. Meşiy’in yer aldığı rivâyetlerden bazıları şunlardır; Resûlüllâh, Esmâ bint Umeys’e: “*İshal için ne içtin?*” diye sordu. Esmâ da, Şübrüm içtim dedi. Resûlüllâh: “*Hârrun cârrun*” dedi. Esmâ; sonra senâ içtim. Peygamberimiz de bunun üzerine; “*Bir şeyde ölüm için şifâ olsaydı Senâ’da olurdu*” buyurdu.⁶⁶

⁶² Buhârî, “Tıb”, 4, nr. 5684, 24, nr. 5716; Müslim, “Selâm”, V, 62–63, nr. 90; Tirmizî, “Tıb”, 31, nr. 2082; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5635, 5660.

⁶³ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5638.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 19, nr. 3901; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5722.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 12, nr. 3875; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5641; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28199, 28468.

⁶⁶ Tirmizî, “Tıb”, 30, nr. 2081; İbn Mâce, “Tıb”, 12, nr. 3461; Hâkim, *Müstedrek*, V, 283–284, nr.

Ömer b. Hattâb, Esmâ bint Umeys'ten dinlemiş, buna göre bir gün Resûlüllâh'e gelmiş Esmâ da şübrüm öğütüyormuş. Resûlüllâh, "Bunu ne yapacaksın?" diye sormuş. Kadın da, "Fılan kimse içecek", demiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ölümü def edecek veya ölüme faydalı bir şey olsaydı sena faydalı olurdu" demiştir.⁶⁷

Midde (المدية): İrin, iltihap, yaradan akan su anlamına gelir. Ali (r.a.) anlatıyor, Resûlüllâh'la birlikte sırtında verem olan Ensar'dan birini ziyarete gittik. Resûlüllâh; "Bu irindir (Midde, iltihaptır) çıkarın gitsin" deyince o da onu deşti ve Resûlüllâh da bunu gördü.⁶⁸

İbn Râfi', bir gün Ömer elim veya ayağım sarılıyken beni gördü, alıp eve götürdü. Bana "Bunu deşele çünkü irin/apse kemikle et arasında bırakıldığında onu yer, bitirir", dedi.⁶⁹

Nefes (النفس): Aslen Arapça olan bu kelime ile ifade edilen hastalık sebebi 'cin ve şeytana dayandırılan' bir tür ilişme, cinlerin nazarı veya şeytanın dokunması şeklinde anlam taşıyan bir nevi hastalık olup Arapçada keskin 's' yani 'sin' ile yazılır. Rukyenin yapılabileceğine dair hadislerde geçen hastalık türlerinden birisi de 'nefes'tir.

Gerek lügavî olarak gerekse hadislerde göz değmesi anlamında kullanılan farklı kelimeler vardır. Nazar, nazra, ayn gibi nefes de bunlardan biridir. "Nefesu's-Şeytân, tabiri şiirlere ve gazellere itlak olunur. Şârih der ki, "Şiirler kâzib kısmından olmakla şeytana izâfe edilir. Lakin Münâcât ve Na't-ı Şerifeler dua kısmından sayılır. Bu yüzden nefesi's-şeytandan Allâh'a sığınırım dersin. Bundan kastedilen şey şiirdir. Neffâsâtî fi'l-'ukad tabiri ise, iyi/sıkı düğümleyip ona efsunla üfledikleri için sihircilere itlak olunur. Müellife göre bu üflemelelerin tefsiri kadına/müennese mebnîdir. Zira ekseri cadılar kadındır"⁷⁰

Bazı şifâ hadislerinde kendisinden korunulan ve korkulan şeyin 'hemezâtu's-şeytân' olduğu belirtilmektedir.⁷¹

Resûlüllâh bir defasında hasta iken Cibrîl gelerek, "Yâ Muhammed! Hasta mısın (اشتكت؟)" diye sordu. O de, evet, dedi. Cibrîl, "باسم الله أرقبك من كل شيء يأذيك /من شر نفس وعين حاسد الله يشفيك باسم الله أرقبك /Seni üzene, nefesin şerrine ve hasetçinin nazarına karşı sana Bismillâh (Allâh'ın ismi) ile rukye yapıyorum. Allâh sana şifâ versin, Bismillâh'la sana rukye yapıyorum" diyerek rukye yaptı.⁷² Burada

7518, V, 578, nr. 8283.

⁶⁷ Hâkim, *Müstedrek*, V, 283, nr. 7517.

⁶⁸ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28470.

⁶⁹ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28496.

⁷⁰ Mütercim Âsım, *Kâmus*, "n.f.s." mad., I, 691.

⁷¹ *Ebü Dâvûd*, "Tıb", 19, nr. 3893.

⁷² *Müslim*, "Selâm", V, 31, nr. 38.

görüldüğü üzere 'nefes' tabiri yer almaktadır. "Rukye sadece nefes, hume (haşerât zehiri) ve ledğa (akrep, yılan sokması) için yapılır".⁷³

Sehl b. Huneyf: "Biz bir defasında yürüyorduk, bir akarsuya rastladık. Ona girdim yıkandım ama hummaya tutuldum. Bu Peygamberimize söylenmiş. O da dedi ki: "Ebû Sâbit (Sehl)'e gidin de kendine okusun (te'avvuz etsin)!" dedi. Osman b. Hakîm'in nenesi Rabâb da Sehl'e: "Efendim bu rukye-i sâliha mı? (Rukye yaptırmak doğru mu) ⁷⁴ diye sordu. O da cevaben: "Rukye sadece kem göz (nefes) veya hume ya da böcek ısırması (لدغة) için yapılır"⁷⁵ dedi.

Nazra ise cinin nazarı için kullanılır. Bazen da insandan insana geçen göz için kullanılır.

Ümmü Seleme'den bildirildiğine göre, Resûlüllâh odasına girmişti, cariye-nin (kız çocuğunun) benzinde göz değmesi (nazra) gördü. Yani kızın yüzü sol-gundu. Hz. Peygamber: "Bunda nazar (nazra) var. Efsun (rukye) yaptırırsaydınız" dedi.⁷⁶

Câmi'u'l-usûl'deki şerh kısmında açıklandığına göre nazarın kaynağı insan olduğu gibi cin de olabilir. Meselâ ta'n, mızrakla öldürme anlamına geldiği gibi, cinin nazar etmesine de denilir.⁷⁷ İbn Esîr'in ta'likinde: nefes, insana isabet eden ayn (nazar) anlamındadır. Filana göz isabet etti demek nefesi isabet etti anlamına gelir.

Buradaki kavramlardan anladığımız üzere, 'ayn' insan nazarının değmesi, 'nefes' cin ve şeytanın nazarı ve münhasıran 'nazra' ve 'ta'n' da cinin nazarının değmesi anlamına gelmektedir.

Nekbet (النكبة): Peygamberimize (hanımlarından birine) hizmet eden Ümmü Râfi' Selmâ'nın anlattığına göre, Peygamberimize yara veya bir musibet (nekbet, diken) arız olursa o mahalle hınnâ (kına) koymamı emrederdi".⁷⁸

Nemle (النملة): (Siğil veya bir tür sivilce): Enes b. Mâlik'ten: "Resûlüllâh, ayn (nazar), hume (haşerat sokması) ile nemle (siğil) için rukyeye izin verdi",⁷⁹ dediği

⁷³ *Ebü Dâvûd*, "Tıb", 18, nr. 3888.

⁷⁴ Rukye ile ilgili zikredilen ifadelerden birisi de "Rukye-i Sâliha veya Sahiha"dır. Bu terkipten anlaşılması gereken hususun ne olduğu merak edilirse, Câhiliyye rukyesinin şiddetle yasaklandığı, Peygamber'e arz edilenlerin titizlikle kontrol edildiği göz önüne alınırsa, sözü edilen ibareden "Rukye-i Şer'iyye" yani Resûlüllâh'ın izin verdiği türden bir uygulamanın kastedildiği anlaşılır.

⁷⁵ *Ebü Dâvûd*, "Tıb", 18, nr. 3888; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5702.

⁷⁶ *Buhârî*, "Tıb", 35, nr. 5739; *Müslim*, "Selâm", V, 46, nr. 56; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5703.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5735.

⁷⁸ *Tirmizî*, "Tıb", 13, nr. 2054; *İbn Mâce*, "Tıb", 29, nr. 3502; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5645.

⁷⁹ *Müslim*, "Selâm", V, 45, nr. 54-55, 43, nr. 49; *Tirmizî*, "Tıb", 15, nr. 2056-2057; *İbn Mâce*,

rivâyet edilmiştir. Başka bir hadiste Hz. Peygamber: “*Rukye sadece nazar (ayn), haşerat zehirlemesi (Hume) ve kanama (دم يرقع) için yapılır*” buyurdu.⁸⁰

Burada rukye, ayn ve hume hastalıklarına tahsis edilmiş olmakla, bunlardan başkasına rukye yapılmaz anlamında gelmemektedir; öncelikli olarak bunlara yapılır manasındadır. Yani “En faydalı ve evla olan rukye, nazar ve haşerat zehirlemelerine karşı olandır” şeklinde anlamak gerekmektedir. Tıpkı lâ fetâ illâ Ali ve lâ Seyfe illâ zülfikâr ifadesinde olduğu gibi. Çünkü ashabın da bunlardan başka hastalıklara rukye yaptığı bilinmektedir.

Nigris (النقرس): Bu hastalık tabirinin geçtiği rivâyetlerden birisi şudur: “İncir yiyin. Cennetten bir meyve indi diye haber verecek olsaydım bunu söylerdim. Çünkü cennet meyvesi çekirdeksiz olur. Onu yiyin çünkü bâsûru keser topuk v.s. eklem ağrılarına (النقرسة) iyi gelir”.⁸¹

Ramed (الرمد): Suheyb, Bir gün Resûlüllâh’ı ziyaret etmişim önünde ekmeğe ve kuru hurma (temr) vardı. Bana, “*Yaklaş sen de ye!*” dedi. Hurmadan yemeye başlamıştım ki bana, “*Sende göz iltihabı (الرمد) olduğu hâlde kuru hurma (temr) yiyorsun*” dedi. Ben de, ‘Diğer tarafımla yiyorum’ deyince güldü”, demektedir.⁸²

Sâm (السام): Ölüm anlamına gelen bu kelimenin zikredildiği birçok hadis mevcuttur. Onlardan biri de şudur: “*Allâh, her ne hastalık (dâu) yaratmışsa, ölüm (sâm) ve yaşlılık (heram) hariç devâsını da yaratmıştır. Size inek sütü öneririm. Çünkü o her ağaçtan yaprak yer*”.⁸³ Muhakkikin dipnotunda Sâm, mevt (ölüm) demektir şeklinde açıklama yer almaktadır. Bu itibarla âyet ve hadislerde mevtin (ölümün) bazen hastalık ve musibet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

“*Habbetu’s-Sevdâ’da, sâm hariç her hastalığa karşı şifâ vardır. Sâm ise ölüm demektir*”.⁸⁴ “İbn Şihâb dedi ki: sâm ölüm demektir”.⁸⁵ “*Size senâ ve Senût’u tav-*

⁸⁰ “Tıb”, 34, nr. 3513, 3516; *Buhâri*, “Tıb”, 37, nr. 5741; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5698. Buhârî’nin rivayeti, *Müslim*, “Selâm”, V, 43, nr. 49’da olduğu gibi mânâ üzere “Resûlüllâh bütün haşerât zehirlemelerine karşı izin verdi” verilmiş olduğundan kaynaklara atf sıralamasında Buhârî’yi sonra vermek durumunda kaldık.

⁸¹ *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 18, nr. 3889; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5698.

⁸² Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28280, 28307.

⁸³ *İbn Mâce*, “Tıb”, 3, nr. 3443.

⁸⁴ Hâkim, *Müstedrek*, V, 276–277, nr. 7500, 7502; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28217.

⁸⁵ *Buhâri*, “Tıb”, 7, nr. 5687–5688; *Müslim*, “Selâm”, V, 61, nr. 87; *Tirmizî*, “Tıb”, 5, nr. 2041; Ahmed, *Müsned*, IX, 466, nr. 25121; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5639. Bu hadisin sonundaki “sâm, mevt (ölüm) demektir” şeklindeki açıklama hem Buhârî hem de Müslim’de Merfû rivayetin devamı olarak verilirken *Müsned* ve *Tirmizî*’deki rivayette ise musanniflere ait açıklama şeklinde ayrıca verilmektedir. Ayrıca Müslim’de Habbetu’s-Sevdâ’nın diğer adının “Şûnîz” olduğu da merfû ifadeye dâhil görünmektedir. İbnü’l-Esîr’de yer alan “Tirmizî bunu mevkuף olarak nakletti” şeklindeki bilginin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Zira Tirmizî’deki rivayete baktığımızda isnadın muttasıl, metnin de merfû olduğunu görüyoruz. İbnü’l-Esîr’deki “sâm, ölüm” ve “Habbetu’s-Sevdâ, şûnîz demektir”, şeklindeki açıklamalar da

siye ediyorum. O ikisinde, sâm –ki ölüm demektir– hariç bütün hastalıklar (dâu) için şifâ vardır”.⁸⁶ “*Üç şey vardır, sâm (ölüm) hariç her hastalık (dâu) için şifâ vardır. Bunlar senâ ve Senût’tur*”.⁸⁷ “*Size senâ ve Senût’u tavsiye ediyorum. O ikisinde, sâm (ölüm) hariç bütün hastalıklar (dâu) için şifâ vardır. Oradakiler sordu Yâ Resûlellâh! Sâm nedir? O da: ölümdür dedi*”.⁸⁸ “*Şûnîz, sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) devadır*”.⁸⁹

Sâmme (السامة): Zehirli hayvan ve ölüm anlamına gelir. “Zehirli (sâmme) nin, elem verici (lâmme) nin, acı veren gözün (ayn-ı lâmme), haset ettiğinde hasetçinin şerrinden, ebî murre (şeytanın künyesi) ve doğurduğunun şerrinden Allâh’ın tām kelimeleri, genel olarak bütün isimleriyle sınırlırım. Otuz üç melek gelir ve “Yerinizin toprağından alın onunla Muhammed’in rukyesi olarak mesh edin dediler. Kim ondan bir bağ alıp kurtulamazsa (felah bulmazsa) Allâh’ın izniyle cünûn, cüzâm, abraşlık (baras), hummâ, nefes (cin ve şeytan taifesinin nazarı) ve ayn (nazar)a karşı fayda bulur”.⁹⁰ Ebû Nasr es-Sicî, el-İbâne’de Ebû Ümâme’den nakletmiştir.

Sefa (السفعة): Hz. Peygamber bir gün eşi Ümmü Seleme’nin odasına girdi oradaki kız çocuğunun yüzünde ‘sefa’ gördü ve: “*Bunda nazar (nazra) var ona rukye yaptırın*” dedi. Bu türlü hastalığa veya hastalık belirtisine (septom) Sefa yani ‘Sufra’ da denilir.⁹¹

Selîm (السلیم): Akrep veya yılan sokması mânâsında kullanılır: Ebî Sa’îd el-Hudrî şöyle dedi: Biz, bir yolculuğa çıkmıştık. Nihayet bir yerde konakladık. Derken bir cariye (kız çocuğu) geldi ve: “Kabilenin büyüğünü bir haşerat soktu (selîm). Heriflerimiz de burada değil. Binâenaleyh sizlerde bir rukyecî var mı?”

İbn Şihâb’a nisbet edilmektedir. Nitekim Buhârî, “Tıb”, 7, nr. 5688’de bu açıklamaları İbn Şihâb’ın sözü olarak ayrıca nakledilmektedir. Müslim’deki rivayetin ilkinde verilmesine rağmen devamındaki tahvil (H) yoluyla verilen isnadla Şûnîz açıklamasının rivayetin aslından olmadığı bilgisi yer almaktadır. Müslim, âdetâ rivayeti tashih edercesine V, 62, nr. 88’de mücerred metni vermektedir. Müsned’deki rivayette hadisin bitiminden sonra açıklama sığısıyla ‘ya’ni’ diyerek ayrıca verilmiştir.

⁸⁵ *Buhâri*, “Tıb”, 7, nr. 5688; *Müslim*, “Selâm”, V, 61–62, nr. 87–88; *Tirmizî*, “Tıb”, 5, nr. 2041; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5639.

⁸⁶ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28267.

⁸⁷ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28269, 28272’de ise, râvî Muhammed; üçüncüsünü unuttum, demiştir.

⁸⁸ *İbn Mâce*, “Tıb”, 9, nr. 3457; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284, nr. 7519; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28271. İbn Mâce’nin verdiği bilgiye göre Hadisin Tâbiin râvisi olan İbrahim b. Ebî Able, “Senût, şibittir” diye açıklarken diğerleri Senût’un yağ tulumunda oluşan bal olduğunu söylemişlerdir. Aynı açıklama *Müstedrek*’te de tekrarlanmaktadır.

⁸⁹ *Müslim*, “Selâm”, V, 62, nr. 88; *Tirmizî*, “Tıb”, 22, nr. 2070; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5639. İbnü’l-Esîr’de ve Müslim’de nakledilen “Habbetu’s-Sevdâ, şûnîz demektir”, ilavesi İbn Şihâb’a nisbet edilmektedir.

⁹⁰ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28397.

⁹¹ *Buhâri*, “Tıb”, 35, nr. 5739; *Müslim*, “Selâm”, V, 46, nr. 56.

dedi. O cariye ile bizden bir adam kalktı. Biz onu rukye yapan birisi olarak bilmiyorduk. O arkadaşımız, zehirlenmiş olan adama rukye yaptı. Şahıs derhâl iyileşti. İyileşen adam, Rukye yapana otuz koyun verilmesini emretti. Bize de süt içirdiler. Arkadaşımız gelince ona: “Sen rukyeyi güzel yapar mıydın veya sen rukye yapar mıydın?” dedik. O: “Hayır yapmazdım. Ben ona Ümmü'l-Kitâb'ı okumaktan başka bir rukye yapmadım”, dedi. Biz kendi kendimize; “Biz Peygamber'e varıncaya veya durumu O'na soruncaya kadar kafamıza göre hüküm vermeyelim”, dedik. Nihayet Medine'ye geldiğimizde bunu Allâh Resûlü'ne (s.a.v.) zikrettik. “*Fâtiha Sûresi'nin rukye olduğunu o nerden bilmiş? Şimdi sürüyü taksim edin, benim için de bir pay ayırın*”, buyurdu.⁹² İbnü'l-Esîr'in eserinin ta'likinde 'selîm' kelimesinin eş anlamlısı olarak, lediğ verilmekte ve aynı yerde, kişi selâmet bulsun diye selâmetten tefâül olarak bu isim verilmektedir şeklinde bir açıklama da yer almaktadır.

Sihir (السحر): Bu hastalık sebebi uygulamanın tarihçesi kadar mânâsı da tam olarak anlaşılammamaktadır. Kadim medeniyetlerin tıbbî geleneklerinden bahsedilenler, hastaları mânevî tedaviye tabi tutan hekimleri “Sihirciler ve büyücüler” iye tanımlarken okuyucular bunları günümüzdeki şarlatanlarla karıştırmaktadır. Tarihsel hekimlikte mânevî usûllerle tedavi edenlerin yöntemlerini ve kullandıkları malzemeleri bilinemediği için bunlara başka bir isim bulmak daha isabetli olacaktır. En azından günümüzdekilerle farkını beyan etmeliyiz. Sihir ve sihirbazlığın tarihçesi ve mahiyeti tartışmalarını bir tarafa bırakarak hadislerde geçen 'sihir' kelimesinin ve müştaklarının bir hayli yekun tuttuğunu bilinmektedir. Ancak biz sihrin de bir tür hastalık olduğunu veya hastalığa sebep olduğunu yani insan sağlığına zarar verdiğini belirtmek için bir tane örnek vermekle yetineceğiz. Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan Resûlüllâh'ın şöyle dediği nakledilmektedir: “*Sabahleyin kim kuru acve hurmasından yedi tane yerse o gün ona zehir ve sihir zarar vermez*”,⁹³ buyurdu.

Sümm (السم): Zehir anlamına gelen bir kelimedir. Sa'd b. Ebî Vakkâs'dan nakledilmektedir: Hz. Peygamber “*Sabahleyin kim kuru acve hurmasından yedi tane yerse o gün ona zehir ve sihir zarar vermez*”,⁹⁴ buyurdu. “Her kim sabahleyin o iki kara taşlık tepe arasındaki hurmalardan yedi tane yerse akşama kadar ona zehir (sümm) zarar vermez”.⁹⁵

Şevket (الشوكة): (Yüzde Kızarıklık, Yılcık): Enes b. Mâlik bildiriyor:

⁹² Şu rivayetlerde “selîm” tabiri geçmektedir: *Buhârî*, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 9, nr. 5007; *Müslim*, “Selâm”, V, 49, nr. 64; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5720; *Kenzü'l-'ummâl*, X, “Tıb”, nr. 28364, 28409.

⁹³ *Buhârî*, “Tıb”, 52, nr. 5769, 56, nr. 5779, Et'ime, 43, nr. 5445; *Müslim*, Eşribe, IV, 739, nr. 165; *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 12, nr. 3876; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5641.

⁹⁴ *Buhârî*, “Tıb”, 52, nr. 5769, 56, nr. 5779, “Et'ime”, 43, nr. 5445; *Müslim*, “Eşribe”, IV, 739, nr. 165; *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 12, nr. 3876; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5641.

⁹⁵ *Müslim*, “Eşribe”, IV, 739, nr. 164.

“Resûlüllâh, Es'ad b. Zürâre'ye şevket (yılcık) hastalığından dolayı dağlama yaptı”.⁹⁶

Şeytân (الشیطان): Hastalıkların çeşitli adlarla anılmasında en önemli hususun, teşhis olduğu inkâr edilemez. Bu meyanda hastalığın kaynağı, sebebi, belirtileri, süreci ve seyri, etrafında inanç ve folklorun da geliştiği parametrelerdir. Tedavi geleneği ile iç içe girmiş olan inanç ve kültürü birbirinden ayırt etmek bazen oldukça güç olabilmektedir.

Bir kültür ve medeniyet ortamında bu konularda yeterli bilgi ve tecrübe gelişmemişse orada hastalık isimlerinin detaylı listesinden söz etmek elbette imkânsızdır. Teşhis imkânı olmayan veya zor olan hastalık türlerinde genel isimlerin verildiği bilinmektedir. Bu hemen hemen her kadim kültürde böyledir. Meselâ bu durumun akıl ve ruh hastalıklarının sebepleri ve seyri kontrol altına alınmadığı için olsa gerek, genel olarak cin ve şeytanın musallat olması ile veya Tanrının gazabı ile temellendirilmeye gidildiği görülmektedir. Günümüzde bile bu inancın devamı şeklinde ruhsal ve akli hastalıklar ‘cin çarpması, erişme, dokunma, şeytan çarpması’ gibi tanımlanırken bazen da uyarıcı nitelikte nasihat olsun diye ‘Allâh çarpar’ tabiri kullanılmaktadır.

Şeytan hakkında gerek önceki ilâhi kitaplarda gerek Kur'an ve hadislerde bol miktarda bilgi vardır. Günümüzde olduğu gibi kötü şeyler veya insana zarar veren varlıklar ve insanlar için de şeytan kelimesinin lâkap veya benzetme yoluyla isim olarak verildiği görülmektedir. Nitekim bazı insanlar için “O bir şeytandır, şeytana pabucunu ters giydirir...” dediğimiz gibi. Bu münasebetle bazı mikroplar, haşerat ve vahşi hayvanlar için de ‘şeytan’ tabirinin kullanıldığını düşünüyoruz.

Korunma ve sakınma anlamındaki dualarda şeytanın her zikredildiği yerde sadece ontolojik olarak bilinen soyut (mânevî) varlığın değil; insana zararlı olan maddî varlıkların da kastedildiği düşünülebilir. Bununla ilgili rivâyetlerden bazıları şunlardır: Peygamber (s.a.v.) (torunları) Hasan ve Hüseyin'e korunmaları için; “*Her (türlü) şeytandan, zehirli haşerattan ve dokunan her kötü gözden Allâh'ın eksiksiz kelimelerine (yani Kur'an âyetlerine veya Allâh'ın isim ve sıfatlarına) sığınırım*”, duasını okurdu. Peygamber (s.a.v.): “*Babamız İbrahim, İsmail ve İshâk'a ettiği bu dua ile Allâh'a sığınır, buyurdu veya Babamız İbrahim, İsmail ve Ya'kûb'a ettiği bu dua ile Allâh'a sığınır, buyurdu*”.⁹⁷

Tâ'ûn (الطاعون): Ne zamandan beri var olduğu henüz bilinmeyen bu hastalığın nice insanın veya toplulukların ölümüne sebep olan bulaşıcı bir hastalık türüdür. İslâm'ın zuhûr ettiği yıllarda da var olduğunu ve tehlikesini en iyi şekilde hadislerden öğrendiğimiz bu hastalık hakkında çok rivâyet bulunmak-

⁹⁶ *Tirmizî*, “Tıb”, 11, nr. 2050; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5687.

⁹⁷ *İbn Mâce*, “Tıb”, 36, nr. 3525; Heysemî, *Zevâ'id*, V, 113; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28390.

tadır. Böyle bir hastalığın insanlar tarafından nasıl algılandığı ve bunun etrafında nasıl bir inanç şekli geliştirdikleri bir tarafa bırakılırsa Resûlüllâh'ın bulaşıcı hastalıklara ve bilhassa tâ'ûna karşı Câhiliyye insanları tarafından alınan inançla karışık majik (büyüsel) telâkkileri nasıl rasyonelleştirdiği görülecektir. Hz. Peygamber'in sadece şerî'at açısından değil dünyevi işler bakımından da akılcı ve tutarlı yöntemler sunduğu; insanların tecrübesine bırakıldığı söylenen konuların başında zikredilen tıbbî da makul zemine oturttuğu gerçeği deontoloji ve tıp tarihçileri tarafından da ifade edilmeye değer bir husustur. Hz. Âişe, Resûlüllâh'a tâ'ûnu sordum, dedi ki; "Allâh'ın dilediğine (sizden öncekilere) gönderdiği bir azap, müminler için de rahmettir. Tâ'ûnun bulunduğu bir belde de bir kul, kendisine bu hastalığın ancak Allâh'ın takdiriyle kendisine bulacağını bilerek sabırla orada bekler ve o şahıs (ölürse) kendisine şehit sevabının misli verilir".⁹⁸ "Medine'ye ne Mesîh girer ne de tâ'ûn".⁹⁹ "Tâ'ûn her müslümanın şehadetidir".¹⁰⁰ "Mebtûn (karın ağrısından) ölen şehit, tâ'ûndan ölen şehittir".¹⁰¹

Âmir bi Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd'ten duyduğu bir hadisi nakletmektedir: "Resûlüllâh, ağrıyı (وجع) zikrederek dedi ki, ricz (günah) veya azaptır o. Onunla bazı ümmetler azap gördü sonra ondan kalan kaldı. Bazen gider ve tekrar gelir. Sizler bir belde de o hastalığın olduğunu duyarsanız oraya girmeyin. Bulduğunuz yerde zuhûr erse de kaçarak oradan çıkmayın (yani Tâ'ûn bulunan yerden kaçarak çıkmayın)".¹⁰²

Üsâme (b. Zeyd), Sa'd b. Ebî Vakkâs'a Hz. Peygamber'den bir hadis nakletti. Hz. peygamber: "Bir belde de o hastalığın olduğunu duyarsanız oraya girmeyin. Bulduğunuz yerde olursa da kaçarak oradan çıkmayın (yani Tâ'ûn)".¹⁰³ Hadisin başka bir veçhinde Hubeyb b. Ebî Sâbit der ki, biz Medine'deydik. Kûfe'de tâ'ûn olduğunu duydum. Atâ b. Yesâr ve bazıları dediler ki: Resûlüllâh; "Sen bir belde de olursan ve o hastalık zuhur ederse oradan çıkma. Bir memlekette olduğunu duyduğunda ise oraya girme!". Râvî sordu, bunu kimden duydun? O da Âmir b. Sa'd'tan duydum dedi. Sonra kalkıp Âmir'e gittim, soruşturdum. Yok dediler. Kardeşi İbrâhîm b. Sa'd'la karşılaştım. O da Üsâme'nin Sa'd'a hadis naklettiğini teyit etti. Üsâme'nin naklettiği hadis şöyle idi: Resûlüllâh'ı; "Bu ağrı cezadır veya azaptır ya da öncekilerin azabından kalmadır. Sizden evvelki insanlar o hastalıkla cezalandırıldılar. Siz bir belde de olursanız ve o hastalık zuhur ederse oradan çıkmayın. Bir memlekette olduğunu duyduğunuzda ise oraya girmeyin!" dediğini duydum. Hubeyb, İbrâhîm'e sordum,

⁹⁸ Buhâri, "Tıb", 31, nr. 5734; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5731.

⁹⁹ Buhâri, "Tıb", 30, nr. 5731.

¹⁰⁰ Buhâri, "Tıb", 30, nr. 5732.

¹⁰¹ Buhâri, "Tıb", 30, nr. 5733.

¹⁰² Buhâri, Hiyel, 13, nr. 6974; Müslim, "Selâm", V, 65, nr. 95.

¹⁰³ Buhâri, "Tıb", 30, nr. 5728, 5730, Hiyel, 13, nr. 6973; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 10, nr. 3103. Buhâri'nin 5728 numaralı rivayetinde "kaçarak" ilavesi yoktur.

"Sen, Üsâme'nin Sa'd'a bu hadisi naklettiğini ve Sa'd'ın bunu inkâr etmediğini duydun mu? O da "evet" dedi. Âmir b. Sa'd'tan gelen rivâyet de aynı anlamdadır.

Muhammed b. Münkedir'in Üsâme'den rivayetinde ise Resûlüllâh; "Tâ'ûn, İsrâil oğullarından bir tayfanın veya sizden öncekilerin üzerine gönderilmiş olan azaptır. Bir yerde Tâ'ûn olduğunu duyduğunuzda oraya girmeyin. Siz oradayken meydana gelirse de oradan kaçmayın" buyurdu.¹⁰⁴

"Allâh'ım! Ümmetimin âkibetini (ölümünü) kendi yolunda yaralama (ta'n) ve tâ'ûnla eyle,"¹⁰⁵ Aynı hadisin bir başka rivâyetinde Üsâme b. Şureyk: Benî Sa'lebe'de on küsur adamla Ebû Mûsâ el-Eş'ari'ye rastladık, O da bize Peygamberimiz, "Allâh'ım! Ümmetimin helâkini (fenâu) tâ'ûnda eyle" dediğini nakletti.¹⁰⁶ Hz. Âişe'den gelen başka bir haise göre Resûlüllâh: "Ümmetimin helâki ancak ta'n ve tâ'ûnla olacaktır"¹⁰⁷ buyurmuştur.

Enes b. Mâlik'e, Tâ'ûn sorulduğunda dedi ki, "O (Resûlüllâh) dedi ki, "O, Rabbinizin rahmeti, Nebinizin ümmetinden çok sayıda ölüm vak'asının (herc) kaldırılmasını Rabbinden istemek üzere yaptığı duadır. Lâkin kabul edilmedi. Ancak şöyle dua etti: "Allâh'ım! Tâ'ûn ve ölüm!" Veya "Allâh'ım! Yaralama (ta'n) ve Tâ'ûn!". Bu ibarelerin lâfız olarak eksik olduğu görülmektedir. Sebebi ise yukarıdaki hadiste belirtildiği üzere, Resûlüllâh'ın bu ümmette toplu ölümlere yol açacak olayların (herc) kaldırılması için yapacağı duanın engellenmiş olmasıdır. Ama O, ümmetine olan şefkatiyle, sadece "Allâh'ım! Ta'n ve tâ'ûn" diyerek, yine de tam metin olarak dua etmemekle birlikte Tâ'ûn konusunda Allâh'a yalvarmayı, muayyen kelimeleri zikrederek imâ etmekten de kendini alamamış olmanın bir tezahürü olduğunu sanıyoruz.¹⁰⁸

İlgili hadisin *el-Câmi'u'l-usûl*'de zikredildiği yerdeki açıklamaya göre ta'n, mızrakla öldürme anlamına geldiği gibi, cinin nazar etmesine de denilir.¹⁰⁹

Ebû Mûsâ'dan bu hadisin daha dikkate değer açıklamalarla nakledildiğini de görüyoruz: Şu'be'nin anlattığına göre: "Biz Osman'ın kapısında içeriye girmek için izin bekliyorduk, Ebû Mûsâ'yı şöyle derken duydum: Resûlüllâh, "Ümmetimin helâki ta'n ve tâ'ûnla olacaktır" buyurdu. Biz de, Yâ Resûlellâh! Ta'n ne demek bunu biliyoruz ama şu tâ'ûn nedir? Diye sorduk. O da, "Ta'n, cin tayfasından düşmanlarınızdır. Her birinde şehitlik vardır", buyurdu. İsnâdtaki Ziyâd (b. İlâka), bu hoşuma gitmedi ve onlarla birlikte olan kabile

¹⁰⁴ Müslim, "Selâm", V, 63, nr. 91, 65, nr. 94, 66, nr. 96; Tirmizî, Cenâiz, 67, nr. 1065; Muvatta, Câmi, 646, nr. 1613; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5732.

¹⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, V, 307, nr. 15608,

¹⁰⁶ Ahmed, *Müsned*, VII, 175, nr. 19765.

¹⁰⁷ Ahmed, *Müsned*, IX, 458, 25072.

¹⁰⁸ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5735.

¹⁰⁹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5735.

reisimize sordum. O da, “Doğru söylüyor; Ebû Mûsâ bize böyle bir hadis nakletti” dedi.¹¹⁰ “*Tâ’ûn, riczin (azabın, günah ve kusurun) alâmetidir. Allâh kullarından bazı insanları ona mübtelâ kılar. Bir yerde Tâ’ûn olduğunu duyduğunuzda oraya girmeyin! Siz oradayken meydana gelirse de oradan kaçmayın!*” buyurdu.¹¹¹ Resûlüllâh (s.a.v.) buyuruyor ki, “*Rüyamda saçı başı dağınık esmer bir kadının Medine’den çıkıp Mühey’a (Mehye’a)’ya indiğini gördüm. Bunu, Medine’nin vebâsının oraya gittiği şeklinde tevil ettim*”.¹¹² *Kenzü’l-Ummâl*’deki açıklamaya göre: Mühey’a (Mehye’a), Cuhfe’nin adıdır. Şamlıların mikât yeri olup Gâdirihum oradadır. Burası havası kötü, belâ yurdu gibi bir yerdir, denilmektedir. Bir rivâyette şöyle aktarılmaktadır, “*Onu (tâ’ûn) kendi hâline bırak, bulaşma. O nüksedici (karaf, vebâ) olup helâk (telef) demektir*”.¹¹³ Ebû Dâvûd ve *Müsned*’teki rivâyetin vürûd sebebi olarak Ferve b. Musayk’ın Resûlüllâh’a: Yâ Resûlellâh! Bizim aramızda ‘ebyan’ dediğimiz; sulak ve zahire yeri olan ama vebâ’lı veya vebâsı şiddetli bir beldemiz var? Şeklindeki bir nevi sorusu zikredilmektedir. *Kenzü’l-Ummâl*’deki dipnot açıklamasında ‘karaf’ kelimesi ‘ملاية / telef ve helâk olarak açıklanmaktadır. Ancak bu bulaşıcılar sınıfından değildir. Bu tıp bakımındandır. Havanın temizliği, insan sağlığının en önemli yardımcıdır. Hava kirliliği ise hastalara en fazla tesir eden unsurdur.

Tahâ’u’s-sadr (طحاء الصدر): İç kararması, ümitsizlik, karamsarlık, ğamm, hüzn, keder anlamlarına gelen bir kelimedir. “*Ayva yiyin. Çünkü o kalbi cilalandırır ve göğüsteki hüznü, kederi giderir*”.¹¹⁴ “Ebû Muhammed! O elindeki (ayva) kalbi güçlendirir, ağız kokusunu güzelleştirir ve göğüs kirini (hüznü) iyileştirir (تنهب)”¹¹⁵ şeklinde hadisin mânâsına uygun görüş beyan etmiştir.

Teşâ’üm, Tehayyür (التشؤم و التخيير): Uğursuz sayma ve hayırlı sayma şeklinde tercüme edebileceğimiz bu iki uygulama, Câhiliyye’de oldukça ilginç ve yaygın bir inanç biçimidir. Öyle ki, irade sahibi bir insanın iradesiz ve bilgisiz bir hayvanın kendince yaptığı hareket ve uçuşuna göre niyet ettiği işten vazgeçmesi veya ona teşebbüs etmesine tesir etmektedir. Bir nevi daha bilgili ve irade sahibi olanın, bilgisiz ve iradesiz bir hayvana veya onun hareketlerine kendini ve

iradesini mahkûm etmesi anlamına gelmektedir.

Yaratıcı ve insanlar arasındaki ilişkiye başka bir açıdan bakılırsa belki Câhiliyye’de buna önem veren birisi, “Her şey yaratıcının elinde ve onun iradesine göre oluşmuyor mu? Dağdan bir taşın yuvarlanması gibi cansız varlıkların hareketleri bile, ulu iradenin elinde değil mi? O hâlde neden bir canlı, bitki veya hayvanın hareketleri yaratıcının bilgi ve iradesinden müstağni (bağımsız) kalsın? diyebilir. Bu durumu anlamsız sayan bizlere, Câhiliyye akli veya geleceği de cevaben, “Küllî iradenin yönlendirdiği bu kâinat ve varlıkların hareketleri O’nun bilgisini ve kudretini yansıtamaz mı? İşte ben aslında bu hayvanın hareketlerine değil; o hareketleri yönlendiren yüce irade ve bilgiye ulaşmak ve ona böylece danışmak istediğim için önem veriyorum” diyerek bize sorabilir.

Kendi inancı ve geleneği içinde oldukça tutarlı görülen bu davranışa göre tanrı, yeryüzünde insanlarla kendisi arasında araçlar var etmiştir. Bunlar vasıtasıyla icraatta bulunup, tasarrufunun, bilgisinin, bir şeyi nasıl takdir ve tekvin edeceğinin ipuçlarını izhar eder. Tanrı’nın ileride olacak işler için önceden bazı işaret ve imâlarda bulunması elbette beklenen bir lûtuftur. Ancak burada İslâm açısından garip olan ve reddedilen yaklaşım, bu işaret ve imâ vasıtalarının tayininin, tanrı tarafından değil; insanın kendi tayini ve zannıyla belirlenmesidir. Yani insanın anlayıp yorumladığı bilgi, zannî bilgi olduğundan bunun bağlayıcılığı yoktur. Kaldı ki, Câhiliyye mantığında kişisel bilgi, tespit ve kehanetlerin bağlayıcılığı yani mutlak bilgi olarak kabul edildiğini görüyoruz. Oysa İslâm’a göre de Allâh, kullarına belli bilgi ve işaretleri verebilir. Bu rüyâ ile olduğu gibi belli ikaz, işaret, musibet gibi dış dünyamızda meydana gelen ibret vasıtaları ile ilham, keşf, fütühât tabir edilen içe doğan bilgiler yoluyla da mümkündür. Ancak bunlar bile kat’i bilgi olmadığı için sadece şahsın kendini bağlar. Oysa İslâm dini, temelde ilmin kat’i olmasına önem verir. Bunun için de açık bir şekilde kitap ve peygamber gönderip muradını da açıkça beyan eder. Zanna ve tahmine yer bırakmamak için bilgisinin anlaşılma ve uygulanma imkânına şahit olsun diye de peygamberler göndererek bunu teyit eder. Tanrı’nın, insana inanç, ibadet ve güzel ahlâk düsturlarını bildirmesine rağmen insan kendi hayatının her aşamasında tanrısal bilgi arayışına girmiş ve bu gerekçe ile kendince o yüce bilgiye ulaşacağı vasıtalar tasavvur etmeye başlamıştır. Allâh’ın gönderdiği bilgilerin dışında kalan hayatını da kesin bilgiye dayandırma ihtiyacı, insanın bazen hurafe ve bid’at icat etmesine vasıta olmaktadır. Oysa Allâh, insanlardan inanç, ibadet ve güzel ahlâkın temelleri dışında kendi akli ve tecrübesine göre çözüm üretmesine müsaade etmişken ve ona bu konuda irade hürriyeti vermişken, insan kendisini neden üstün bilgi, yanılmaz teşhis ve kesin sonuç almaya mecbur hissediyor? Bu ihtiyaç, insanı bazı vasıta ve vesileler icat etmek suretiyle şirke götürmüyor mu? Nitekim tarihte bunun örneklerine rastlamaktayız. Gerçi hiçbir devirde, hiçbir inançta ve kutsal kitapta insanın isteyerek ve bilerek şirke girdiğini görmek mümkün değildir. Her zaman iyi niyetli ve Allâh’ya da Tanrı’ya ortak koşmayı planlayarak vesile ve vasıta üretmemiş-

¹¹⁰ Ahmed, *Müsned*, VII, 175, nr. 19764.

¹¹¹ *Müslim*, “Selâm”, 64, nr. 92; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28428.

¹¹² *Buhârî*, “Rü’yâ”, 41, nr. 7038, 42, nr. 7039, 43, nr. 7040; *Tirmizî*, “Rü’yâ”, 10, nr. 2290; *İbn Mâce*, “Rü’yâ”, 10, nr. 3924; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28440.

¹¹³ *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 24, nr. 3923; Ahmed, *Müsned*, V, 339–340, nr. 15742; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28454.

¹¹⁴ *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28258.

¹¹⁵ *İbn Mâce*, Et’ime, 61, nr. 3369; Ebû Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, I-XXV, Kâhire 1980, I, 117, nr. 219; Hâkim, *Müstedrek*, V, “Tib”, 588, nr. 8315, *Ma’rifetu’s-Sahâbe*, IV, 451–452, nr. 5645. İbn Mâce ve Hâkim rivâyetinin sadece “o kalbi güçlendirir” kısmı nakledilmektedir.

tir. Kendi ifadesiyle yüce kudrete her zaman yakın olmaya çalışmış, bu sebeple vasıta ve vesileler icat etmiştir. Ne var ki Tanrı, insanın kendisine yakın olmayı, her zaman O'ndan yanılmaz ve kesin bilgi desteğine sahip olmayı dileyerek ürettiği yöntemleri sapkınlık saymış olup aracı vasıtalar icat etmesini ise şirk olarak beyan edip kabul etmemiştir. Konunun felsefi teolojik tartışmasına girmeden şunu söylemek mümkündür: İnsan her hâlükârda hayatında daha güçlü olmak istiyor. Bu gücün yollarından birisi de doğru, kesin ve yanılmaz bilgidir. Bu nitelikteki bilgi ise ancak Tanrı'da vardır. Onu elde etmenin çarelerine başvurulmuş ve insanoğlu kendisine göre bazı vasıta ve yöntemler icat etmiştir.

Câhiliyye Araplarında yerleşmiş geleneksel bilgi vasıtalarından biri de 'uğurlu' ve 'uğursuz' sayılan varlık, kişi, hâl ve hareketlerdir. Bu işaretler yer-yüzü varlıkları üzerine bina edildiği gibi gökyüzü cisimlerinin hâl ve hareketlerine de dayandırılmaktadır. İşte böylece nücûm ilmi geliştirilmiştir. Bazı rakamlar, sayılar, harfler, kelimeler, bitkiler, mineral ve madenler hakkında da bazı inançlar oluşturulmuştur. Belki en eski madencilik, hayvancılık, ziraat, simya, kimya ve eczacılığın ilkel kökenlerini bu türlü inançlar oluşturmaktadır. Elbette diğer zannî bilgi vasıtaları tarihin her aşamasında ve bütün kültürlerde bir şekilde olagelmıştır. Her ne kadar bilgi vasıtaları çok olsa da, verdiği bilginin kesinliği tartışılmaktadır. Unutulmaması gereken bir şey var ki, o da insanın kendi bilgisiyse yetinmediği; daha üstün olandan, başka birisinden hatta Tanrı'dan bilgi alma ihtiyacı içinde olmasıdır. İnsanın bu ihtiyacı, doğal veya fitri olarak taşıması, kendi bilgisinin her şey için yeterli olmadığını; kendi dışında üstün bir akla ve bilgiye muhtaç olduğunu göstermesi, eski inançların değerlendirilmesi için önem arz etmektedir.

Hız. Peygamber'in kesin olarak reddettiği; aksine bir rivayetin yani cevâzına dair bir hadisin vârid olmadığı konulardan birisi de uğursuzluk inancıdır. Konu ile ilgili rivayetler, uğursuzluk yanında bulaşıcılık, ölünün ruhunu temsil ettiğine inanılan bir tür kuş veya baykuş (hâme), safer, nev' ve ğül inançlarını da birlikte batıl saymıştır. Bu yüzden hepsi aynı rivayette zikredilmiş ve aynı katiyette yasaklanmıştır. Buna dair rivayetlerin bir kaçını zikredip kaynaklarını vereceğiz.

"Bulaşıcılık ve uğursuzluk (tıyara) inancı yoktur. Uğursuzluk (şu'm) üç şeyde, kadında, evde ve hayvandır".¹¹⁶

"Tıyara yok. Onun en hayırlısı fe'ldir". Oradakiler, fal (الفال) nedir? Dediler. Resûlüllâh da, "Birinizin duyduğu salih (iyi) kelimedir", dedi.¹¹⁷

"Fe'l mürseldir, hapşırma âdil bir şâhittir".¹¹⁸

¹¹⁶ Buhârî, "Tıb", 43, nr. 5753; Müslim, "Selâm", V, 79, nr. 114.

¹¹⁷ Buhârî, "Tıb", 43, nr. 5754, Müslim, "Selâm", V, 77, nr. 109.

¹¹⁸ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28581.

Fe'l, bir adam hasta olup diğerinin de bunu duyunca: 'yâ sâlim' diye seslenmesine, bir şey arayan bir adam var da başkası da bunu duymuşsa: 'yâ vâcid (bulan)' demesine fe'l denilir. Böyle bir durumda, şununla fe'l yaptı, denilir. Bir hadiste Peygamberimizin fe'li (Türkçe ifadesiyle falı) sevdiği ama tıyarayla kötü gördüğü¹¹⁹ nakledilir.

"Resûlüllâh birisinden hoşuna giden bir kelime duyarsa o kişiye, "Falını ağzından aldık", derdi.¹²⁰ "Bulaşıcılık, uğursuzluk, safer ve hâme yoktur".¹²¹ "Bulaşıcılık yoktur, baykuş (hâme) yoktur, yıldız batması-doğması (nev') yoktur, safer ayı inancı (safer) yoktur".¹²²

"İmam Mâlik'e, hadiste geçen 'سفر'ın ne demek olduğu soruldu. O da, "Câhiliyye insanları Safer (ayını) helâl sayardı (haram aylardan değildi). Ama onlar bunu bir sene helâl bir sene haram saymak yoluna gittiler. Bunun üzerine Resûlüllâh da 'lâ Safera' buyurdu", dedi.¹²³

"İbn Râşid Muhammed b. Musaffâ'ya 'hâme (الهامة)' nedir diye sorulmuş. O da, Câhiliyye'de insanlar, hiçbir insan, kabrinden hâme çıkmadan ne ölür ne de defnedilir" diye inanırdı, diye cevap vermiştir. Safer hakkında da, "Duyduğum kadarıyla Câhiliyye ehli Safer'i uğursuzluk olarak kabul ederdi. Şöyle derlerdi: O (safer) karında olan bir tür ağrıdır. Bazıları bunun bulaşıcı olduğunu söyler, demiştir"¹²⁴.

"İbn Cüreyc: Atâ'ya, hâme nedir diye sordum. O da, "Hâme hakkında insanlar, insanların hâmesine feryat eden, bağırان hâme'dir, derler. O insan hâmesi değil; hayvandır".¹²⁵

Hâme inanişının, baykuşun veya ötmesinin uğursuzluk olduğu gibi, baykuşun uğradığı kabileden daha önce ölmüş olanın ruhunu taşıdığı şeklindeki bir itikat olduğuna dair anlatımlar da vardır. Ayrıca intikâmı alınmamış ölünün ruhunun uçup giden ve kaybolan kuşuna da hâme denilirdi.

Nev' (النوء) ise Arap inancında batıda batmak üzere olan bir yıldızın doğuda mukabili doğar ve bu olay belli gün aralıklarında vuku bulur. Buna dayalı olarak geliştirilen inanca da bu isim verilirdi. Safer terimi Arap aylarından birisi-

¹¹⁹ Buhârî, "Tıb", 43, 44, nr. 5754, 5756.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, "Tıb", 24, nr. 3917.

¹²¹ Müslim, "Selâm", V, 72, nr. 101; İbn Mâce, "Tıb", 43, nr. 3539; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28603. Bir yönüyle geleneksel Arap Tıbbını da ilgilendiren ama inanç ve i'tikad şekline bürünmüş uygulamalarla ilgili aynı rivayetin farklı tarihleri için bkz. Müslim, "Selâm", V, 72-79, nr. 100-112.

¹²² Müslim, "Selâm", V, 75, nr. 105; Ebû Dâvûd, "Tıb", 24, nr. 3912; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28598, 28603.

¹²³ Ebû Dâvûd, "Tıb", 24, nr. 3914.

¹²⁴ Ebû Dâvûd, "Tıb", 24, nr. 3915, 3918.

¹²⁵ Ebû Dâvûd, "Tıb", 24, nr. 3918.

nin adı olmakla birlikte bu aya bağlı olarak geliştirilmiş itikat da vardır.¹²⁶

En-Nihâye'de belirtildiğine göre, nev', çoğulu envâ', 28 menzilesi olan bir şeydir. Ay her gün bu menzilelerden birine yerleşir. "وَالْقَمَرُ قَدْرًا مَنَازِلٌ"¹²⁷ âyeti bunu ifade etmektedir. Batıda 13 gece menzilesi, fecrin doğuşuyla birlikte düşer. Diğeri bunun mukabili olarak aynı vakitte doğuda doğar. Bu menzileler yani envâ'ın deverânı, yıl bitince tamamlanmış olur. Araplara göre bir menzilenin inmesi ile mukabili (rakibi)nin doğuşu sırasında yağmur olur. Yani yağmurun yağmasını buna nispet ederek derlerdi ki, "Şu nev' vesilesiyle yağmura kavuştuk". Ancak Peygamberimiz bu envâ' inancını, Araplar yağmuru ona dayandırdıkları için kerih görmüştür. Kaldı ki yağmurun yağması Allâh'ın fiillerindedir. "Biz bu nev' sayesinde yağmura kavuştuk" denilmekle o vakit (zaman) kastedilirdi. O vakit de "Fılanın nev'idir" denilirdi. Eğer bu caiz olsaydı, Allâh bu vakitlerde yağmur yağdırmak konusundaki kanununu mutlaka icra ederdi"¹²⁸.

Bu konu ile alâkalı birkaç rivâyet şöyledir: "Hastalığın bulaşması (العدوى) tıyara, ğûl ve safer yoktur".¹²⁹ "Ġavl (ġûl, الغول) yoktur".¹³⁰

Bu kelimelerden bazılarını sahâbî râvî Câbir b. Abdullâh açıklamış ve safer, batn (karın) demektir, buna da karındaki canlı (دواب البطن) derler, demiştir. Aynı sahâbî ğûl için bir açıklama getirmemiştir. Ancak hadisin tâbî'in râvîsi olan Ebû'z-Zübeyr; "Ġûl, tağavvul edilen şeydir", şeklinde tefsir etmiştir.¹³¹

"Ġûl, ğaylândan biridir. Bu da cin ve şeytan tayfasının bir türüdür. Araplar, ğûl'ün çölde insanlara görüldüğünü renkten renge, şekilden şekle girip tanınması müşkül bir varlık olduğunu iddia eder. Yani ğûl, çift sûretlidir. Araplara göre ğûl insanı yolundan saptırıp helâk eder"¹³². Bunu da Hz. Peygamber yasakladı ve batıl ilan etti.

Câhiliyye'de uğursuz sayılıp insanların başına sağlık problemleri dâhil ol-

¹²⁶ Bu inanç biçimi Türklere de sirayet etmiş gibidir. Meselâ Elazığ yöresinde duyduğumuza göre her yıl Safer ayının ikinci haftasında bütün varlıkların bir yıllık kaderinin yazılıp tayin edildiğine inanılmaktadır.

Yahya Mustafa Keskin'den duyduğumuza göre; Karadeniz bölgesinde yağmur duasına çıkıldığında veya sis kovma geleneğinde çocuk kafilesi evleri dolaşır, kaymak v.s. de toplanır. Bir yere misafir olan çocuklara burada köyden toplanan malzeme ile tatlı yapılıp yedirilir. Bu esnada çocukların her biri gelecek günleri kendi adlarına paylaşırlar ve "Kimin gününde yağmur yağacak" veya "Kimin gününde sis dağılıp güneş çıkacak" diye gün tutarları, şeklindeki anlatımla zamanları kişilere göre paylaşma veya paylaşırma geleneği benzerlik içermektedir.

¹²⁷ *Yâsîn*, 36/39.

¹²⁸ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V, 122

¹²⁹ *Müslim*, "Selâm", V, 75, nr. 106-107.

¹³⁰ *Ebû Dâvûd*, "Tıb", 24, nr. 3913.

¹³¹ *Müslim*, "Selâm", V, 76, nr. 108.

¹³² *Müslim*, "Selâm", V, 75-76, nr. 106-108 ve Nevevî Şerhi.

mak üzere çeşitli belalar açtığına inanılan şeyler de aynı şekilde yasak edilmiştir.

Tıyara (الطيرة): Ümmü Kürz'den nakledilen bir hadiste "Kuşu yuvasında bırakın" denilmektedir.¹³³ Aşağıda Ebû Dâvûd Sicistânî'den aktaracağımız hadiste vurgulanmak istenen, Câhiliyye âdet ve inançlarına göre bir kişi bir işe teşebbüs edeceğinde, o işin kendisi için hayırlı uğurlu olup olmadığını önceden kestirmek için gökyüzünde süzülen veya yuvasına girmiş bir kuş bulur ve onu ürkütürdü. Bu uygulamaya 'tıyara' denilirdi. Eğer kuş sağ tarafa doğru uçarsa kişi, düşündüğü işin hayırlı uğurlu netice vereceğine inanıp icraata koyulur, kuş sol tarafa doğru uçarsa vazgeçerdi. Bunun için Resûlüllâh, bağırıp çağırarak hayvanları ürkütmeyin, Allâh'ın takdir ettiği yerlerinde bırakın. Çünkü onların ne zararı ne de faydası vardır. Yani onların nereye konduğu ve ne tarafa uçtuğu, kuşların bilinçli ve belli işaretleri vermek maksadıyla yaptıkları hareketler değildir, demek istemiştir. *Kenzü'l-ummâl*deki diğer birçok tabir hakkındaki izahlarda olduğu gibi buradaki açıklamalar da *en-Nihâye*'den alınmıştır.¹³⁴

Bu ve benzeri uygulamaların diğer adı da 'teşâüm' yani uğursuz sayma inancıdır. Mukabiline de 'tahayyur' denilir. Bu da hayırlı sayma inancı demektir. Burada kullanılan hayvan sadece kuş olmak zorunda değil; geyik, ceylan v.s. de olabilir.

Hadislerde 'tıyara' kelimesinin yerine 'teşâüm' tabirinin de kullanıldığı görülmektedir. "*Tıyara şirk*",¹³⁵ hadisindeki 'tetayyur, tıyara', bir şeyi uğursuz saymak mânâsındadır. "Tehayyur, hıyara" ise hayırlı saymak demektir. Tetayyur, kuş ve geyik gibi hayvanlardan uğurlu uğursuz neticeler çıkarmaktır. Bu inancın başka kelimelerle ifade edildiği de olur. Misâl 'Sânih', uğurlu, 'Bârih' de uğursuz meş'ûm anlamına gelir. Böylece Câhiliyye Arapları amaçlarından buna göre vazgeçerlerdi ki, din bunu yasaklamıştır. Çünkü bu faydalı olanı elde etmede zararlı olanı uzaklaştırmada hiçbir tesire sahip değildir. Başka bir rivâyet, 'iyâfe (العیافة), tıyara ve tark (الطرق) şirk (cibt (الجبت)) tendir",¹³⁶ şeklinde gelmektedir.

*Kenzü'l-ummâl*deki açıklamaya göre iyâfe, kuşun uzaklaştırılması, kovalanması, ürkütülmesi ve onların isimleriyle, sesleriyle veya gidiş güzergâhıyla fal bakmaktır. Bu inanç şekli Arapların yaygın âdetlerinden olup şiirlerinde de çokça zikredilir. Bu kelime öngörme ve zannetme anlamlarına da gelir. Cibb kelimesi ise put, kâhin, sihirbaz v.s. için kullanılır".¹³⁷

¹³³ *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28554.

¹³⁴ Bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 152.

¹³⁵ *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28556.

¹³⁶ *Ebû Dâvûd*, "Tıb", 23, nr. 3907; *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28562.

¹³⁷ *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28581.

“Resûlüllâh hiçbir şeyden uğurlu uğursuz neticesi çıkarmazdı. Bir memur görevlendirdiğinde adını sorardı. Görevlinin ismi hoşuna giderse bundan dolayı ferahlardı ve mutluluğu yüzünden belli olurdu. Yok, eğer görevlinin adından hoşlanmamışsa o da mimiklerine yansırı. Seyr u sefer hâlinde bir yere varırsa o beldenin adını sorardı, hoşlandığı bir isimse bundan dolayı sevinirdi ve mutluluğu yüzüne yansırı. Eğer o yerin adı hoşuna gitmemişse yüzü asılırdı.¹³⁸

Fe'l (الفال), bir adam hasta olduğunda diğerinin de bunu duyup 'yâ sâlim' diye seslenmesi veya kayıp bir şey arayan bir adamı gören bir başkasının 'yâ vâcîd (bulan)' demesidir. Böyle bir durumda, şunun ile fe'l yaptı, denilir. Bir hadiste Peygamberimizin fe'li (Türkçe ifadesiyle falı) sevdiği ama tıyara kötü gördüğü şu ifadelerle nakledilir. “Kuraşî der ki, “Resûlüllâh'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”,¹³⁹ buyurdular.

Bir diğer hadiste Resûlüllâh: “*Iyâfe, tark ve tıyara şirk (cibt) tendir*”.¹⁴⁰ ‘Tark’, özellikle Arap kadınları tarafından çakıl taşlarıyla yapılan fe'in bir türü veya şeklidir. Buna kumda çizilen bir çizgidir diyen de olmuştur.

Uğurlu veya uğursuz saymakla ilgili temel rivâyet, bazı tariklerinde ilave veya değişik lâfızlarla birlikte şudur: “şu'm (uğursuzluk) evde, kadında ve attadır”.¹⁴¹ İmam Mâlik'e, at ve evin uğursuzluğu nasıl olur diye soruldu. O da, bazı evler vardır ki onda oturanlar helâk olur. Sonra diğerleri aynı evde oturur, onlar da helâk olur. Ebû Dâvûd da Hz. Ömer'den kadınlı ilgili olarak, evdeki hasır, doğurmayan kadından daha hayırlıdır” şeklinde bir söz nakleder.¹⁴²

Enes b. Mâlik'in duyduğuna göre bir adam gelip Resûlüllâh'a, “Yâ Resûlellâh! Biz bir evde kaldık, orada aile fertlerimiz ve mallarımız çoktu. Baş-

¹³⁸ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3920.

¹³⁹ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3919.

¹⁴⁰ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28567.

¹⁴¹ Müslim, “Selâm”, V, 79, nr. 113; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3922; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28558–28559. Şu'm hakkındaki rivâyetlerin muhtelif vecihleri için bkz. Müslim, “Selâm”, V, 79–81, nr. 113–119.

¹⁴² Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3922. Kanaatimizce Hz. Ömer, Allâh tarafından doğurma imkânı verilmemiş, özürli kadını kastetmemiştir. Çünkü o da biliyor ki, bir mazeret Allâh'ın takdiri ile alâkalıdır. İbarenden de anlaşıldığı üzere doğurma kabiliyeti ve imkânı olduğu halde kendi iradesiyle ve kararıyla veya çeşitli bahanelerle doğurmamayı tercih eden kadını kastetmiş olduğunu düşünüyoruz. Zira ibarede “doğurmayan” ifadesi yer almakta; “doğurgan olmayan” denilmemektedir. “Doğurmayan” olma hâli, kişinin şahsi kararı ve iradesiyle mukayyettir. Oysa “doğurgan olmama durumu” ise kişinin kendi elinde olmayan bir mazeret (özür) hâlidir.

ka bir eve geçtik, orada aile fertlerimiz ve mallarımız azaldı?” dedi. Resûlüllâh da, “*Orayı kötülüğüyle (harap hâlde) terk edin*”, dedi.¹⁴³ Bu hadisin başka bir nakline ise “*Bulaşıcılık ve uğursuzluk (tıyara) inancı yoktur. Uğursuzluk (şu'm) üç şeyde olup kadında, evde ve hayvandır*”,¹⁴⁴ denilmektedir.

Üç şeyde uğursuzluk olduğuna dair rivâyetin maksadının, Câhiliyye veya o civarda yaşayan diğer din sahiplerinin inanç meselesi olduğu oysa bunun İslâm'a göre bâtil (saçma) olduğu şeklinde anlaşılması aşağıdaki rivâyetle sübut bulmaktadır. Rivâyete göre: “*Hâme, bulaşıcılık ve uğursuzluk yoktur. Şayet uğursuzluk olsaydı atta, kadında ve evde olurdu*”¹⁴⁵ demek suretiyle Resûlüllâh, böyle bir şeyin muhal olduğunu belirtmiştir. Nitekim üç kere tekrarlayarak “*Tıyara (uğursuzluk) şirktir. Bizde de yok değildir. Fakat Allâh onu tevekkülle iyileştirir*”,¹⁴⁶ buyurmuştur.

Uğurlu ya da uğursuzluk inancının insanî bir özellik olduğu şu rivâyetle dile getirilmektedir. “İnsanda üç özellik vardır: uğursuz sayma, zanda bulunma ve haset etme. Tayrdan kurtulmak, çıkmak ona dönmektir. Zandan kurtulmak, zannın icra etmemektir. Hasetten çıkmak ise taşkınlık, azgınlık yapmamasıdır”.¹⁴⁷

Resûlüllâh zamanında ve elbette ki öteden beri Araplarda var olduğunu bildiğimiz uğurlu veya uğursuz sayma inancının en çok hangi hususlar etrafında oluştuğunu da yine hadislerden öğrenmekteyiz. İşte bu geleneği öğrendiğimiz rivâyetlerden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

“*Tıyara yapan ve kendisiyle tıyara yapılan, kehânette bulunan ve kendisiyle kehânette bulunulan, sihir yapan ve kendisiyle sihir yapılan bizden değildir*”.¹⁴⁸

“*Yola gitmek üzere niyet edip de bir kuştan dolayı geri dönen kişi Muhammed'e indirileni inkâr etmiştir*”.¹⁴⁹

“*Bulaşıcılık yoktur uğursuzluk yoktur. Sâlih (inanca uygun) fe'l benim hoşuma gider. Sâlih fe'l ise güzel sözdür*”.¹⁵⁰

“*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*

¹⁴³ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3924.

¹⁴⁴ Buhârî, “Tıb”, 43, nr. 5753; Müslim, “Selâm”, V, 79, nr. 114.

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3921.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3910; İbn Mâce, “Tıb”, 43, nr. 3538.

¹⁴⁷ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28563.

¹⁴⁸ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28565.

¹⁴⁹ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28570.

¹⁵⁰ Müslim, “Selâm”, V, 77–79, nr. 110–112; Tirmizî, Siyer, 47, nr. 1615; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24, nr. 3916; İbn Mâce, “Tıb”, 43, nr. 3537; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28597. İbn Mâce, “Tıb”, 43, nr. 3536'da ise “Resûlüllâh falı beğenir ama tıyara kerih gördü” denilmektedir.

kaderdir, ilk bulaştıran kim!"¹⁵¹

"Hasta olana hastalık sağlıklı olduğu hâlde bulaştırılmamıştır."¹⁵²

"Bulaşıcılık yoktur, uğursuzluk yoktur, baykuş (hâme) yoktur. Sahrada devenin göğüs veya karın altlarında uyuzdan bir nokta olduğunu görmediniz mi? Oysa daha önce yoktu; ilk defa oldu. İlk olanı kim bulaştırmıştır acaba!"¹⁵³

Ebû Hureyre'den menkûldür ki, bir bedevi Resûlüllâh'a geldi ve Yâ Resûlellâh! İlk ortaya çıkan uyuz, devenin dudağında veya kuyruk sokumunda olur. Bu illet sonra devenin bütün vücuduna dağılır dedi. Resûlüllâh da; "İlk bulaştıran nedir? Bulaşıcılık yoktur, baykuş (hâme) yoktur, safer yoktur. Allâh her canlıyı yaratıp hayatını, başına geleceklere (musibetleri, hastalıkları, belâları) ve rizkını da takdir etmiştir"¹⁵⁴ buyurdu.

Uzre (العذرة): (bademcik): Boğaz ağrısı olup kandan oluşur. "Bu sülûkle çocuklarınıza niye eziyet ediyorsunuz? Size ûd-i hindî'yi öneririm. Onda yedi şeye şifâ vardır. Zâtu'l-cenb bunlardan biridir."¹⁵⁵ Bademcik iltihabı (uzre) için buruna çekilir. Zâtu'l-cenb için de ağza damlatılır."¹⁵⁶ Zührî dedi ki; bu hastalıklardan ikisini bize açıkladı ama beş tanesini beyan etmedi. Süfyân, Alâk kelimesini, parmakla damağı oğmak (tahnik), parmakla üst damağı kaldırmak şeklinde açıklamıştır. Yûnus da el-Ûdu'l-Hindî ile Kust'un kastedildiğini söylemiştir. Bu kelime 'gâf veya 'kef' harfiyle ifade edilebilir. Arapçada bunun misâlleri çoktur. Başka bir rivâyette "Size ûd-i hindî'yi öneririm. Onda yedi şeye şifâ vardır. Zâtu'l-cenb bunlardan biridir."¹⁵⁷ Bademcik iltihabı (uzre) için buruna çekilir.

¹⁵¹ 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. Rivayetler arasında lâfız ve hareke farkları mevcuttur. Buna göre tercümelerinde değişiklik söz konusu olabilir.

¹⁵² Buhârî, "Tıb", 54, nr. 5771, 5774; Müslim, "Selâm", V, 75, nr. 104; İbn Mâce, "Tıb", 43, nr. 3541; Ahmed, Müsned, III, 373, nr. 9274.

¹⁵³ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28612.

¹⁵⁴ Tirmizî, Kader, 9, nr. 2143; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28629.

¹⁵⁵ Buhârî, "Tıb", 23, nr. 5715 ve 26, nr. 5718 ve Müslim, "Selâm", V, 60-61, nr. 86'daki rivâyetler, Ümmü Kays'ın, Uzre (boğaz iltihabı) sebebiyle sıkıp ağzını yüzünü kanattığı çocuğunu Resûlüllâh'a götürmesi şeklindeki vürûd sebebiyle birlikte zikredilmektedir. Ancak rivâyetin devamı verilmemektedir. Rivâyetin dışında bir açıklama ile el-Ûdu'l-Hindî ile kastedilenin "Küst yani Gust" olduğu beyan edilmektedir.

¹⁵⁶ Buhârî, "Tıb", 21, nr. 5713; Müslim, "Selâm", V, 59-60, nr. 85; Ebû Dâvûd, "Tıb", 13, nr. 3877; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5647. Ebû Dâvûd'un açıklamasına göre "el-Ûdu'l-Hindî", el-Ûdu'l-Gust"tur.

¹⁵⁷ Buhârî, "Tıb", 23, nr. 5715 ve 26, nr. 5718 ve Müslim, "Selâm", V, 60-61, nr. 86'daki rivâyetler, Ümmü Kays'ın, Uzre (boğaz iltihabı) sebebiyle sıkıp ağzını yüzünü kanattığı çocuğunu Resûlüllâh'a götürmesi şeklindeki vürûd sebebiyle birlikte zikredilmektedir. Ancak rivâyetin devamı verilmemektedir. Rivâyetin dışında bir açıklama ile el-Ûdu'l-Hindî ile kastedilenin "Küst yani Gust" olduğu beyan edilmektedir.

Zâtu'l-cenb için de ağza damlatılır"¹⁵⁸ buyrulmaktadır.

Ümmü Meldem (أم ملدم): (bkz. sıtma):¹⁵⁹

Ümmü Sıbyân (أم صبيان): (bkz. sar'a):¹⁶⁰

Ûsr, İhtisâbü'l-bevl/İdrar zoru (الأسر، إحتصاب البول): Ebû'd-Derdâ'dan rivâyete göre: kendisine babası Ûsr denilen idrar tutulması şeklindeki hastalığa maruz kalan birisi geldi. Ebû Derdâ da Resûlüllâh'tan duyduğu bir rukyeyi ona öğretti. Buna göre Resûlüllâh şöyle buyurmuştur: "Bir şeyden şikâyeti olan şöyle desin: Ey semâda olan Rabbimiz! İsmiñ yücedir. Yerde ve gökteki işler senin işindir. Semâyaya rahmet ettiğin gibi yeryüzüne de rahmetini ver. Bizim günahlarımızı (hûb) ve hatalarımızı bağışla. Sen temizlerin (tayyibîn) Rabbisin. Şifândan şifâ, bu ağrıya rahmetinden rahmet inzâl et, indir"¹⁶¹ derse kişi kurtulur. Ebû'd-Derdâ, gelen adama bununla rukye yapmasını emretti. Adam rukyeyi yaptı ve babası kurtuldu. Bazı rivayetlerde "Ebû'-Derdâ'ya bir adamın geldiği" bilgisi yer almamaktadır.¹⁶²

Hûb (الخوب), Arapça 'ism' yani günah manasındadır. Hicazlılar zamme ile Temîmliler ise fetha ile okurlar. 'Tekaddese' ism-i şerîfinin mânâsı ise 'tetahhera' yani temiz oldu anlamındadır. Bu anlam ayrıntısının sağlıkla ilgili olması manidardır. Şifâ dileği için Allâh'ın 'Tekaddes' ismiyle dua ediliyor olması yanında sağlığın esasının temizlik olduğuna işaret vardır.

Genel mânâda temizlik ise hem maddî (necâset ve habâset) hem de manevî olarak günah ve kusurlardan arınmak anlamı taşımaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, İslâm tıp anlayışında günah ve hatalar da hastalık sebebi olup; bağışlanması için yani günahlardan dolayı hasta olmamak ve helâk olmamak için Allâh'tan affının (rahmetinin) istenmesi hem ubudiyet (ibâdet) hem ahlâk hem de itikâd açısından değer ifade etmektedir. Nitekim temizliğin imanla irtibatlandırılması, birçok temizlik uygulamasının ibadet olarak farz kılınması ve bazı ibadetlerin de sağlık için en uygun hareket ve davranış biçiminden oluşması, İslâm nassında (İlâhî ve Nebvî kanunlarda) gereklilik (vücûb) ifade ediyor olması, sağlık konusunun itikâdî, amelî ve ahlâkî derinliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'ân ve Sünnet'te tıp veya sağlık kadar çok detaylı olarak genişlemesine

¹⁵⁸ Buhârî, "Tıb", 21, nr. 5713; Müslim, "Selâm", V, 59-60, nr. 85; Ebû Dâvûd, "Tıb", 13, nr. 3877; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5647; Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28166; Ebû Dâvûd'un açıklamasına göre "el-Ûdu'l-Hindî", el-Ûdu'l-Gust"tur.

¹⁵⁹ Sıtma hastalığına "Ümmü Meldem" denildiğine dair bir hadise ulaşamadık. Ama bir hastalık adı olarak geçmesinden olayı, belki geniş imkânlarda araştırılınca hakkında bir rivâyete rastlanabilir düşüncesiyle buraya kaydettik.

¹⁶⁰ Bu isim Arapların sar'a hastalığına verdiği bir ad olup zikredildiği bir hadise rastlamadık.

¹⁶¹ Ebû Dâvûd, "Tıb", 19, nr. 3892; Hâkim, Müstedrek, I, 663, nr. 1312, V, 308-309, nr. 7587.

¹⁶² İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5717.

ve derinlemesine (yatay ve dikey) yer eden başka bir dünyevi mesele, şu anda aklımıza gelmemektedir. Ama ne yazık ki bu konu bile aşırılıklara feda edilmiş durumdadır. Ya tamamen vahiy ürünü sayılarak tartışmasız kutsallık kazanılmış veya ilâhî, nebevî tasarrufu ve tesiri yok sayıp; tamamen Arap Câhiliyye geleneklerine indirgenmiş bir hâlde bırakılmıştır. Böylece sağlık kuralları ile dinin taharet ve ibadet anlayışı ciddi olarak incelenememiştir.

Diğer taraftan Allâh'tan 'rahmet', günahların affi için dilenir. Oysa şifâ âyetleri yanında birçok hadiste olduğu gibi şifâ için rahmet dilenmesi ya da şifâ, âfiyet ile birlikte rahmet tabirinin zikredilmesi, rahmet kavramının hem gûnahtan hem de hastalıktan kurtulmak itibarıyla geleneksel anlam ve yorumdan daha derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir.

Üzün (الأذن): Enes b. Mâlik'ten bildirilen bir hadise göre: Resûlüllâh, ensardan bir hane halkına haşerât zehirlenmesi (Hume) ve kulak ağrısı (Üzün) için rukye yaptırılmalarına izin verdi. Enes dedi ki, Resûlüllâh sağ iken kendime zâtu'l-cenbten dolayı dağlama (key) yaptırmıştım. Bunu da Ebû Talha ve Enes b. Nadr ile Zeyd b. Sâbit de görmüşlerdi, bana dağlamayı Ebû Talha yapmıştı".¹⁶³

Va'k (الوعك): Resûlüllâh'ın hane halkından birileri (va'k) sıtma olursa, mayalanmış hamurdan çorba yapılmasını emrederdi, yapılırdı ve yemelerini emrederdi. Onlar da çorbayı yudumlardı. Derdi ki, "Bu, hüznü kişinin kalbini kuvvetlendirir, sakim (hasta) kişinin kalbinden pası giderir. Aynen sizden birinin su ile yüzündeki kiri temizlemesi gibi".¹⁶⁴

Diğer bir rivâyette "Resûlüllâh, kendisinde va'k olan birisini ziyarete gitmişti. Ona: "Sana müjde vereyim mi? Allâh buyuruyor ki, "O (va'k) benim ateşimdir. Onu, günahkâr kululumun cehennem azabından payına karşılık olsun diye musallat ederim", buyurdu."¹⁶⁵

Vadah (الوضح): Baras hastalığı olarak da bilinen ve ciltte meydana gelen beyaz leke hastalığı, abraşlıktır. İlgili rivâyet şöyledir: "Çarşamba veya cumartesi günü hacâmat olan kişi cildinde abraşlık görürse, (başkasını değil) kendisini kusurlu bulsun".¹⁶⁶

Vagrâu's-sadr (وغراء الصدر): Bu rahatsızlığın adının geçtiği hadis şöyledir: "Aç karna ayva yiyin. Çünkü o göğüsteki harreti (yanmayı) giderir".¹⁶⁷

Vebâ (الوباء): Bu kelime ta'n anlamında olup yaralamak mânâsına gelir. Şam'da ve Kûfe'de vebâ hastalığının zuhurundan bahseden hadisler göre bu

hastalığın Tâ'un'dan farklı olup olmadığı kesin olarak anlaşılamamaktadır.¹⁶⁸

Bazı hastalıklar, ruhani varlıklarla veya uğurlu uğursuz sayılan şeylerle ya da kişinin işlediği bir hatadan dolayı maruz kaldığı bir musibetle irtibatlandırılırken bazıları da maddî veya haricî sebeplere bağlı olarak tanımlanmaktadır. Meselâ, hume, nemle, ledğa, ayn, nefes v.s. haricî bir sebebe veya varlığa dayandırılan hastalık türlerindedir. Vebâ hakkındaki hadislerden bir tanesi, fiilen yaşanmış bir hâdise ile birlikte nakledilmiştir. Bu vaka İbn Abbâs'tan gelen şekliyle Hz. Ömer'in Şam seferinde meydana gelmiştir. Ömer b. Hattâb Şam yolculuğuna çıktı 'Serğ'¹⁶⁹ denilen yere geldiğinde oranın garnizon komutanı olan Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve kurmayları 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 ashab-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 mütalaalarda 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 müzakere de bulundu ama onlardan iki kişi bile birbirleriyle ihtilaf etmedi. Oybirliğiyle "insanları geri götürmeni tavsiye ederiz. Onları şu vebânın 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? Yani Ebû Ubeyde'nin muhalefetini beğenmedi. Ömer (şimdi lâf mı bu) "Evet, Allâh'ın kaderinden yine Allâh'ın kaderine kaçırıyorum. Yahu Ebâ Ubeyde! (İnsanı bir tarafa bırak) senin bir deven olsa ve bir tarafı otlak diğer tarafı kurak iki vadinin tam ortasındasın. 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. Resûlüllâh'ı şöyle derken duydum: "O hastalığın bir yerde olduğunu duyarsanız oraya girmeyin! Eğer bulunduğunuz yerde zuhûr ederse kaçmak için oradan çıkmayın!". Bunu duyunca Ömer, Allâh'a hamd etti ve geri döndü. Rivâyetin değişik tarihleri vardır.¹⁷⁰

¹⁶³ Buhârî, "Tıb", 26, nr. 5719-5721. İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5697.

¹⁶⁴ Tirmizî, "Tıb", 3, nr. 2039; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-usûl, VII, nr. 5657.

¹⁶⁵ Tirmizî, "Tıb", 35, nr. 2088.

¹⁶⁶ Kenzü'l-'ummâl, X, nr. 28116.

¹⁶⁷ Kenzü'l-'ummâl, X, 28259.

¹⁶⁸ Şam ve Kûfe'deki vebâ hastalıkları hakkında bkz. Buhârî, "Tıb", 30, nr. 5729-5730; Müslim, "Selâm", V, 66-71, nr. 96-99.

¹⁶⁹ Şam diyârı tarafında, Meğise ve Tebük arasında bir yer adı.

¹⁷⁰ Buhârî, "Tıb", 30, nr. 5729; Müslim, "Selâm", V, 67-71, nr. 97, 99; Muvatta, Câmi', 645-646, nr. 1612, 647, nr. 1614-1616; İbnü'l-Esîr, Câmi'u'l-'usûl, VII, nr. 5730.

Verem (الورم): Verem adının geçtiği bir rivâyet Ali (r.a.) tarafından nakledilmektedir. Buna göre, Hz. Ali: “Resûlüllâh’la birlikte sırtında verem olan Ensar’dan birini ziyarete gittik. Resûlüllâh ona baktı ve şöyle buyurdu: “*Bu irindir (Midde, iltihaptır) çıkarın gitsin*” deyince o da onu deşti ve Resûlüllâh da bunu gördü,¹⁷¹ demektedir.

Vesab (الوصب): Devamlı ve ısrarlı ağrı veya ağrıların devamlı olanına verilen isimdir. Allâh’ın Resûlü buyuruyor ki: “Kuru üzüm ne güzel yiyecek, siniri kuvvetlendirir, devamlı ağrıları (vesabı) dindirir, ağız kokusunu güzelleştirir, balgamı yok eder ve rengi berraklaştırır”.¹⁷²

Zâtü’l-cenb (ذات الجنب): Buna Cünâb da denilir. Bu hastalık adının zikredildiği birkaç rivâyet şöyledir: Zeyd b. Erkam anlatıyor, “Resûlüllâh bize zâtü’l-cenb tedavisi için el-kustu’l-bahrî ve zeyt (zeytinyağı) önerdi”.¹⁷³ “Nebî (s.a.v.) bize zâtü’l-cenb için zeytin (yağı) ve versî medhetti”.¹⁷⁴ (vers, alaçehre veya yemen safranı denilen ve Yemen’de çok yetişen bir tür bitkidir). Katâde de ağzının ağrıyan tarafından ludd yapmış.¹⁷⁵ Nebî (s.a.v.): “*Ey kadınlar! size şu üdu hindî’yi tavsiye ediyorum. Onda yedi şifâ vardır. Uzre’den (boğaz, bademcik ağrısı) dolayı buruna çekilir (su’ût), zâtü’l-cenb’ten dolayı da ağza damlatılır (Lüdd)*”,¹⁷⁶ şeklinde buyurmuştur. Başka bir hadis şöyledir: “*Bu sülûkle çocuklarınıza niye eziyet ediyorsunuz? Size üd-i hindî’yi öneririm. Onda yedi şeye şifâ vardır. Zâtü’l-cenb bunlardan biridir.*”¹⁷⁷ Bademcik iltihabı (uzre) için buruna çekilir. Zâtü’l-cenb için de ağza damlatılır”.¹⁷⁸ Yukarıda da verildiği gibi Zührî dedi ki; bu hastalıklardan ikisini bize açıkladı ama beş tanesini beyan etmedi. Süfyân, alâk kelimesini, parmakla damağı oğmak (tahnik), parmakla üst dama-

¹⁷¹ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, nr. 28470.

¹⁷² *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28266.

¹⁷³ *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2079; *İbn Mâce*, “Tıb”, 17, nr. 3467; Taberânî, *Kebîr*, V, 202, nr. 5090; *Hâkim*, V, 284–285, nr. 7520–7523; İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5662. Süyûtî, *Cem’u’l-Cevâmi’*de nakletmiştir.

¹⁷⁴ *Tirmizî*, “Tıb”, 28, nr. 2078; *Hâkim*, *Müstedrek*, V, 284, nr. 7520. Katâde, Resûlüllâh kendisi de ledûd yaptırdı ve bunu da şikâyetçi olduğu tarafından yaptırdı, demektedir.

¹⁷⁵ Zâtü’l-cenb için kullanılan ilaçlara dair bkz. *Tirmizî*, “Tıb”, 27, nr. 2078–2079.

¹⁷⁶ *Buhârî*, “Tıb”, 10, nr. 5692, 21, nr. 5713; *Müslim*, “Selâm”, V, 59–60, nr. 85–86; *Tirmizî*, “Tıb”, 13, nr. 3877; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28166. Buhârî’nin rivâyetinin devamında İbn Şihâb’ın, “bize ikisini açıkladı ama beşini söylemedi...” Şeklinde açıklama yaptığı ve Süfyân’la konuşması nakledilmektedir.

¹⁷⁷ *Buhârî*, “Tıb”, 23, nr. 5715 ve 26, nr. 5718 ve *Müslim*, “Selâm”, V, 60–61, nr. 86’daki rivâyetler, Ümmü Kays’ın, Uzre (boğaz iltihabı) sebebiyle sıkıp ağzını yüzünü kanattığı çocuğunu Resûlüllâh’a götürmesi şeklindeki vürüd sebebiyle birlikte zikredilmektedir. Ancak rivâyetin devamı verilmemektedir. Rivâyetin dışında bir açıklama ile el-Ûdu’l-Hindî ile kastedilenin “Küst yani Gust” olduğu beyan edilmektedir.

¹⁷⁸ *Buhârî*, “Tıb”, 21, nr. 5713; *Müslim*, “Selâm”, V, 59–60, nr. 85; *Ebü Dâvûd*, “Tıb”, 13, nr. 3877; İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5647. Ebü Dâvûd’un açıklamasına göre ‘el-ûdu’l-Hindî’, ‘el-ûdu’l-gust’tur.

ğı kaldırmak şeklinde açıklamıştır. Yûnus da el-Ûdu’l-Hindî ile Küst’un kastedildiğini söylemiştir. Bu kelime ‘gâf veya ‘kef harfiyle (küst veya kust) şeklinde ifade edilebilir. Arapçada bunun misâlleri çoktur.

Zeribe (الذربة): Midede olan, gıdaların hazmedilememesi, bozulması ve gıda alamama hastalığıdır. İlgili hadiste: “Develerin sütlerinde ve idrarlarında sizin mide ağrınıza (Zerab, zeribe, hazımsızlık için) devâ vardır,”¹⁷⁹ buyrulmaktadır.

Zübha (الذبحه): Anlatıldığına göre Es’ad b. Zürâre’nin boğazı ağrımış. Râvî, buna ‘zübha’ denilir, demiştir.¹⁸⁰ Yahya b. Sa’îd’in naklettiğine göre “Es’ad b. Zürâre, Resûlüllâh hayatta iken boğaz ağrısından/zübha dolayı dağlama (keyy) yaptırmıştı ve öldü”.¹⁸¹

III. Sonuç

Bilimsel araştırmalarda ilgili bilim dalının terimlerini bilmenin ve bu terimlerin nasıl teşekkül ettiğinin tespiti önem arz etmektedir. Hadis tarihinin tedvin ve tasnif döneminden başlamak üzere hadis terimlerinin oluşmasına dair çalışmalar yekûn teşkil etmektedir. Fakat hadisler çerçevesinde değerlendirilen monografilerde ise müstakil terminoloji çalışmalarındaki eksiklik göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi de Tıbb-ı Nebevî terimlerinin, orijinal hadis metinlerinden tespiti ve ilgili hadislerin kaynaklardan tahrîci konusunda müstakil çalışmaların bulunmayışıdır. Bu konuda kullanılan eserler ise ansiklopedik karakterde olup, konuya dair kavramların yer aldığı hadislerden sadece bir veya birkaçına değindikten sonra, diğer âlimlerin ve uzmanların görüşleriyle zenginleşen karakterde olması, Tıbb-ı Nebevî kavramlarının hadis kaynakları zaviyesini gölgelemektedir.

Bu öneminden dolayı biz de, hakkında şimdiki kadar klâsik ve modern çalışmalar yapılmış olan Tıbb-ı Nebevî’yi daha iyi tanımak ve tanıtmak maksadıyla terimlerini ve sağlığa dair rivayetlerde özel anlamda kullanılmış olan kelimeleri tespit etme lüzumunu hissettik.

Makalenin bütününde kullanılmış olan kelimelerin hepsinin, bilhassa hadislerin vürüd döneminde kavram olarak kullanılmış olduğu iddiasında değiliz. Ancak ilgili rivâyetlerde aynı şekilde kullanılması, gerek Câhiliyye gerekse Hz. Peygamber zamanında genel kabul görmüş ve kendisiyle ne kastedildiği muhataplarının malumu olan kelimeleri ‘kavram’ olarak değerlendirmekte bir

¹⁷⁹ *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28219, “Develerin sütlerinde ve idrarlarında sizin mide ağrınıza ‘şifâ vardır” tabiri için bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 629, nr. 2677; *Kenzü’l-‘ummâl*, X, 28286.

¹⁸⁰ *İbn Mâce*, “Tıb”, 24, nr. 3492. Rivâyetin devamında Ebü Ümâme’yi Hz. Peygamber’in bizzat dağlama yaptığı ve hastanın öldüğü bildirilmektedir.

¹⁸¹ *Muvatta*, Ayn, 674, nr. 1713; Ahmed, *Müsned*, VI, 106, nr. 17238; İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5686. Rivâyet Munkatı’dır. Muttasil vechi için bkz. *İbn Mâce*, “Tıb”, 24, nr. 3492. Rivâyetin devamında ayrıca ilave bilgiler vardır.

mahzur yoktur.

Ayrıca, yapmış olduğumuz tespitlere ek olarak Resûlüllâh'ın ve ashâbının dilinde sağlık anlamında veya sağlık tavsiyelerinde yer almış olan, akşam öğünü, çorba, bulamaç, cinin bulaşması veya şeytanın şerri” gibi kelimeleri de arz etme gereği duyduk. Belki şimdilik önemli olmayabilir ancak ileride bu kelimelerin niçin Tıbb-ı Nebevî hadisleri içerisinde geçtiğine dair anlamlı ve önemli yaklaşımlara veya açılımlara vesile olunması muhtemeldir.

Kelimelerin geneli müşterek kullanım durumunda iken bazı kelimelerin, farklı telâffuz ve eş anlamlısının nakledildiği de görülmektedir. Gerçi bunu da o devir tedavi yöntemleri ve tecrübesinin çok gelişmemişliği ile açıklamak mümkündür.

Kütüb-i Sitte ve bunlara dayalı şerh ve derlemecilik devri eserlerinden Câmî' ve Zevâid kitaplarının verdiği kavramsal çerçevenin, konuyla ilgili diğer hadislerin genelini temsil edebilecek miktarı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bunlar dışında elde edilecek veriler, kanaatimizce ya mevcudun tekrarı ya da genel durumu değiştirmeyecek ilaveler olmaktan öteye geçmeyecektir. Bahsedilen kaynaklarda yer alan kelime ve kavramların taşındığı hadislerin büyük oranda sahîh rivayetler şeklinde bize intikâl ettiği anlaşılmıştır.

Hz. Peygamber'in genel mânâda sağlıkla ilgili emir ve tavsiyelerinin Tıbb-ı Nebevî adı altında özel isimle değerlendirilmesi, meselenin kelime ve kavram boyutunun münhasıran tespitini gerekli kılmaktadır. Eğer bu tespit yani terminolojik çerçeve ortaya çıkarılır; ilgili kavramların yer aldığı hadisler asli kaynaklarla birlikte ikinci el eserlerdeki durumu incelenirse, Resûlüllâh'ın nazarında tıbbî bilgi, tecrübe ve tedavi meselelerine bakışı daha da vuzûha kavuşabilir diye düşünüyoruz. Çünkü meselenin vahiy kaynaklı olduğunu iddia eden görüşlere karşı, Arapların geleneksel tecrübeleri olduğunu öne sürenler de vardır. Bu iddialardan herhangi birisi henüz genel kabul gören bir çerçeveye oturtulamamıştır.

Kaynakları ve konusu itibarıyla sınırlı ve mütevazı çalışma ile Tıbb-ı Nebevî'nin temel kavramlarının yanı sıra sağlıkla ilgili görülen hadislerde zikredilen sıradan yiyecek, içecek türünden maddelerin, yapılan yemeklerin, önerilen usûl ve yöntemlerin faydasına da işaretler vardır. Hadislerdeki önerilerin faydalarına dair bilgiler ya organ sağlığı temelli veya hastalık adı verilerek ifadesini bulmaktadır. Yani şu nesneyi yemek falanca uzva fayda sağlar veya falanca hastalığa iyi gelir... gibi izahlar yer almaktadır. Bazı hastalıkların kendine mahsus bir isminin olmadığı, “üzün (kulak hastalığı), mebtûn (mide hastası, iç hastalığı olan) ve mef'ûd (kalp hastası) gibi kavramlaştırma şekline şahit oluyoruz.

Hz. Peygamber'in sağlığı korumak (hıfzı's-sıhha) esasına dayanan, teorik tababette olduğu gibi nazarî ve felsefî yaklaşımdan uzak ve oldukça pratik öne-

riler bütünü, vahiy olmaktan ziyade tecrübî karakteriyle öne çıkmaktadır.

Tespit edilen hastalıkların, o coğrafyada rastlanan ama bölgede ve o devirde insanların maruz kaldıkları hastalıkların hepsi olmadığı kesindir. Hadislerde zikri geçen biyolojik veya ruhsal hastalıkların, Resûlüllâha gelen veya danışılan rahatsızlıklarla sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Belki de bunlar insanların en çok elem duyduğu veya sık sık karşılaştıkları hastalıklar olması itibarıyla mahallî (Arapça) isimle zikredilmesine rağmen genelde herkesin her coğrafyada başına gelmesi mümkün hastalıklar olduğu görülecektir.

Mahallî isimle anılan çoğu hastalıkların tedavisi için Hz. Peygamber'in bir hekim gibi davranmadığı; tecrübî bilgiyle hareket ettiği kanaatindeyiz. O dercin geleneksel ve kısmen majik (büyüsel) kısmen de teolojik (tanrı ile alâkalı) da olsa hekimlerin bir şekilde hastalık tanımı ve algılaması var iken Resûlüllâh'ın tıbbî tavsiyelerinde böyle bir durum görülmemektedir.

Şahsi kanaatimize göre Tıbb-ı Nebevî içerisinde Hz. Peygamber'in risâlet ve nübüvvetinden bağımsız olarak ele alamayacağımız konu, hekim veya sağaltıcılara nispetle Allâh Resûlü'nün önerdiği ilaçların daha fazla tesir ettiği ve fayda sağladığı tahminidir. Câhiliyye Araplarının genel veya mahallî hekimleri, geleneksel olarak ilaç (drog) ve onların kullanım amacını gayet iyi biliyor, ne işe yaradığı hususunda tecrübe sahibi olabilir. Ama aynı ilaç ve yöntemleri öneren Resûlüllâh'ın dilinde hadise dönüşen bir söz, bazı sahâbilerin anlayışına göre uyulması zarurî bir sünnet boyutunu almakla muhatapların rahatsızlıklarını daha hızlı iyileştirmiş olabilir. Eğer bu metafizik durumu ispatlama imkânı olsaydı ashâb bunu da bize naklederdi. Fakat bizi böyle bir yorumu sevk eden ipuçlarından biri, çalışmamız esansında belirttiğimiz gibi, 'key' (dağlama) meselesinde sahâbînin “önceleri key yaptırır şifâ bulurduk. Ama Resûlüllâh bunu kerih görünce sonra onu uygulamamıza rağmen ne şifâ bulduk ne de iflah olduk, gibi bir beyanda bulunmasıdır. Demek oluyor ki yasaklanan geleneksel ilaçtan Allâh şifâ verme özelliğini kaldırmakta buna mukabil şifâlı olduğu söylenen bir nesnenin veya yöntemin, gerçekten şifâlı olması hatta diğer insanların önerdiğinden daha etkili olması neden mümkün olmasın? Resûlüllâh'ın ishal olan birisinin kardeşine ısrarla üç defa bal içirmesini önermesi gibi. Hatırlanacağı üzere hasta yakını dördüncü defa Resûlüllâh'a gelmiş ve Peygamberimiz de ona “kardeşinin karnı yalanlıyor, Allâh doğru söylüyor. Allâh'ım! Resûlünü doğrula!” şeklindeki duasından anlaşılacağı gibi, O'nun bir hekim tavrından ziyade çaresiz insanların yakarışlarına, dünyevi bir mesele olsa da, yardımcı olmak arzudur. Yoksa tıbbî konularda 'Sünnet' koymak maksadıyla; ahkâmı tebliğ ve teşrî için Hz. Peygamber, hekimliği bir şeriat konusu yapmış değildir. Ama Allâh'ın sevgili bir kulu olmaktan kaynaklanan ve önerilerinin dünyevî bir mevzuda da olsa, insanları şirk uygulamalarına mecbur bırakacak şekilde yanlış karar vermesi ve tavsiyelerinin sonuçsuz kalması gibi bir durumun olmayacağı aşikârdır.

“Hadislerde Geçen Hastalık Adları”

Özet: Tıbb-ı Nebevî’de adı geçen hastalıklar, yerel isimle ve tanımlama ile hadislerde nakdedile gelmiştir. Ancak o bölgede ve o devirdeki hastalıkların tamamı hadislerde bildirilenden ibaret değildir. Resûlüllâh, hastalıkların birtakım gizemli varlıklardan kaynaklandığına dair geleneksel yaklaşıma karşı, maddî vasıtaları ve çareleri önermiştir. Sihirbaz, büyücü ve müneccim gibi kişilere gitmek yerine ferdi tedbir almalarının yolunu açmıştır. Kendine gelen bütün hastaları kendisi tedavi etmemiş veya tedavi önermemiş, onları hekimliği ile meşhur kişilere yönlendirmiştir. Bu tavrıyla da Hz. Peygamber, tedavi işlerinin peygamberlik görevinin dışında kaldığını insanlara öğretmiştir.

Atıf: Veli Atmaca, “Hadislerde Geçen Hastalık Adları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, ss. 25–67.

Anahtar Kelimeler: Tıbb-ı Nebevî, hastalık, Zatu’l-Cenb, humma, tâun, vebâ.

Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbîler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-

Bekir KUZUDİŞLİ, Yard. Doç. Dr.*

“Ahmad b. Hanbal's *Musnad* in the context of companions mentioned outside of their musnads - the case of Abû Hurayra-”

Abstract: The purpose of this article is, by focusing on the example of Abû Hurayra, to search the reasons of the appearance the *hadîths* narrated via other companions in the *musnad* of one companion. For readers who especially considered the genre of *Musnad*'s books and expected all narrations of the one companions to be in the same place together, it is highly surprising to encounter some *hadîths* that were narrated via other companions in the Abû Hurayra *musnad*, while Abû Hurayra's own narrations are in the *musnad* of the other companions as well. In this article I will focus on what was meant by this structure of the classification in the *Musnad*. And based on this study, I will make some general comparisons between the *Musnad* of Ibn Hanbal and the *Musnads* of some authors of his time.

Citation: Bekir Kuzudîşli, “Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbîler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 69- 95.

Key words: Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, Abû Hurayra, *Ilal*, *Mursal*.

I. Giriş

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i hicrî III. yüzyıldan günümüze intikal etmiş, en geniş hadis eserlerinden birisidir. Söz konusu zaman diliminde bu denli büyük bir eserin telif edilmesi İslâm ilim tarihi açısından gerçekten büyük başarı; eserin günümüze ulaşmış olması ise bizim için büyük bir kazançtır. Zira bu eseri elde etmekle ilim dünyası tekrarlı 26.363 tekrarlar çıkarıldığında 9.339 hadise¹ bir arada ulaşma imkânına kavuşmuştur.

Ahmed b. Hanbel'in, Müsned'ini yazmaya fiilî olarak Yemen'den dönünce yani yaklaşık olarak hicrî 200 yılında başladığı ileri sürülür.² Onun ilk defa on

altı yaşındayken 179 yılında hadis meclislerine katıldığı³ dikkate alınırsa yaklaşık yirmi bir yıllık bir birikimle eserini oluşturmaya başladığı anlaşılmaktadır. Bu müddet zarfında o, öncelikle kendi şehri olan Bağdat'taki hocalarından hadis almış daha sonra ise Basra, Kûfe, Mekke, Medîne⁴ ve Yemen'i dolaşmıştır.

Bu çalışmasıyla Ahmed b. Hanbel, Hz. Peygamber'den gelen merfû hadisleri bir araya toplamak gayesinin yanı sıra muhtemelen devrindeki itikadî ve fikrî sorunlara bir çözüm sunmak istiyordu.⁵ Çünkü hicrî II. yüzyılda itikadî akımlar iyice belirginleşmiş ve toplumda imana dair konular giderek yaygın bir şekilde tartışılmaya başlanmıştı. Re'ye dayananlar başta olmak üzere⁶ kitap yazmaya karşı olduğu belirtilen Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i telif etmeye başlamasında, yaşanan sorunlara bizzat hadislerden çözüm üretmek düşüncesi önemli bir yer tutmaktadır. Onun başlangıçtaki bu fikri, eserini telif ederken yaşadığı, Halife Me'mûn zamanında başlayıp, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde çeşitli şekillerde devam eden ve İbn Hanbel'in de olayların merkezinde bulunduğu Mihne hadisesiyle iyice pekişmiş olmalıdır. Nitekim oğlu Abdullah'ın babasına yönelttiği “*Sen kitap yazılmasını hoş görmediğin halde neden Müsned'i telif ettin?*” şeklindeki sorusuna Ahmed b. Hanbel'in verdiği cevap onun bu konudaki niyetini açıklamaktadır:

Ben bu kitabı rehber (imam) olsun diye telif ettim. İnsanlar, Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetinde ihtilâf ederlerse ona müracaat ederler.⁷

Ahmed b. Hanbel'in, iki yıl dört ay süren hapis hayatı, sonrasında uzun bir dönemi kapsayan göz hapsi Müsned'in oluşumunda ve rivâyetinde belirleyici olmuştur. Çünkü Ahmed b. Hanbel, söz konusu baskı ortamında Müsned'ini sadece aile fertlerine tam olarak rivâyet edebilmiştir. Bu hususu, Ahmed b. Hanbel'in amcasının oğlu Hanbel b. İshâk şu şekilde açıklar:

Ahmed b. Hanbel, beni, oğulları Sâlih ve Abdullah'ı topladı. Bize Müsned'i okudu. Onu (tam olarak) bizden başka kimse işitmedi.⁸

Hanbel b. İshâk'ın bu sözleri, Müsned'i aynı aileden üç kişinin tam olarak aldığına işaret ediyorsa da Müsned onlar arasında sadece Abdullah kanalıyla bize ulaşmıştır. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşlarının kaydettiklerine göre Ahmed

Arnaût ve arkadaşları), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1413/1993 I, 60 (Muhakkiklerin önsözü).

³ İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Ali Muhammed Amr), Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1399/1979, s. 46.

⁴ İbnü'l-Cevzî, *Menâkib*, s. 48-49.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 61 (Muhakkiklerin Şuayb el-Arnaût ve arkadaşlarının önsözü). *Müsned* türü eserlerinin yazılmasındaki diğer muhtemel gayeler hakkında bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu, 2005, s. 229-241.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 61; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 142, 234.

⁷ İbn Asâkir, *Tertîbü esmâi's-sahâbe*, s. 32; İbnü'l-Cezerî, *al-Mas'adü'l-ahmed*, I, 34 (*Müsned'in* Ahmed Muhammed Şakir tahkikin -Dârü'l-hadis, Kâhire, 1416/1995- girişinde)

⁸ İbnü'l-Cezerî, *el-Mas'adü'l-ahmed*, s. 35.

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis kuzudislibekir@yahoo.com

¹ Mustafa Karataş, *Hadislerin Artması ve Sayısı*, İham&İşaret, 2006, s. 219.

² Ebû Mûsâ el-Medîni, *Hasâisü'l-Müsned*, I, 28 (*Müsned'in* Ahmed Muhammed Şakir tahkikin girişinde -Dârü'l-hadis, Kâhire, 1416/1995-); Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şu'ayb el-

b. Hanbel, 225 yılında *Müsned*'i aile fertlerine rivâyet etmeye başlamış,⁹ on iki yıl sürdüğü anlaşılan bu faaliyet 237 yılında sona ermiştir.¹⁰ Bu tarihten itibaren Ahmed b. Hanbel'in bir hadisi baştan sona rivâyet etmediği nakledilmektedir.¹¹

Ahmed b. Hanbel'in, ailesine tamamlanmış ve gözden geçirilmiş bir kitap bırakmadığı bilinmektedir. Aksine İbn Hanbel, oğlu Abdullah'a nusha ve cüzler hâlinde rivâyet etmiş ve "Şunu falanın müsnedine, şunu da falanın müsnedine koy" demişti.¹²

Bununla birlikte kaynaklarda Abdullah b. Hanbel'in *Müsned*'in tertibindeki rolü ile ilgili farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Zehebî'nin naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, kitap telifini hoş görmemiş ve *Müsned*'i de o telif etmemiştir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Ahmed b. Hanbel, sadece nusha ve cüzler hâlinde eseri oğluna rivâyet etmiş ve onun kimin müsnedine konulacağını göstermişti.¹³ Sonrasında ise *Müsned*'i oğlu Abdullah tertip etmiştir.¹⁴

İbn Hanbel'in *Müsned*'i hakkında en önemli çalışmalardan birini kaleme alan Şemsüddîn b. el-Cezerî (v. 833) ise Ahmed b. Hanbel'in hadisleri ayrı ayrı sayfalar yazıp müsnedde olarak cüzler hâlinde ayırdığını, fakat daha sonra ölüm korkusuyla onları tam olarak düzenleyip tertip etmeden çocuklarına ve ailesine rivâyet ettiğini nakletmektedir. Ona göre, *Müsned bu hâliyle kalmış*, sonrasında ise Abdullah b. Ahmed esere bazı ziyadelerde bulunmuştur.¹⁵ Dikkat edilirse burada *Müsned*'e bazı ziyadeler yapan Abdullah b. Ahmed'in, onun tertibiyle ilgili bir müdahalede bulunup bulunmadığına dair bir ifade yer almamaktadır.¹⁶ Ancak bu sözler, Abdullah b. Ahmed'in *Müsned*'in tertibi için herhangi bir şey yapmadığını da çağrıştırmaktadır.

İbn Hacer'e (v. 852) göre ise Ahmed b. Hanbel, az hadis nakleden sahâbilerin (mukillûn) müsnedlerini tertip etmemiştir. Bu müsnedlerin tertibi

⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 49 (Şuayb el-Arnaût ve arkadaşlarının mukaddimesi).

¹⁰ Zehebî, *Siyer*, XI, 316. Krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 49 (Şu'ayb el-Arnaût ve arkadaşlarının mukaddimesi).

¹¹ Zehebî, *Siyer*, XI, 277, 309-310; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 48-49 (Şuayb el-Arnaût ve arkadaşlarının mukaddimesi).

¹² Zehebî, *Siyer*, XIII, 522.

¹³ Zehebî, *Siyer*, XIII, 522.

¹⁴ İbn Asakir, *Tertibü esmâ*, s. 10 (Muhakkik Âmir Hasan Sabrî'nin önsözü);

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *el-Mas'adü'l-ahmed*, I, 35. Bu ziyadelerin değerlendirilmesi için bkz. Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, AÜSBE, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara, 1997, s. 99.

¹⁶ Metinde İbnü'l-Cezerî'den nakledilen alıntıyı eserinde zikreden Âmir Hasan Sabrî, - muhtemelen *Müsned* hakkındaki diğer rivâyetleri de dikkate alarak- Abdullah b. Ahmed de, babasının vefatından sonra onun tertibini üstlendi demektedir (Amir Muhammed Sabrî, *Zevâidü Abdullah b. Ahmed b. Hanbel fi'l-Müsned ma'a dirâsetin ani'l-İmâm Abdullah ve kuhûdihî fi hidmeti's-sünne*, Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrût, 1410/1990, s. 112).

oğlu Abdullah'a aittir.¹⁷

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in söz konusu eserinin tertibinde bazı sorunlar bulunduğu birçok âlimin dile getirdiği bir husustur. Örneğin İbn Asâkir (v. 571), gerçekten önemli bir kitap olmasına rağmen *Müsned*'in ne *Sünen* tarzında ne de harf sırasına göre telif edilmiş bir eser olmasından dolayı ondan istifade etmenin zorluğuna işaret ettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

Bu eserde Şamlılar ile Medinelilerin hadisleri karışmıştır. Basralılarla Küfelilerin hadislerinin arası ayrılmamıştır. Hatta bazı yerlerde erkeklerin hadisleri ile hanımların hadisleri birbirine girmiş, kabilelerin müsnedleri şehirde yaşayanların müsnedleriyle zikredilmiştir. Daha önce rivâyet edilmiş, metni ve isnâdı bir olan hadisler aynen tekrar edilmiş, hatta bir hadis hiç bir faydası olmaksızın üç kere tekrarlanmıştır.¹⁸

Yukarıda zikredilen benzer tespitlere işaret eden Zehebî de, bir müsnede başka bir müsnedin dâhil olduğunu, nadiren de olsa bir senedin başka bir senede karıştığını belirtmekte,¹⁹ ayrıca iyice yaşlandığı ve gözlerinde problem olduğu için kendisi yapamasa da âlimlerin bu büyük eseri tertip edip bölümlere ayırmalarını, tekrarlarını ayıklayıp tashiflerini gidermelerini, sahâbilerin ve râvîlerinin alfabetik sıraya göre dizerek, hadislerinin *Kütüb-i Sitte* içerisindeki yerini göstermelerini istemektedir.²⁰ Günümüze kadar *Müsned* üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, onu tertip etmek, bablara göre sınıflandırmak, alfabetik olarak fihristini çıkarmak veya bir kısmını tekrar düzenlemek ya da hadislerinin etrafını (baş taraflarını) zikretmek gibi faaliyetler dikkat çekmektedir.²¹

Müsned üzerinde çalışma yapan ya da çeşitli sebeplerle ona müracaat eden âlimler, *Müsned*'in tertibiyle ilgili hatalarla karşılaşmış ve genel olarak sorumluluğu oğlu Abdullah b. Hanbel'e ya da *Müsned*'i rivâyetinde onun yegane râvîsi Ebû Bekir el-Katî'ye (v. 368) yüklemişlerdir. Örneğin İbn Asâkir, Ebû Bekir el-Katî'nin kitabının suya düştüğünü ve bu olaydan sonra kontrol etmeksizin hadisleri rivâyet ettiğini ileri sürerek, *Müsned*'deki hatalarda onun önemli bir payı olduğunu belirtmektedir.²² İbn Hacer ise, az hadis rivâyet eden

¹⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres ev Tevrîdi esânîdî'l-kütübî'l-meşhûra ve'l-eczâi'l-mensûra* (thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcî Emrîr el-Meyâdîni), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1418/1998, s. 129. Arif Alkan da, Ahmed b. Hanbel'in temel ölçülerini ortaya koyup iskeletini ortaya çıkarsa da *Müsned*'e son şeklinin Abdullah b. Ahmed tarafından verildiğini söylemektedir (Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel*, s. 97).

¹⁸ İbn Asakir, *Tertibü esma*, s. 33.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *al-Mas'adü'l-ahmed*, s. 36 (Hafız Ebû Abdullah ez-Zehebî'den naklen).

²⁰ Zehebî, *Siyer*, XIII, 525.

²¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 129. *Müsned* hakkında yapılan çalışmaları topluca görmek için bkz. Christopher Melchert, "The Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How It Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books", *Der Islam*, 2005 s. 32-37.

²² İbn Asâkir, *Tertibü esma*, s. 33. Kitabın muhakkiki Âmir Hasan Sabrî, müellifin Ebû Bekir'i eleştirdiği cümleleri şu şekilde kaydeder: *ثم إن كتاب أبي بكر بن مالك الذي رواه عن ابنه عبد الله بن أحمد فحدث به بعد عُرْفَتْها وما حَقَّتْ.* Pek fazla anlam ifade etmeyen bu cümlede altı çizili kelime-

sahâbilerin (mukillûn) müsnedlerini tertip eden Abdullah b. Ahmed'in, Medînelileri Şamlılar arasında zikretmek ve benzeri gibi büyük hatalara sebebiyet verdiğini kaydetmiştir.²³

Bu makalede, *Müsned*'in tertibi ile ilgili yukarıda sayılan bütün sorunlar ele alınmayacak sadece müsnedleri dışında zikredilen sahâbilerin hadisleri yakından incelenecektir. Söz konusu edilen araştırma, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi hacimli bir eser olunca çalışmayı belirli bir isim üzerinde sınırlandırmak kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu makalede hadis sayısı açısından temsil gücü en yüksek olan Ebû Hüreyre'nin rivâyetleri esas alınmıştır. Aşağıda Ebû Hüreyre'nin müsnedinde zikredilen başkalarına ait rivâyetler ve Ebû Hüreyre'nin diğer sahâbilerin müsnedlerinde kaydedilen hadisleri incelenecektir. Sonrasında ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile diğer bazı *Müsned*ler anahatlarıyla mukayese edilecektir.

II. Farklı Yerlerde Rivâyet Edilmesi Açısından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû Hüreyre Hadisleri ve Diğer *Müsned*lerle Mukayesesi

Ahmed b. Hanbel'in eserindeki Ebû Hüreyre'nin *Müsned*'i incelendiği zaman, Ebû Hüreyre ismi ile bitmeyen belirgin sayıda hadisin varlığı dikkat çekmektedir. Öte yandan Ebû Hüreyre'den gelen hadislerin farklı sahâbilerin müsnedinde zikredildiği görülmektedir. Aslında bu sadece Ebû Hüreyre ismi ile sınırlı değildir. Ahmed b. Hanbel'in adı geçen eserinde bir sahâbinin müsnedinde farklı sahâbilerin hadisleri bulunabilmekte, söz konusu sahâbinin hadisleri de farklı yerlerde görülebilmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bulunan sahâbilerin yerlerini göstermek için kaleme alınan İbn Asâkir'in *Tertibü esmâi's-sahâbeti'l-lezîne ehrace hadîsehum Ahmed b. Hanbel fi'l-Müsned* adlı eserini tahkik eden Âmir Hasan Sabrî, sahâbilerin ismi geçtikçe onların farklı yerlerdeki hadislerini de kaydetmiştir. Burada muhakkik, bir-biriyle karışan müsnedlerin yanı sıra, bir râvînin isnâddaki açıklamalarını (örneğin; Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadisten sonra râvîsi Ebû'z-Zübeyr'in "bu hadisi Câbir'den de aldım" açıklaması);²⁴ bir hadisin doğrudan iki veya

daha fazla sahâbeye nispeti (an Ebû Hüreyre ve Sa'd b. Ebî Vakkâs);²⁵ tahville zikredilenler²⁶ ya da râvînin şüphe ifade ettiği yerleri de göstermiştir.²⁷ Bu çalışmada yukarıda zikredilen bir hadisin iki sahâbeye nispet edilmesi ya da şüphe izhar edilmesi gibi aynı hadis içindeki hususlar dikkate alınmayıp *Müsned*'de farklı hadisler olarak zikredilenler incelenecektir.

A. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Sahâbilerin Farklı Yerlerde Zikredilmesi

Ebû Hüreyre'nin müsnedinde kaydedilen farklı sahâbiler ve diğer müsnedlerdeki Ebû Hüreyre ile biten isnâdlar dikkate alındığında *Müsned*'deki söz konusu uygulamanın farklı amaçlardan kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bunlar, zikredilen hadisin sahâbe râvîsinde meydana gelen illeti göstermek, kaynağa bağlılık, bir önceki hadisi açıklama ya da teyit ve girişte söz konusu ettiğimiz *Müsned*'deki karışıklıklar şeklinde sınıflandırılabilir. Aşağıda bu başlıklar ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1. Sahâbe Tabakasındaki İlele İşaret

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde bazen Ebû Hüreyre kanalıyla naklettiği bir hadisten sonra aynı hadisin isnâddaki râvîler tarafından farklı sahâbeye de atfedildiğini başka bir hocası kanalıyla belirtmektedir. Buna paralel olarak söz konusu eserde başka bir sahâbinin müsnedinde ondan gelen bir hadisten sonra yine farklı bir hocası kanalıyla aynı hadisin Ebû Hüreyre'ye de nispet edildiği kaydedilmektedir. Bu tür uygulamalarda hadisi naklettiği müsned dikkate alınmak suretiyle Ahmed b. Hanbel'in, isnâdlardan birinin hatalı olduğuna işaret ettiği sonucuna ulaşılabilir. Örneğin Abdullah b. Adî b. Hamrâ ez-Zühri'nin müsnedinde İbn Hanbel söz konusu sahâbiden gelen iki isnâda yer vermekte ardından da Ebû Hüreyre rivâyetini nakletmektedir:

a. Ebû'l-Yemân (Hakem b. Nâfi') > Şu'ayb > Zühri > Ebû Seleme b. Abdurrahmân > Abdullah b. Adî b. Hamra "Mekke çarşısındaki Hazvera mevkiinde duran Hz. Peygamber (Mekke'ye hitaben) şöyle buyurdu "Allah'a yemin olsun ki sen Allah'ın

²⁵ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 330. krş. İbn Asâkir, *Tertib*, s. 60.

²⁶ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 449. krş. İbn Asâkir, *Tertib*, s. 117.

²⁷ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 465. krş. İbn Asâkir, *Tertib*, s. 117. Muhakkik Âmir Sabrî'nin bu çalışması *Müsned*'in Şuayb Arnaut ve arkadaşları baskısının önsözünde iktibas edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 64-68). Ne var ki Âmir Sabrî'nin listesinde birçok eksiklikler göze çarpmaktadır. Örneğin muhakkik, Cabir b. Abdullah'ın müsnedini incelerken, onun iki hadisinin Ebû Hüreyre'nin müsnedinde olduğunu (II, 344 ve 426) söylemektedir (İbn Asâkir, *Tertib*, s. 43). Ancak Câbir'in Ebû Hüreyre'nin müsnedinde yer alan hadisleri daha fazladır. Söz konusu hadislerden başka *Müsned*'in, II, 429 ve 495 sayfalarında da Câbir b. Abdullah'ın hadislerine yer verilmektedir. Bu tür eksiklikler diğer sahâbilerin müsnedleri için de geçerlidir. Öte yandan Arif Alkan da, *Müsned*'de bir sahâbenin hadislerinin kendi müsnedleri dışında zikredildiğini tespit etmiş ve konuyla ilgili bazı örnekler de zikretmiştir (Arif Alkan, Ahmed b. Hanbel, s. 110).

ler muhakkik tarafından yanlış okunmuştur. Doğrusu غَرَّتْ (suya düştü) devamındaki kelime de buna uygun olarak بعد غَرَّتْهَا (suya düştükten sonra) şeklindedir. Zira muhakkikin aynı eserde örnek olarak bir kaç sayfasına yer verdiği mahtût nüshanın üçüncü varakında söz konusu cümleler açık bir şekilde görülmektedir (s. 23). Öte yandan Ebû Bekir el-Katîf'nin kitaplarından bir kısmının suya düşmesi tabakat kitaplarıyla uyumludur (bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 145). Ebû Bekir el-Katîf'ye nispet edilen *Müsned* rivâyetindeki bir diğer hata için bkz. İbnü'l-Cezerî, *el-Mas'adü'l-ahmed*, s. 35. Fakat *Müsned*'de Ebû Bekir el-Katîf'nin ziyadelerinin de fazla olmadığı dikkate alınmalıdır. Bkz. Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel*, s. 105-108, 141.

²³ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 129. Ayrıca bkz. Salahattin Polat, "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel", *DİA*, I, 81.

²⁴ bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 344. krş. İbn Asâkir, *Tertib*, s. 43.

arzında en hayırlı olan ve Allah'ın da en çok sevdiği bir yersin. Eğer ben topraklarından çıkarılmıyaydım, kesinlikle seni terketmezdim”.

b. Ya'küb b. İbrahim > Babası > Sâlih > **İbn Şihâb (Zührî)** > **Ebû Seleme b. Abdurrahmân** > Abdullah b. Adî b. Hamra: (aynı hadis)

c. Abdürrezzâk > Ma'mer > **Zührî** > **Ebû Seleme** > Ebû Hüreyre: (aynı hadis).²⁸

Ahmed b. Hanbel, bu hadisi sadece Abdullah b. Adî'nin müsnedinde zikretmektedir. Dolayısıyla Ebû Hüreyre'den de nakledilen bu hadisi İbn Hanbel, sadece Abdullah b. Adî'nin müsnedinde nakletmek suretiyle söz konusu hadisin ona ait olduğunu; rivâyet aynı râvîler kanalıyla (Zührî > Abdurrahmân b. Seleme) Ebû Hüreyre'ye atfediliyorsa da bunun vehim olduğunu ve kendi tercinin Abdullah b. Adî'den yana olduğunu anlatmış gibidir.

Ahmed b. Hanbel'in söz konusu hadisle ilgili doğrudan bir ifadesi tespit edilemese de diğer hadis âlimleri tarafından yapılan değerlendirmeler mezkûr isnâdlar hakkında genel eğilimi vermektedir. Örneğin Tirmizî, bu hadisi Zührî vasıtasıyla Abdullah b. Adî'den naklettikten sonra onun Muhammed b. Amr (b. Alkeme b. Vakkâs) tarafından Abdurrahmân b. Seleme > Ebû Hüreyre isnâdıyla da nakledildiğini ancak kendisine göre Abdullah b. Adî isnâdının daha sahîh olduğunu söylemiştir.²⁹

Beyhakî, yukarıda zikredilen isnâdlara daha doğrudan temas eden bir değerlendirme yapmaktadır. O, Abdullah b. Adî'den gelen rivâyeti naklettikten sonra Ma'mer'in Zührî vasıtasıyla aktardığı Ebû Hüreyre hadisine de yer vermiş sonrasında ise bu rivâyetin Ma'mer'den kaynaklanan bir vehim olduğunu belirtmiştir. Doğrusu Abdullah b. Adî rivâyetidir.³⁰ Ma'mer'in bu isnâdda vehme düştüğünü³¹ ve Abdullah b. Adî rivâyetinin daha sahîh olduğunu belirten başka âlimler de bulunmaktadır.³²

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 305. Ahmed b. Hanbel, bir sonraki isnâdda aynı hadisin Ma'mer > Zührî > Ebû Seleme > birisi şeklindeki isnâdla da nakletmektedir. Makalede sadece Ebû Hüreyre müsnedleri dikkate alındığından metinde söz konusu isnâd değerlendirilmemiştir.

²⁹ Tirmizî, Menâkıb 68.

³⁰ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifeti ahvâli Sahibi's-şeria* (thk. Abdül-mu'tî Ka'acî), Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, 1405/1985, II, 518. krş. Zeylaî, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsârü'l-vâkiati fi Tefsîri'l-Keşşâfi li'z-Zemahşerî* (thk. Sultan b. Fahr), Dârü İbn Huzeyme, Riyad, 1414, III, 22. Beyhakî'ye göre Muhammed b. Amr'ın Zührî > Ebû Seleme vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den söz konusu hadisi nakletmesi de vehim sonucudur (Beyhakî, ay.; Zeylaî, ay).

³¹ İbn Abdülberr, *İstizkar*, II, 464 (İbn Abdülberr burada, Zührlî'nin söz konusu hadisin hem Ebû Hüreyre hem de Abdullah b. Adî tarafından rivâyet edilmiş olabilir sözünü de nakleder). Kendisi de başka bir yerde Ebû Hüreyre rivâyetini eleştirizisiz olarak aktarmıştır (İbn Abdülberr, *Temhîd*, II, 288). Öte yandan İbn Abdülhâdî de Ebû Hüreyre rivâyetinin Ma'mer'in vehminden kaynaklandığını belirtmektedir (İbn Abdülhâdî, *Tenkîhü't-tahkik fi ehâdisi't-tâlik* –thk. Eymen Sâlih Şa'bân-, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, 1998, II, 452). Benzer şekilde İbn Hacer de hadisle ilgili ihtilâfî zikrettikten sonra mahfuz olanın Abdullah b. Adî'den gelen rivâyet olduğunu (İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* –thk. Ali Muhammed

Ahmed b. Hanbel'in tercihte bulunduğu işaret eden diğer bir rivâyet ise Ebû Hüreyre'nin müsnedinde nakledilen şu isnâdlardır:

a. Ahmed b. Hanbel > Muhammed b. Ca'fer ve Ravh > Şu'be > **Süleyman (A'meş)** > **Zekvan (Ebû Sâlih es-Semmân)** > Ebû Hüreyre: Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Sadece şu iki şeye gıpta³³ edilir...”

b. Yahyâ b. Âdem > Yezîd b. Abdülazîz (b. Siyâh) > **A'meş** > **Ebû Sâlih** > Ebû Sa'îd el-Hudrî: Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu “Sadece şu iki şeye gıpta edilir. (fe-zekera mislehü sevâen)”³⁴

Ahmed b. Hanbel bu hadisi, Ebû Hüreyre'nin müsnedinde zikretmiş fakat ona Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin müsnedinde yer vermemiştir. Bir önceki örnekte olduğu gibi Ahmed b. Hanbel, söz konusu tasarrufuyla bu hadisin Ebû Sa'îd el-Hudrî'ye nispet edilmesinin yanlışlığına dikkat çekmiş ve onun aslında Ebû Hüreyre'nin müsnedine ait olduğuna³⁵ işaret etmiş gibidir.

İlel kitaplarındaki değerlendirmeler de bu yoruma paralel niteliktedir. Nitekim Ebû Hâtim, bu hadisin naklinde Hafs b. Gıyas > A'meş > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre rivâyetinin mi yoksa Yezîd b. Abdülazîz > A'meş > Ebû Sâlih > Ebû Sa'îd isnâdının mı daha sahîh olduğu sorusuna şu cevabı vermiştir:

Hafs daha hâfızdır. Ayrıca bu hadis Ebû Hüreyre'den başka bir tarikte de nakledilmiştir. Ben bu konuda Ebû Sa'îd'in Resûlullâh'tan (s.a.v.) bir şey rivâyet ettiğini bilmiyorum.³⁶

Ayrıca Dârekutnî de incelediğimiz hadisin isnâdlarını naklettikten sonra “Mahfûz olan Ebû Hüreyre hadisidir” demiş³⁷ ve Ebû Sa'îd el-Hudrî'den gelen isnâdın garîb olduğunu, Ebû Sa'îd hadisini A'meş'ten sadece Yezîd b. Abdüla-

el-Bicâvî- Dârü'l-cil, Beyrût, 1412, IV, 177) ve söz konusu şahsın bu hadisle meşhur olduğunu belirtmektedir (İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh* –thk. Bey' b. Hâdi Umeyr-, Dârü'r-râye, Riyad, 1408/1988, II, 611).

³² İbn Ebî Hatim, *İlelü'l-hadis*, Dârü'l-marife, Beyrut, 1405/1985, I, 280. Metinde zikredilen isnâdları geniş bir şekilde tartışan Dârekutnî ise en son, yukarıdaki zikredilenlerin aksine “Sahîh olan Zührî > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre rivâyetidir” demektedir. Ancak kitabın muhakkiki Mahfuzurrahmân Zeynullah, *İlel*'in nüshasında bazı kelimelerin düştüğünü ve mevcut nüshada da sahîh denilen isnâdın başka bir hadise ait olduğu belirtmektedir (Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye* –thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh es-Selefi-, Dârü't-tayyibe, Riyad, 1414, IX, 255).

³³ Hadisin metninde “hased” kelimesi geçmektedir. Bu kelime yaygın olan manasıyla bilinen hasede yani hased edilen şahsın elindekilerin alınıp kendisine verilmesini temenni etmeyi, hem de gıptaya yani söz konusu şahsa ait olan şeylerin kendisinde bulunmasını arzu etmeyi kapsamaktadır. Hadiste ikinci anlam vurgulanmıştır (bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* –thk. Şuayb el-Arnâût-, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1415/1994, I, 402).

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 479.

³⁵ Ebû Hüreyre'den gelen bu hadis için bkz. Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an 20; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 27; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 189.

³⁶ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, II, 62.

³⁷ Dârekutnî, *İlel*, X, 157-158.

zîz'in, Yezîd'ten de sadece Yahyâ b. Âdem'in naklettiğini belirtmiştir.³⁸ Bu hadis, ancak Yahyâ b. Âdem'den sonra çeşitli muhaddisler tarafından kaydedilmiştir.³⁹

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in, bazen tercih değil de illeti tespit amacıyla, müsnedi olmamasına rağmen başka bir sahâbînin hadisine dikkat çektiği söylenebilir. Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hüreyre ve Ebû Sa'îd el-Hudrî ile biten şu iki isnâdı bu durumu yansıtmaktadır.

a. Ğassan b. Rabî > Hammâd b. Seleme > Âsım b. Behdele > **Ebû Sâlih** > Ebû Hüreyre: Hz. Peygamber şöyle buyurdu. “(kıyamet gününde) ölüm alacalı bir koyun şeklinde getirilir...”⁴⁰

b. Ebû Muâviye (Muhammed b. Hazim) ve Muhammed b. Ubeyd > A'meş > **Ebû Sâlih** > Ebû Said el-Hudrî > Hz. Peygamber (fe-zekerâhu).⁴⁰

Bu isnâdda görüldüğü gibi, hadisin isnâdında yer alan Ebû Sâlih Zekvân es-Semmân onu hem Ebû Hüreyre'den hem de Ebû Said el-Hudrî'den nakletmiştir. İbn Hanbel, Ebû Sâlih kanalıyla söz konusu hadisi naklettikten sonra onun bu hadisi Ebû Sa'îd el-Hudrî'den de rivâyet ettiğini belirtmek istemiş olmalıdır. Burada, bir önceki örneğin aksine, Ahmed b. Hanbel'in söz konusu davranışıyla tercih değil de sadece bir tespitte bulunduğunu öne sürmemizin nedeni, onun rivâyeti Ebû Hüreyre müsnedinde söz konusu *ilele* dikkat çekmeksizin hem Ebû Sâlih hem de başka râvîler vasıtasıyla da zikretmesi⁴¹ ve yine Ebû Sâlih isnâdıyla Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin müsnedinde de tekrarlamasıdır.⁴² Netice itibarıyla bu hadisin hem Ebû Hüreyre'den hem de Ebû Sa'îd el-Hudrî'den nakledildiği anlaşılmaktadır.

Bu hadisin temel hadis kaynaklarındaki rivâyeti de yukarıda ulaşılan sonucu teyit eder mahiyettedir. Çünkü muhaddisler söz konusu hadisi hem Ebû Sa'îd el-Hudrî'den hem de Ebû Hüreyre'den makbul isnâdlarla rivâyet etmişlerdir.⁴³ Öte yandan Dârekutnî'nin Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre isnâdıyla bu hadisi

³⁸ Dârekutnî, *Etrâfü'l-ğarâib ve'l-efrâdi min hadîsi Resûlullâh (s.a.v.)* –tasnîf, Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir- (thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr ve es-Seyyid Yûsuf), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1419/1998, V, 98.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (thk. Kemâl Yûsuf Hût), Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1409, VI, 153; Ebû Ya'lâ, *Müsned* (thk. Hüseyin Selîm Esed), Dârü'l-Me'mûn li't-turâs, Dımeşk/Beyrût, 1404/1984, II, 340; Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, I, 402.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 423.

⁴¹ İbn Hanbel > Yezîd ve İbn Nümeyr > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre (İbn Hanbel, *Müsned*, II, 621); İbn Hanbel > Esved > Ebû Bekir > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre; Esved b. Âmir > Ebû Bekir > Âsım > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 377; 513); Ahmed b. Hanbel > Heysem > Hafs b. Meysere (ve İbn Hanbel > Kuteybe > Abdülaziz) > Alâ (b. Abdurrahmân) > babası > Ebû Hüreyre (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 368-369 –kıyametin anlatıldığı uzun bir hadisin içinde).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 9 (Metinde zikredilen ikinci isnâdın aynısı).

⁴³ Ahmed b. Hanbel dışında bu hadisi Ebû Sa'îd el-Hudrî vasıtasıyla nakleden başlıca müellifler şunlardır: İbn Mübârek, *Zühd* (thk. Habîbürrahmân el-'Azamî), Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Bey-

si *İlel* kitabında zikretmesi onun *ilel* sınırları içinde değerlendirilmesinin isabetli olduğuna işaret etmekte, isnâdlarıyla ilgili hemen hemen bütün ihtilâfları vermesi rağmen bunlar arasında bir tercihte bulunmaması da⁴⁴ Ebû Hüreyre müsnedindeki Ebû Sa'îd el-Hudrî isnâdının tespit amacıyla kaydedildiği yorumunu desteklemektedir.

Ahmed b. Hanbel'in Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin müsnedinde Ebû Hüreyre'den naklettiği şu hadis de tespit amaçlı olarak zikredilmiş gibidir.

a. Ahmed b. Hanbel > Abdürrezzâk > Süfyân > **A'meş > Zekvân (Ebû Sâlih es-Semmân)** > Ebû Hüreyre: Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Sıcak şiddetlendiği zaman (öğle) namazını hava serinleyince kılın. Çünkü sıcaklığın artması cehennem ateşinin yayılmasından kaynaklanır.”

b. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ b. Sa'îd > **A'meş > Ebû Sâlih (Zekvân es-Semmân)** > Ebû Sa'îd el-Hudrî: Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Sıcaklığın artması cehennem ateşinin yayılmasından kaynaklanır. Bu durumda (öğle) namazını hava serinleyince kılın.”⁴⁵

Bu hadis Ebû Hüreyre müsnedinde birçok râvî tarafından rivâyet edilmiştir.⁴⁶ İbn Hanbel, Ebû Hüreyre müsnedinde söz konusu hadisi yukarıda adı geçen Ebû Sâlih Zekvân es-Semmân kanalıyla da nakletmiştir.⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin müsnedinde ise araştırabildiğimiz kadarıyla sadece Ebû Sâlih rivâyetine yer vermiştir. Onun râvîleri ise A'meş⁴⁸ ve Ebû Sâlih'in oğlu Süheyl'dir.⁴⁹

Anlaşılan o ki, Ahmed b. Hanbel'e göre isnâdda yer alan Ebû Sâlih'in söz konusu hadisi hem Ebû Hüreyre'den hem de Ebû Sa'îd el-Hudrî'den naklet-

rût, s. 79; krş. İbn Mübârek, *Müsned* (thk. Subhî el-Bedrî es-Samurrâî), Mektebetü'l-meârif, Riyâd, 1407/1987, s. 74; Hennâd b. Serî, *Zühd* (thk. Abdurrahmân Abdülcebbar el-Feryuvâî), Dârü'l-hulefâ, Küveyt, 1406, I, 157; Buhârî, Tefsîr 19 –Meryem Suresi-; Müslim, Sıfatü'l-cenne 40-41; Tirmizî, Tefsîr 19; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 393; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 398; *Hadisi Ebû Hüreyre'den nakleden başlıca müellifler ise şunlardır*: İbn Mübârek, *Zühd*, s. 537; Hennâd, *Zühd*, I, 157; Dârimî, Rikâk, 90; İbn Mâce, *Zühd*, 38; Tirmizî, Sıfatü'l-cenne, 20; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 393; İbn Hibbân, *Sahîh*, XVI, Hâkim, *Müstedrek*, I, 156.

⁴⁴ Dârekutnî, *İlel*, VIII, 165-167. *Müsned*'in Şuayb el-Arnaût tahkikinde ise *İlel*'in mahtût nüshasına atıfta bulunularak Dârekutnî'nin Ebû Sa'îd el-Hudrî rivâyetini sahîh saydığı belirtilmektedir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 121-Muhakkikin notu).

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 53.

⁴⁶ Bu hadis *Müsned*'te Ebû Hüreyre'den şu râvîler vasıtasıyla aktarılmıştır: İbn Sîrîn (II, 229, 507); Sa'îd b. Müseyyeb (II, 228); Abdurrahmân b. Sa'd ve Ebû'l-Velîd (II, 256, 393); Ebû Seleme ve Sa'îd b. Müseyyeb (II, 266, 285); Hemmâm b. Münebbih (II, 318); Muhammed b. Abdurrahmân (II, 394); Abdurrahmân b. Ya'kûb (II, 411); Muhammed b. Abdurrahmân ve Ebû Seleme (II, 426); A'rec (II, 426); Ebû Seleme (II, 501).

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel > Esved b. Âmir > Ebû Bekir > Âsım > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre: “Öğle namazını hava serinleyince kılın. Çünkü onun sıcaklığı cehennem ateşinin yayılmasından kaynaklanır.” (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 377).

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 53, 59.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 9.

mesi *ilel* açısından önemlidir. Nitekim o, Ebû Sa'îd el-Hudrî müsnedinde, Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre isnâdını zikretmekle bu hususa dikkat çekmiştir. Öte yandan müellif, Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre isnâdını Ebû Hüreyre müsnedinde nakletmek suretiyle bu rivâyetin de doğru olabileceğine işaret etmiş gibidir.

Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli'den nakledilen şu ifadeler yukarıda yapılan yorumu destekler mahiyettedir. Zühli, A'meş (> Ebû Sâlih) rivâyetinin Ebû Sa'îd tarikinden nakledilmesinin meşhur olduğunu belirttikten sonra şöyle demiştir:

Bana göre Ebû Hüreyre tariki de mahfûzdur. Çünkü bu hadisi Zâide (b. Kudâme es-Sekafi), A'meş'ten nakletmiş ve onun "Ebû Hüreyre'den" rivâyet ettiğini belirtmiştir. Diğer râviler ise, onun bu hadisi "Ebû Sa'îd'ten" naklettiğini söylemişlerdir. Zâide sika ve hafız biridir. Ayrıca bu hadisi Süfyân es-Sevrî, her iki ismi birlikte zikrederek aktarmış ve "an Ebî Hüreyre ve Ebî Sa'îd" demiştir.⁵⁰

Yukarıda zikredilenlerin dışında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde benzer özellikte başka isnâdlarda bulunmaktadır.⁵¹

Farklı sahâbî müsnedlerinin tedâhülü söz konusu olmasa da *Müsned*'teki sahâbî râvîyi ilgilendiren başka bir uygulama da *ilel* açısından dikkat çekicidir. Mürsel-mevsûl ilişkisi açısından önemli olan bu yapıyı, incelediğimiz başlığın bir mütemmimi olarak kısaca zikretmek uygun gözükmektedir.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde mürsel hadislerle de yer vermiştir. Fakat Ahmed b. Hanbel, söz konusu mürsel rivâyetleri, ilgili sahâbilerin

⁵⁰ İbn Hacer, *Tağlikü't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Sa'îd Abdurrahmân Mûsâ el-Kazakî), el-Mektebetü'l-İslâmî/Dâru Ammâr, Beyrût/Ammân, 1405/1985, II, 253-254. krş. İbn Hacer, *Feth*, II, 19.

⁵¹ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 70 (Hâbis et-Temîmî müsnedi). krş. İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 67 ve V, 379. Ahmed b. Hanbel aynı hadisi başka bir vecihle Ebû Hüreyre'nin müsnedinde de nakleder (*Müsned*, II, 487). Bu hadisin sahâbî râvisi hakkında ihtilâf edilmiştir. Örneğin Ebû Hâtîm Hâbis rivâyetini doğru kabul ederken Ebû Zür'a Ebû Hüreyre rivâyetini daha makbul saymıştır (İbn Ebî Hâtîm, *İlel*, II, 249-250). Buhârî ise hadis hakkında bir hüküm vermemiştir (Tirmizî, *İlelü'l-kebir* –tertib. Ebû Tâlib el-Kâdi-, thk. es-Seyyid Subhî es-Sâmurrâi vd.-Âlemül'l-kütüb/Mektebetü'n-naḥdati'l-Arabiyye, Beyrût, 1409/1989, s. 266-267). Âlimler, Hâbis'ten gelen bazı rivâyetlerde "Resûlullâh'tan (s.a.v.) işitti" ifadesine bakarak onun Hâbis'ten nakledilmesinin daha doğru olduğunu söylemişlerdir (İbn Hacer, *İsâbe*, I, 559). İbn Abdülberr ise isnâdında ızdırab olduğunu kaydetmektedir (İbn Abdülberr, *İstiâb*, I, 83). Yâni hadisin isnâdında yer alan Yahyâ b. Ebî Kesir'in "Hayye an ebîhi Hâbis" mi yoksa "Hayye an ebîhi an Ebî Hüreyre" şeklinde mi rivâyet ettiği tam olarak tespit edilememiştir. Ahmed b. Hanbel de Hâbis müsnedinde Ebû Hüreyre'den nakledilen isnâda da yer vermek suretiyle bu konudaki ihtilâfa dikkat çekmiş gibidir. Bu hadisin Hayye tarafından doğrudan Hz. Peygamber'e atfı ise doğru değildir (İbn Hacer, *İsâbe*, II, 201). Söz konusu hadisin isnâdlarını bir arada görmek için bkz. Buhârî, *et-Târihi'l-kebir*, III, 107-108. Öte yandan İbn Hanbel, Ebû Hüreyre müsnedinde Ebû Seleme > Ebû Hüreyre vasıtasıyla Talha b. Ubeydullâh'ın başından geçen bir hadisi zikreder. Daha sonra ise aynı hadisi sadece kendi şeyhi farklı olan bir isnâda Ebû Seleme > Talha b. Ubeydullâh şeklinde nakleder (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 333). Bu hadis hem farklı bir vecihle (*Müsned*, I, 160) hem de Ebû Seleme isnâdıyla Talha b. Ubeydullah müsnedinde de zikredilmektedir (*Müsned*, I, 161-162, 163).

müsnedlerinde rivâyet etmek suretiyle aslında söz konusu hadisin hangi sahâbîden nakledildiğini de göstermiş olmaktadır. Aşağıda zikredileceği üzere İbn Hanbel, Ebû Hüreyre müsnedinde de bu çeşit hadislerle yer vermiştir.

İbn Hanbel, Hâşim > İbn Ebî Zî'b > (Sa'îd) el-Makburî: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Hiçbirinizi ameli kurtaramaz..."⁵²

Ebû Hüreyre'nin müsnedinde nakledilen bu hadis teknik olarak mürsel bir hadistir. Zirâ Sa'îd b. Ebî Sa'îd el-Makburî tâbî'in tabakasına mensup bir râvîdir.⁵³ Ne var ki söz konusu hadis, bir kısmı Sâid el-Makbûrî'den olmak üzere⁵⁴ yaygın olarak Ebû Hüreyre'den nakledilmiştir.⁵⁵ Ahmed b. Hanbel'in doğrudan İbn Ebî Zî'b'ten aldığı aynı isnâda da Ebû Hüreyre ismine yer verilmiştir.⁵⁶

Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel, Ebû Hüreyre müsnedinde mürsel olarak şu rivâyeti nakletmektedir:

Yahyâ b. Ğaylân > Rişdîn > Bekr b. Amr > Amr b. Ebî Naime > Ebû Osman (Müslim b. Yesâr): Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Kim benim demediğimi benim adıma söylese, cehennemdeki yerine hazırlansın..."⁵⁷

Bu hadis de diğer birçok müellif tarafından Müslim b. Yesâr > Ebû Hüreyre vasıtasıyla nakledilmiştir.⁵⁸ Hatta Ahmed b. Hanbel'in kendisi de, farklı bir hocası kanalıyla aynı hadisi Ebû Osman > Ebû Hüreyre şeklinde zikretmektedir.⁵⁹

Ahmed b. Hanbel'in, Hilâl b. Yezîd el-Mâzinî⁶⁰ ve Sa'îd b. Sa'îd el-Makburî'den⁶¹ gelen rivâyetlerde de aynı durum söz konusudur. Bu rivâyetler aynı veya farklı vecihlerden Ebû Hüreyre vasıtasıyla meşhur olmuş hadislerdir.⁶² Şayet bunlar basit şekilde istinsah hatasından kaynaklanmıyorsa,⁶³

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 537.

⁵³ İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 34.

⁵⁴ bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 305; Buhârî, Rikâk 18; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 474

⁵⁵ bkz. Ma'mer, *Câmi*, XI, 289 (Abdürrezzâk, *Musannef*le birlikte); Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, s. 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 235, 256, 264, 319, 326, 343, 385 vd.; Buhârî, Merdâ 19; Müslim, Sifâtü'l-munâfikîn 71, 72; İbn Mâce, Zühd 20; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 115; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 60, 435.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 514.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 365. *Müsned*'in Şuayb el-Arnaût tahkikinde bazı nüshalarda farklı bir hatla "Ebû Hüreyre" isminin eklendiğini fakat buradaki rivâyetin aslında mürsel olduğunu belirtmektedir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 384 –Muhakkikin notu-).

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 296; İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 341; Dârimî, Mukaddime, 20 – Müellif hadisin bir kısmına yer vermektedir; İbn Mâce, Mukaddime 8 –İbn Mâce, hadisin bir kısmını rivâyet etmektedir-; Hâkim, *Müstedrek*, 183, 184.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 321.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 538.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 234.

⁶² Hilâl b. Yezîd'in naklettiği hadis için Tayâlisî, *Müsned*, s. 322. Bu hadis başka vecihlerle de

Ahmed b. Hanbel kendisine mürsel olarak nakledilen bu rivâyetleri Ebû Hüreyre'nin müsnedinden zikrederek sahâbe râvîsini göstermiş olmaktadır.

Bazı durumlarda ise Ahmed b. Hanbel, bir hadisi muttasıl olarak naklettikten sonra rivâyetin aynı tâbî'ın den nakledilen mürsel şekline de dikkat çekmektedir.

Örneğin İbn Hanbel, Ebu'n-Nadr (Hâşim b. Kâsım) > İbrahim b. Sa'd > babası > Ebû Seleme (b. Abdurrahmân) > Ebû Hüreyre: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Cennete öyle bir topluluk girer ki onların kalpleri kuş kalpleri (gibi hafif)dir".⁶⁴

Daha sonra ise Ya'kûb (b. İbrâhîm b. Sa'd) > Babası > Babası > Ebû Seleme > Hz. Peygamber isnâdıyla aynı hadis rivâyet edilmektedir.⁶⁵ Bu şekilde, muhtemelen, hadisin mürsel ve merfû hâliyle nakledildiğine dikkat çekilmiş olmaktadır. Ayrıca bu örnekte, sahâbe râvîsinin istinsah esnasında düşme ihtimalinin bulunmadığı İbn Hanbel'in oğlu Abdullah'ın "Rivâyet bu şekildedir. Yani Ahmed b. Hanbel Ebû Hüreyre'yi zikretmedi" sözlerinden anlaşılmalıdır.⁶⁶

Benzer şekilde İbn Hanbel, Fezâre b. Ömer vasıtasıyla Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber şeklinde sona eren bir rivâyeti naklettikten sonra yine Ya'kûb b. İbrâhîm vasıtasıyla aynı hadisi mürsel olarak kaydetmiştir.⁶⁷

Hem sahâbîlerin farklı müsnedlerde zikredilmesi hem de mevsül-mürsel ilişkisi açısından yukarıda bahsedilen uygulamalarda Ahmed b. Hanbel, birinci isnâdda yer alan bir illeti göstermek için farklı bir şeyhinin rivâyetinden istifade etmiştir, denebilir. Başka bir deyişle bu örneklerde ayırıcı husus, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği aynı hadisin iki isnâdında, hadis aldığı hocalarının farklı olmasıdır. Bu husus önemlidir. Zira aşağıda açıklanacağı üzere, bir sahâbenin

gelmektedir. bkz. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, XI, 152; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 241, 261 vd.; Buhârî, Tıb 7; Müslim, Selâm 88-89; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 318; İbn Hibbân, *Sahih*, XIII, 435. Sa'id el-Makburî için bkz. Ebû Dâvud, Nikah 4; Hâkim, *Müstedrek*, II, 211.

⁶³ Örneğin, "Hâşim > İbn Ebî Zi'b > (Sa'id) el-Makburî: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Hiçbirinizi amelî kurtaramaz..." hadisinde Şuayb el-Arnaût, bazı nüshalarda "Ebû Hüreyre" isminin kaydedildiğini söylemektedir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 548 –muhakkikin notu). Hilâl b. Yezîd el-Mâzinî'den gelen rivâyette de benzer bir durum söz konusudur (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 552 –Muhakkikin notu-).

⁶⁴ Hadisin yorumu için bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVII, 177.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 331. Bu hadis Ebû Seleme vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den muttasıl olarak nakledilmiştir. bkz. Tayâlisî, *Müsned*, s. 315; Müslim, Cenne 27; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, X, 312.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 331.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 339. Bu hadis Buhârî tarafından da muttasıl olarak nakledilmektedir. Buhârî, Enbiyâ, 54, Eshâbü'n-Nebî, 6.

farklı müsnedlerde zikredilmesinin nedenlerinden biri de iki hadisi de aynı hocadan alması yani kaynağa bağlılıktır.

2. Kaynağa Bağlılık

Ahmed b. Hanbel, bazen hocasının lafızlarına bağlı kalabilmek adına bir sahâbînin hadisini farklı müsnedlerde nakletmesi gerekmiştir. Ebû Hüreyre'nin müsnedinde Ebû Mâlik el-Eslemî'den⁶⁸ aktarılan şu hadis bu başlığın bir örneğini oluşturmaktadır:

a. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide > İsmâil b. Ebî Hâlid > Ebû Mâlik el-Eslemî: "Hz. Peygamber, (zinâ ettiğini söyleyen) Mâiz b. Mâlik'i üç kere reddetti. Dördüncü kez geldiğinde (recmedilmesini) emretti ve Mâiz recmedildi."

b. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ (b. Zekeriyâ) > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber: "mislehû".⁶⁹

Anlaşılan o ki, Ahmed b. Hanbel, hocası Yahyâ b. Zekeriyâ'dan, önce Ebû Mâlik el-Eslemî'den nakledilen lafızları işitmiş daha sonra da Ebû Hüreyre'nin hadisini "mislehû" şeklinde almıştır.⁷⁰ Burada Ahmed b. Hanbel'in, hocasından Ebû Hüreyre hadisinin lafızlarını işitmediği halde, "mislehû" ifadesine bakarak bir önceki hadisi kaydedebileceği düşünülebilirdi. Fakat muhtemelen kaynağa bağlılığın bir sonucu olarak Ahmed b. Hanbel, hadisi hocasından aldığı şekilde nakletmiş, öncelikle Ebû Mâlik'in hadisini rivâyet ettikten sonra Ebû Hüreyre hadisini "mislehû" ifadesiyle peşine eklemiş olmalıdır. Bu durum da zorunlu olarak Ebû Hüreyre müsnedinde farklı bir sahâbînin hadisinin yer almasına yol açmıştır.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'in başka bir yerinde, Yezîd b. Hârûn'dan aldığı, Ebû Hüreyre hadisini daha ayrıntılı olarak lafızlarıyla naklettiği belirtilmelidir.⁷¹ Bu isnâd Ahmed b. Hanbel'in şeyhi hariç, aynı şahıslardan (Muhammed b. Amr > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre) oluşmaktadır.

Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel, Ebû Hüreyre müsnedinde, Ebû Muâviye > A'meş > Ebû Süfyân > Câbir b. Abdullah kanalıyla bir hadis naklettikten sonra onu aynı şeyhinden yani Ebû Muâviye'den aktardığı, Abdullah > Yezîd b. Abdullah > Ebû Hüreyre isnâdıyla da "mislehû" diyerek zikretmiştir.⁷² İbn Hanbel bu hadisi Câbir b. Abdullah müsnedinde de yine Ebû Muâviye'den naklettiği aynı isnâdla tekrar etmiştir. Fakat orada Ahmed b. Hanbel'in, Ebû

⁶⁸ bkz. Zehebî, *Tecridü esmâi's-sahâbe*, Dârü'l-ma'rife, Beyrût, [t.y.], II, 199; İbn Hacer, *İsâbe*, VII, 357.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 286.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 504 (Muhakkik, Ahmed Muhammed Şâkir'in notu).

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 450.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 426. Ebû Hüreyre isnâdında kısa bir ziyadeye de yer verilmiştir.

Hüreyre hadisini zikretmediği görülmektedir.⁷³ Zira bu, Ebû Hüreyre müsnedindeki kullanımın aksine zorunlu değildir.

Ahmed b. Hanbel'in bu uygulaması, Ebû Hüreyre'nin hadislerinin de farklı müsnedlerde nakledilmesini gerektirmiştir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in Câbir b. Abdullah müsnedinde zikrettiği bir hadis şu şekilde rivâyet edilmiştir:

a. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ (b. Sa'îd el-Kattân) > (Sa'îd) b. Ebî Arûbe > Katâde > Nadr b. Enes > Beşir b. Nehik > Ebû Hüreyre: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Umrâ,⁷⁴ sahibinin mirâsidir..."

b. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ (b. Sa'îd el-Kattân) > (Sa'îd) b. Ebî Arûbe > Katâde > Câbir > Hz. Peygamber: "mislehü".⁷⁵

Yukarıda da işaret edildiği gibi, bu örnekte de Ahmed b. Hanbel'in, hocası Yahyâ b. Sa'îd'ten Câbir b. Abdullah hadisinin lafzını iştirmediği için, şeyhinin aktardığı gibi öncelikle Ebû Hüreyre hadisine yer verdiği anlaşılmaktadır. Bu hadisi naklettikten sonra Ahmed b. Hanbel'in "Yahyâ böyle söyledi" şeklindeki notu da söz konusu yorumu destekler mahiyettedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in bu titizliği, Ebû Hüreyre hadisinin Câbir b. Abdullah müsnedinde zikredilmesini zorunlu kılmaktadır.⁷⁶

İncelediğimiz hadisin diğer eserlerde rivâyet edilme şekli de yukarıdaki yorumu doğrular niteliktedir. Meselâ, İbnü'l-Cârûd'un da (v. 307) mezkûr hadisi aynı isnâd ve tertiple zikretmesi,⁷⁷ Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın söz konusu isnâdları Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilen şekliyle aktardığını göstermektedir. Zira İbnü'l-Cârûd, hocası Abdullah b. Hâşim kanalıyla önce Yahyâ b. Sa'îd > İbn Ebû Arûbe ... Ebû Hüreyre isnâdını nakletmiş daha sonra da *Müsned'*te olduğu gibi Câbir b. Abdullah'tan gelen isnâdı zikrederek "mislehü" demiştir.⁷⁸

Abdullah b. Mübârek de (v. 181), söz konusu hadisi Sa'îd b. Ebî Arûbe'den rivâyet etmektedir.⁷⁹ Fakat o, kitabında öncelikle Câbir hadisini lafızlarıyla naklettikten sonra Semüre b. Cündeb ve Ebû Hüreyre'den gelen isnâdları

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 317. Ayrıca bu hadis, Ahmed b. Hanbel tarafından Muhammed b. Fudayl ve Ammâr b. Muhammed vasıtasıyla da Câbir b. Abdullah'tan rivâyet edilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 305, 357).

⁷⁴ Umrâ: "Bir evde oturma hakkı gibi bir menfaati bir kimseye ömrü boyunca kullanmak üzere hibe etmek" demektir (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet, İstanbul, 1998, s. 470). Umrâ'nın çeşitleri için bkz. İbn Hacer, Feth, V, 239.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 319.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, bu hadisi aynı sıralamayla Ebû Hüreyre müsnedinde de nakletmektedir. Bu yapı, aşağıda incelenecektir.

⁷⁷ İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnedeti an Rasûlillâh (s.a.v.)*, Müessesetü'l-kütübî's-sakâfe/Dârü'l-cinân, Beyrût, 1408/1988, s. 247.

⁷⁸ İbnü'l-Cârûd, *Müntekâ*, s. 247.

⁷⁹ Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, (thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmurraî), Mektebetü'l-meârif, Riyâd, 1407/1987, s. 128.

"nahvehü" ifadesiyle kaydetmiştir.⁸⁰ Benzer şekilde Ahmed b. Hanbel de, Yahyâ b. Sa'îd dışındaki iki farklı hocası (Muhammed b. Ca'fer ve İshâk b. Yûsûf) kanalıyla aldığı Sa'îd b. Ebî Arûbe isnâdlarında Câbir b. Abdullah hadisinin lafızlarını rivâyet etmiştir.⁸¹ O halde, şayet Sa'îd b. Ebî Arûbe bu hadisi öğrencilerine farklı tertiplerle aktarmadıysa Ahmed b. Hanbel'in Yahyâ b. Sa'îd'ten naklettiği sıralama bizzat hocasından kaynaklanmış olmalıdır.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in, hadisini kaydetmek istediği bir sahâbînin müsnedine ulaşabilmek için birden daha fazla isnâd naklettiği de görülmektedir. Aşağıdaki örnek Ahmed b. Hanbel'in kaynağa bağlılıktan dolayı üç farklı müsnedi birarada zikrettiğini göstermektedir. O, Temîm ed-Dârî müsnedinde şu rivâyetleri kaydeder:

a. Ahmed b. Hanbel > Hasan b. Mûsâ > Hammâd b. Seleme > Ezrak b. Kays > Yahyâ b. Ya'mer > Reculün min ashabi'n-Nebî: Resûlullâh (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Kiyamet gününde bir kul, ilkin namazdan hesaba çekilir..."

b. Ahmed b. Hanbel > Hasan (b. Mûsâ) > Hammâd (b. Seleme) > Humejd > Hasan > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber: "mislehü"

c. Ahmed b. Hanbel > Hasan (b. Mûsâ) > Hammad b. Seleme > Humejd > Hasan > Ebû Seleme > Dâvûd b. Ebî Hind > Zûrâre b. Evfâ > Temîm ed-Dârî > Hz. Peygamber: "mislehü"⁸²

Bu rivâyetlerden Ahmed b. Hanbel'in, asıl zikretmek istediği Temîm ed-Dârî hadisine ulaşmak için öncesinde, hocasından aldığı şekliyle iki isnâdı zikrettiği anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel ilk rivâyeti aynı şekilde "*Hadîsü racûlin*" başlığında zikretmiş, fakat orada zorunlu olmadığı için diğer rivâyetleri nakletmemiştir.⁸³

Ahmed b. Hanbel'in, Abdullah b. Abbâs,⁸⁴ Abdullah b. Mes'ûd,⁸⁵ Abdullah b. Ömer,⁸⁶ Abdullah b. Amr b. As⁸⁷ ve Câbir b. Abdullah'ın⁸⁸ müsnedlerinde öncelikle Ebû Hüreyre hadisini nakledip sonra yine aynı hocası vasıtasıyla adı geçen sahâbîlerin hadislerini "mislehü" şeklinde rivâyet etmesi yukarıda zikredilen uygulamanın diğer örnekleridir.

Ahmed b. Hanbel, şeyhinin naklettiğini korumadaki titizliliğinden dolayı ilgili sahâbînin müsnedini aktarabilmek için mürsel rivâyetler de nakletmektedir. Bir önceki başlıkta olduğu gibi, bu rivâyetlerin de anahatlarıyla zikredilme-

⁸⁰ Abdullah b. Mübârek, *Müsned*, s. 128.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 297, 392.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 103.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 377.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 258.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 400.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 132.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 208.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 400.

si uygun gözükmemektedir.

İbn Hanbel'in önce mürsel bir hadisi nakledip daha sonra aynı hocadan aldığı müsned hadisi "mislehû" şeklinde kaydetmesi hocası Muhammed b. Ca'fer'den aldığı rivâyetlerde belirgin olarak görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hüreyre müsnedinde söz konusu hocasından şu şekilde rivâyette bulunur:

a. Ahmed b. Hanbel > Muhammed b. Ca'fer > Avf (b. Ebî Cemîle) > Hasan (el-Basrî): "Resûlullâh'ın (s.a.v.) 'Maden kuyusuna düşen hederdir. Hayvanların yaradığı hederdir. Su kuyusuna düşen hederdir. Rikâz'ın beşte biri zekât olarak verilir' buyurduğu bana ulaştı (beleşânî)" dedi.

b. Ahmed b. Hanbel > Muhammed b. Ca'fer > Avf (b. Ebî Cemîle) > Muhammed b. Sîrîn > Ebû Hüreyre > Resûlullâh (s.a.v.): "misle zâlik"⁸⁹

Bu isnâd diğer kaynaklardan araştırıldığında Ahmed b. Hanbel'in hocası Muhammed b. Ca'fer'in nakline, onun da Avf b. Ebî Cemîle'nin rivâyet ettiği şekle sadık kaldıkları anlaşılır. Zira bu hadisi Muhammed b. Ca'fer yerine Nadr (b. Şümeyl) vasıtasıyla Avf b. Ebî Cemîle'den nakleden İshâk b. Rahûye (v. 238), Hasan el-Basrî'nin mürsel hadisini aktardıktan sonra Avf'ın şu açıklamasına yer verir:

Avf dedi ki: "Bu hadisi bana Muhammed (b. Sîrîn), Ebû Hüreyre > Nebî (s.a.v.) kanalıyla da aktardı. Onu bana Muhammed'in dışındaki râvîler de naklettiler. Hepsisi de hadisi merfû olarak rivâyet ettiler."⁹⁰

Öte yandan, bu hadisi Ebû Ömer Osmân b. Heysem el-Abdî vasıtasıyla Avf'tan nakleden Hâris b. Üsâme'nin de (v. 282) aynı sıralamayı takip ettiği görülmektedir.⁹¹

Ahmed b. Hanbel, bazen hadislerini topladığı sahâbînin müsnedine ulaşabilmek için öncesinde hem maktû hem de mürsel hadis nakletmesi gerekmektedir. Onun, Mervân b. Muâviye el-Fezârî'den naklettiği şu isnâdlar bu durumu yansıtır:

a. Ahmed b. Hanbel > Mervân b. Muâviye el-Fezârî > Yezid b. Keysan > Sâlim b. Ebi'l-Ca'd: "Namazda olduğu zaman erkeğin izni sübhanallah demesi, kadının ki ise eliyle diğer elinin üzerine vurmasıdır."⁹²

b. Ahmed b. Hanbel > Mervân > Avf > Hasan (el-Basrî) > Nebî (s.a.v.): "mislehû".

c. Ahmed b. Hanbel > Mervân > Avf > İbn Sîrîn > Ebû Hüreyre > Nebî (s.a.v.): "mislehû"⁹³

Bu örnekte Mervân'dan nakledilen lafız, tâbî'in tabakasına mensup olan Sâ-

lim'in (v. 97 veya 98) sözüdür.⁹⁴ Ahmed b. Hanbel de, hocasının naklettiği şekilde önce maktû, sonrasında ise mürsel ve mevşûl hadisi kaydetmiştir.⁹⁵

Yukarıdaki örneklerin dışında Ahmed b. Hanbel, önce hadisin metniyle birlikte mürsel isnâdı zikretmiş, sonrasında ise Ebû Hüreyre hadisini "mislehû" veya benzerî lafızlarla rivâyet etmiştir.⁹⁶

Ahmed b. Hanbel'in kaynağa bağlılığını yansıtan bu uygulaması, "sahâbe tabakasındaki ilele işaret" başlığında kaydedilenlerle birlikte düşünüldüğün her ikisi arasında şöyle bir ayırım yapılabilir: Ahmed b. Hanbel, farklı sahâbîlerin isnâdını aynı şeyh vasıtasıyla rivâyet ediyorsa genel olarak kaynağa bağlılığı amaçlamakta, farklı hocalar vasıtasıyla naklediyorsa genel olarak ilele işaret etmektedir.⁹⁷ Burada, aynı hocadan nakledilmesine rağmen farklı gözükme bir uygulama dikkat çekmektedir. Onu da açıklama ve teyit bağlamında değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

3. Açıklama veya Teyit Etme

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde bazen açıklama veya teyit etmek amacıyla bir sahâbîye ait hadislerin farklı müsnedlerde nakledildiği söylenebilir. Zira Ahmed b. Hanbel bazen, kaynağa bağlılık başlığında zikredilen yapının aksine, Ebû Hüreyre'nin müsnedinde ondan gelen bir hadisi lafızıyla naklettikten sonra aynı şeyh vasıtasıyla başka bir sahâbîden aktardığı hadisi "mislehû" şeklinde rivâyet etmiştir. Buna paralel olarak, İbn Hanbel diğer müsnedlerde de önce müsned sahibinin hadisini lafızlarıyla zikretmiş daha sonra da Ebû Hüreyre rivâyetini "mislehû" diyerek eklemiştir. Bir önceki başlıkta zikredilen örnekler hatırlanırsa bu kullanımda ikinci isnâdın kaydedilmesi zorunlu gibi durmakta, daha çok teyit amacıyla nakledilmiş izlenimi vermektedir.

Bu yapıya örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in, Abdullah b. Ömer müsnedinde, önce ondan gelen hadisi lafızıyla nakledip daha sonra da Ebû Hüreyre rivâyetini aktarması zikredilebilir. Rivâyetler şu şekildedir:

a. Ahmed b. Hanbel > Affân > Hammâd b. Seleme > Eyyûb > Nâfi > İbn Ömer > Hz. Peygamber: "Kıyamet gününe kadar atların alınlarına hayır bağlıdır"

b. Ahmed b. Hanbel > Affân > Hammâd b. Seleme > Süheyl > babası (Ebû Sâlih) > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber: "mislehû".⁹⁸

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 492.

⁹⁰ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 440.

⁹¹ Heysemî, *Buğyetü'l-hâris an zevâidi Müsnedi'l-Hâris* (thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkîrî), [y.y.], 1413/1992, II, 575.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 290. Bu hadis, Yezid b. Keysân'ın, Sâlim b. Ca'd namaz kılarak yanına girme izni istemesi münasebetiyle Sâlim tarafından söylenmiştir.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 290.

⁹⁴ Sâlim b. Ebi'l-Ca'd için bkz. İbn Hacer, *Tehzib*, III, 373.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VIII, 9 (Muhakkik Ahmed Muhammed Şâkir'in notu).

⁹⁶ Konunun Ebû Hüreyre müsnedindeki örnekleri için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 382, 492, 493, 514.

⁹⁷ Bu ayırımın istisnaları da mevcuttur. Aynı hocadan nakledilmesine rağmen muhtemelen ilele işaret edilen bir örnek için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 55 (Ahmed b. Hanbel > Affân... > Ebû Sâlih > Ebû Sa'id; Ahmed b. Hanbel > Affân... > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre).

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 101.

Bu hadis, gerek Ahmed b. Hanbel gerekse diğer müellifler tarafından hem İbn Ömer'e hem de Ebû Hüreyre'ye atfedilmiştir. Bu kullanımıyla İbn Hanbel, hocası Affân'ın rivâyet ettiği şekilde, ikinci hadisi ilkinin teyidi olarak zikretmiş gibidir. Burada İbn Hanbel'in, hocası Affân'dan naklen, her iki isnâdın ilk ortak râvîsi olan Hammad b. Seleme'nin hadisi farklı sahâbîlere nispet etmesine *ilel* açısından dikkat çekmiş olması da mümkündür. Ancak hadisin hem Ebû Sâlih kanalıyla Ebû Hüreyre'den,⁹⁹ hem de Nâfi kanalıyla Abdullah b. Ömer'den yaygın olarak nakledilmesi¹⁰⁰ ilk ihtimali daha belirgin hâle getirmektedir. Öte yandan bizzât Affân da, Ebû Hüreyre müsnedinde Hammad b. Seleme yerine Vüheyb b. Hâlid vasıtasıyla Süheyl'den nakletmektedir.¹⁰¹

Esved b. Serî'nin müsnedinde, onun hadisi aktarıldıktan sonra aynı şeyhler vasıtasıyla Ebû Hüreyre rivâyetine yer verilmesinde de benzer bir durum görülmektedir.¹⁰²

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in mevkûf bir hadisin ardından aynı hadisin merfû olarak da nakledildiğini gösteren isnâd zikretmesi söz konusu hadis hakkında daha fazla bilgi verme amacına matuf gibidir. Örneğin Ahmed b. Hanbel, *Abdullah b. Mes'ûd müsnedinde* ondan nakledilen mevkûf bir hadisin ardından, aynı hadisin Ebû Hüreyre'den nakledilen merfû bir isnâdını da zikretmiştir. *Müsned*'te zikredilen bu rivâyetler şu şekildedir:

a. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ b. İshâk > Hammâd b. Seleme > Âsım b. Behdele > Ebû Vâil > Abdullah (b. Mes'ûd): "Bir adam Allah'ın birliğine inanmanın dışında hiç bir hayırlı amel işlememişti..." (*Hadis mevkûf*)

b. Ahmed b. Hanbel > Yahyâ (b. İshâk) > Hammâd b. Seleme > Sâbit > Ebû Râfi > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber: "mislehû".¹⁰³

Heysemî bu hadisin Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla merfû olarak da nakledildiğini belirtmektedir.¹⁰⁴ Bununla birlikte İbn Mes'ûd'tan söz konusu hadisin daha yaygın bir şekilde mevkûf olarak rivâyet edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁵

⁹⁹ Tayâlisî, *Müsned*, s. 319; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 521; Müslim, *Zekât* 26; Tirmizî, *Fedâilü'l-cihâd*, 10; Nesai, *Hayl* 28; İbn Mâce, *Cihad* 14; İbn Hüzeyme, *Sahih*, IV, 10, 31.

¹⁰⁰ Tayâlisî, *Müsned*, s. 252; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 520; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 49, 57, 112; Müslim, *İmâre* 26; İbn Hibbân, *Sahih*, X, 524.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 383.

¹⁰² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 24. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği her iki isnâdda da Ali b. Abdullah > Mu'âz b. Hişâm > Babası ortak râvilerdir. Bu hadisi kendi Mu'âz b. Hişâm vasıtasıyla aynı isnâdlarla eserine alan İshâk b. Râhûye de rivâyetleri Ahmed b. Hanbel gibi kaydetmiştir (İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 122).

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 398.

¹⁰⁴ Heysemî merfû olarak iki isnâddan bahseder. Bunlardan birisi munkatırdır. Müellif diğerinin muttasıl olduğunu belirterek Ebu'z-Za'ra hariç diğer râvileri "ricâlû's-sahih" diye nitelendirir. Ona göre Ebu'z-Za'râ'da sika biridir (Heysemî, *Mecmâ*, X, 194-195). Ne var ki Taberânî'de nakledilen Ebu'z-Za'râ hadisi, merfû değil mevkûftur (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, IX, 353).

¹⁰⁵ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 469-470, IX, 42.

Ahmed b. Hanbel, ikinci isnâdı zikretmekle hadisin merfû şeklini de göstermeyi amaçlamış gibidir.

4. Hatalı Olarak Farklı Yerde Nakledilen Rivâyetler

Müsned'te farklı yerlerde nakledilen bazı hadis ve eserlerin, rivâyet edildikleri müsnedle bir ilgisi görülmemektedir. Muhtemelen bu tür rivâyetler girişte söz konusu edilen sebeplerden dolayı *Müsned*'in tam olarak tertib edilmemesinden kaynaklanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in Ebû Hüreyre müsnedinde zikrettiği Ebû'd-Derdâ'dan gelen şu rivâyet örnek olarak zikredilebilir:

Ahmed b. Hanbel > Süleymân (b. Dâvûd) > İsmâil b. Ca'fer > Muhammed b. Ebî Harmele > Atâ b. Yesâr > Ebu'd-Derdâ: O, Resûlullâh'ın (s.a.v.) hutbede şöyle dediğini işitmiş: "Rabbinin huzurunda (hesap vermek üzere) durmaktan korkan kimse için iki cennet vardır"¹⁰⁶. Ben 'zina etse, hırsızlık yapsa da mı Yâ Resûlullâh?' dedim. [...] Allah Resûlü: 'Evet, Ebû'd-Derdâ'nın burnu yerde sürtünse de' dedi.¹⁰⁷

Ebu'd-Derdâ'dan nakledilen bu hadisin öncesindeki ve sonrasındaki hadislerle ya da Ebû Hüreyre müsnediyle herhangi bir bağlantısı görülmemektedir. Ayrıca, gerek Ahmed b. Hanbel'in gerekse diğer kaynaklarda da bu hadis Ebu'd-Derdâ'ya nispet edilmiştir.¹⁰⁸ Dolayısıyla bu hadisin, Ebû Hüreyre müsnedinde hatalı olarak nakledildiği söylenebilir.

Benzer şekilde Ebû Hüreyre müsnedinde herhangi bir şekilde öncesi ve sonrası ile bir münasebeti gözükmeyen Hz. Aişe rivâyeti yer almakta¹⁰⁹, Hz. Aişe müsnedinde ise Ebû Hüreyre hadisi zikredilmektedir.¹¹⁰

Müsned'te, hatalı olarak farklı yerde zikredilen merfû hadislerin yanı sıra, zikredildikleri müsnedle herhangi bir ilgisi gözükmeyen tâbî'in kavilleri ve daha sonraki âlimlerin rivâyetleri bulunmaktadır. Ebû Hüreyre'nin müsnedinde

¹⁰⁶ Rahmân, 46.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 357.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-Vera'* (thk. Zeyneb İbrâhim el-Kârût), Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrût, 1983/1403, s. 115.; Buhârî, *et-Târihü'l-kebir* (thk. es-Seyyid Hâşim en-Nedvi), Dârü'l-fikr, IV, 296; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne* (thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1400, II, 472; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 478; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyin* (thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi), Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1405/1984, II, 92; İbn Abdülberr, *İstizkâr*, VIII, 284.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 418. Söz konusu hadisi Hz. Aişe'ye nispet eden başlıca kaynaklar şunlardır: İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 168; İshâk b. Râhûye, *Müsned*, III, 755, 777; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 91, 250; Abd b. Humeyd, *Müsned* (thk. Subhî es-Samerrâi, Mahmûd es-Sa'îdî), Mektebetü's-sünne, Kâhire, 1408/1988, s. 439; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 414, VI, 83; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 128, 245

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 244. Ahmed b. Hanbel bu hadisi Ebû Hüreyre müsnedinde de tekrarlamaktadır (*Müsned*, II, 273).

Ebû Kahzam (Nadr b. Ma'bed),¹¹¹ Ziyâd b. Hudeyr,¹¹² Mâlik b. Enes ve Süfyân es-Sevrî'den¹¹³ gelen rivâyetler bu konunun örneklerini oluşturmaktadır.

Bu noktada, hangi sebepten olursa olsun bir sahâbînin müsnedlerinin farklı yerde zikredilmesi olayının sadece İbn Hanbel'in *Müsned*'ine mi ait olduğu, benzeri uygulamaların diğer *Müsned* türü eserlerde görülüp görülmediği araştırılmalıdır. Bu konu aşağıda anahatlarıyla incelenecektir.

B. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin Diğer Bazı Müsnedlerle Mukayesesi

Bu başlıkta, incelediğimiz konu açısından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ndeki Ebû Hüreyre hadisleriyle, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (v. 204), Humeydî (v. 219) ve İshâk b. Râhûye'nin (v. 238) *Müsned*'lerinde yer alan Ebû Hüreyre rivâyetleri genel hatlarıyla karşılaştırılacaktır.

Yukarıda adı geçen *Müsned* eserler araştırıldığında Tayâlisî'nin *Müsned*'inde herhangi bir tedâhülün bulunmadığı görülmektedir.¹¹⁴ Bu eserde Ebû Hüreyre müsnedi tamamen onun hadislerinden oluşmakta, araştırabildiğimiz kadarıyla başka müsnedlerde de Ebû Hüreyre rivâyetine rastlanmamaktadır.¹¹⁵

Humeydî'nin eserinde de fazla miktarda müsned rivâyetlerin tedâhülü gözükmemektedir. Ebû Hüreyre hadisleri arasında rastladığımız tek örnek orada Busrâ b. Ebî Busrâ'nın hadisine yer verilmesidir. Burada Humeydî öncelikle Süfyân b. Uyeyne > Zührî > İbnü'l-Müseyyeb > Ebû Hüreyre aracılığıyla Resûlullâh'ın (s.a.v.) "*Üç mescide yolculuk yapılır...*" hadisini nakletmiş daha sonra da aynı hadisi Abdulazîz b. Ebî Hâzîm > Yezîd b. Abdullah > İbrahim et-Teymî > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Busrâ b. Ebî Busrâ > Hz. Peygamber vasıtasıyla rivâyet etmiştir.¹¹⁶ Bu tertibiyle Humeydî, söz konusu hadis için Ebû Hüreyre'nin muhtemel kaynağına dikkat çekmiş gibidir.

Bununla birlikte Humeydî, Ebû Hüreyre hadisinden sonra bazen sahâbe ve tâbî'in kavline yer vermektedir. Örneğin müellif, Süfyân b. Uyeyne > Zührî > İbnü'l-Müseyyeb > Ebû Hüreyre aracılığıyla Resûlullâh'ın (s.a.v.) "*Benim şu mescidimde namaz kılmak, Mescid-i Haram hariç diğer mescidlerde kılınan namazlardan bin kat daha hayırlıdır*" hadisini zikrettikten sonra Abdullah b. Zübeyr'in "*Mescid-i Harâm'da kılınan namaz, diğer mescidlerde kılınan namazlardan yüz kat daha sevaptır*" hadisini nakletmektedir. Ebû Hüreyre müsnedi olmasına rağmen Humeydî'nin ikinci rivâyeti konu bakımından münasebeti nedeniyle zikrettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷

Ebû Hüreyre müsnedindeki Mücâhid,¹¹⁸ Hasan el-Basrî,¹¹⁹ İbn Tâvûs,¹²⁰ rivâyetleri de muhtemelen öncesinde nakledilen Ebû Hüreyre hadisine konu bakımından ilgileri nedeniyle kaydedilmişlerdir.

İshâk b. Râhûye'nin *Müsned*'inde¹²¹ ise farklı amaçlarla müsnedler arasında birçok tedâhülün bulunduğu görülmektedir. Bu amaçların en belirginini, nakledilen hadisin manasını teyit eden rivâyetlere yer verilmesidir. Bu konuda İshâk b. Râhûye'nin, bir bütün olarak *Müsned*'ine kaydettiği şeyhi Külsüm b. Muhammed b. Ebî Sidre'nin rivâyetleri arasında naklettiği hadisler dikkat çekicidir. Müellif, Külsüm b. Muhammed > Atâ b. Ebî Müslim > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber isnâdıyla on dokuz hadis naklettikten sonra aynı isnâda İslâm'da yeni bir şey çıkaran şahısları kötileyen bir rivâyete yer vermiştir. İshâk b. Râhûye'nin sonraki rivâyetleri şu şekildedir:

a. İshâk b. Râhûye > Cerîr > Amr b. Kays > Ümeyye b. Yezîd eş-Şâmî > Hz. Peygamber: "... Hz. Peygamber'e şöyle soruldu. Ya Resûlullâh (s.a.v.) hades nedir? Allah Resûlü: 'Kimseyi öldürmemiş birinin canına kıymak, kisasın dışında birinin organını kesmek ve sünnet dışında bir bidat çıkarmak' diye karşılık verdi.'" (Hadis mürsel)¹²²

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 296. Ebû Kahzem'in Enes b. Mâlik'ten hadis işittiği nakledilmektedir (İbn Hibbân, *Sikât*, V, 475). Hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 165.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 301. Ziyâd b. Hudeyr hakkında bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 312.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 520.

¹¹⁴ Tayâlisî, *Müsned*, s. 303-339.

¹¹⁵ Tayâlisî'nin *Müsned*'inde makale boyunca araştıma dışında tuttuğumuz bir hadisin tabiiin râvisi tarafından atıf harfiyle iki sahâbîye nispeti (Tayâlisî, *Müsned*, s. 189, 295, 314), tabiiin râvinin iki sahâbe arasında şüphe izhar etmesi (*Müsned*, s. 308) tavih yapılması (*Müsned*, s. 269) bir sahâbînin rivâyetinin diğer sahâbîye sorulması (*Müsned*, s. 332, 355) gibi durumlar mevcuttur. Ayrıca Tayâlisî, Hz. Sevde'nin müsnedinde, Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in sonrasında da Hz. Sevde'nin ifadelerini naklettiği bir rivâyeti bulunmaktadır (*Müsned*, s. 229).

¹¹⁶ Humeydî, *Müsned*, II, 421 (no. 943-944).

¹¹⁷ Humeydî, *Müsned*, II, 430 (n. 940, 941). Humeydî ikinci rivâyetin içinde Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve diğer mescidleri fazilet açısından değerlerini nakleden Süfyân b. Uyeyne'nin kavline de yer vermektedir.

¹¹⁸ Humeydî, *Müsned*, II, 437 (no. 961-962). Mücâhid'in rivâyeti mürseldir.

¹¹⁹ Humeydî, *Müsned*, II, 476 (no. 1118-1119). Bu rivâyette Ebû Hüreyre'den anne hakkını anlatan bir hadis naklettikten sonra Süfyân b. Uyeyne'den, "Alimler iyiliğin üçte ikisi anneye üçte biri babaya ait olduğunu düşünüyorlardı" ifadesi nakledilmiştir (no. 1118). Bir sonraki rivâyette ise Humeydî, Süfyân'ın ifadelerini farklı bir şeyhi tarafından Hasan el-Basrî'den nakletmektedir (no. 1119).

¹²⁰ Humeydî, *Müsned*, II, 453-454 (no. 1051-1052). İbn Tâvûs'un rivâyeti mürseldir.

¹²¹ İshâk b. Râhûye, *Müsned* (Muhammed Muhtâr el-Müftî), Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, Beyrût, 1423/2002.

¹²² İbn Hacer hadis hakkında şu açıklamayı yapar: "İsnadı hasendir. Ancak hadis mürsel veya mu'daldır" (İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye* -thk. Ömer İmân Ebû Bekir-, Dârü'l-âsime/Dârü'l-ğays, Beyrût, 1420/2000, XXIV, 529).

b. İshâk b. Râhûye > Bakiyye b. Velîd > Muhammed el-Kuşeyrî > Humeyd b. Alâ > Enes (hadisi merfû olarak naklediyordu): "Allah bidatçıların tevbesini kabul etmez".¹²³

Benzer şekilde Külsüm > Atâ > Ebû Hüreyre hadisleri arasında farklı bir isnâdla Ebû Bekre'den merfû,¹²⁴ İbn Abbâs'tan mevkûf bir hadise yer verilmiştir.¹²⁵ Bu rivâyetler, görünüşe göre bir önceki hadisi teyit etmeye ve açıklamaya yöneliktir. Her iki yerde de müellif, söz konusu hadisleri naklettikten sonra Külsüm rivâyetlerine devam etmiştir.

Ebû Hüreyre müsnedindeki, Enes b. Mâlik,¹²⁶ Câbir b. Abdullah,¹²⁷ İbn Abbâs,¹²⁸ Ka'b el-Ahbâr¹²⁹ ve Ebû Ca'fer (Muhammed b. Bâkır)¹³⁰ rivâyetlerinin, öncesinde nakledilen Ebû Hüreyre hadislerini teyit ya da açıklamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in yaptığı gibi İshâk b. Râhûye de bazen sahâbe râvîsindeki illete dikkat çekmek için hadisin farklı sahâbîden de nakledildiğini göstermiştir, denebilir. Onun Ebû Hüreyre müsnedinde naklettiği bir hadis şu şekildedir:

a. İshâk b. Râhûye > Yahyâ b. Âdem > Şerîk > el-Eşas b. Ebi's-Şa'sâ > Ebû'l-Ahvas (Avf b. Mâlik) > Ebû Hüreyre: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bir adamın cemaatle kıldığı namaz (ın sevab)ı, tek başına kılınan yirmi beş namaz (sevabından) üstündür."¹³¹

b. İshâk b. Râhûye > Hişâm b. Abdülmelik > Ebû Avâne > el-Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ > Ebû'l-Ahvas (Avf b. Mâlik) > Ebû Hüreyre: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Cemaatle kılınan namaz, tek kılınan namazdan yirmi beş derece daha sevaptır."

c. İshâk b. Râhûye > Nadr (b. Şumeyl) > Şu'be > Katâde > Ukbe b. Vessâc > Ebu'l-Ahvas > Abdullah (b. Mes'ûd) > Hz. Peygamber: "nahvehû"¹³¹

Üç isnâdda da ortak râvî olan Ebû'l-Ahvas, aynı hadisi, ilk iki rivâyette Ebû Hüreyre'ye, üçüncü rivâyette ise Abdullah b. Mes'ûd'a nispet etmektedir. Burada İshâk b. Râhûye'nin, Ebû Hüreyre müsnedi olmasına rağmen Abdullah b. Mes'ûd rivâyetini söz konusu illete işaret etmek için farklı hocaları vasıtasıyla kaydettiği anlaşılmaktadır. Esas aldığımız İshâk b. Râhûye Müsned'inde Abdullah b. Mes'ûd müsnedi yer almadığı için müellifin bu kullanımıyla tercihte mi bulunduğu yoksa sadece illeti göstermeyi mi amaçladığını tespit etmek müm-

¹²³ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 173.

¹²⁴ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 183.

¹²⁵ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 193.

¹²⁶ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 163 (hadis merfû).

¹²⁷ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 93 (hadis merfû).

¹²⁸ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 157 (hadis mevkûf).

¹²⁹ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 157 (maktû rivâyet).

¹³⁰ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 178 (maktû rivâyet). Sonrasında ise başka bir isnâdla İbn Mübârek'in hadisle ilgili bir açıklaması zikrediliyor.

¹³¹ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 135.

kün gözükmemektedir. Temel hadis kaynaklarında söz konusu hadis her iki sahâbîye de nispet edilmekle birlikte onun yaygın bir şekilde Ebû Hüreyre'den nakledildiği belirtilmelidir.¹³² Özel olarak Ebu'l-Ahvas > Ebû Hüreyre ve Ebu'l-Ahvas > Abdullah isnâdını *İlel'*inde değerlendiren Dârekutnî ise ikinci isnâdın sahîh olduğu görüşündedir.¹³³

Benzer şekilde İshâk b. Râhûye, Ebû Hüreyre müsnedinde onun hadisini Zührî kanalıyla nakletmiş, daha sonra da farklı bir şeyhinden yine Zührî kanalıyla aynı hadisin Abdullah b. Ömer'den rivâyet edildiğini "mislehû" diyerek göstermiştir.¹³⁴

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde olduğu gibi, İbn Râhûye'nin Müsned'inde de zikredildiği yerle pek ilgisi kurulamayan rivâyetler bulunmaktadır. Örneğin Ebû Hüreyre'den nakledilen "Zekât malına hiyanet eden sanki zekâtı vermeyen kişidir" hadisinden sonra tamamen farklı bir isnâdla İbn Ömer'den "Zekâtı veren, ihtiyaçtan dolayı onu alandan daha büyük sevaba sahip değildir" hadisini mevkûf olarak nakletmiştir.¹³⁵ Ebû Hüreyre müsnedinde İbn Ömer'den nakledilen ikinci rivâyetin, her ikisi de zekât konusunda olması dışında, ilk rivâyette bir ilgisi gözükmemektedir. Benzer şekilde İshâk b. Râhûye, Ebû Hüreyre müsnediyle pek ilgi kurulamayan iki maktû rivâyeti de kaydetmektedir.¹³⁶

III. Özet ve Sonuçlar

Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin tertibindeki çeşitli problemlerin yanı sıra, bir sahâbînin müsnedinde farklı sahâbîlerin hadislerinin bulunduğu veya söz konusu sahâbînin rivâyetlerinin diğerlerinin hadislerine karıştığı âlimler tarafından belirtilmiştir. Gerçekten de Müsned'e kısa bir bakış, bu iddiayı doğrulamaktadır. Bu çalışmada, Ebû Hüreyre müsnedi örnek alınarak, söz konusu

¹³² Hadisi Ebû Hüreyre kanalıyla nakleden eserler: Rabî b. Habîb, *el-Câmiü's-sahîh* (thk. Muhammed İdrîs, Dârü'l-hikme/Mektebetü'l-istikâme, Beyrût/Umán, 1415/1995, s. 93; *Muvatta*, Salâti'l-cemâa 1; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 226; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 475, 501, 525 (Ebû'l-Ahvas tarihiyle); Buhârî, *Ezân* 30; Müslim, *Mesâcid* 245, 246; Nesâî, *İmâme* 42; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XI, 16; İbn Hibbân, *Sahîh*, V, 400, 403, Hadisi Abdullah b. Mes'ûd'tan nakleden eserler: İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, II, 226, 227; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 376, 437, 452, 465, *Bezzâr*, *Müsned* (thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah), Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medîne, 1414/1993, V, 424; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VIII, 413, 418; İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 363; Şâfi, *Müsned* (thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah), Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medîne, [t.y.], II, 152-155. Hadisi Abdullah b. Mes'ûd'tan nakledenler Ebu'l-Ahvas tarihini kullanmışlardır.

¹³³ Dârekutnî, *İlel*, IX, 45.

¹³⁴ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 191. Dârekutnî bu rivâyetleri *İlel'*inde tartışmış ve Abdullah b. Ömer'den gelen rivâyetin mahfûz olduğunu belirtmiştir (*İlel*, IX, 194).

¹³⁵ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 176.

¹³⁶ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, s. 162.

tedâhülün hata sonucu mu yoksa bilinçli bir davranışın ürünü mü olduğu tespit edilmeye çalışılmış ve elde edilen sonuçlar İbn Hanbel'in muasırı sayılabilecek âlimlerin *Müsned*'leriyle karşılaştırılmıştır.

Burada araştırma konusu yapılan, aynı hadisin tâbi'i râvîsi tarafından iki sahâbiye de “*an Ebî Hüreyre ve Ebî Sa'îd el-Hudrî*” şeklinde atıf harfiyle ya da “*an Ebî Hüreyre ev Ebî Sa'îd el-Hudrî*” şeklindeki *şekk* ifadesiyle zorunlu olarak meydana gelen tedâhül değildir. Bu makalade, aynı rivâyetin içinde, hadisin râvîlerinden birinin söz konusu hadisin falan sahâbiden aktarıldığını açıklaması ya da isnâdın tahvile sevk edilmesi de araştırılmamıştır. Zira *Müsned* kitaplarında bu tür tedahüllerin bulunması zaten kaçınılmaz gözükmektedir ve söz konusu durum Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de bol miktarda mevcuttur.

Bu makalede ayrı bir hadis olarak nakledilmiş olmasına rağmen, Ebû Hüreyre'nin müsnedindeki farklı sahâbilerin hadisleri incelenmiş, buna paralel olarak Ebû Hüreyre'nin de diğer müsnedlerdeki rivâyetleri araştırılmıştır. Hemen belirtilmesi gerekir ki, *Müsned*'teki bu çeşit tedâhül ile ilgili olarak müellifinden veya *Müsned* râvîlerinden herhangi bir açıklama tarafımızdan tespit edilememiştir. Bu makalede takip edilen metot, Ebû Hüreyre müsnedinde ona ait olmayan rivâyetlerin tek tek tespit edilerek öncelikle *Müsned* içindeki daha sonra da, başta hadis kaynakları olmak üzere klâsik metinlerdeki kullanımlarını araştırmaktır. Ebû Hüreyre'nin farklı sahâbilerin müsnedlerindeki rivâyetleri de aynı metotla incelenmiştir.

Bu metotla yapılan çalışmanın neticesinde *Müsned*'teki söz konusu tedahüllerin, büyük oranda bilinçli olduğu anlaşılmaktadır. Bu kullanımlarda dikkati çeken en önemli ayırım, müellifin iki farklı sahâbînin hadisini naklederken söz konusu rivâyetleri aynı şeyhten alıp almamasıdır. İncelediğimiz örneklerden ortaya çıktığı üzere şayet Ahmed b. Hanbel, Ebû Hüreyre'den gelen hadisi müteakip, aynı hadisi farklı bir şeyhi vasıtasıyla başka bir sahâbiye nispet etmişse genel olarak her iki isnâddaki ortak râvîden kaynaklanan bir illete dikkat çekilmekte hatta rivâyetin zikredildiği müsnede göre bir tercih yapılmaktadır. Bu rivâyetler aynı hocadan nakledilmişse, bu durum büyük oranda müellifin kaynağına bağlılığını göstermektedir. Zira bu gibi yerlerde müellifin şeyhi, muhtemelen, önce başka bir sahâbînin hadisini nakletmiş daha sonra da Ebû Hüreyre'nin hadisini “*mislehû*” diye peşine eklemiştir. Ahmed b. Hanbel de asıl maksadı olan Ebû Hüreyre hadisini söz konusu şeyhten lafzıyla dinlemediği için her iki isnâdı da rivâyet etmek durumunda kalmıştır. Öncelikle müsnedi toplanan sahâbînin hadisi verilip ardından yine aynı şeyhle başka bir sahâbîden gelen rivâyetin nakledilmesi ise büyük oranda ilkini teyit amacına matuf olmalıdır. Burada, müellifin söz konusu iki isnâdda yer alan bir illeti hocasından naklen kaydetme ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan *Müsned*'te zikredildikleri yerle herhangi bir ilgisi kurulamayan merfû rivâyetler bulunmakta, sahâbe ve tâbi'în kavilleri yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'iyle, yakın sayılabilecek zaman diliminde yaşamış Tayâlisî, Humeydî ve İshâk b. Râhûye'nin *Müsned*'leri karşılaştırıldığında son ikisinin *Müsned*'lerin de İbn Hanbel'in kitabında olduğu gibi tedâhüllerin bulunduğu görülmektedir. Ancak bu iki eserde tedahüller, daha çok, önce nakledilen hadisi açıklayan veya manasını teyit eden rivâyetlerdir. Buna ek olarak İshâk b. Râhûye'nin *Müsned*'inde *ilele* ait örnekler de bulunmaktadır. Ayrıca bu eserde, zikredildiği yerler ilgisi gözükmeyen hadisler de tespit edilmiştir. Tayâlisî'nin *Müsned*'inde ise -Ebû Hüreyre müsnedi çerçevesinde- herhangi bir tedâhüle rastlanmamıştır.

Gerek Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gerekse diğer *Müsned* eserlerde görülebilen bir sahâbînin müsnedinin farklı müsnedlerde bulunabileceği hususu, hadislerin sayımı konusunu da doğrudan ilgilendirmektedir.¹³⁷ Çünkü bir sahâbînin müsnedinde farklı sahâbîlerin rivâyetlerinin olabileceği, buna paralel olarak da söz konusu sahâbenin hadislerinin farklı yerlerde bulunabileceği hususu göz ardı edilen sayımlarda hataya düşülmesi kaçınılmaz olacaktır. Örneğin, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned*'i çalışmasında yazar¹³⁸, *Müsned*'teki sahâbîlerden gelen hadis sayılarını kitabın muhakkiki Habîburrahmân el-'Azamî'nin numaralandırmasını esas alarak belirlemiştir. Yazara göre, sözgelimi, Humeydî'nin *Müsned*'inde 463–536 rakamları arasında hadisleri nakledilen Abdullah b. Abbas'ın 74 rivâyeti bulunmaktadır.¹³⁹ Ancak *Müsned*'lerdeki bir sahâbenin hadis sayısını söz konusu eserde zikredilen numaralandırmaya göre belirlemek elinizdeki makalede incelediğimiz nedenlerden dolayı yanıltıcıdır. Zira Humeydî'nin *Müsned*'inde de, zikredilen rakamlar arasında İbn Abbas'a ait olmayan rivâyetler ve hadisler bulunmaktadır.¹⁴⁰

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde görülen yapı, Juynboll tarafından ileri sürülen isnâdların zaman geçtikçe sahîhleştiği,¹⁴¹ başka bir deyişle II. yüzyılda kusurlu olan isnâdların –mürsel rivâyetler gibi- III. yüzyıl eserlerinde muttasıl olarak nakledildiği düşüncesi hakkında da ipuçları sunmaktadır. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki bir hadisin mürsel ve muttasıl şekillerinin ardarda zikredildiği örnekler düşünülürse, müellifin, Ebû Hüreyre'nin muttasıl rivâyetine ulaşabilmek için öncesinde aynı şeyhten aldığı mürsel rivâyeti nak-

¹³⁷ bkz. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hâsîs şerhu İhtisârî Ulûmî'l-hadîs*, Mektebetü dâri't-türâs, 1423/2003, s. 155. krş. Mustafa Karataş, *Hadislerin Artması ve Sayısı*, s. 125.

¹³⁸ A. Kadir Evgin, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsned*, İlahiyat, Ankara, 2004, 151-155.

¹³⁹ Humeydî, *Müsned*, I, 220-246.

¹⁴⁰ Metinde geçen numaralar arasında Abdullah b. Abbâs'a ait olmayan başlıca rakamlar şu şekildedir: 473 (Süfyan b. Uyeyne'nin yorumu), 474 (Ubeyd b. Umeyr'in yorumu), 479 (Hz. Ömer'in bir uygulaması), 505 ve 506 (İbnü'l-Münkedir'in kavli). Öte yandan Ubey b. Ka'b'ın müsnedinde ise İbn Abbas'ın kavline yer verildiği görülmektedir (*Müsned*, I, 183, no. 372).

¹⁴¹ Juynboll, “Some Notes on Islam's First Fuqahâ' Distilled from Early Hadith literature”, *Arabica*, 1992, s. 299.

letmesi dikkat çekmektedir. Bu kullanım, herşeyden önce III. asrın önde gelen muhaddislerinden biri olan İbn Hanbel'in zihninde isnâdları sahîhleştirme fikrinin bulunmadığını göstermektedir. Öte yandan İbn Hanbel'in, şeyhinin naklettiği lafza bağlılıktan dolayı önce mürsel rivâyeti zikredip daha sonra muttasıl rivâyeti nakletmesi, II. yüzyılda mürsel ve muttasıl rivâyetlerin bir arada bulunduğu fikrini destekleyen bir argümandır. Nitekim İshâk b. Râhûye'nin *Müsned*'inde de çağdaşı İbn Hanbel'in *Müsned*'indeki yapıyla örtüşen örneklerin bulunması, II. yüzyıldaki mürsel rivâyetlerin III. yüzyılda sistemli olarak muttasıl hâle getirildiğini değil, bu yüzyılda telif edilen eserlerde, genel olarak, bir önceki yüzyılın muttasıl rivâyetlerinin tercih edildiğine işaret etmektedir. Burada hemen belirtilmelidir ki söz konusu durum, mürsel, mev-kûf ya da maktû olan isnâdların özellikle zayıf râviler tarafından merfû muttasıl şeklinde nakledildiği görüşünü değil, bu eylemin muhaddislerin çoğunun müdâhil olduğu sistemli bir şekilde yapıldığı öngörüsünü olumsuzlamaktadır.

“Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbiler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i - Ebû Hüreyre Örneği-”

Abstract: Bu çalışmanın amacı, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde belirgin şekilde görülen, bir sahâbînin müsnedinde neden farklı sahâbîlerin hadislerinin yer almış olabileceğini Ebû Hüreyre örneğinde araştırmaktır. Zira *Müsned* eserlerin tasnifini göz önüne alarak İbn Hanbel'in *Müsned*'inde de bir sahâbîden gelen bütün hadislerin topluca bir arada bulmayı bekleyen bir okuyucu için Ebû Hüreyre müsnedinde farklı sahâbîlerden gelen hadislerin yer alması, buna paralel olarak da onun hadislerinin diğer müsnedlerde zikredilmesi şartıcı bir durumdur. Elinizdeki makalede İbn Hanbel'in *Müsned*'inde söz konusu tedahülle ne kastedilmiş olabileceği araştırılmış, ulaşılan sonuçlar çağdaşı sayılabilecek diğer müelliflerin *Müsned*leriyle de ana hatlarıyla mukayese edilmiştir.

Citation: Bekir Kuzudüşli, “Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbiler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i –Ebû Hüreyre Örneği–”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, ss. 69–95.

Key words: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Ebû Hüreyre, *İlel*, *Mürsel*.

Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadith Scholars by some Orientalists

Mohammed ALSHEHRI*

“Bazı Şarkiyatçıların Erken
Dönem Hadis Âlimlerinin İfade
ve Uygulamalarını Yanlış
Anlamaları”

Özet: Bu makale, James Robson gibi bazı oryantalistlerin ilk hadis âlimlerinin birtakım ifadelerini veya onların ilmî çabalarının bazı yönlerini nasıl yanlış anladıklarına dair iki kısa örnek sunmaktadır. James Robson ve diğer oryantalistlerin, asıl ifadelere dikkat etmediği ve bu söz ve uygulamaların ortaya çıktığı gerçek bağlam ve şartları araştırmadıkları gerçeğine ışık tutmaktadır.

Atf: Mohammed ALSHEHRI, “Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadith Scholars by some Orientalists”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 97-106.

Anahtar Kelimeler: Oryantalistler, James Robson, ez-Zühri, el-Buhâri, Sahîlu'l-Buhâri, Kitâbetü'l-hadis.

In the Orientalist writings, there are clear misunderstandings of some statements and scholarly practices of some traditional scholars of *Hadith*. Based on such misunderstandings, some assumptions concerning of the reliability of *Hadith* in general have been made. In this article, there are two classic examples will be dealt with as treated by the British Orientalist James Robson (1890–1981). First, the statement of Ibn Shihâb al-Zuhri's (d. 124/742) in which he referred to the command of some rulers to traditionists (scholars of *Hadith*) to write down the *ahādith*. The statement of al-Zuhri, as will be cited later, was shown by Robson and some other Orientalists as evidence of fabrication of *Hadith* in late Umayyad period. It was also used by him to prove that the activity of *Hadith* fabrication applies, without any exception, to all parties at that time who started to invent reports in order to uphold the views

they wished to propagate.¹ Concerning al-Zuhri's statement, Robson says:

There can be no doubt that such traditions have been fabricated to support particular points of view. Al-Zuhri is said to have accused the Umayyads of compelling people to forge traditions, a statement which may possibly be quite true...²

For this understanding of al-Zuhri's statement, Robson is in debt to Guillaume, whose text reads:

If any external proof were needed of the forger of traditions in the Umayyad period, it may be found in the express statement of al-Zuhri: ‘These princes have compelled us to write hadith’. Undoubtedly the hadith exalting the merit of the pilgrimage to the qubbatu-l-Sakhra at Jerusalem is a survival of the traditions al-Zuhri composed.³

Other scholars like Guillaume also refer to other writers, namely Aloys Sprenger (1813-1856) and William Muir (1819-1905) for this statement, making no any reference to the originals. It should also be noted that this very idea is held by Goldziher, who comments that the statement of al-Zuhri can only be understood on the assumption of his “...willingness to lend his name, which was in general esteemed by the Muslim community, to the government's wishes”.⁴ In any case, Robson might be expected, due to his familiarity with Arabic sources and being a professor of Arabic, to refer to the original source from which the statement was cited, an action that would have helped him to find out whether or not the statement was presented accurately. Nevertheless, he is content with adopting the comprehension of his predecessor, Guillaume, of such a statement; thus, he is inclined to accept its validity.

The fabrication of a number of *ahādith* by different political or religious groups was already recognized by early Muslim scholars from the beginning of the phenomenon of circulating forged *ahādith* after the time of the *fitnah* as stated by Ibn Sirin, which refers to the period after the assassination of the third Rightly-Guided Caliph, ‘Uthmān b. ‘Affān (d. 35/656).⁵ This was the watershed after which the Muslim nation became divided into a number of schools of thought and parties. That was why the demand to use *isnād* was

¹ James Robson, “Tradition, investigation and Classification,” *Muslim World* 41 (1951), pp. 98-99.

² Ibid., p. 267.

³ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1924), p. 50. In fact, Guillaume's translation of al-Zuhri's statement, as Az'ami noticed, is rather strange. The text makes it quite clear that the statement in question has no relation with forgery. See: Az'ami, *Studies in Early Hadith Literature* (Burr Ridge, US: American Trust Publications, 2001), p. 285.

⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, trans. by C. R. Barber and S. M. Stern (London: Allen & Unwin, 1971), II, 47.

⁵ Shams al-Din Muhammad al-Sakhawi, *Fath al-Mughith*, 5th ed. (Jeddah: Maktabat al-Ansari, 1968), III, 66-159.

* Assistant Professor of Hadith Studies, Department of Hadith & its Disciplines, College of Islamic Law, King Khalid University, Abha, SAUDI ARABIA; shehri-m@hotmail.com

introduced among the students of *Hadīth*, and systematic documentation of *Hadīth* began.⁶

As far as al-Zuhrī's statement is concerned, by consulting original sources, one will discover that there is no connection between the statement of al-Zuhrī and the forgery of *ahādīth*. The Arabic text quotes al-Zuhrī as saying:

We used to disapprove of writing down knowledge [i.e. *Hadīth*] until these *Umarā'* (rulers) compelled us to do so. Then we decided that we should not withhold it from any of the Muslims.⁷

From tracing the historical context of al-Zuhrī's statement, we find that it was connected to a special occasion. It is reported that al-Zuhrī was entrusted with educating and teaching *Hadīth* to two sons of the Caliph Hishām b. 'Abd al-Mālik (reigned from 105/723-125/743), the tenth Umayyad Caliph. One day, the Caliph requested al-Zuhrī to write some *ahādīth* for his sons, but the latter, like some of his contemporaries, refused to do so. Hishām then insisted on that and sent two of his scribes to al-Zuhrī to record some of his *ahādīth*. Hence, around 400 *ahādīth* were dictated to the Caliph's sons. Accordingly, al-Zuhrī decided to accept any request from others to do so.⁸ One of al-Zuhrī's students named Abū al-Mulayh said that the students of *Hadīth* did not aspire to write al-Zuhrī's Traditions until he was pressed by Hishām.⁹ This is what Muslim scholars understood from this statement, and accordingly Ibn 'Abd al-Barr adduces it under a subject devoted to the permissibility of committing *ahādīth* to writing (*Bab Dhikr al-Rukhsah fi Kitāb al-ʿIlm*).¹⁰ It seems that Robson who was familiar with Arabic neglected this fact, of which he should have been aware of.

Before concluding this point, it is worth noting that the attitude of al-Zuhrī regarding recording the *Hadīth* seems to have been changed gradually. At the beginning, al-Zuhrī, like other Successors, did write down a good deal of *ahādīth* for his own use. His close friend Sālih b. Kaysān reported that he and al-Zuhrī sought knowledge together and used to say "...to each other, 'Let us write down the *Sunnah*', then we wrote that which came from the Prophet."¹¹ However, al-Zuhrī was not in favour of making these written materials of the *Sunnah* public. For the students of *Hadīth*, his general teaching policy was that if students want to learn, they must strive, and they should not be given any

⁶ Nur al-Din Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadīth* (Damascus: Dar al-Fikr, 1979), p. 38-66.

⁷ [Kunnā nakrah kitāba al-'ilm hattā akrahanā 'alayhi hā'ulā' al-umarā', fa ra'aynā an lā-namna'ahū ahadan min al-muslimīn]. Mu'ammār b. Rashid, *Al-Jāmi'*, XI, 258; Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Khatīb al-Baghdādī, *Taqyid al-'Ilm* (Damascus: Dar Ihyā' al-Sunnah al-Nabawiyah, 1975), p. 107.

⁸ Ibid.

⁹ Ibn Kathīr, *Al-Bidayah wa-al-Nihāyah* (Beirut: Maktabat al-Ma'ārif, 1992), IX, 341.

¹⁰ Ibn 'Abd al-Barr, *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa-Fadlih. Dammām* (Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jawzi, 1994), I, 298.

¹¹ Abd al-Razzāq al-San'ānī, *Al-Musannaf* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1982), XI, 258.

ready-made knowledge in the shape of books or regular dictations.¹² This attitude influenced one of his prominent students, Mālik b. Anas who used to dislike giving *ijāzah* (permission of transmission) to his students, because they would gain knowledge in a short period of time without exerting much effort.¹³ However, this teaching policy changed completely after the demand of Caliph Hishām to have some *ahādīth* written for his sons as we have just seen above.

The second example which the article deals with is related to *imam* Muhammad b. Isma'īl al-Bukhārī (d. 256/870) and the number of the *ahādīth* he selected and then deposited in his *Sahīh*. Al-Bukhārī stated that, in the course of his wide travels in search of *ahādīth*, collected around 600,000; but when he compiled his *Sahīh*, he only used 7,275, and when the repetitions are accounted for, the total is around 4000.¹⁴ According to James Robson and other Orientalists, the *ahādīth* included in the *Sahīh* means that al-Bukhārī "...rejected the vast majority" of what he had collected.¹⁵ He states that "It is rather alarming to think that out of 600,000 only 4,000 were considered sufficiently reliable to be included".¹⁶ He then concludes that this selection of *ahādīth* indicates that authorities such as al-Bukhārī were dissatisfied with the enormous bulk of the Traditions (*ahādīth*) which they had amassed.¹⁷

Regarding the issue of the number of the *ahādīth* in the *Sahīh* of *al-Bukhārī*, there are some important points related to this issue that should be explained and clarified in order to evaluate Robson's view. It is important to deal with this issue because the same view of Robson was expressed by some scholars such, Gustav Weil,¹⁸ William Muir,¹⁹ and R. A. Nicholson.²⁰

¹² Al-Baghdādī, *Taqyid al-'Ilm*, p. 106.

¹³ Ahmad b. 'Alh al-Khatīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah fi 'Ulūm al-Riwāyah* (Hyderabad: Da'irat al-Ma'ārif al-'Uthmaniyyah, 1938), 316. *Ijāzah* is an authorization by a certain scholar, sometimes granted by a letter, to a student to transmit his/her *ahādīth* or book in which case the student need not read or have read the authorized *ahādīth* or book. See: M. M. Az'ami, *Studies in Hadīth Methodology and Literature* (Burr Ridge, USA: American Trust Publication, 1977), 20.

¹⁴ Ibn al-Salāh, *An Introduction An Introduction to the Science of the Hadīth. Trans. Eerik Dickinson. Reading, UK: Garnet Publishing Limited, 2006*, 15.

¹⁵ "Tradition, investigation", 100.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 101.

¹⁸ Gustav Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart: Verlag der J. B. Metzlerschen Buchhandlung, 1843), p. 45.

¹⁹ William Muir, *The life of Mahomet: With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet* (London: Smith, Elder and Co., 1861), 1: xxxvii.

²⁰ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p. 146. A similar idea is still voiced by some Christian missionaries in their discussions about the issue of the authenticity of *Hadīth* in Islam. See for example: A. A. Shorrosh, *Islam Revealed: A Christian Arab's View Of Islam* (Nashville: Thomas Nelson

Therefore, our discussion will examine the Orientalists' view in the light of the al-Bukhārī's scholarship and the traditionists' practice of transmission of *ahādīth*, and thereby ascertain its actual worth.

Before embarking on the nature of al-Bukhārī's work, *al-Sahīh*, a number of issues should first be clarified. According to the disciplines of *Hadīth* studies, the practice of the early traditionists in counting the number of transmitted *ahādīth* was that every independent channel of transmission is counted as a separate *hadīth*.²¹ In other words, if there is a *matn* (text) of a *hadīth* with ten chains of transmission it is not regarded as one *hadīth* but rather as ten *ahādīth*, even though the text attached to each chain is the same in every case.

An example of this practice is the narration of 'Abd al-Rahmān b. Mahdī (d. 198/814), a great Basran *Hadīth* critic, concerning *al-mash 'ala al-khuffayn* (wiping the upper-side of one's shoes). He says: "I have thirteen Traditions regarding *al-mash 'ala al-khuffayn* from al-Mughīrah [b. Shu'bah, a Companion] transmitted from the Prophet."²² What al-Mughīrah narrated, in fact, is one single action of the Prophet, which he happened to see. This single action was reported to Ibn Mahdī from thirteen independent channels which he counted as thirteen Traditions.²³ Likewise, Muhammad b. Khuzaymah (d. 311/932) in his *Sahīh* collected thirty *ahādīth* in one chapter regarding the matter of cleansing cloth.²⁴ The texts of these *ahādīth* are not different from each other; they all revolve around 'Ā'ishah speaking of the matter of cleansing, but with thirty different *asānīd*. So, it was obviously regarded by Ibn Khuzaymah as thirty *ahādīth*. Meanwhile, there might have been many other chains of transmissions of which he was unaware.²⁵

Similarly, the *mutawatir* (consecutive) *hadīth* "Whoever lies against me intentionally then let him take his seat in the Fire"²⁶ was signalled out in a separate treatise by Sulaymān al-Tabarānī (d. 360/970). In this work, al-Tabarānī produces around 180 chains of transmission from 60 Companions for this and other similarly worded *hadīth* or *hadīth* with the same meaning. In this way, he makes around 180 *ahādīth* out of these channels. This is best illustrated in the following:

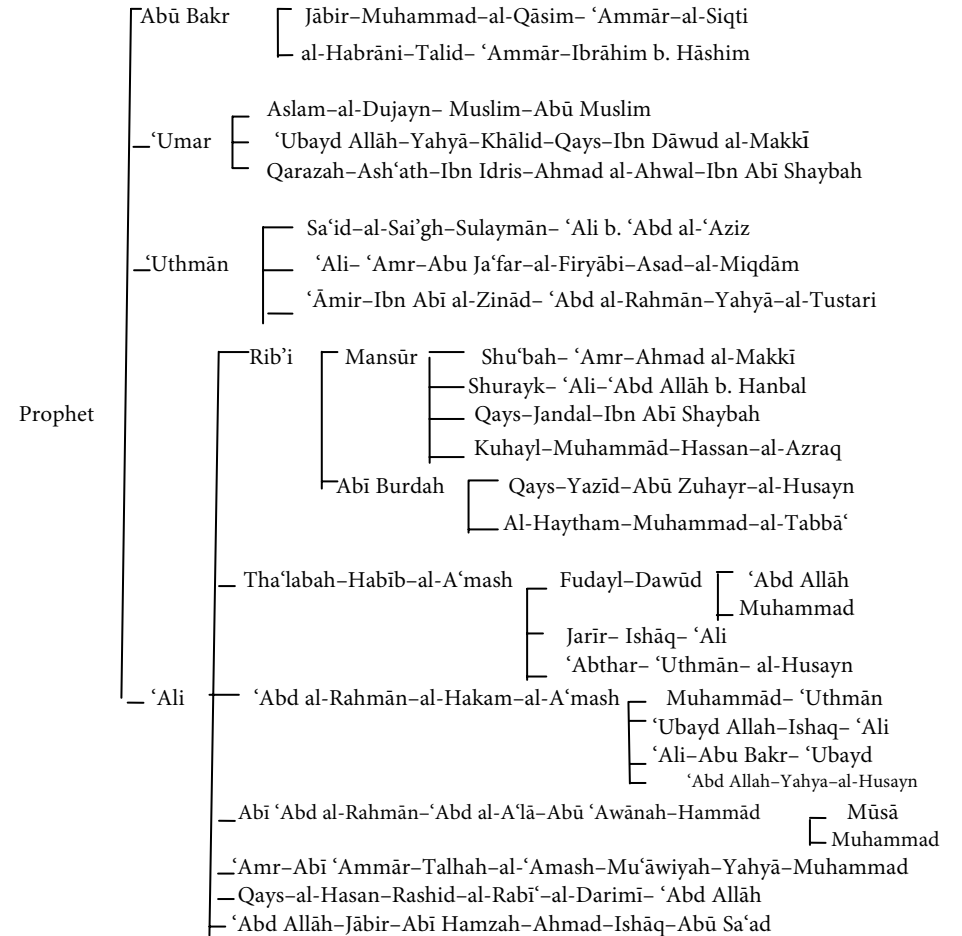


Figure 4.2: The first four lines of the 180 channels of al-Tabarānī's transmission of the *hadīth*: "Man kadhaba".

If a particular count limits itself to the chains and narrators for the above wording alone, according to al-Tabarānī's work, this specific wording is reported verbatim from not less than thirty-seven Companions.²⁷

It is a common phenomenon of the *isnād* system that as we go further in time, the number of transmitters increases. Sometimes, a *hadīth* transmitted by one Companion acquires a number of students in the next generation of the

Publishers, 1988), p. 22; N. L. Geisler and Abd al-Saleeb, *Answering Islam: The Crescent In The Light Of The Cross* (Grand Rapids (MI): Baker Books, 1993), p. 165; J. Ankerberg and J. Weldon, *Fast Facts On Islam* (Eugene (OR): Harvest House Publishers, 2001), pp. 50-51.

²¹ Al-Qāsimī, *Qawā'id al-Tahdīth*, p. 61.

²² Ibn Abī Hātim al-Rāzī, *Al-Jarh wa-al-Ta'dīl*, I, 261.

²³ Az'ami, *Studies in Early Hadīth Literature*, p. 218.

²⁴ Muhammad b. Ishāq b. Khuzaymah, *Sahīh Ibn Khuzaymah*, ed. Muḥammād Mustafā al-A'zamī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1970), pp. 179-181.

²⁵ Az'ami, *Studies in Early Hadīth*, p. 286.

²⁶ *Sahīh Muslim*, I, 10.

²⁷ Sulaymān b. Ahmad al-Tabarānī, *Turuq Hadīth Man Kathaba 'Alayya Muta'ammidan*, ed. 'Ali Hasan 'Abd al-Hāmīd (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1989), pp. 7-19.

Successors, and these students may have twenty to thirty students belonging to different countries and provinces.²⁸ With every generation, the number of teachers and students grew exponentially. In the Successors' time, scholars like Ibn Shihāb al-Zuhrī, Sufyān al-Thawrī (d. 161/778), and 'Abd Allah b. al-Mubārak (d. 181/697) made reference to hundreds of teachers. Regarding students, al-Zuhrī himself, for instance, had over fifty students who recorded *ahādīth* in writing from him.²⁹ If every one of them had written only five hundred Traditions from him, the number could have been 25,000. If every student of al-Zuhrī had only two or three students, this number of Traditions should have increased at the end of the second century to about 75,000. At the time of al-Bukhārī, they would have been hundreds of thousands.³⁰

The growing number of transmitters resulted in the tremendous growth of the number of books and the number of *Hadīth* narrations.³¹ Approximately from the middle of the second half of the second century (175/767-200/815) the *mawsu'at* (encyclopedias) such as *al-Masānīd* (pl. of *al-Musnad*) started to emerge. It was during the period of Caliph Harun al-Rashīd (170/786-203/818) when the proliferation of books on all Islamic and Arabic disciplines such as *Hadīth*, exegesis, syntax, literature was taking place.³²

In terms of *Hadīth*, al-Dhahabī points out that during this period the books of *Hadīth* became numerous with variation in their subjects, classification, styles and volumes.³³ The traditionists of this period relied on early books and collections of *Hadīth*. *Al-Masānīd*, for instance, tends to include the *ahādīth* which were originally in books such as those of Ibn Jurayj (d. 150/767), al-Awzā'ī (d. 157/773), and Mālik (d. 179/795). An example of that is *al-Musnād* of Ahmad b. Hanbal where we can find a number of books of his *shuyukh* (teachers) such as Hammād b. Salamah (d. 167/784). The *Musannaf* of Hammād b. Salamah containing around 1542 narrations were received by Ahmad from different teachers, then gathered in his *Musnad*.³⁴ This resulted in a single *hadīth* in *al-Musannaf* of Hammād becoming two or three in *al-Musnad*, based on the number of teachers to which Ahmad had read *al-Musannaf* or heard it from. Consequently, the number of the *ahādīth* of Hammām can even be doubled if the hearing of *al-Musnad* of Ahmad had taken place within a group of scholars.

²⁸ Az'amī, *Studies in Hadīth Methodology*, pp. 33-34.

²⁹ *Tabaqāt*, 2: 135; al-Khatīb al-Baghdādī, *Al-Kifāyah*, p. 318.

³⁰ Yusuf, S. M. *An Essay on the Sunnah, its Importance, Transmission, Development, and Revision* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1977), p. 85.

³¹ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Tadhkirat al-Huffāz* (Beirut: Dar Ihiya' al-Turāth al-'Arabī, 1956), 1: 212; Az'amī, *Studies in Hadīth Methodology*, pp. 32-45.

³² *Tadhkirat*, I, 212-114. See also, Hakim al-Mutāirī, *Tārīkh Tadwīn al-Sunnah* (Kuwait: Jāmi'at al-Kuwait, 2002), pp. 50-99.

³³ *Tadhkirat*, I, 160.

³⁴ Al-Mutāirī, *Tārīkh*, pp. 60-80.

From this practice, it became common among scholars of *Hadīth* to count every *isnād* as one *hadīth*. As a result, a single statement of the Prophet narrated by one hundred *asānīd* was referred to as one hundred *ahādīth* and a few thousand *ahādīth* became hundreds of thousands of *ahādīth*.³⁵

The occurrence of the diffusion of *asānīd* in the second and third generations of the early Muslims has been extensively studied by the prominent scholar Nabia Abbott. She observes that the phenomenal growth of the corpus of *Hadīth* literature that occurred in the second and third century of Islam is not due to growth in content but due to a progressive increase in the parallel and multiple chains of transmission, i.e., *asānīd*.³⁶ Using the mathematical application of geometric progression, Abbott concludes:

...we find that one to two thousand Companions and senior Successors transmitting two to five traditions each would bring us well within the range of the total number of traditions credited to the exhaustive collections of the third century. Once it is realized that the *isnād* did, indeed, initiate a chain reaction that resulted in an explosive increase in the number of traditions, the huge numbers that are credited to Ibn Hanbal, Muslim and Bukhārī do not seem to be so fantastic after all.³⁷

The last point to be included here is that the term *hadīth* (Tradition) to some traditionists covers not only the sayings, deeds, and tacit approvals of the Prophet, but also the deeds and legal decisions of the Prophet's Companions and the Successors. Accordingly, the number of Prophetic Traditions combined with those of the others would increase and their *asānīd* would multiply. Among the traditionists who considered the traditions of the Companions as part of the *Sunnah* is al-Zuhrī. Being dissatisfied with the collection and writing of the Prophet only, al-Zuhrī went further and collected the opinions of the Companions as well as their juristic views. According to Sālih b. Kaysān, they both recorded the Traditions of Muḥammād, and after that, al-Zuhrī said to him: "Let us write what comes from the Companions as it is indeed *Sunnah*. I replied that 'it was not *Sunnah*, so we should not write it'. Thus, he wrote and I did not, so he succeeded and I lost."³⁸

Let us now consider the nature of al-Bukhārī's collection of *ahādīth* in the light of the facts discussed above. It should be clear by now that the massive number of 600,000, although in another source it was 300,000,³⁹ collected by al-Bukhārī is meant to be an account of the texts of the *ahādīth* with their multiple attached *asānīd*, including the traditions of the Companions and Successors. This huge number of collected transmissions should come as no

³⁵ Az'amī, *Studies in Early Hadīth*, p. 301.

³⁶ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸ *Musannaf*, XX, 258.

³⁹ Ahmad b. 'Alī b. Hajar al-'Asqalanī, *Hady al-Sārī Sharh Sahīh al-Bukhārī* (Riyadh: Taybah lil-Nahsr, 2005), p. 22.

surprise because al-Bukhārī collected the Traditions for 16 years from a considerable number of transmitters. He is quoted as saying: “I have written down what I heard from more than 1000 men”.⁴⁰

As far as *al-Sahīh* is considered, the aim of al-Bukhārī was to compile a manual of *ahādīth* in response to the request of his teacher Ishāq b. Rāhawayh (d. 238/852) who wished for a scholar who would assemble a short but comprehensive book containing genuine *ahādīth* from the Prophet only.⁴¹ He then selected a portion from his vast collection of *ahādīth* and arranged them according to their subjects, and his intention was to include all the authentic *ahādīth* he had known. For this purpose, al-Bukhārī states that: “I have only included in my book *al-Jāmi‘* [Comprehensive Collection, i.e. his *Sahīh*] what was established as authentic *ahādīth*, and I left out many authentic ones for fear of prolixity [*wa-taraktu min al-sahīh makhāfat al-tūl*]”.⁴²

This is also made clear in the original title of his work, which is: *al-Jāmi‘, al-Musnād, al-Sahīh, al-Mukhtasar, min Umur Rasul Allah wa-Sunanihi wa-Ayyāmihi (The Comprehensive Collection of Supported Sound Hadīth Summarised from the Affairs, the Practices and the Times of the Messenger of Allah)*.⁴³ The collection of al-Bukhārī is better known as *al-Jāmi‘ al-Sahīh* or *Sahīh al-Bukhārī*. According to Ibn al-Salah, al-Bukhārī and Muslim did not take in “...all of the sound *Hadīth* in their *Sahīhayn* [pl. of *Sahīh*] and they did not take it upon themselves to do that”.⁴⁴

In the light of the above discussion, Robson’s view about the number of *ahādīth* selected by al-Bukhārī in his *Sahīh* is indeed an erroneous interpretation of al-Bukhārī’s statement and scholarship. As seen above, al-Bukhārī did not attempt to produce an inclusive collection of all the sound Traditions that reached him. From al-Bukhārī’s statement, it is clear that his *Sahīh* is a partial collection of authentic *ahādīth*. The collected *ahādīth* of al-Bukhārī amounts to 600,000 and this is a large number which reflects the channels and sources of the transmission, and not the actual number of the texts or subjects (*mutūn*) of the Traditions.

From the above discussion, it could be said that Robson and others clearly misunderstood some of the statements and practices of early traditionists as represented in the two examples discussed above.

“Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadīth Scholars by some Orientalists”

Abstract: Hhe article briefly presents two examples of how some Orientalists such as James Robson misunderstood some statements of early scholars of Hadīth or some aspects of their scholarship. It sheds light on the fact that James Robson and other Orientalists do not pay attention to the actual statements and do not investigate the actual contexts and circumstances in which some statements and practices arose.

Citation: Mohammed ALSHEHRI, “Misunderstanding of Statements and Practices of some Early Hadīth Scholars by some Orientalists”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 97-106.

Key word: Orientalists, James Robson, al-Zuhri, al-Bukhārī, Sahīh al-Bukhārī, writing down of Hadīth.

⁴⁰ *Tadhkirat*, II, 134. See also, M. Z. Siddiqi, *Hadīth Literature, its Origins, Development and Special Features*. Revised ed. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

⁴¹ Al-Dhahabī, *Siyar Alām al-Nubalā‘* (Beirut: Muassast al-Risalah, 1956), XXII, 405.

⁴² Taj al-Din b. ‘Ali al-Subkī, *Tabaqāt al-Shafi‘iyah al-Kubrā* (Ahsa, Saudi Arabia: Hajar lil-Tibā‘ah wa-al-Nashr, 1992), II, 221.

⁴³ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Hādī al-Sarī*, p. 18. Emphasis added.

⁴⁴ Ibn al-Salāh, *An Introduction*, p. 9.

Teyemmüm Kıssasının Tarihi ve Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Üzerine

–Hz. Âişe'nin Gerdanlığını Düşürmesinin Mükerrerliği Bağlamında–

Ömer Faruk YILDIRIM*

“An Evaluation on Date of Qissa of Teyemmum and Sabab-i Nuzul of Verse of Teyemmum –On the Repeated Occurrences of Â'ishah's (r. a.) having lost her necklace–”

Abstract: According to qissa of tayammum, Â'ishah had gone to a campaign with the Prophet Muhammed, and lost her necklace during this campaign. Because of this event, one group of Muslims stayed there to find the necklace. Because these Muslims who stayed there did not find water for wudû, the verse of tayammum was revealed. When and in which campaign this event took place, and which one of the two tayammum verses in the Qur'ân was revealed is controversial. Furthermore, this qissa is quite similar to the event of Ifk in terms of cause and result. We analyzed in this article debates about this qissa, and its repeated occurrences in the context of Ifk.

Citation: Ömer Faruk Yıldırım, “Teyemmüm Kıssasının Tarihi ve Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Üzerine –Hz. Âişe'nin Gerdanlığını Düşürmesinin Mükerrerliği Bağlamında–” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 107-127.

Key word: Â'ishah, Qissa of teyemmum, Verse of teyemmum, Event of Ifk, Necklace, Reiterated.

I. Giriş

Bir insanın aynı olayı, iki kere yaşaması imkânsız bir şey değildir. Öyle ki, birçok insan kendi yaşamında bu durumu gözlemleyebilmektedir. Bazen farklı zamanlarda yaşanan iki benzer olayın, hangisinin önce hangisinin sonra olduğu dahi karışabilmektedir. Bu, iki olay arasındaki benzer hususların birbirlerinden ayrılmayacak kadar çok olduğu durumlar için geçerlidir. Hadis kaynaklarımızda da bir olayın anlatımında benzer ve farklı hususlar içeren rivayetlere rastlanılmaktadır. Bu durumda olayın anlatımındaki farklılıklar cem edilebiliyorsa tek bir olay olduğu şeklinde yorumlanır. Eğer bir olay zaman, mekân gibi özellikleri ile birbirlerinden farklı hususları içeriyorsa, onlar için iki ayrı

olay değerlendirilmesinde bulunulur.¹ Bu türden yorumlanan rivayetler arasında, Hz. Âişe'nin gerdanlığını düşürmesini konu edinen teyemmüm² kıssası ile ifk olayı sayılmaktadır.

Hz. Âişe'nin gerdanlığını düşürmesi bakımından teyemmüm kıssası ile ifk olayı arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Şöyle ki, Hz. Âişe, ifk âyetlerinin inzal edilmesine sebep olan seferde gerdanlığını kaybetmiştir. Buna karşılık, ifk olayından farklı bir anlatımı içeren teyemmüm kıssası rivayetinde de Hz. Âişe'nin gerdanlığını düşürdüğü ve bunun sonucunda yaşananlar sebebiyle teyemmüm âyetinin nâzil olduğu nakledilmiştir. Her iki rivayette anlatılanların farklı iki olaya işaret etmesi dolayısıyla Hz. Âişe'nin gerdanlığını düşürmesi genelde mükerr, yani birden çok gerçekleşen bir olay olarak yorumlanmıştır.

Hz. Âişe'nin, Benî Mustalik Gazvesi'nde³ gerdanlığını kaybettiği hususunda şüphe yoktur. Ancak onun gerdanlığını düşürdüğünü anlattığı teyemmüm

¹ Bu konuda Enbiya Yıldırım'ın *Geleneksel Hadis Yorumculuğu -Benzer İçerikli Rivayetler Bağlamında İbn Hacer Merkezli Bir Çalışma-* isimli müstakil bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde yazar, Buhârî'nin *Sahih*'inin şerhi olan *Fethu'l-bârî* isimli eserin sahibi İbn Hacer'i rivayetlerdeki farklılıkları mükerrer bir yorumla başvurarak çözmeye çalışması sebebiyle seçtiği yirmi dokuz örnekte eleştirmektedir. Yazar üçüncü bölümde, “İbn Hacer'den Kabul Edilebilir Farklıştırmalar” başlığı altında üç örneği incelemiştir. Dördüncü ve son bölümde de “İbn Hacer'in Benzer İçerikli Rivayetleri Aynı Kabul Etmesi” başlığı altında üç rivayete değinmiştir. (bkz. Yıldırım, Enbiya, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, İstanbul 2001, s. 72- 293) Genelde mükerrer yorumun tercih edildiği bir başka örnek, Hz. Peygamber'in küsûf namazı kıldırıldığını anlatan rivayetlerdir. Bu haberlerde küsûf namazının rekâtlarına ve kıldırıldığı mekâna dair farklılıklar bulunması sebebiyle, aksini iddia edenler olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in birkaç kez küsûf namazı kıldırıldığı söylenmiştir (bkz. Zebidi, Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1983, trc. Ahmed Naim III, 317-324 (I-III). Tekerrür ettiği belirtilen başka olaylarla ilgili rivayetler için bkz. Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlihi Açısından İncelenmesi*, İstanbul 2009, s. 192-194.

² Teyemmüm, sözlükte kasdetmek ve yönelmek anlamındadır. (bkz. Abdurrahmân Halil İbn Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, Beyrut 1988, VIII, 430; Râgib İsfahânî, *Müfredât Elfâzî'l-Ku'ran*, Beyrut-Dımaşk 1992, s. 893) Fıkıh terimi olarak şöyle açıklanır: “Su bulunmadığı veya bulunduğu halde kullanılmasına kudret bulunmadığı takdirde temiz olan toprak cinsinden bir şey ile hadesi gidermek maksadıyla yapılan işlemdir ve “iki darp bir niyet” diye tanımlanır.” (bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1975, s. 579).

³ Benî Mustalik Gazvesi'ne, Müreysi' kuyusunun çevresinde meydana gelmiş olması sebebiyle, bu yere nispetle Müreysi' Gazvesi de denir. Benî Mustalik Gazvesi'nin tarihi hakkında hicri 4, hicri 5. ve hicri 6. yılında meydana geldiğine dair farklı görüşler serdedilmiştir. (Bu görüşlerin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. İbrahim b. İbrahim Kureybî, *Merviyâtü Gazveti Benî Mustalik ve hiye Gazvetü'l-Müreysi'*, Medine ts., s. 89-100) Bunun yanı sıra, bu gazvenin Hendek Savaşı'ndan önce mi sonra mı olduğu tartışması daha çok öne çıkmıştır. (Konu ile ilgili açıklamalar için bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004, s. 194; Önkal, Ahmet, “Mustalik”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 361; Muhammed Said Ramazan el-Bütî, *Fıkhu's-sîre*, trc. Ali Nar-Orhan Aktepe, İstanbul 2003, s. 301, 302; Mehmet Apaydın, *Resûlüllâh'ın Günlüğü*, İstanbul 1995, s. 120).

* Sakarya Üniv., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ADAPAZARI, ofyildirim@hotmail.com

ması üzerine tekrar yola çıkmak için hareket edecekleri esnada, onun bindiği devenin hareket etmesi ile bulunmuştur. Gerdanlık için عقد kelimesi kullanılmıştır. Kafiledelikler Resûlüllâh'ı (s.a.s.) ve kendilerini alıkoyduğu için Hz. Ebû Bekr'e kızı Âişe'yi şikâyet etmiş ve Hz. Ebû Bekir de kızını azarlamıştır. Teyemmüm âyetinin inmesinin sebebi, sabah olup ta namaz kılmak için abdest suyuna ihtiyaç duyan kafilenin konakladıkları yerde ve yanlarında su olmamasıdır. Bu rivayetin sonunda Üseyd b. Hudayr:¹⁰ “Ey Ebû Bekir ailesi, bu sizin (vesîle olduğunuz) ilk bereketiniz değildir/بكر يا آل أبي بكر” demiştir. Rivayetin metni, genelde aynı olmakla birlikte Amr b. Hâris'in Abdurrahmân b. Kâsım'dan naklettiği metinde teyemmüm âyetlerinden hangisinin indiğini belirten “فتزلت: {يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة}. الآية” açıklaması vardır.¹¹

B. İkinci Metin

İlk rivayetten biraz daha farklı olan ikinci metin şöyledir:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ قَلَادَةَ فَهَلَكَتْ ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَجُلًا ، فَوَجَدَهَا فَأَذْرَكْتُهُمُ الصَّلَاةَ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَصَلُّوا ، فَشَكَرُوا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيْمُمِ . فَقَالَ أَسِيدُ بْنُ حَضِيرٍ لِعَائِشَةَ جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا ، فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ تَكْرِهِيَهُ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيْرًا /Hz. Âişe şöyle demiştir: O (Âişe), Esmâ'dan ödünç bir gerdanlık aldı. Sonra gerdanlığı kaybetti. Sonra Hz. Peygamber, gerdanlığın aranması için birtakım adamlar yolladı. Onlar da gerdanlığı buldu. Bu esnada yanlarında su olmadığı halde namaz vakti geldi, onlar da namazı kıldılar. Sonra bu durumu Resûlüllâh'a şikâyet ettiler. Bunun üzerine Allah (c.c.) teyemmüm âyetini indirdi. Üseyd b. Hudayr, Hz. Âişe'ye “Allah seni hayır ile mükâfatlandırsın. Valahi senin başına hoşlanmadığın hiçbir iş gelmez ki, Allah (c.c.), onda senin ve Müslümanlar için bir hayır bulundurmasın” dedi.”¹²

Bu metin, hadis kaynaklarımızda genelde Hişâm b. Urve kanalıyla nakledilmiştir. Ondaki nakledilen rivayetlerin genelinde Hz. Âişe'nin düşürdüğü gerdanlığı Hz. Esmâ'dan ödünç aldığı belirtilmiştir. Ancak Humeydi'nin *Müsne'd*'i ile Abdurrezâk'ın *Musannef*'indeki metinlerde gerdanlığın ödünç alındığı bilgisi yoktur.¹³ Gerdanlık için ilk metindeki عقد yerine, قلادة kelimesi kullanılmıştır. Rivayetin gerçekleştiği yer, Humeydi'nin nakline göre Ebvâ

mevkiidir. Diğer kaynaklarda ise yerin neresi olduğu bilgisine yer verilmemiştir. Hişâm b. Urve tarîki, Ebû Bekr'in Hz. Âişe'ye olan azarlamasını içermez, ancak Abdurrezâk *Musannef*'te Ma'mer'den Eyyûb aracılığıyla bu bilgiyi aktarır. Ayrıca, teyemmüm âyetinin inme sebebi konaklama yerinden gerdanlığı bulmak için ayrılan insanların namaz vakti girdiğinde, namazlarını su bulamadıkları için abdestsiz kılmaları ve bu durumu döndüklerinde Hz. Peygamber'e şikâyet etmeleridir. Bu rivayette Resûlüllâh (s.a.s.) birtakım insanları gerdanlığı aramaya gönderir ve onlarda gerdanlığı bulur. Üseyd b. Hudayr da rivayetin sonunda Hz. Âişe'ye: “Allah seni hayırla mükâfatlandırsın. Allah'a yemin olsun ki ne zaman senin hoşlanmadığın bir iş başına gelse, Allah o halde sen ve Müslümanlar için bir hayır kılmıştır/إلا جعل الله ذلك لك وللمسلمين فيه خيرا” demiştir;

C. Üçüncü metin

Ammâr b. Yâsir'den (r.a.) aktarılan bu metin ilk rivayet ile yaklaşık olarak aynı olmakla birlikte, teyemmümün nasıl yapıldığını açıklayan bir ziyade içermektedir. Metin şöyledir:

عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَرَسَ بِأَوْلَادِ الْجَيْشِ وَمَعَهُ عَائِشَةُ فَانْقَطَعَ عَقْدُ لَهَا مِنْ جُرْعٍ طِفَارٍ فَخَبَسَ النَّاسُ ابْتِغَاءَ عَقْدِهَا ذَلِكَ حَتَّى أَضَاءَ الْفَجْرُ وَلَيْسَ مَعَ النَّاسِ مَاءٌ فَتَمَيَّطَ عَلَيْهَا أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ خَبَسْتِ النَّاسَ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُخْصَةَ التَّطَهْرِ بِالضَّعِيدِ الطَّيِّبِ فَقَامَ الْمُسْلِمُونَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَضَرَبُوا بِأَيْدِيهِمْ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ رَفَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَلَمْ يَقْبَضُوا مِنَ التُّرَابِ شَيْئًا فَمَسَحُوا بِهَا /Ammâr rivayet etti: Resûlüllâh (s.a.s.), Hz. Âişe yanındayken Ulâtu'l-Ceyş'te konakladı. Hz. Âişe'nin Yemen akiğinden olan gerdanlığı koptu. Bunun üzerine, tan yeri ışınıncaya kadar gerdanlığı aramak için insanlar bekletildi. İnsanların yanında su yoktu. Bundan dolayı Ebû Bekr, Hz. Âişe'ye söylendi ve: “İnsanları beklettin. Onların yanlarında su da yok.” dedi. Bu sırada Allah (c.c.), temiz toprakla teyemmüm ruhsatını indirdi. Bunun üzerine Resûlüllâh (s.a.s.) ile beraber bulunan Müslümanlar kalktılar, ellerini toprağa vurdular, sonra ellerindeki topraktan hiçbir şey atmaya- rak ellerini kaldırdılar. Elleri ile yüzlerini, omuzlarına kadar kollarını ve ellerinin altından başlayarak koltuk altlarına kadar mesh ettiler.”¹⁴

¹⁰ Üseyd b. Hudayr hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-Sahâbe*, Beyrut – Lübnan 1328, I, 49.

¹¹ Buhârî, “Tefsîru Süreti'l-Mâide”, 3. Bu açıklamanın olduğu bir başka rivayeti Taberî, en-Nisâ süresindeki teyemmüm âyetinin nüzül sebebi olarak vermiştir. (bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, Riyâd 2003, VII, 78).

¹² Buhârî, “Teyemmüm”, 2, “Tefsîr Süreti'n-Nisâ”, 10, “Nikâh”, 65, “Ashâbu'n-Nebî”, 30, “Libâs”, 58; Müslim, “Hayz”, 109; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, “Tahâret”, 121; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce., İstanbul 1992, “Tahâret”, 90; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân ed-Dârimî, İstanbul 1992, “Tahâret”, 67; Nesâî, “Tahâret”, 204.

¹³ Ebû Bekir Abdullâh b. Zubeyr el-Humeydî, *el-Müsne'd*, Beyrut-Kahire ts., I, 88, 89; Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 1983, I, 227.

¹⁴ Ebû Davûd, “Tahâret” 121; İbn Mâce, “Tahâret”, 90; Nesâî, “Tahâret” 196; Ahmed b. Hanbel, IV, 320. Ammâr b. Yâsir'in İbn Mâce rivayetinde Hz. Âişe'nin geri kaldığını ifade eden *تخلت* kelimesi geçmektedir. Oysa teyemmüm kıssası metinlerinde Hz. Âişe'nin geri kaldığı ifade edilmiştir. Burada Tahâvî'nin *Şerhu Me'âni'l-asâr*'ında geçen bir teyemmüm kıssası rivayetinin sebep olduğu tartışmaya çok kısa da olsa değinilecektir. (bkz. Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-asâr*, Beyrut 1994, I, 111, 112) Senesinde genellikle zayıf bir râvî kabul edilen İbn Lehîa'nın yer aldığı Tahâvî rivayetinde sahabe daha âyet inmeden farklı şekillerde teyemmüm almıştır. Buradan sahabenin konuyla ilgili âyet inmeden önce teyemmümü bildiği anlaşılabilir. Oysa hem Ammâr b. Yâsir'in rivayetinde hem de incelenen diğer teyemmüm kıssası rivayetlerinde böyle bir ima söz konusu değildir. Dolayısıyla, Tahâvî rivayetini, sahabenin teyemmümü ilgili âyet inmeden önce bilip bilmediği tartışmasında konu ile ilgili diğer rivayetler de göz önünde bulundurularak değerlendirmek daha uygundur. Bu ise ayrı bir çalışma-

III. Teyemmüm Kıssası Metinlerinin Değerlendirilmesi

Teyemmüm kıssası olarak verdiğimiz üç metnin, birinci ve ikincisi bazı farklı unsurları içerdiğinden zahiren iki ayrı olay gibi anlaşılmalıyadır. Ancak genelde her iki metin rivayetlerin arası cem' edilerek tek bir olay olarak yorumlanmıştır. Bundan dolayı burada, iki metnin nasıl cem' edildiğine değinilecektir.

Birinci metinde Hz. Âişe, düşen gerdanlığın kendisinin olduğunu, ikinci metinde ise rivayetlerin genelinde, gerdanlığı Hz. Esmâ'dan ödünç aldığını belirtmiştir. Bu durumda gerdanlığın kime ait olduğu ihtilafli gözükmemektedir. Ancak, yukarıda da geçtiği üzere ikinci metnin Humeydi ve Abdurrezâk rivayetlerinde gerdanlık Hz. Âişe'nindir. Yani metinlerin diğer varyantlarıyla bu ihtilaf ortadan kaldırılabilir. Bunun yanı sıra iki metindeki bu ihtilaf şöyle de çözülmüştür; gerdanlığın Hz. Âişe'ye izafeti onun elinde ve tasarrufunda bulunması, Hz. Esmâ'ya izafeti ise sahibi olması sebebiyledir. Görüldüğü gibi her iki yolla da ihtilaf giderilebilmektedir.¹⁵

İki metin arasında ihtilafli gibi gözükken bir başka unsur, gerdanlığın nasıl veya kimin tarafından bulunduğudır. Birinci metinde düşen gerdanlık konaklama yerinde aranmış ve bulunamamıştır. Gerdanlığı bulmak için geceyi buldukları yerde geçirmek zorunda kalan kafil, sabah olduktan bir müddet sonra tekrar yola çıkmak için toparlanmışlardır. Bu esnada gerdanlık, Hz. Âişe'nin bindiği devenin altında bulunmuştur. İkinci metinde ise Resûlüllâh (s.a.s) gerdanlığı bulmak için bazı kişileri göndermiş ve onlar gerdanlığı bulmuştur. Görüldüğü gibi, gerdanlığın birinci metinden konaklama yerinde, ikinci metinden ise adamların gönderildiği yerde bulunduğu anlaşılıyor. Buradaki ihtilaf şöyle çözülmüştür; ikinci metinde gerdanlığı aramak için gidenler, orada bulamamış ve daha sonra geriye dönüp kafilere katılmışlardır. Kafil

buldukları yerden harekete geçmek için hazırlandığında, gerdanlık daha önce gönderilenlerin biri tarafından devenin altında bulunmuştur.¹⁶

Burada birinci ve ikinci metnin aynı olay olduğunu gösteren bazı başka hususlar da zikredilebilir. Bunlar her iki metinde olayın geçtiği yerin aynılığı, Hz. Ebû Bekr'in Hz. Âişe'yi azarlaması ve onun hakkında Üseyd b. Hudayr'ın övgüsüdür. Kıssanın aynı yerde geçtiği şöyle açıklanabilir; Birinci metinde olayın, Mekke ve Medîne arasında bulunan Zâtü'l-Ceyş/Beydâ'da meydana geldiği nakledilmiştir. İkinci metinde ise olayın yaşandığı yer, Humeydi'nin *Müsne'd*inde Ebvâ olarak kaydedilmiştir. Bu isim farklılığı sebebiyle olan ihtilaf, Ebvâ'nın Mekke ile Medine arasında bir yer olduğu belirtilerek çözülmüştür.¹⁷ Diğer iki husus, neredeyse her iki metinde de aynı şekilde gerçekleşmiştir.

Bu açıklamalardan hareketle, bazı farklılıklar içeren teyemmüm kıssası rivayetlerinin tek bir olayı anlattığı söylenilebilir. Bu durumda Ku'rân'daki teyemmüm âyetlerinden birinin bu olay dolayısıyla, diğerinin ise bağlama göre teyemmümden bahsetmenin gerekliliği üzerine indirilmiş olabilir.

IV. Teyemmüm Kıssası ve İfk Olayı Karşılaştırılması

İfk olayı, Benî Mustalik gazvesinden dönerken Resûlüllâh'ın (s.a.s.) yanında bulunan hanımı Hz. Âişe'nin kafileden geri kalmasını fırsat bilerek, münâfıkların ona attığı zina iftirasıdır. Hz. Âişe'nin geri kalmasının sebebi, konaklama yerinde bulunan kafileden ihtiyacı için ayrılması ve bu esnada gerdanlığının koptuğunu anlayarak onu aramasıdır.¹⁸

İfk ve teyemmüm kıssalarının karşılaştırılması, her iki olayın birbirleriyle olan benzer ve farklı yönlerinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bunun için uzun bir metin olarak kaynaklarımızda yer alan İfk rivayetinin konumuzla alakalı kısmını aktarılıp daha sonra iki olay arasındaki benzer ve farklı yönler belirtilecektir.

Hız. Âişe, İfk olayında gerdanlığını nasıl kaybedip bulunduğunu şöyle anlatmaktadır. "Resûlüllâh (s.a.s.) bir sefere çıkmak istediğinde eşleri arasında kur'a çekti. Kur'a eşlerinden hangisine çıkarsa onu beraberinde götürürdü. Bir gazve için aramızda kur'a çekti. Kur'a bana çıktı. Ben örtünme âyetinin indirilmesinden sonra onunla birlikte yola çıktım. Bir hevdec içerisinde taşınır ve ondan indirilirdim. Ordu yola çıktı. Resûlüllâh (s.a.s.) savaş bitip de geri dönüp Medine'ye yaklaştığımızda (ordu bir konak yerinde dinlendikten sonra) geceleyin yolculuğa izin verdi. Ben bu esnada yürüdüm ve ordudan uzaklaştım. İşimi tamamlayınca ordunun hareket ettiği yere geldim. Göğsüme dokundum

¹⁶ Kurtûbî, *el-Câmi'*, V, 215; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 519; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 6.

¹⁷ Kurtûbî, *el-Câmi'*, V, 215; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 516; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 6.

¹⁸ İfk olayı için bkz. Fayda, Mustafa, "İfk", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 507-509; Aksu, Ali, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme", *CÜİFD*, VIII, I, Haziran 2004, s. 1- 21.

nın konusudur. Teyemmümün âyet inmeden önce bilinmediğini söyleyenlere karşı, onu Hanîf din geleneğine ait bir uygulama kabul edenler de vardır. (Konunun tartışması için bkz. Kurtûbî, *el-Câmi'*, V, 233; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 11; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, V, 62; Abdullâh Aydın, *Sünen-i Dârimî*, İstanbul 1995, II, 226; Hayreddin Karaman, ve dğr., *Ku'rân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, II, 69, 70).

¹⁵ Kurtûbî, *el-Câmi'*, V, 215; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 519; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 6. Buhârî'nin ise teyemmüm rivayetlerinin birinci ve ikinci metinlerini cem etmediği anlaşılmalıdır. Çünkü, ona göre birinci metin olarak verilen rivayet, el-Mâide sûresinin 6. âyetinin nüzûl sebebidir. Onun en-Nisâ suresindeki teyemmüm âyetinin nüzûl sebebi olarak Hz. Âişe'den aktardığı haber ise birinci metinden biraz daha farklı olan ikinci metindir. Her iki suredeki âyetlerin nüzûlü arasında zaman farkı bulunması sebebiyle, Buhârî teyemmüm kıssasının teaddüdünü ima etmiş olmalıdır. (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 519) Eğer Buhârî teyemmüm kıssalarının teaddüdünü ima ediyorsa, ona göre Hz. Âişe gerdanlığını ikisi farklı zamanlarda meydana gelen teyemmüm rivayetlerinde, biri ise İfk olayında olmak üzere üç kez kaybetmiş olacaktır.

Yemen akiğinden olan kolyem kopmuştu. Döndüm kolyemi aradım. Onu aramak beni alıkoymuştu. Bu sırada benimle yolculuk edenler hevdecimi bindiğim deveye yüklemiş ve hareket etmişlerdi. Onlar beni hevdecimde sandılar. O zamanlar kadınlar hafifti, ağır değildi. Onları et bürümezdi. Onlar az yemek yerd. Hevdecimi taşıyan kişiler, onu kaldırdıklarında ağırlığını yadırgamadılar. Ben o gün genç bir kadındım. Bu sebeple deveyi kaldırdılar ve yürüdüler. Ordu devam ettikten sonra kolyemi buldum. Sonra onların olduğu yere geldim ve orada hiç kimse yoktu...”¹⁹

İfk metni ile yukarıda geçen teyemmüm metinleri arasında benzer unsurlar; Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesi, sefer esnasında gerçekleşmesi, gerdanlığın büyük ihtimal aynılığıdır.²⁰ Farklılıklar ise, gerdanlığın kaybolması İfk olayında sefer dönüşü, teyemmümde ise sefere çıkma sırasında konaklanan ilk yerde meydana gelmiştir; İfk olayında kabile Hz. Âişe'yi hevdecinde sanarak konaklama yerinden ayrılırken, teyemmüm kıssasında Hz. Âişe daima kabile ile birlikte bulunmuştur; İfk olayında gerdanlığı bulan Hz. Âişe olmakla birlikte teyemmüm kıssasında kabile tekrar yola koyulacağı sırada gerdanlık devenin altında bulunmuştur.

Görüldüğü üzere, İfk olayı ile teyemmüm kıssasında benzer yönler olmakla birlikte, cem edilemeyecek farklılıklar da bulunmaktadır. Nitekim ilk dönem İslam tarihçilerinden ikisi de, biraz sonra görüleceği üzere her iki kıssanın farklılığını nakletmiştir.

V. Teyemmüm Kıssasının Tarihi

Teyemmüm kıssasının tarihi veya hangi seferde meydana geldiği tartışması, konunun tarih ilmi ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu konuda yapılan değerlendirmeler, temelde ilk dönem tarihçilerinden Vâkıdî²¹ (ö. 207/822) ve Muhammed b. Habîb'in²² (ö. 245/860) rivayetleri bağlamında ele alınmıştır. Vâkıdî, Hz. Âişe'nin Benî Mustalik'te gerdanlığını iki kez düşürdüğünü rivayet etmiştir. Bu durumda, İfk olayı ile teyemmüm kıssası aynı gazvede gerçekleş-

miş olmaktadır. Vâkıdî Benî Mustalik Gazvesi'nin hicri 5. yılda olduğunu kabul ettiğinden, onun rivayetine aşağıda *Teyemmüm Kıssasının hicri 5. Yılda Benî Mustalik Gazvesi'nde Meydana Geldiği Görüşü* başlığı altında değinilecektir.²³ Muhammed b. Habîb (ö. 245/860) ise, Hz. Âişe'nin ayrı iki gazvede, Zâtü'r-Rika' ve Benî Mustalik'te gerdanlığını düşürdüğünü söylemiştir. Dolayısıyla ona göre teyemmüm kıssası Zâtü'r-Rika' Gazvesi'nde meydana gelmiş olmalıdır. Çünkü Hz. Âişe'nin gerdanlığını Benî Mustalik Gazvesi'nde kaybettiğinden ve bu gazvede İfk olayının yaşandığından şüphe yoktur. Zâtü'r-Rika'ın tarihinin kimilerine göre hicri 4. yılda Benî Mustalik'tan önce, kimilerine göre de hicri 7. yılda ondan sonra olması teyemmüm kıssasının tarihini belirlemeyi fazlasıyla zorlaştırmaktadır. Ancak Muhammed b. Habîb'in (ö. 245/860) Hz. Âişe'nin gerdanlığını Zâtü'r-Rika'da düşürdüğü görüşünü kabul edenler, genelde bu gazvenin hicri 7. yılda gerçekleşmiş olduğunu benimseyen âlimlerdir. Onların delilleri aşağıda *Teyemmüm Kıssasının hicri 7. Yılda Zâtü'r-Rika' Gazvesi'nde Meydana Geldiği Görüşü* başlığı altında değerlendirilecektir.

A. Teyemmüm Kıssasının hicri 5. Yılda Benî Mustalik Gazvesi'nde Meydana Geldiği Görüşü

Benî Mustalik Gazvesi, münâfıkların dönüş yolunda Hz. Âişe'ye zina iftirasını attıkları meşhur İfk olayının yaşandığı savaştır. Teyemmüm kıssasının da Benî Mustalik'te gerçekleştiği kabul edilirse, bu kıssa ile İfk olayı aynı gazvede gerçekleşmiş demektir. Bu durumda Hz. Âişe'nin bir gazvede iki kez gerdanlığını düşürmüş olma ihtimali söz konusudur. Bazıları ise bunu imkânsız görmektedir.²⁴

Vâkıdî'nin (ö. 207/822) *Megâzi*'sinde geçen uzun bir rivayette Hz. Âişe'den Benî Mustalik Gazvesi'ni anlatması istendiğinde, o önce birinci metin olarak verilen teyemmüm kıssasına dair haberi aktarmış ve sonrasında ayrıntılı bir şekilde İfk olayını anlatmıştır.²⁵ Yani bu anlatıma göre Hz. Âişe önce teyemmüm kıssasında, sonra da İfk olayında gerdanlığını kaybetmiştir. Vâkıdî rivayetin senedi Ya'kûb b. Yahyâ b. Abbâd> İsa b. Ma'mer> Abbâd b. Abdullâh b. Zübeyr> Âişe şeklindedir. İlginçtir ki, bu senedde yer alan râvî Abbâd b. Abdullâh'dan naklen Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîr*'inde bir rivayette teyemmüm kıssasının, Benî Mustalik'ten sonra meydana geldiğini belirten ifadeler yer almaktadır. Yine aynı râvînin bir başka rivayeti Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde dolaylı ve dolaysız herhangi bir tarihe işaret etmeksizin yer almaktadır. Dolayısıyla bu üç isnadın incelenmesi gerekmektedir. Vâkıdî'nin isnadına şimdi değinilecekken, Taberânî'nin isnadı teyemmüm kıssasının hicri

¹⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 15; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî Ve Tercemesi*, İstanbul 1987, V, 2453.

²⁰ Teyemmüm kıssasında düşen gerdanlık için Ebû Dâvûd rivayetinde geçen *ظَنَّرَ جُنْعَ* ifadesi, İfk olayında da geçmektedir. (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 519)

²¹ Vâkıdî, tarih, siyer, megâzi ve fütûh ilimlerine vakıf bir âlimdir. Vâkıdî'nin hadis münekkitle- rince gevşek olduğu ve hadis uydurduğu söylenmiştir. Ancak onun hakkında iyi düşünen âlimler de vardır. (Vâkıdî hakkında bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1953, VIII, 20, 21; Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-îtidâl fi-nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1995, VI, 273-276)

²² Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, ensâb âlimi, râvî ve ediptir. Ahbârî nisbesiyle anılır. Güvenilir bir râvî kabul edilen İbn Habîb tarih, ensâb, edebiyat, lügat ve şiir gibi alanlarda önemli çalışmalar ortaya koymuştur. (Muhammed b. Habîb hakkında bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, ts. , sene 241-250, s. 423; Mehmet Sami Benli, “Muhammed b. Habîb”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 533, 534)

²³ Ülkemizdeki hadis şerhi çalışmalarının birisi olan *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme Ve Şerhi*'nde bu görüş kabul edilmiştir. (bkz. Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme Ve Şerhi*, İstanbul 1988, II, 8)

²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 515.

²⁵ Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *el-Megâzi*, Beyrut ts., II, 426-434.

7. yılda meydana geldiğini savunanların delilleri arasında olması sebebiyle aşağıda ele alınacaktır. Yine Ahmed b. Hanbel'in rivayeti de aşağıda incelenecektir. Çünkü onun isnadı Taberânî'ninkine benzer bir râvî silsilesi ile aktarılmıştır. Senedde yer alan râvîlerin cerh ve ta'dîl durumları, sahabî râvîsinden müelife doğru yapılan bir sıralama ile ele alınacaktır.

Teyemmüm kıssasının kaynak kişisi olan Hz. Âişe'nin hadis ve fıkıh ilmindeki otoritesi hakkında pek çok bilgi aktarılmıştır.²⁶

Abbâd b. Abdullâh b. Zübeyr, Nesâî, İbn Sa'd, İclî ve İbn Hibbân tarafından sika kabul edilmiştir. Abbâd b. Abdullâh'ı cerh eden herhangi bir ifadeye rastlanılmamıştır.²⁷ Bu açıklamalardan Abbâd b. Abdullâh'ın sika bir râvî olduğu ortaya çıkmaktadır.

İsâ b. Ma'mer'i, İbn Hibbân sika kabul ederken, Ezdî zayıf bir râvî olduğunu söyler.²⁸ İbn Hacer de onun hakkında *leyyinu'l-hadis*²⁹ değerlendirmesini yapmıştır.³⁰ Bu bilgilerden İsâ b. Ma'mer'in rivayetinin en iyi ihtimalle itibar için alınabileceği anlaşılmaktadır.

Ya'kûb b. Yahyâ b. Abbâd'ı, İbn Hacer *mechûlu'l-hal* olarak zikretmiştir.³¹ Onun bu lafızla cerh ettiği râvînin hadisi başka bir senedi olup olmadığını araştırmak üzere yani itibâr için alınır.³² Bu değerlendirmeden Ya'kûb b. Yahyâ'nın hadislerinin de itibar için alınabileceği ortaya çıkmaktadır.

İncelenen seneddeki bazı râvîlerin tenkit edilmeleri sebebiyle, bu rivayetin zayıf olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Vâkıdî'nin dışında teyemmüm kıssasının Benî Mustalik Gazvesinde yaşandığını kabul eden İmâm Şafii³³ (ö. 204/819), İbn Sa'd³⁴, İbn Hibbân³⁵ (ö. 354/965), İbn Abdilber³⁶ (ö. 463/1071) ve

²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1996, VI, 550, 551; Mustafa Fayda, "Âişe", *DİA*, İstanbul 1989, II, 201-205.

²⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 63.

²⁸ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, V, 389-390.

²⁹ Bu lafızla cerh edilen râvînin hadisi i'tibâr için alınır. (bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 174).

³⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1996, s. 376.

³¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 538.

³² Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 181.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafii, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1947, I, 47.

³⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1975, II, 65.

³⁵ Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, Haydarabad 1973, I, 263, 264. İbn Hibbân Müreysi' Gazvesi'nin hicri 5. yılda Benî Mustalik Gazvesi'nin ise hicri 6. yılda olduğunu belirtmektedir. Yani bu farklı isimlerle o, genel kanaatin aksine iki ayrı gazveye işaret etmektedir (bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, I, 288, 289. Onun bu görüşünün eleştirisi için bkz. İbrahim b. İbrahim Kureybî, *Merviyatu Gazveti Benî Mustalik*, s. 337-340).

³⁶ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd li mafi'l-Muvattai mine'l-me'âni ve'lesânid*, Kahire 2001, II, 339, 340; a.mlf., *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l aktâr fi mâ tezammenehü'l-Muvatta min me'âni'r-rey ve'l-âsar*, Kahire 1993, III, 141.

Kastallânî³⁷ gibi âlimler vardır. Cumhura nispet edilen görüş de teyemmüm kıssasının Benî Mustalik Gazvesi'nde yaşandığı şeklindedir.³⁸

Bu açıklamalara göre Hz. Âişe'nin gerdanlığını Benî Mustalik Gazvesi'nde biri sefere çıkarken biri sefer dönüşü olmak üzere iki kez düşürmüştür. Bunlardan birincisinde teyemmüm âyetinin, ötekinde ise İfk olayı ile ilgili âyetlerin nazil edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu rivayet zayıf olsa bile, teyemmüm kıssasının Benî Mustalik Gazvesi'nde meydana geldiğinin daha hâkim bir görüş olduğu söylenebilir.

B. Teyemmüm Kıssasının hicri 7. Yılda Zâtü'r-Rika' Gazvesi'nde Meydana Geldiği Görüşü

Zâtü'r-Rika' Gazvesi'nin hicri 7. yılda meydana geldiği, Buhârî ve bazı muhaddislerin görüşüdür. Dolayısıyla teyemmüm kıssasının bu tarihte olduğunu kabul edenler genelde, İbn Hacer ve Aynî gibi muhaddislerdir.³⁹ Burada onların delillerine dayanarak teyemmüm kıssasının hicri 7. yılda gerçekleşmesinin isabetliliği tartışılacaktır.

Bu görüştekilerin delillerinden biri, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde geçen şu rivayettir:

"Hz. Âişe dedi ki: Benim gerdanlık olayımda olan olduktan, iftiracılar da söylediklerini söyledikten sonra, bir başka gazvede Resûlüllâh (s.a.s.) ile birlikte yola çıktım. Yine gerdanlığım düştü. İnsanlar onun aranması için bekledi ve tan yeri ağardı. Ebû Bekr'den, Allah'ın (c.c.) dilediğini aldım. O, bana: "Kızım! Her yolculukta sıkıntı ve dert oluyorsun. Hiç kimsenin yanında su yok." dedi. Sonra Allah (c.c.) teyemmüm ile ilgili ruhsatı indirdi. O zaman Ebû Bekr bana: "Kızım! Vallahi senin, mübarek biri olduğunu bilemedim." dedi."⁴⁰ Görüldüğü gibi bu rivayet, diğer teyemmüm kıssalarında olmayan bir ziyadeyi içermektedir. Söz konusu rivayetten hem teyemmüm kıssasının Benî Mustalik'ten sonra olduğu hem de Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesinin tekerrürü açıkça anlaşılmaktadır. Rivayetin senedi, Kâsım b. Abbâd el-Hattâbî> Muhammed b. Humeyd> Seleme b. Fazl> İbrîhîm b. Muhtâr> Muhammed b. İshâk> Yahyâ b.

³⁷ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts, I, 365.

³⁸ Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münir*, Beyrut-Dimeşk 1991, V, 81. Ülkemizdeki hadis şerhi çalışmalarından birisi olan *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*'nde bu görüş kabul edilmiştir (bkz. Necati Yeniçel, Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, İstanbul 1988, II, 8).

³⁹ Ülkemizde yapılan bazı şerh çalışmalarında bu görüş tercih edilmektedir (bkz. Zebidî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, Ankara 1985, II, 242; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Terceme ve Şerhi*, İstanbul 1974, II, 621,622; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi Ve Şerhi*, II, 231, 232; Aydınlı, *Sünen-i Dârimî*, II, 226).

⁴⁰ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, Beyrut ts, XXIII, 121-122. (hadis no; 159); Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi Ve Şerhi*, II, 232.

Abbâd b. Abdullâh b. Zubeyr> Babası> Âişe şeklinde olup Abbâd b. Abdullâh'ın ikinci târikidir.

Bu senedde, yukarıdaki ilk rivayette isimleri geçen Hz. Âişe ve Abbâd b. Abdullâh Zübeyr dışındaki râvilerden biri olan Yahyâ b. Abbâd da babası Abbâd b. Abdullâh gibi pek çok cerh ve ta'dil otoritesi tarafından sika sayılmaktadır.⁴¹

Muhammed b. İshâk, pek çok münekkîd tarafından ta'dil edilirken, Şiilik, Kaderîlik ve tedlîs ithamları ile bazı münekkîtlerce tezkibe varan tenkitlerde bulunulmuştur. Ancak onun ahkâm konuları dışında kalan megâzî ile ilgili rivayetlerdeki otoritesi Ahmed b. Hanbel tarafından kabul edilmektedir.⁴² İncelediğimiz rivayet de megâzî konusunda olduğundan, bu rivayet için Muhammed b. İshâk'ın güvenilir olduğunu söyleyebiliriz.

İbrahim b. el-Muhtâr'ı, Buhârî *fihî nazar*⁴³, İbn Ma'in *leyse bi-zâk*⁴⁴ lafızlarıyla cerh ederken, Ebû Hâtim *sâlihu'l-hadîs*⁴⁵, Ebû Dâvûd *la bese bih*⁴⁶, İbn Şâhin ve İbn Hibbân sika lafızlarıyla ta'dil etmiştir. Ancak İbn Hibbân sika dese bile Muhammed b. Humejd târikiyle gelen rivayetten sakınılması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁷ Taberânî rivayeti ise bu târikle gelmiş olduğundan İbn Hibbân'ın sika ifadesi burada geçerliliğini yitirmektedir. İbrahim b. el-Muhtâr hakkında yapılan değerlendirmelerden en iyi niyetle söylenebilecek söz rivayetlerinin itibar için alınabileceğidir.

Seleme b. el-Fazl, münker, garîb ve tek başına naklettiği rivayetler sebebiyle bazı münekkîtler tarafından cerh edilmiştir. Onun hakkında Ebû Zur'a yalanı kastederek dilini işaret etmiştir. Yine onu, Ebû Hâtim de *la yuhteccu bih*⁴⁸ lafızıyla cerh etmiştir. Ebû Dâvûd, İbn Ma'in, İbn Sa'd, İbn Hibbân ise sika olduğunu belirtmiştir. Ancak İbn Hibbân sika dese bile, onun, hata ettiğini ve sika râvîlere muhalefette bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Bu bilgilerden Seleme b. el-Fazl'ın rivayetlerinin, İbrahim b. Muhtar gibi, itibar için alınabileceği ortaya çıkmaktadır.

⁴¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 146.

⁴² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 26–30; Emin Âşıkutlu, “Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları” *MÜİFD*, 20 (2001), s. 68.

⁴³ Buhârî'nin *fihî nazar* lafzı ile cerh ettiği râvînin rivayeti hiçbir suretle alınmaz (bkz. Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 97).

⁴⁴ Bazı âlimlere göre bu lafızla cerh edilen râvînin hadisi i'tibâr için alınır. bkz. Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 174.

⁴⁵ Bu lafızla ta'dil edilen râvînin hadisi, bazı âlimlere göre i'tibâr için alınır (bkz. Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 276).

⁴⁶ Bazı âlimlere göre bu lafızla tadil edilen râvînin rivayeti i'tibâr için alınır (bkz. Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 276).

⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 166, 167.

⁴⁸ Bu lafızla cerh edilen râvînin hadisi bazı âlimlere göre i'tibâr için alınır (bkz. Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 171).

⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 380, 381.

Muhammed b. Humejd, İbn Ma'in'e göre sikadır.⁵⁰ Ancak Muhammed b. Humejd'i Buhârî *fihî nazar* lafızıyla cerh etmiştir. Ayrıca, Buhârî cerhinin sebebini şöyle açıklamıştır; “Ebû Abdullâh'a “Muhammed b. Humejd'i niçin tenkit ettiği soruldu.” Ebû Abdullâh da “sanki Muhammed b. Humejd kendisinden (bazı şeyleri) çoğaltmaktadır.” dedi.⁵¹ Buhârî'nin görüşünü Muhammed b. Humejd hakkında belirtilen açıklamalarda cerh lafızlarının çok daha ağır basması desteklemektedir.⁵² Hadis ricâli tenkidinde kabul edilen “cerh ve ta'dilin tearuzunda cerh müfesserse cerh öncelenir” kuralına göre İbn Ma'in'in tadili kabul edilmeyecektir.⁵³ Bu açıklamalardan Muhammed b. Humejd'in zayıf bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.

Taberânî'nin hocası olan Kâsım b. Abbâd el-Hattabî'nin cerh ve ta'dil durumunu ortaya koyan bir bilgiye bakılan kaynaklarda rastlanılmamıştır.

Taberânî rivayeti hakkında İbn Hacer, senedde geçen Muhammed b. Humejd'in *fihî makâl* olduğunu söylemekle yetinmiştir. Aynı bu senedin isnadını ceyyid bulurken, Keşmîrî daha da ileri giderek rivayetin sahîhliğini savunmuştur.⁵⁴ Yalnız, senedde geçen bazı râvîlerin rivayetlerinin itibar için alınması nedeniyle, böyle bir senedle gelen bir ziyadenin kabul edilmesi ancak bir başka târikten sika râvîlerce nakledildiğinde mümkündür. İncelenilen teyemmüm rivayetlerinde ise böyle bir târike rastlanılmamıştır.

Taberânî'deki ziyadenin kabul edilemeyeceğini gösteren bir başka delil de, yine Abbâd b. Abdullâh'tan gelen Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki teyemmüm kıssası ile ilgili farklı bir târiktir.⁵⁵ Bu rivayetin isnadı Abdullâh> Babası> Ya'kûb> Babası> İbn İshâk> Yahyâ b. Abbâd b. Abdullâh b. ez-Zubeyr> Babası> Âişe şeklindedir.⁵⁶ Görüldüğü gibi, bu sened Hz. Âişe'den İbn İshâk'a kadar Taberânî'deki sened ile aynıdır. Daha önce açıklandığı üzere Abbâd b. Abdullâh, onun oğlu Yahyâ b. Abbâd ve bu rivayet bağlamında Muhammed b. İshâk güvenilir râvîlerdir. Yukarıdaki senedden farklı olarak *Müsned*'deki rivayette yer alan İbrahim b. Sa'd⁵⁷, onun oğlu Ya'kûb b. İbrâhîm⁵⁸, Ahmed b. Hanbel⁵⁹ ve onun oğlu Abdullâh⁶⁰ da güvenilir kabul edilen râvîlerdir. Yani bu

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 232.

⁵¹ Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, Beyrut ts, I, 69.

⁵² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VI, 126, 127; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 78.

⁵³ Leknevî, Muhammed Abdülhay, *er-Ref ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 2004, s. 117, 118.

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 518; Aynı, *Umdetu'l-Kârî*, IV, 4; Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh, *Fezû'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts, I, 296.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 272, 273.

⁵⁶ Bu sened Şu'ayb Arnaûd göre Muhammed b. İshâk'dan dolayı hasendir. Öteki râvîler sika ve Buhârî ve Müslim'in ricâlındendir. (bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, ts.,VI, 272.

⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 142, 143.

⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 233, 234.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 113–115.

⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, III, 90, 91.

seneddeki bütün râvîler, sikadır. Dolayısıyla bu sened, râvîlerinin sikalığı bakımından Taberânî'nkinden daha sağlamdır.

Her iki rivayetinin metinlerinin karşılaştırılmasına gelince, *Müsned*'deki rivayetin metninde *el-Mu'cemu'l-kebir*'de yer alan *لما كان من أمر عقدي ما كان قال أهل* “Benim gerdanlık olayımda olan olduktan, iftiracılar da söylediklerini söyledikten sonra, bir başka gazvede Resûlüllâh (s.a.s.) ile birlikte yola çıktım. Yine gerdanlığım düştü.” kısmı bulunmamaktadır. Bu durum söz konusu kısmın metne ziyade olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu ziyade konuyla alakalı bakabildiğimiz hiçbir rivayette yer almamaktadır. Böylece Taberânî'deki rivayetin hem sened yönünden zayıflığı hem de kedisinden daha sağlam bir tarikte gelen bir başka haberde bulunmayan ziyadeyi içerdiği ortaya çıkmaktadır. Bu da ziyadeli kısmın kabul edilmesinin hadis usulü çerçevesinde mümkün olmadığını göstermektedir. Bütün bu açıklamalar, Hz. Âişe'nin gerdanlığını Benî Mustalik Gazvesinde yaşanan İfk olayından daha sonraki bir seferde ikinci kez düşürdüğünü ispat eden en açık delilin, isnad ve metin yönünden illetli olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, bu rivayette teyemmüm kıssasının hangi seferde veya tarihte olduğu bilgisi bulunmamakta sadece İfk olayından sonra olduğu belirtilmektedir.

Hz. Âişe'nin gerdanlığını hicri 6. (627) yılda gerçekleşen Benî Mustalik Gazvesi'nden sonraki bir tarihte tekrar kaybettiğini kanıtlamak için getirilen delillerden bir diğeri, Abbâd b. Avvâm> Berd b. Sinân> Süleyman b. Mûsâ> Ebû Hureyre isnadı ile gelen “Teyemmüm âyeti nâzil olduğu vakit nasıl edeceğimi bilemedim. Resûlüllâh'a (s.a.s.) geldim, onu bulamadım. Onu bulmak isterken karşıma çıkıverdi. Beni görünce ona niçin geldiğimi bildi. Bevl etti sonra elini yere vurdu, elleri ile yüzünü ve kollarını mesh etti.” şeklindeki rivayettir.⁶¹ Bu rivayet Ebû Hüreyre'nin teyemmüm âyetinin nüzûlüne şahit olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Eğer Ebû Hüreyre'nin buna şahitliği tespit edilirse, Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesinin hicri 6. yıldan sonra bir başka seferde daha kaybettiği kanıtlanacaktır. Çünkü Ebû Hüreyre hicri 7/628. yılındaki Hayber'in fethinden sonra Medine'ye gelmiş ve Müslüman olmuştur.⁶² Dolayısıyla teyemmüm kıssası da Hayber'in fethinden sonraki gazvelerden birinde meydana gelmiş olacaktır. Bu gazvelerden biri Buhârî'ye göre Zâtü'r-Rika' Gazvesi'dir.⁶³ Böylece, Muhammed b. Habîb'in Hz. Âişe ger-

⁶¹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannefu İbn Ebî Şeybe fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Beyrut 1989, I, 185.

⁶² Kandemir, M. Yaşar, “Ebû Hüreyre”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 160.

⁶³ Buhârî, “Megâzî”, 31. Buhârî *Sahih*'inde Zâtü'r-Rika' Gazvesi'ni Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayet etmiştir. Dolayısı ile bu gazve hicri 7. veya daha sonraki bir tarihte meydana gelmiş olmalıdır. Çünkü Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hayber'in fethi esnasında Habeşistan hicretinden Medine'ye dönmüştür. Yine Ebû Mûsâ Eş'arî'nin Medine'ye gelişi, Ebû Hüreyre'nin Müslüman olduğu

danlığını Benî Mustalik dışında Zâtü'r-Rika'da da düşürdü rivayetini kabul eden Buhârî şârihlerinden İbn Hacer ve Aynî gibi muhaddisler, teyemmüm kıssasının hicri 7. yılında meydana geldiğini ileri sürmüştür.⁶⁴

Ebû Hüreyre rivâyetinin senedi munkatı'dır. Çünkü Süleyman b. Mûsâ'nın sahâbeden hiçbir kimseye ulaşmadığı belirtilmiştir.⁶⁵ Ayrıca bu rivayet Ebû Hüreyre'nin teyemmüm âyetinin nüzûlüne şahit olduğunu kesin bir şekilde ifade etmemektedir. Burada Ebû Hüreyre bir seferden bahsetmediği gibi, onun anlatış biçiminden bu rivayetin seferde değil hizada gerçekleşmiş bir olay olduğu anlaşılmaktadır.

Teyemmüm kıssasının hicri 7. yılda olduğunu kabul edenlerin bir başka delili, bu kıssanın rivayetlerinin sonunda Üseyd b. Hudayr'ın (r.a.):

“Allah seni hayır ile mükâfatlandırısın. Vallahi senin başına hoşlanmadığın hiçbir iş gelmez ki, Allah (c.c.), onda senin için de, Müslümanlar için de bir hayır bulundurmasın.”

“Ey Ebû Bekr ailesi, bu sizin ilk bereketiniz değildir.”

“Allah sizi insanlar için bereketli kılmıştır.”

“Allah sana hayır ihsan eylesin. Vallahi senin başına bir şey gelmemiştir ki Allah sana ondan bir çıkış ve Müslümanlara onda bir bereket kılmış olmasın.” şeklindeki sözleri ile Resûlüllâh'ın (s.a.s.) “Senin gerdanlığının bereketi ne büyük imiş.” buyurmasıdır.⁶⁶ Resûlüllâh'ın (s.a.s.) ve Üseyd b. Hudayr'ın (r.a.) sözleri, sanki Hz. Âişe'nin başına teyemmüm kıssasından önce hoşlanmadığı benzer bir olayın meydana geldiği, bunun da İfk olayı olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ne var ki, söz konusu ifadelerden böyle bir anlam çıksa bile bu anlamı kesinlemek zor gözükmemektedir.

Yukarıda geçen delillerden teyemmüm kıssasının, Buhârî'nin kabul ettiği tarihe göre hicri 7. yılda Zâtü'r-Rika'da yaşandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak söz konusu delillerden Taberânî ile Ebû Hüreyre rivayetlerinin zayıf olması ve diğer delilin başka şekillerde yorumlanabilme ihtimali dolayısıyla teyemmüm kıssasının İfk olayının yaşandığı Beni Mustalik Gazvesi'nden sonra meydana geldiğinin tespiti, zayıf bir yorum olarak değerlendirilebilir. Söylenilecek bir başka şey de bu görüşün bazı muhaddisler tarafından tercih edildiğidir.

tarihle paralellik arz eder (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 518; Kandemir, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, *DİA*, İstanbul 1994, X, 190-192).

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 518; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 5.

⁶⁵ Alâî, Ebû Saîd b. Halîl, *Câmiu't-tahsil fi-akâmi'l-merâsîl*, Beyrut 1986, s. 192.

⁶⁶ İbn Hacer, Hz. Peygamber'in bu sözünün İshâk b. Büstî'nin tefsirinde, tabii olan İbn Ebî Müleyke'nin Hz. Âişe'den naklettiği tarihte geçtiğini belirtmektedir. İbn Hacer'in kaynağına bakılmamakla birlikte, Taberî tefsirindeki İbn Ebî Müleyke rivayeti mürsel olup Hz. Peygamber gerdanlık üzerine herhangi bir şey söylememiştir (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 518; Taberî, *Cami'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Ku'rân*, Beyrut-Riyâd 2003, VII, 76).

VI. Sebebi Nüzûl Olması Bağlamında Teyemmüm Kıssası

İncelediğimiz rivayet, bu kıssanın sonunda hangi teyemmüm âyetinin nazil olduğu tartışması dolayısıyla tefsir kaynaklarımızda da geçmektedir.⁶⁷ Bilindiği gibi, Kur'ân'da biri en-Nisâ sûresinin 43. âyeti⁶⁸ bir diğeri el-Mâide sûresinin 6. âyeti⁶⁹ olmak üzere iki teyemmüm âyeti vardır. Konumuz olan rivayette ise Hz. Âişe'nin hangi teyemmüm âyetini kastettiği tartışmalıdır.

Müfessirlerden Taberî (ö. 310/922)⁷⁰, Beğâvî (ö. 510/1116)⁷¹, Kurtubî (ö. 671/1272)⁷², İbn Kesîr (ö. 774/1372)⁷³ ve İbn Âşûr (ö. 1973)⁷⁴, Hz. Âişe'nin en-Nisâ sûresindeki teyemmüm âyetini kastetmiş olmasını daha uygun görmüşlerdir. Onların bu kanaate varmalarının sebepleri, teyemmüm âyetinin Nisâ sûresindeki âyet olması ve bu âyetin el-Mâide sûresindeki âyetten daha önce indirilmesidir. Bu görüşteki müfessirlerden İbn Kesîr teyemmüm kıssası sonunda en-Nisâ sûresindeki âyetin inmiş olması gerektiğini şöyle açıklar; “Bu âyet, içkinin kesinlikle haram kılınmasından önce nazil olmuştur. İçki Uhud harbinden sonra ve bir rivayete göre Uhud'un hemen akabinde Hz. Peygamber'in Benû Nâdir'i muhasarasında haram kılınmıştır. el-Mâide sûresi ve özellikle baş kısımları ise son nâzil olan âyetlerdendir.”⁷⁵ Görüldüğü gibi, İbn Kesîr teyemmüm âyetinin nüzûl tarihini içkiyi kesin olarak yasaklayan el-Mâide su-

resindeki âyetle karşılaştırır. Bu âyet hicri 4. yılda Benî Nâdir kuşatmasından sonra indiğine göre teyemmüm âyetinin bu tarihten önce inmiş olması gerektiğini belirtir. Böylece İbn Kesîr, Nisâ sûresindeki teyemmüm âyetinin iniş tarihi olarak hicri 4. yıla veya bu yıldan daha önceki bir zamana işaret etmiştir. Yine o, El-Mâide sûresinin özellikle ilk âyetlerinin en son inen âyetler olduğunu dile getirmiştir. Bu görüş sahiplerini destekleyen bir başka delil, *Esbâbu'n-Nüzûl* müellifi Vâhidî'nin (ö. 468/1075), teyemmüm kıssasını Nisâ sûresi'ndeki teyemmüm âyetinin tefsirinde zikretmesidir.⁷⁶

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1143), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) teyemmüm kıssasının sonunda el-Mâide sûresinin 6. âyetinin nazil edildiğini söylemiştir.⁷⁷ Elmalılı, bu âyeti tercih etme sebebini şöyle açıklar; “Zikrolunan sefer, İfk olayının zuhûr ettiği gazvei Benî mustalık olduğuna bunun da altıncı hicriye Şa'ban'ında Hudeybiyye seferinden önce vukû' bulduğuna göre bu âyet sûrei el-Mâide'nin ilk nâzil olan âyetlerinden ve hatta bu sûrenin Hudeybiye'den sonra nâzil olduğu söylendiğine nazaran mukaddimei nüzûlü olan ilk âyeti demek olur. Fakat unutmamak lâzım gelir ki sûrei Nisâ'da *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى* ya âyetinde dahi geçmiş idi.”⁷⁸ Görüldüğü gibi, Elmalılı teyemmüm âyetinin hicri 6. yılda Benî Mustalık'te nazil olduğunu söylemekle birlikte, en-Nisâ sûresinde de teyemmüm âyetinin geçtiğine dikkat çekmektedir. İbn Hacer ve Aynî de teyemmüm kıssası sonucunda el-Mâide sûresindeki âyetin indiğini kabul etmektedir.⁷⁹ Ancak onlar daha önce geçtiği üzere teyemmüm kıssasının hicri 7. yılda meydana gelen Zâtü'r-Rikâ' Gazvesi'nde olduğunu tercih etmekle, hem tarih hem de gazve olarak bu gruptaki müfessirlerden ayrılmaktadır.

Müfessirlerin teyemmüm kıssası sonucunda hangi teyemmüm âyetinin indiği konusundaki ihtilafı, onlara göre bu kıssanın tarihinin belirlenmesine etki etmektedir. Çünkü genelde en-Nisâ sûresinin, el-Mâide sûresinden daha önce

⁶⁷ Başka bir rivayetten ise teyemmüm âyetinin Hz. Peygamber ile Esle' b. Arc'ın yaşadığı farklı bir olay üzerine indiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Hz. Peygamber kendisine hizmette bulunan ve birlikte seyahat ettiği Esle' b. Arc' ile yine bir gece yolculuğa çıkmak ister. Bunun üzerine Esle', Hz. Peygamber'e cünüp olduğunu belirtir. Hz. Peygamber bir süre bekler sonra toprakla ruhsat âyeti iner ve Hz. Peygamber, “Esle'! Kalk ve teyemmüm et” buyurur. (bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrut-Riyâd 2003, VII, 77-79) Buhârî şârihi Aynî, bu rivayetin zayıf olduğunu sahîh olsa bile Esle' b. Arc'ın yaşadığı olayın Hz. Âişe'nin gerdanlığını düşürdüğü gazvede meydana geldiğini belirtmiştir (bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 6).

⁶⁸ en-Nisâ sûresinin 43. âyeti şöyledir: “Ey iman edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar ve yolcu olmanız dışında cünüpkən yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta veya yolculukta olursanız veya biriniz abdest bozmaktan geldiğinizde veya eşlerinizle cinsel ilişkide bulunduğunuzda su da bulamazsanız temiz bir toprağa yönelip yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedici ve çok bağışlayıcıdır.” Bu âyetin baş tarafı Hz. Ali kıssası üzerine inmiştir. İkinci kısım ise, bu kıssadan daha sonra meydana gelen Hz. Âişe'nin teyemmüm kıssası dolayısıyla indirilmiştir ve her iki âyet tevkîfi olarak gerçekleşen âyetlerin tertibinde birbirlerine yaklaştırılmıştır. (bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Ku'ran*, I, 442)

⁶⁹ el-Mâide sûresinin 6. âyeti önce abdest ve gusül sonra teyemmüm hükümlerini içerir. Dolayısıyla bu âyete abdest âyeti denilmektedir. Ancak abdest Mekke döneminde Hz. Peygamber'in sünneti ile farz kılındığından el-Mâide Suresi'nin 6. âyetinin teyemmüm hükmünü getirdiği belirtilerek bu âyete teyemmüm âyeti de denilmiştir (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 517).

⁷⁰ Taberî, *Camiu'l-beyân*, VII, 75-79.

⁷¹ Ebû Muhammed Huseyn el-Beğâvî, *Meâlimu't-tenzil fi't-tefsiru't-te'vil*, Beyrut 1975, II, 77-78.

⁷² Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 214-216.

⁷³ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, trc. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul 1984, IV, 1711.

⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr*, V, 62, 68, VI, 126.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, IV, 1711.

⁷⁶ Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 1315, s.113, 114.

⁷⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Ku'rân*, 1957, I, 442, 443; Suyûtî, Abdurrahman b. Celâleddîn, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, Beyrut 1983, III, 31; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku'ran Dili*, İstanbul 1936, II, 1584.

⁷⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1584. *Hak Dini Kur'ân Dili*'nden sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlatılan ikinci tefsir olan *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı eserin yazarları da el-Mâide sûresinin 6. âyetinin hicri 6. yıldaki Benî Mustalık Gazvesi'nde indiği görüşünü kabul etmiştir. Yine bu eserde daha önce geçen Buhârî'nin hem el-Mâide hem de en-Nisâ sûrelerinde teyemmüm kıssasına yer vermesi şöyle değerlendirilmiştir; “Bu hadise (Hz. Âişe'nin hadisesi) üzerine gelen kısım el-Mâide sûresinin 6. âyetindedir. en-Nisâ sûresinde ise münasebet düştüğü için tekrar vahyedilmiştir. Buhârî'nin *Sahih*'inde teyemmümle ilgili kısım hem el-Mâide hem de en-Nisâ sûrelerinin tefsirlerinde tekrar edilmesi de bu anlayışı desteklemektedir.” (bkz. Karaman, *Kur'ân Yolu*, II, 71) Bu yorumdan en-Nisâ sûresindeki teyemmüm âyetinin, el-Mâide sûresindekinden daha sonra indirildiği ve sanki teyemmüm kıssasının farklı zamanlarda taaddüdünün ima edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü Buhârî'nin bu tercihi, teyemmüm kıssasının taaddüdünün ima ettiği şekilde yorumlanmıştır.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 517; Aynî, *Umdetu'l-Karî*, IV, 3.

indiği kabul edilmektedir.⁸⁰ Bundan dolayı, teyemmüm kıssasında en-Nisâ sûresindeki teyemmüm âyetinin inzal edildiğini söyleyenler, diğer görüştekilere göre daha erken bir tarihi kabul etmiş olacaktır. Nitekim en-Nisâ sûresi'ndeki âyetin nazil edildiğini söyleyen İbn Kesîr teyemmüm kıssasının hicri 4. yılda meydana geldiğine işaret etmiştir. Buna karşılık diğer görüş sahiplerinden İbnü'l-Arabî ve Elmalılı teyemmüm kıssasının Benî Mustalik Gazvesinde yaşandığını belirtmiştir. Bu gazvenin tarihinde ihtilaf varsa da kesin olan hicri 6. yıldan sonraki bir tarihte meydana gelmediğidir. Dolayısıyla her iki görüşteki müfessirlerin değerlendirmelerinden teyemmüm kıssası en geç hicri 6. yılda meydana gelmiş olmalıdır. Bir başka ifade ile teyemmümün farz oluşu tarih de en geç hicri 6. yıldır.

Anlaşıldığı üzere müfessirler, Hz. Âişe'nin teyemmüm kıssası rivayetini hangi teyemmüm âyetinin nazil olduğunu tespit amacıyla zikretmiştir. Bu konuda ise farklı görüşlere sahiptirler. Bazısı en-Nisâ sûresindeki, bazısı da el-Mâide sûresindeki teyemmüm âyetinin, bu olayın sonucunda nazil olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Müfessirlerin teyemmüm kıssasına genelde sebebi nüzül açısından yaklaşımları tabiidir. Çünkü rivayetin onları ilgilendiren kısmı, bir âyetin sebebi nüzülünü haber vermesidir. Ancak, bakılan tefsirlerde müfessirlerin rivayetin tekrerrü meselesine yani İfk olayı ile teyemmüm kıssasının farklılığına değindiklerine rastlanılmamıştır. Bu her iki rivayetin açıkça birbirlerinden farklı iki olaya işaret etmesinden kaynaklanmış olabilir. Yalnız bazı müfessirlerin teyemmüm kıssasının Benî Mustalik Gazvesi'nde meydana geldiğini söylemeleri, onların tekrerrür meselesini Hz. Âişe'nin gerdanlığını bir gazvede iki kez kaybettiği şeklinde anlamış olduklarını gösterebilir.

Teyemmüm kıssası üzerine indirilen âyetin, Kur'an'daki teyemmüm âyetlerinin ilki olduğu ikinci âyetin ise münasebet gereği tekrar vahyedildiği kabul edilmektedir. Bu durumda tekrar vahyedilen âyetin, el-Mâide sûresindeki âyet olması daha uygundur. Çünkü bu süredeki âyet, ilk zamanlarda sünnetle teşri olan abdest, daha önce indirilmiş bulunan gusûl ve teyemmüm ibadetlerini art arda açıklayan bir âyettir. Yani namaz için bir Müslümana farklı durumlarda gerekli olan üç temizlik unsurunu da bu âyet açıklamıştır. Oysa el-Nisâ sûresindeki teyemmüm âyetinde iki temizlik unsuru, gusûl ve teyemmüm bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kıssanın sonunda indirilen teyemmüm âyetinin, en-Nisâ sûresindeki âyet olması daha güçlü bir yorumdur.

VII. Sonuç

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere teyemmüm kıssası kaynaklarımızda birçok yönüyle değerlendirilmiştir. Öncelikle, teyemmüm kıssası ile İfk olayı arasında Hz. Âişe'nin gerdanlığı kaybetmesi bakımından benzerlik

⁸⁰ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, IV, 1711; İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrir*, V, 126; Kâmil Yaşaroğlu, "Mâide", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 403-405.

kurulmuş, ancak iki olaydaki farklılıklar sebebiyle rivayetlerin mükerrerliği yorumunda bulunulmuştur. Bazı muhaddisler, ilk dönem tarihçilerinden Muhammed b. Habîb'in Hz. Âişe'nin gerdanlığını ikinci kez Zâtü'r-Rika' Gazvesi'nde düşürdüğü rivayetini kabul etmiştir. Onlar, bu rivayeti, Zâtü'r-Rika' Gazvesi'nin Benî Mustalik'ten sonra hicri 7. yılda meydana geldiğini belirten Buhârî görüşüne göre yorumlamaya çalışmışlar ve teyemmüm kıssasının bu tarihte olduğuna dair deliller getirmişlerdir. Ancak teyemmüm kıssasının hicri 7. yılda gerçekleştiğine dair getirilen delillerin sağlamlığının tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Yine teyemmüm kıssasının hicri 7. yılda gerçekleştiğini kabul edenler, bu kıssa sonunda el-Mâide sûresindeki teyemmüm âyetinin öncesinde abdestten bahseden bölümüyle birlikte nazil olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla onlara göre teyemmümün teşri' hicri 7. yılda abdest âyetinin nüzülü ile birlikte dir.

İlk dönem İslam tarihçilerinden Vâkîdî ise teyemmüm kıssasının, İfk olayının da yaşandığı hicri 5. yıldaki Benî Mustalik Gazvesi'nde meydana geldiğini belirtmiştir. Ancak Vâkîdî rivayetin de sened açısından zayıf olduğu görülmüştür. Bununla birlikte teyemmüm kıssasının bu gazvede yaşandığı daha çok kabul edilmiş hatta cumhurun görüşü olarak aktarılmıştır.

Teyemmüm kıssası sonunda hangi teyemmüm âyeti nâzil olduğu tartışmasında müfessirler ikiye ayrılmıştır. Bazıları en-Nisâ sûresindeki, bazıları da el-Mâide sûresindeki teyemmüm âyetini tercih etmiştir. Ancak müfessirlerin ortak kanaatinin teyemmüm âyetinin en geç hicri 6. yıla kadar inmiş olmasıdır. Çünkü bundan daha sonraki bir yılda teyemmüm âyetinin inmiş olacağını söyleyen bir müfessire rastlanılmamıştır. Yine müfessirlerin çoğunun teyemmüm âyetinin Benî Mustalik Gazvesi'nde indiği kanaatinde olduğu da söylenebilir.

Bu bilgiler ışığında, teyemmüm kıssasının ne zaman gerçekleştiğine dair sahit rivayetlerde dolaylı ve dolaysız bir tarih belirtilmemiş olması sebebiyle, bu konudaki tartışmaları ortadan kaldıracak kesin bir sonuca ulaşmak zor gözükmektedir. Yine de şu çıkarsamalarda bulunulabilir:

Teyemmüm kıssanın hicri 5. yılda olduğu görüşü, bazı hadisçilerin dile getirdiği söz konusu kıssanın hicri 7. yılda olduğu görüşünden daha kuvvetli gözükmektedir. Çünkü bu kıssanın tarihi için neredeyse hiçbir müfessir hicri 7. yıla işaret etmemiştir. Bu durum söz konusu kıssanın, hicri 5. yılda Benî Mustalik Gazvesi'nde gerçekleştiği görüşünü destekleyen bir delildir.

İlgili rivayetler göz önünde bulundurularak teyemmüm kıssası ve İfk olayında olmak üzere Hz. Âişe'nin gerdanlığını mükerreren düşürdüğü söylenebilir. Nitekim bu, rivayetleri mükerrerlik bakımından değerlendiren ilk dönem tarihçileri ile İbn Hacer ve Aynî gibi muhaddisler tarafından kabul edilen bir husustur.

Teyemmüm kıssası rivayetlerine göre, bu kıssanın sonunda bir âyetin nâzil olduğunda şüphe yoktur. Bu âyet, konu ile ilgili rivayetlere bakıldığında te-

yemmümü bildiren ilk âyet olmalıdır. İlk nâzil olan teyemmüm âyetinin, en-Nisâ sûresindeki âyet olması muhtemeldir. Çünkü en-Nisâ sûresindeki âyette bir Müslüman'ın namaz için gerekli temizlik ibadetlerinden gusül ve teyemmümden bahsedilmektedir. el-Mâide sûresindeki âyette ise abdest, gusl ve teyemmüm sırasıyla açıklanmıştır. Yani temizliğin tüm şekillerini ifade eden âyet, el-Mâide sûresindekidir. Bu sebeple, el-Mâide sûresindeki teyemmüm âyetinin daha sonra nazil olduğu yorumu daha uygundur.

“Teyemmüm Kıssasının Tarihi ve Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Üzerine -Hz. Âişe'nin Gerdanlığını Düşürmesinin Mükerrerliği Bağlamında-”

Özet: “Teyemmüm kıssası”, Resûlüllâh (s.a.s.) ile çıktığı bir sefer sırasında Hz. Âişe'nin gerdanlığını kaybetmesini ve onu aramak gayesiyle susuz bir yerde konaklamak zorunda kalan kafilenin abdest ihtiyaçlarını karşılamak için su bulamaması dolayısıyla teyemmüm âyetinin indirilmesini anlatır. Bu kıssanın ne zaman, hangi seferde gerçekleştiği ve sonucunda Kur'an'daki iki teyemmüm âyetinden hangisinin nâzil olduğu tartışmalıdır. Ayrıca, bu kıssa, sebep ve sonuç itibarıyla yine bir seferde gerçekleşen İfk olayına benzemektedir. İfk olayında da Hz. Âişe gerdanlığını düşürmüş ve ona atılan iftiranın asılsızlığını belirten İfk âyetleri nazil olmuştur. Bu makalede teyemmüm kıssası hakkındaki tartışmalar ve İfk olayı bağlamında bu kıssanın mükerrerliği meselesi incelenmiştir.

Atıf: Ömer Faruk Yıldırım, “Teyemmüm Kıssasının Tarihi ve Âyetinin Sebeb-i Nüzûlü Üzerine -Hz. Âişe'nin Gerdanlığını Düşürmesinin Mükerrerliği Bağlamında-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, ss. 107-127.

Anahtar Kelimeler: Hz. Âişe, Teyemmüm kıssası, Teyemmüm âyeti, İfk olayı, Gerdanlık, Mükerrerlik.

el-Bidâye ve'n-Nihâye'sinden Hareketle İbn Kesîr ve Hadis Hocaları Üzerine

Ahmed ÜRKMEZ, Dr.*

“On *al-Bidâya wa al-nihâya* of İbn
Katheer and His Hadith
Teachers”

Abstract: Ebû'l Fidâ İbn Kathîr (774/1372) who has contributed to almost all the branches of Basic Islamic Sciences was also respected as a significant authority on hadîth. His authority can be said to be due to his personal knowledge, and Damascus Hadith School he was representing as well. This school which studied the theoretical and practical aspects of hadîth science in depth educated many famous scholars in the 7th and 8th centuries AH. In this paper, the knowledge given by İbn Kathîr who belonged to generation of the scholars of the eighth century AH about his teachers was tried to be evaluated. Because the knowledge is based on his own book *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, this will help to increase the functionality and the validity of the data in the present paper.

Citation: Ahmed Ürkmez, “*el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinden Hareketle İbn Kesîr ve Hadis Hocaları Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 129-143.

Key word: al-Bidâyah wa al-Nihâyah, İbn Katheer, Hadîth, Rijâlu'l-hadîth, Kutub al-Tabakât.

I. Giriş

Hicrî 701 (milâdî 1301) senesinde Şam'ın civar köylerinden birinde doğan ve 774/1372'de yine Şam'da ölen İmâdüddîn İbn Kesîr, İslâm ilimler târihinin önemli simâlarındandır. Özellikle Temel İslâmî Bilimler alanında nitelikli yayınlar yapmış, kitaplar yazmıştır.¹

* Selçuklu Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam-Hatip Lisesi, Meslek Dersleri Öğretmeni, ahmedurkmez@yahoo.com

¹ İbn Kesîr'in hayatı ve ilmi faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz: Kadir Paksoy, *İbn Kesîr'in Hayatı, Eserleri ve Hadis İlimindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1999, s. 1-269; Ziya Polat, *Tarihçi Olarak İbn Kesîr*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 1-127; Atik Aydın, *İbn Kesîr'in Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1996, s. 1-139; Adnan b. Muhammed b. Abdullâh Âl-i Şeleş, *el-İmâm İbn Kesîr ve eseruhû fi ilmi'l-hadîs rivâyeten ve dirâyeten: dirâse menhecîyye Tatbîkiyye ala Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Amman 2005, 1-702; Mesud Rahman Han Nedvî, *el-İmâm İbn Kesîr: sîratuhû ve müellefâtuhû ve menhecühû fi Kitâbeti't-Târih*, Dimaşk: Dârü İbn Kesîr 1999, 1-353; Muhammed Zuhaylî, *İbn Kesîr ed-Dimaşkî*, Dimaşk: Dârü'l-Kalem 1995, s. 1-390.

Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm adlı tefsîri ilk akla gelen eseri olup, kitabın şöhreti, İbn Kesîr'in öncelikle müfessir yönüyle tanınmasını sağlamıştır. İslâm tarihini evrenin yaratılışından yazarın ölümünden yedi yıl öncesine (767/1365) kadar ele alan *el-Bidâye ve'n-nihâye* ise günümüzde bu sahanın ana kaynaklarından sayılmaktadır. 14 ciltlik eserin son iki cildi bu çalışmamıza da temel teşkil etmiştir.

Tefsîr ve tarih dallarında İbn Cerîr et-Taberî'nin tarzını benimseyen ve onun çizgisini geliştirerek sürdüren İbn Kesîr'in hadisçiliği de önem arz eder. Hicrî altıncı asırda İbn Asâkir (571/1175) ile başlayan, yedinci asırda -Dârü'l-Hadis'lerin de yaygınlık kazanmasıyla- İbnü's-Salâh (643/1245), Ebû Şâme (665/1266), Nevevî (676/1277) gibi önemli isimlerle şekillenen ve sekizinci asrın başlarında Mizzî (742/1341), Zehebî (748/1347), İbnü'l-Kayyim (751/1350) ve diğerlerinin devreye girmesiyle zirveye tırmanan Şam hadis ekolü, İbn Kesîr'e (774/1372) de çok sayıda hoca ve okul seçeneği temin etmiştir.

İbnü's-Salâh'ın hadis usûlü notlarından oluşan *el-Mukaddime*'sine yazdığı ve *İhtisârü 'Ulûmi'l-Hadis* adını taşıyan özet, benzerleri arasında üstün bir yere sahiptir ve Nevevî'nin *et-Takrîb*'i ile birlikte en çok yararlanılan *Mukaddime* özetlerinden birisidir.

Bu makalede, *el-Bidâye ve'n-nihâye*'nin² son iki cildinde (XIII ve XIV) yazarın kendi hayatına, ailesine, hocalarına, sosyal ilişkilerine ve özellikle hadisçiliğine dair verdiği bilgiler derlenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

I. Hayatı (Ailesi ve Akrabaları)

Diğer meşhur İslâm tarihi kaynaklarının pek çoğu gibi *el-Bidâye ve'n-nihâye* de, olayları yıl yıl verir. Kitap, daha çok şahısların biyografilerinden ibaret olması yönüyle Hatîb el-Bağdâdî'nin (463/1071) *Târihu Bağdâd*'ına; özellikle son ciltlerde Şam tarihine ağırlık vermesiyle de İbn Asâkir'in (571/1175) *Târihu Medîneti Dimeşk*'ine benzemektedir.

İbn Kesîr, kendisi, ailesi ve akrabalarıyla ilgili bazı bilgilere söz konusu fertlerin doğum veya ölüm tarihlerinde düştüğü notlar sırasında yer vermiştir. Nitekim 701/1302 yılı olaylarının anlatımını şu satırlarla tamamlamıştır:³

“Kitabın yazarı, Kureyşli, Mısırlı, Şâfiî, İsmâ'il b. Ömer İbn Kesîr de bu yılda doğmuştur. Allah onu affetsin.”⁴

İbn Kesîr, hayatının ilk yıllarıyla ilgili en derli toplu bilgiyi babası Ömer

² İsmâ'il b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV, (nşr. Abdurrahmân ed-Dûkî ve Muhammed Gâzî Beydûn), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, üçüncü baskı, 1998.

³ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/429.

⁴ Suyûtî ise *Tabakâtü'l-Huffâz*'da (Beyrut ts., s. 361) “700 yılında doğdu.” demektedir. Aradaki bir senelik farka, Zehebî'nin “Doğumu 700 küsurdur.” (*el-Mu'cemü'l-mühass bi'l-muhaddisin*, Tâif 1988, s. 75) şeklindeki genel ifadesinin onu kaynak olarak kullanan Suyûtî tarafından yanlış yorumlanması yol açmış olabilir.

Efendi'nin 703/1304 yılındaki kısa biyografisinde vermektedir. İki sayfalık bu önemli bölümü –babasını da yakından tanımamızı sağlayacağı için– aynen naklediyoruz:⁵

“Babam, Hatîb Ömer b. Kesîr b. Dav b. Kesîr b. Dav b. Dira'dır. Lakabı Şihâbüddîn, künyesi Ebû Haf's'tır. Kureyşli ve Haslaoğulları'ndandır. Sülâle olarak Peygamberimizin (s.a.v.) soyuna mensup olup şeriftirler. Üstelik ellerinde soy kütükleri de vardır.

Mizzî hocamız bu soy ağacının bir bölümünü görmüştü de çok ilgisini çekmiş ve hoşuna gitmişti. Ondan sonra benim soyadımı da *Kuraşî* (*Kureyşli*) şeklinde yazar olmuştur.

Babam, Busrâ'nın batısında kalan, Busrâ'yla Ezriât arasındaki 'Şirkeveyn' denilen köydendir.⁶

640 (milâdî 1243) yılı dolaylarında orada doğdu. Busra'da Akabeoğulları'na mensup dayılarının yanında öğrenimine başladı. Ebû Hanîfe'nin mezhebiyle ilgili *el-Bidâye*'yi okudu. *ez-Zeccâci*'nin *el-Cumel*'ini ezberledi. Nahivle, Arapça, lügatle ilgilendi. Arap şiirlerini ezberleye ezberleye, övgü, ağıt ve biraz da yergide, üstün kalite, birinci sınıf şiirler söyler hâle geldi.

Busrâ medreselerinde hocalık yaptı. Şehrin kuzeyindeki *Menzil-i Nâka*'daydı. Burası ziyaret edilen, mübarek, insanlar arasında meşhur bir yerdir. Tabi bunun ne dereceye kadar doğru olduğunu Allah bilir.

Ardından Busrâ'nın doğusundaki bir köyün hatipliğine tayin edildi. Şafî mezhebine girdi. Nevevî'den ve Şeyh Takıyyüddîn el-Fezârî'den ders aldı. Hocamız Allâme İbnü'z-Zemlânî'nin bana söylediğine göre, Takıyyüddîn el-Fezârî'ye babam çok nazik ve saygılı davranırmış.

12 yıla yakın bir süre orada kaldı. Sonra annemin memleketi olan *Müceydel el-Karye* köyünün hatipliğine atandı ve iyilik güzellik, bol bol Kur'an tilâveti içerisinde uzun müddet orada yaşadı.

Süper konuşurdu. İnsanlar sözünü dinlerlerdi. Dindar, fasih ve tatlı sözlü olduğu için, söyledikleri akıldan kalırdı. Bir yer kendisi ve ailesi için müsait ve helâl rızki da varsa, orada kalmayı tercih ederdi.

Annemden ve daha önceki hanımından bir kaç çocuğu dünyaya gelmiştir. En büyükleri İsmâ'îl'dir. Sonra Yûnus ve İdrîs gelir. Arkasından, annemden Abdülvehhâb, Muhammed ve bir kaç tane de kız kardeş olmuştur.

En son benim ve en küçükleriyim. Bana İsmâ'îl ağabeyimin adını koymuşlar. Şöyle ki:

İsmâ'îl ağabeyim babasında Kur'an'ı ezberledikten ve nahivle ilgili bir mukaddime okuduktan sonra Şam'a gidip çalışmalarını orada sürdürmüştü. Allâme Tâcüddîn el-Fezârî'de *et-Tenbih*'i ve şerhini bellemiş. Usûl-i fıkıhta *el-Müntehab*'ı tahsil etmiş. Bunu bana İbnü'z-Zemlânî hocamız demişti.

⁵ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/440-442.

⁶ Busrâ şu anda Suriye'nin en güney ucunda, Ürdün sınırının bitişiğinde kalmaktadır. Ezriât ise Şam'a daha yakındır ve yukarıdadır. Bahsedilen köyün Şam'a uzaklığı 110-120 km. arasında olmalıdır. *Ezriât*, İmam Nevevî'nin köyü *Nevâ*'nın 20-25 km. doğusunda yer almakta ve yerleşim biriminin ismi Batı kaynaklı atlaslarda *İzra* şeklinde geçmektedir.

Sonra bir gün eş-Şâmiyye el-Berrâniyye'nin⁷ çatısından düşmüş. Bir kaç gün yaşamış ve ölmüş.

Babam onun ölümüne o kadar, o kadar üzülmüş ki... Beyitlerce ağıt yakmış. Ben doğunca da bana onun adını vermiş. Böylece en büyük çocuğu da İsmâ'îl, en sonuncu ve en küçük çocuğu da İsmâ'îl olmuş. Allah gidenlere rahmet, kalanlara iyi son versin.

Babam 703 (milâdî 1304) senesinin Cümâdelülâ ayında Müceydel el-Karye köyünde vefat etmiş ve köyün kuzey kabristanına zeytin ağacının yanına defnedilmiş.

Tabi ben o zaman çok küçüktüm. Ya üç yaşında veya o civardaydım. Babamı hayal meyal hatırlayabiliyorum.

Onun ölümünden sonra 707'de (milâdî 1308) Kemâlüddîn Abdülvehhâb'ın himâyesinde Şam'a göçtük. Bize çok iyi bakıyordu. Çok sıcak, çok şefkatliydi. Ölümü de 750 (milâdî 1350) yılına dek gecikmiştir.

İşte ben de onun ellerinde ilme başladım. Yüce Allah bilginin kolayını kolayıma getirdi, zorunu basitleştirdi. Ve Allah, en bilgili.”

İbn Kesîr, Şam'a geldikten sonra kaldıkları mahalleyi de Emîr İbn Ebi'l-Heycâ'nın 700/1301 yılı olayları içerisinde yer verdiği biyografisinde söylemektedir:

“Seûr caddesinde otururdu. Zamanla cadde onun adıyla tanındı ve İbn Ebi'l-Heycâ Caddesi denilir oldu. Burası bizim 706 (milâdî 1307) senesinde Şam'a geldiğimizde ilk oturduğumuz yerdir. Allah bana hayırla ve ağız tadıyla çene kapamak nasip eylesin. Âmin.”⁸

İlerleyen yıllarda –biraz sonra bahsedilecek isimlerin de aralarından bulunduğu hocalarında– eğitimini tamamlayan İbn Kesîr, Necîbiye Medresesi'ne tefsir hocası olarak tayin edilmiş ve teâmül gereği medresenin meşrutasında kalmaya başlamıştır. Bu durumu, Muhyiddîn Abdullâh b. Safiyyüddîn'in biyografisine ayrılan şu satırlardan anlayabiliyoruz:

“Şam'da, Nûriyye Medresesi'ne komşu olan evinde vefat etti.

Ben de derim ki (Önceki satır Ebû Şâme'den nakildi): İşte onun bu evi Şafîlere medrese yapılmıştı. Vakfedeni de Emîr Cemâlüddîn en-Necîbî'dir. Necîbiye Medresesi diye bilinir. Allah hayrını kabul eylesin.

⁷ eş-Şâmiyye el-Berrâniyye (Dış Şâmiyye): Şam'ın en eski, köklü, vakıfları bol, fukahâşi meşhur medreselerindedir. Salâhüddîn Eyyûbî'nin kız kardeşi tarafından yaptırılmıştır. Bilindiği üzere Şam'ın kale içindeki medreselerine Cüvvâniyye, dışındakilere ise Berrâniyye denilmektedir. bkz. Abdülkâdir b. Muhammed Nu'aymî, (978/1571), *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, I-II, Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, birinci baskı, 1990, s. 208-227; Abdülkâdir Bedrân (1346/1928), *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeratü'l-hayâl*, Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, birinci baskı 1960, s. 104-106.

⁸ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/425. Bir üstteki nakilde Şam'a geliş tarihi 707/1308 olarak geçmiştir. Burada ise 706/1307 denilmektedir. Tereddüt İbn Kesîr'den de kaynaklanmış olabilir.

Biz de şu anda orada oturuyoruz. Allah onu 'peşinden büyük bir başarıyla Dâru'l-Karâr gelen bir ev' eylesin."⁹

728/1328 yılı, büyük ilim adamının hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Önce, yıllarca dizinin dibinden ayrılmadığı, ölümünden sonra da bağlılığını sürdürdüğü ve görüşleri doğrultusunda fetva verdiği için çeşitli sıkıntılara maruz kaldığı hocası İbn Teymiye'yi kaybeden İbn Kesîr, sadece dört gün sonra da annesini yitirir:

"Yine bu gece (24 Zilka'de 728 Pazar gecesi) annem, Meryem bint Ferac b. Ali vefat etti. Babamın 673/1275 yılında hatipliğini yaptığı Müceydel el-Karye köyündendi. Annemin namazı Cuma'dan sonra kılındı. Sûfiyye'ye¹⁰, Takıyyüddîn İbn Teymiye'nin istirahatgâhının doğusuna defnedildi. Allah ikisine de rahmet eylesin."¹¹

Üç yaşından itibaren yetim büyüyen İbn Kesîr'in bu iki büyük üzüntüden sonra hayattaki en güçlü desteği ise âlim kayınpederi olmuştur. Gelmiş geçmiş en kudretli ricâl âlimleri arasında gösterilen *Tehzîbü'l-Kemâl* ve *Tühfetü'l-eshrâf* yazarı Hâfız Cemâlüddîn Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, öğrencisi İbn Kesîr'i kızı Zeyneb ile evlendirmiştir.

O'nun 742/1342 yılındaki ölümüne geniş yer ayıran İbn Kesîr, bir Cuma vakti rahatsızlanan, ertesi gün ise öğle namazını kıldıktan sonra Âyete'l-Kürsî'yi okuya okuya vefat eden kayınpederini saygıyla anar. Takıyyüddîn es-Sübki tarafından kaldırılan cenaze namazındaki büyük kalabalığı ve Mizzî'nin Sûfiyye Kabristanı'nda eşi Âişe bint İbrahim b. es-Siddîk'in yanına defnedilişini detaylarıyla anlatır.¹²

II. Hadisçiliği (Seyahatleri ve Hocaları)

Hadis ilminde rihle ve rivayetin iç içe geçmiş terimler olduğu bilinmektedir. İlim için çıkılan yolculuklar (rihle) sırasında tanıştığı ve görüştüğü âlimlerden hadis okuyup icazet alan kişi, dönüşte bu rivayet birikimini öğrencileriyle paylaşmakta veya eserlerine yansıtmaktadır. Rihle kültürü, İbn Kesîr'in yaşadığı dönemde de canlılığını korumaktaydı. Sözelimi henüz bir asır önce Şam'dan yola çıkarak Mısır, Bağdat, Musul, Isfahan, Merv, Nişabur, Haleb ve

⁹ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII/284 (662/1264 yılı olayları). İbn Kesîr, 765/1364 yılı olayları arasında Şeyh Nûruddîn Muhammed'in ölümünü anlatırken de "Necîbiye Medresesi'nde bizim yanımızda da kalmıştı." demektedir. bkz. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/737.

¹⁰ Sûfiyye Kabristanı (el-Mekâbiru's-Sûfiyye): Şam'ın en eski ve tarihi mezarlıklarındandır. Şehrin yeniden yapılanması sırasında merkezde kaldığı için üzerinden yol geçmiş ve zamanla bütünüyle ortadan kaybolmuştur. Bizzat İbn Kesîr'in kabrinin de bulunduğu Sûfiyye Kabristanı'ndan bugün geriye kalan sadece üç kabir vardır: Mizzî, İbn Teymiye ve İbnü's-Salâh'ın birbiriyle yan yana olan ve demir parmaklıklarla çevrilmiş bulunan kabirleri. Bu üç kabrin Doğumevi (Dâru't-tevlid) olarak kullanılan binanın arka bahçesinde ve oldukça kötü bir ortamda bulunması ise üzücü bir durumdur.

¹¹ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/560.

¹² *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/614-615.

Mekke'ye uğrayan Zuyâuddîn el-Makdisî, bu ilmî seyahati sayesinde nefis yazmalara sahip olmuş ve topladığı eserlerle Sâlihiye semtinde kendi adıyla anılan Ziyâiyye Medresesi'ni kurmuştur.¹³

İbn Kesîr'in ilmî yolculuklarının mukaddes bölgeler Kudüs ve Hicaz'la sınırlı kaldığı söylenebilir. Bu arada Bağdat'ta İbnü'd-Devâlibî adlı bir zâttan icazet aldığını belirtmesi, Bağdat'a da yolculuk yaptığını göstermektedir.¹⁴

Yolculuk yaptığı güzergâhlar üzerindeki uğrak yerleri, İbn Kesîr'e yöre âlimleriyle tanışma imkânı vermiştir. Sözelimi, 733/1333 yılında Kudüs'ü ziyaret eden İbn Kesîr, dönüşte Nablus'a uğrayarak Hanbelî mescidinin imamı olan Şemsüddîn en-Nablûsî'ye bazı hadis cüzleri okumuştur.¹⁵

Kudüs'e ilk olarak 723/1323 senesinde yirmi iki yaşındayken gittiğini ve bu yolculuğunda kıraat üstadı Ebü'l-Abbâs es-Sebtî ile görüşme fırsatı bulduğunu da yine kendisinden öğreniyoruz.¹⁶ Bunlarla birlikte, o dönemde bir âlimin gerçekleştirebileceği en verimli ve kapsamlı yolculuğun hacca gitmek olduğu görülmektedir. Nitekim 8 Şevvâl 731 (28 Temmuz 1331) Pazartesi günü Emîr İzzüddîn Aybek başkanlığında yola çıkan Şam hac kâfilesinde, pek çok ilim adamının yanı sıra, İbnü'l-Kayyim ve İbn Kesîr de vardır. Kendisi bunu şöyle anlatmaktadır:

"...Başka mezheplerden daha nice kimseler vardı. Hatta Şeyh Bedrüddîn diyordu ki: 'Bizim şu kâfilede 400 fakih, 4 medrese, bir hânkâh, bir de hadis okulu bir araya geldi.' Sırf müftülerden 13 kişi varmış."

Gerek Şam'daki yerleşik hayatı sırasında, gerekse yaptığı yolculuklar vesilesiyle İbn Kesîr'in ilim aldığı pek çok isim olmuştur. Hocalarından *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de bahsettiği bazı âlimlerle ilgili tespit edilen verileri iki ayrı başlık hâlinde sunmamız mümkündür.

A. Hadis Aldığı Hocaları

İbn Kesîr'in hadis ilmi konusunda çeşitli şekillerde bilgi aldığını ifade ettiği pek çok hocası vardır. Bu isimlerin kimisinden sadece bir kitabın içeriğini okumuş, kimisinden daha genel icazetler almıştır. Bazılarıyla uzun süreli görüşüp teşrik-i mesai yaparken, bazılarıyla birkaç gün hatta birkaç saatlik ilmi müzakereler gerçekleştirmiştir. Yine aşağıda zikredilecek âlimlerden bir kısmı İbn Kesîr'in yaşça ve nesilce büyüğü konumunda iken, diğer bir bölümü onunla akran sayılabilecek durumdadır.

¹³ Muhammed Ahmed Dehmân, *Fî Rihâbi Dimeşk*, birinci baskı, Dimeşk: Dâru'l-Fikr 1982, s. 57-58.

¹⁴ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/558-559 (728/1328 yılı olayları).

¹⁵ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/601 (737/1337 yılı olayları).

¹⁶ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/524 (723/1323 yılı olayları).

1. Kadı Ebû Zekerıyyâ

Tam adı Yahyâ b. Fâdıl Cemâluddîn İshâk b. Halîl b. Fâris'tir. Lâkabı Muhyiddîn, künyesi ise Ebû Zekerıyyâ'dır.

İbn Kesîr onun 'Nevevî ile çalıştığını, İbnü'l-Makdisî'nin yanından ise hiç ayrılmadığını' söyler. Önceleri yakın bölgelerde hâkimlik yapmış, ardından Şam'a gelip medreselerde ders okutmuştur. 80 yaşına yaklaşmışken vefat eden ve Kâsyûn'a defnedilen Kadı Ebû Zekerıyyâ'nın çok hadis dinlediğini, Zehebî'nin onun hadisleri üzerinde bir çalışma da yaptığını vurgulayan İbn Kesîr'in son cümlesi şudur:

"Kendisinden Dârekutnî'yi ve daha başka kitapları dinlemiştik."¹⁷

2. Kadı 'Izzüddîn

Bedruddîn İbn Cemâ'a'nın oğlu olan bu zat, beraberinde oğlu, Cemâluddîn ed-Dimyâtî ve bir grup talebeyle hadis dinletmek için Mısır'dan Şam'a gelmiştir. İlgili hadis kitaplarını bizzat kendisi okuduğu gibi, katılımcıların da ona okuduklarını belirten İbn Kesîr "Biz de onlarla beraber üstâdın sesinden pek çok şeyi dinlemiş olduk." demektir.¹⁸

3. Afîfüddîn Muhammed

Tam adı Afîfüddîn Muhammed b. Ömer b. Osmân b. 'Ömer'dir. Onun Şamlı olduğunu ve imamlık yaptığını söyleyen İbn Kesîr, hadis açısından önem taşıyan yönünü ise şu sözlerle vurgular:

İbnü's-Salâh'tan Sünen-i Beyhakî'nin bir bölümünü en son rivayet eden kişidir. Biz de kendisinden Sünen'in birazını dinlemiştik. Safer ayında öldü."¹⁹

4. Sultan Kâmil

İbn Kesîr 727/1327 yılı olayları içerisinde Sultan Kâmil'in (Ebû'l-Me'âlî Nâsirüddîn Muhammed) biyografisini verirken şöyle demektir:

"... Çok kaliteli bir insan, iyi bir liderdi. 20 Cumâdelülâ Çarşamba (12 Nisan 1327) akşamı öldü. Perşembe günü öğle vakti caminin ortasında, Nesr'in²⁰ altında namazı

¹⁷ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/530 (724/1324 yılı olayları). 'Dârekutnî' den kasıt es-Sünen'idir. Ayrıca bu zatın adının da, künyesinin de, lakabının da İmam Nevevî ile aynı olması ilginçtir.

¹⁸ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/534 (725/1325 yılı olayları).

¹⁹ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/535 (725/1325 yılı olayları). İbnü's-Salâh'la ölüm tarihleri arasında 82 sene olduğuna göre, bu zât Sünen'in icâzetini çok küçük yaşta ve huzûr (derste bulunma) yoluyla almış olmalıdır.

²⁰ Nesr: Şam'ın en eski mabedi olan Ümeyye Câmii'nin meşhur kubbesidir. Altında ders yapma yetkisi hadisçilere mahsustu. Özellikle de *Sahih-i Buhârî* okunurdu. İbn Kesîr, hocası Bîrzâlî'nin 739/1338 yılı olayları arasındaki biyografisinde (el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/607-608) şöyle der: "Kızı Fâtıma, Buhârî'yi 13 koca cilde yazmış, sonra da babasıyla nüsha karşılaştırması yapmışlardı. O nüsha kubbe altında (kasıt Nesr'dir) Hâfız el-Mizzî'ye okunurdu. Sonunda Fâtıma hanımın nüshası herkesin yazımında esas aldığı mutemed bir asıl oldu çıktı." Nesr kubbesinin târihi ve altında ders yapan âlimler hakkında ayrıca bkz: Baytar,

kılındı. Anne dedesi Sultan Kâmil'in yanına defnetmek istediler ama olmadı. Umm Sâlih türbesine defnedildi. Allah onu hoş görsün.

Çok semâ'ı vardı. Biz de kendisinden bir bölümünü dinlemiştik. Tarih bilgisi de gayet iyiydi."²¹

5. İbnü'd-Devâlibî:

Bağdat'taki meşhur Mustansırıyye Daru'l-Hadis'inin şeyhi olan bu zatın tam adı Muhammed b. Abdülmuhsin b. Ebû'l-Hüseyn b. Abdülğaffar'dır. İbn Kesîr onun için 'Üstad, sâlih, âlim, âbid, seyyah, müsniid ve muammer' vasıflarını bir arada kullanır. Lakabı Afîfüddîn, künyesi ise Ebû Abdullah olan bu önemli Hanbeli âlim, hadis alanında sahip olduğu alî icâzetleriyle, nahiv alanında ise eserleri ve şiirleriyle kendisini kabul ettirmiştir. 90 yılı aşan hayatını ilme vakfetmiş, 'İrak'ın ilim seyyahı' unvanını almıştır.

İbnü'd-Devâlibî'nin 4 Cumâdelülâ 728 Perşembe (16 Mart 1328) günü vefat ettiğini belirten ve 'İmam Ahmed'in kabristanına, Mekâbir-i Şuhedâ'ya' defnedildiğini vurgulayan İbn Kesîr, "Bağdatlı diğer hocalarla birlikte bana icazet vermiştir. Allah'a şükürler olsun." demektir.²²

6. Necmüddîn Ebû'l-Hasen:

Tam adı Ali b. Muhammed b. Ömer b. Abdurrahmân b. Ebû Muhammed Abdülvâhid b. Müslim'dir. Onun Şam'ın meşhur liderlerinden olduğunu söyleyen İbn Kesîr, ailesini, soyluluğunu, liderliğini ve cömertliğini övgüyle yad etmektedir:

"Bir süre yetimlerden sorumlu nazırlık görevinde bulundu. Çok hadis dinledi ve dinletti. Faziletli, nükteli bir insandı. Çok da malı vardı.

649 yılında doğdu ve 5 Rabîulâhîr 729 (5 Şubat 1329) Pazartesi kuşluk vakti öldü. Öğle namazından sonra Ümeyye'de namazı kılınarak Sefh Kâsyûn'da kendisi için hazırladığı türbede toprağa verildi.

Yanında iki kabir daha vardır. Kabrinin üzerine 'De ki: Ey kendilerine yazık eden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. İnanın, Allah bütün günahları bağışlar' (Zümer 39/53) ayetini yazmıştır.

Biz de kendisinden Muvatta'ı ve başkalarını dinlemiştik."²³

Abdürrezzâk b. Hasen (1335/1917), *Nuhbetü'l-Fikr fî men Derrase tahte kubbeti'n-nesr*, Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, birinci baskı, 1998, s. 93-138.

²¹ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/547.

²² el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/558-559 (728/1328 yılı olayları). (و قد أجازني فيمن أجاز من مشايخ بغداد) cümlesinin muğlaklığı tercümede de muhafaza edilmiştir. Bu hâliyle 'İbnü'd-Devâlibî'nin Bağdat'ta İbn Kesîr'e icâzet veren hocalardan birisi olduğunu' ifade eden cümlelerin 'İbn Kesîr'in Bağdat'ta İbnü'd-Devâlibî'den icâzet alan hocalardan birisi olduğunu' belirtme ihtimali de -az da olsa- vardır. Değişmeyen netice İbn Kesîr'in Bağdat'tan da icâzetli olduğudur.

²³ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/562-563 (729/1329 yılı olayları).

7. Allâme Burhânüddîn el-Fezârî:

Dönemin önemli Şafii âlimlerinden olan el-Fezârî'nin lâkabı Burhânüddîn, künyesi Ebû İshak'tır. Tam ismi ise İbrahim b. Tâcüddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Burhânüddîn Ebû İshak İbrâhim b. Sibâ' b. Ziyâ'dır.

el-Fezârî'yi 'üstad, imam, âlim, allâme, şeyhülislâm, müftî'l-fırak ve selef bakıyyesi' olarak tanıtan İbn Kesîr, onun Şafii mezhebindeki konumunu vurgulamak için de 'Mezhebin pîri, sembolü, her şeyidir.' ifadesini kullanır. Ardından şu açıklamaları yapar:

"660 (1262) senesinin Rabîulevvel ayında doğdu. Hadis dinledi. Babasında öğrenim gördü. Yine babasının halkasında mu'iddlik yaptı.

Bilgisi derinleşti, akranlarının önüne geçti. Mezhebin yorumunda, aktarımında ve yazımında zamanındaki tüm mezhebdâşlarını geride bıraktı.

Gün geldi, Bâdrâiyye²⁴ hocalığında babasının yerini aldı. Öğrencilerini Ümeyye Câmii'nde okutması Müslüman ahâlinin yararına oldu.

Kendisine büyük makamlar teklif edilmiş ama kabul etmemiştir. Sözelimi, hatiplik görevini amcası Allâme Şerâfüddîn'den sonra bir süre üstlenmiş, ama sonradan bırakıp Bâdrâiyye'ye dönmüştür.

İbn Sasrâ'dan sonra kendisine Şam'ın başkadılığı teklif edilmiş, Şam Vekili gerek bizzat kendisi ve gerekse devlet kademelerindeki adamları aracılığıyla ısrarlı girişimlerde bulunmuş, ama o yine de kabul etmemiştir. Çok üstüne gelmesine rağmen şiddetle kaçınmıştır.

İşine bakan, dönemini tanıyan, zamanını gece gündüz ders çalışıp ibadet etmekle geçiren bir insandı.

Çok araştırır, çok hadis dinletirdi. Kendisinden Sahîh-i Müslim'i ve diğer bazı kitapları dinlemişizdir. Adı geçen medresede okutuyordu.

et-Tenbîh üzerine yazdığı notlardaki bilgiler başka hiç bir yerde bulunamayacak özelliktedir. Ayrıca İbn Hâcib'in fıkıh usûlüyle ilgili muhtasarına da bir ta'lik yazmıştır. Bunlardan başka sahalarda da büyük kitapları bulunmaktadır.

Genel olarak söylemek gerekirse, hocalarımız arasında onun ayarında bir Şâfiî daha görmedim.

Güzel görünümlüydü. Aydıncı, yüceydi, vakûrdü. Davranışları sevimliydi. Hiddetlense de ileri gitmezdi. Gayet asil ve cömertti. Öğrencilerine çok lütüfkâr davranırdı. Hiç mülk edinmezdi. Maaşını ve medrese gelirini günlük ihtiyaçlarına harcardı. Bâdrâiyye'de 670 yılından bu seneye kadar hocalık yapmıştır.

7 Cumâdelülâ 729 (8 Mart 1329) Cuma günü sabahın erken saatlerinde adı geçen medresede hayata gözlerini yumdu. Cuma'dan sonra Ümeyye Câmii'nde namazı kıldı. Cenâzesi başlar ve parmak uçları üzerinde taşındı. Kalabalıktı. el-Bâbü's-

²⁴ Bâdrâiyye Medresesi: Şam'ın en meşhur Şâfiî medreselerindendir. Nizâmiye'de müderrislik, halifelere uluslararası elçilik, Haleb, Şam, Mısır ve Bağdat'ta öğretim üyeliği yapan ve hicri 655 senesinde vefat eden Allâme Necmüddîn el-Bâdrâi tarafından yaptırılmıştır. Geniş bilgi için bkz: Nu'aymî, *ed-Dâris*, I/154-161; Bedrân, *Münâdeme*, s. 87-88.

Sağîr'a, babasının, amcasının ve akrabalarının yanına defnedildi. Allah Teâlâ rahmet eylesin."²⁵

8. 'Izzüddîn İbnü'l-Kalânîsî:

Tam adı Hamza b. Müeyyidüddîn Ebü'l-Me'âlî Es'ad b. 'Izzüddîn Ebû Gâlib el-Muzaffer b. Vezîr Müeyyidüddîn Ebü'l-Me'âlî b. Es'ad b. el-'Amîd Ebû Ya'lâ b. Hamza b. Esed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Kalânîsî'dir. Lâkabı 'Izzüddîn, künyesi Ebû Ya'lâ'dır.

İbn Kesîr onu "Şam'ın büyük liderlerinden birisi" olarak anmaktadır. Üst düzey görevlerde bulunduğunu ve çok varlıklı olduğunu vurgulamakta, hadis ilmiyle ilgisini de şöyle özetlemektedir: "Bir grup hadisçiden hadis dinlemiş ve rivayet etmiştir. Biz de kendisinden hadis dinlemiştik."²⁶

9. Vezîr Ebü'l-Kâsım el-Gırnâtî:

İsmi Muhammed b. Muhammed b. Sehl b. Muhammed b. Sehl olan bu âlim, Endülü's'ün Gırnata kentindedir. İbn Kesîr onun hakkında şu bilgileri verir:

"Mağrib bölgesinin riyâset ve haşmet dolu bir ailesine mensuptur. 724 (1324) yılının Cumâdelülâ ayında Şam'a yanımıza geldi. Hacca gidiyordu. Sahîh-i Müslim'i onun okuyuşuyla dokuz oturumda Necmüddîn İbnü'l-'Askalânî'den dinledim. Sapaşğlam bir okuyuştu. Ardından 22 Muharrem 730'da (14 Kasım 1329) Kâhîre'de öldü.

Fıkıhta, nahivde, tarihte ve usûlde çok büyük birikimi vardı. Himmeti âlî, kadri yüce, memleketinde gerçekten çok sayılan muhterem bir insandı. Öyle ki, üst düzey yöneticileri göreve getirir ve görevden alırdı. Buna rağmen kendisi de aile üyeleri de herhangi bir resmi makamda bulunmamışlardır. Vezîr diye anılması mecaz yolludur."²⁷

10. İbnü'l-Fâkihânî:

Tam adı Ömer b. Ali b. Sâlim b. Abdullâh el-Lahmî olan İbnü'l-Fâkihânî'nin lakabı Tâcüddîn, künyesi ise Ebû Hafs'tır. İskenderiyeli ve Malikî mezhebine mensup olan bu âlimin 751/1350 senesinde Şam'a geldiğini ve Hükümet Konağı'nda ağırlandığını anlatan İbn Kesîr "Biz de kendisinden hadis dinledik." demektedir."²⁸

11. Şemsüddîn en-Nablusî:

Tam adı Abdullah b. Afif Muhammed b. Şeyh Takıyyüddîn Yûsuf b. Abdülmün'im b. Ni'met'tir. Nablus'taki Hanbelî mescidinin imamlığını yapan bu zat hakkında İbn Kesîr çok olumlu ifadeler kullanmakta, oğlu Müftü

²⁵ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/563 (729/1329 yılı olayları).

²⁶ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/565 (729/1329 yılı olayları).

²⁷ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/567 (730/1330 yılı olayları).

²⁸ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/588-589 (734/1333 yılı olayları).

Cemâluddîn Yûsuf ile yakın dostluklarını dile getirmekte ve şöyle demektedir:

“647 (1249) yılında doğdu. Çok hadis dinledi. İbadeti bol, sesi güzel, seçkinliği ve ağırlığı yüzünden okunan, huyu suyu iyi bir insandı. 733 (1332) yılında Kudüs'ten dönerken kendisine pek çok cüz ve seçme not (fevâid) okumuştum.”²⁹

İbn Kesîr'in doğrudan hadislerle ilgili çalışmalarına katıldığı bu on bir ismin dışında, bu bölümde yer verilmesi uygun olacak beş ayrı âlim daha vardır. Bu beş ismin ortak özelliği ise 'İbn Kesîr'in meşyehasını dinlediği hadisçiler' olmalarıdır. Bilindiği gibi meşyeha veya mu'cemü's-şüyûh, 'bir muhaddisin görüşüp hadis rivayet ettiği veya görüşmediği halde hadislerini rivayete icâzetli olduğu şeyhlerinin isimlerini ve çok kere hayat hikâyelerini içeren müstakil kitaplara' verilen isimdir.³⁰

Söz konusu beş âlim şöyledir:

1. Ziyâüddîn İbnü'l-Hamevî:

Tam adı İsmâ'îl b. Raziyyüddîn Ebü'l-Fadl Müslim b. Hasen b. Nasr'dır. Lakabı Ziyâüddîn, künyesi Ebü'l-Fidâ'dır. Ömrünün büyük bölümün Şam'da geçirmiş, hac için gittiği Mekke'de ise bir süre mücavir olarak kalmıştır.

İbnü'l-Hamevî'ye ayırdığı bölümde İbn Kesîr şu bilgiyi de vermektedir:

“635 (1237) yılında doğdu. Çok hadis dinledi. Birzâlî onun meşyehasını çıkartmıştı ve biz de kendisinden dinlemiştik.”³¹

2. Şeyhu's-Şuyûh ve Kâdı'l-Kudât Alâüddîn el-Konevî:

Tam adı Ali b. İsmâ'îl b. Yusuf'tur. Künyesi Ebü'l-Hasen'dir. Aslen Konyalı olan Şâfiî mezhebine mensup bu âlim de, İbn Kesîr'in çok takdir ettiği büyükleri arasındadır:

“Yaklaşık olarak 668 (1269) yılında Konya şehrinde doğdu. Bir müddet orada öğrenim gördü. 693 (1294) senesinde Şam'a geldiğinde büyüklerden sayılıyordu. Şam'da ilmî çalışmalarını arttırdı. Hadis dinledi, Şam Camisi ile ilgili görevlerde öne çıktı, İkbâliye'de ders okuttu.

Sonra Mısır'a gitti. Orada da pek çok büyük medresede ders verdi. Mısır'da ve Şam'da Meşihat-ı Şuyûhluk (Başhocalık) görevinde bulundu. 727 (1327) yılında Şam'a kadı sıfatıyla dönene kadar, Mısır'daki çalışmalarına ve öğrencilere yararlı olmaya devam etti.

Fıkıhta ve diğer sahalarda kitapları vardır. Nahiv, sarf, tefsir, hadis ve fıkıh da dahil olmak üzere pek çok ilimde dört dörtlüktü. Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ını avucunun içi

²⁹ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/601 (737/1336 yılı olayları).

³⁰ Uğur, Müctebâ, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 183 ve devamı.

³¹ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/546 (727/1327 yılı olayları).

gibi bilirdi.³² Hadisi anlamada çok iyiydi. İnsâfı bol, evsâfı hoştu.

Ehl-i ilme hürmette kusur etmezdi. Meşyehası çıkarılmıştı; biz de kendisinden dinlemiştik. Mizzi hocamıza çok hürmetkâr davranırdı.

14 Zilka'de 729 (8 Eylül 1329) Cumartesi günü ikinci namazından sonra, ortağı olduğu bahçede öldü. Ertesi gün namazı kılındı. Sefh Kâsyûn'da toprağa verildi.³³ Allah onu hoş görsün.”³⁴

3. Cemâlüddîn İbnü'l-Kalânîsî:

İsmi tam olarak Ahmed b. Şerafüddîn b. Cemâlüddîn Muhammed b. Ebü'l-Feth Nasrullâh b. Esed b. Hamze b. Esed b. Ali b. Muhammed'dir. Askerî birliklerin kadılığı, Beytül-mâl vekilliği, Emîniye ve diğer bazı medreselerde hocalık gibi görevler üstlenmiştir.

İbn Kesîr onun hakkında övücü sözler söylemekte ve “Bir grup şeyhten hadis dinlemiştir. Fahrüddîn el-Ba'lebekî onun meşyehasını çıkartmıştı. Biz de bu meşyehayı kendisinden dinlemiştik.” demektedir.³⁵

4. Kâdı'l-Kudât Cemâluddîn ez-Zer'î:

Tam adı Süleyman b. Hatîb Mecdüddîn Ömer b. Sâlim b. Ömer b. Osman'dır. Künyesi Ebü'r-Rabî'dir. Şam'da ve Mısır'da üst düzey ilmi ve idari görevlerde bulunmuştur. İbn Kesîr onun meşyehası hakkında şu bilgiyi vermektedir:

“Birzâlî meşyehasını çıkartmıştı. Biz de kendisinden –Şam'da bulunduğu sırada dinlemiştik. 22 hocayı içeriyordu.”³⁶

5. Ömer b. Ebû Bekir İbnü'l-Yesmî el-Bestî:

Bu zatın da Şam'ın ilim meclislerine ve özellikle de hadis derslerine düzenli katılan bir isim olduğunu belirten İbn Kesîr, şu bilgiyi eklemektedir:

“Üstad Fahrüddîn İbnü'l-Buhârî'den ve başkalarından hadis dinlemiştir. Ben de kendisinde İbnü'l-Buhârî'nin meşyeha özetini (*muhtasarul-meşyeha*) okumuştum.”³⁷

³² Türk ilim adamlarının *Keşşâf* ve yazarına yönelik bu ilgilerine bir diğer örnek de yine bir Konyalı âlim olan Sadrüddîn el-Konevî'nin şahsî kütüphanesindeki *Keşşâf* nüshalarının bol-luğudur (bkz. Konyalı, İbrahim Hakkı, *Konya Târîhi*, Konya 1964, s. 501-503). Aynı durum Ebu's-Su'ûd Efendi ve Elmalılı Hamdi Efendi gibi başka âlimler için de geçerlidir.

³³ Kâsyûn, Şam çevresindeki tek ulu dağdır. Kısaca “Şam şehrine bakan dağ” olarak tarif edilir. (Detaylar için bkz: Dehmân, *fi Rihâbi Dimeşk*, s. 9–34). Sefh Kâsyûn ise ‘Kâsyûn’un Yamacı’ anlamındadır ve Sâlihiyye semtini de içine alan büyük bir bölgeyi kapsar.

³⁴ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/564 (729/1329 yılı olayları).

³⁵ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/575 (731/1331 yılı olayları).

³⁶ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/587-588 (734/1334 yılı olayları).

³⁷ el-Bidâye ve'n-nihâye, XIV/621 (742/1342 yılı olayları).

B. Diğer İlimleri Öğrendiği Hocaları

Bu bölümde ise, İbn Kesîr'in ders aldığı belirtilen beş ayrı hocasına dair verdiği bilgiler değerlendirilecektir. Söz konusu beş isimden birisi hat, birisi tashih, birisi nahiv, ikisi de kıraat sahasında uzmanlaşmışlardır.

1. Necmüddîn Musa b. Ali b. Muhammed:

İbn Kesîr'in ifadesiyle "Fazîlet ehli bir kâtiptir." ve *İbnu'l-Basîs* diye bilinir. Hat sanatının çeşitli dallarında döneminin en iyilerindedir. Yazar, hat hocasını kısaca şöyle tanıtır:

"50 yıl boyunca insanlara yazı yazmayı öğretti. Ben de kendisiyle hat çalışmıştım. Allah sevabını bol versin.

Güzel görünümlü, heybetli, çok hassas bir hocaydı. 10 Zilka'de 716 (23 Ocak 1317) Salı günü vefat etti. el-Bâbü's-Sağîr kabristanına defnedildi. 65 yaşındaydı."³⁸

2. Abdullah b. Muhammed b. Ali:

Künyesi Ebü'l-Hasen olan hocası hakkında "Değerli bir insandı." diyen İbn Kesîr, şu kısa bilgiyi vermekle yetinir:

"Camide bir sandığı vardı. İnsanlar yanına oturur, kendisinden yararlanır, nüsha karşılaştırılması ve tashih yaparlardı. 6 Muharrem 717 (20 Mart 1317) Pazartesi gecesini vefat etti ve Süfiyye kabristanında toprağa verildi.

Ben de kendisiyle el-'Umde ve diğer bazı kitaplar üzerinde tashih çalışmıştım."³⁹

3. Ziyâüddîn Abdullah:

Nahiv öğrendiği bu zatın bir süre sonra akli dengesini yitirdiğini belirten İbn Kesîr, akıl hastanesine kaldırılmasının da fayda vermediğini anlatır. Bir gün elinden çıkan bir kaza neticesinde cinayet işleyen Ziyâüddîn Abdullah, ölüm cezasına çarptırılmış ve böylece hayatı sona ermiştir.⁴⁰

4. Ebü'l-Abbâs es-Sebtî:

İbn Kesîr, kıraat üstadı Ebü'l-Abbâs es-Sebtî'nin Kudüs'teki vefâtını kaydederken, onun 'heybetli ve kızıl kınalı sakallı' bir ilim adamı olduğunu söylemektedir. Söz konusu yıl (723/1323) içerisinde Kudüs-ü Şerîfi ziyaret ettiğini, kendisiyle bir araya gelip görüştüğünü belirtmekte ve şunu ilave etmektedir: "Bu, Kudüs'e ilk gidişimdi."⁴¹

5. Fer'ûş b. Cafer b. Şeyh Muhammed

Kalender meşrep, dünyaya değer vermeyen, 'sergici' diye anılıp 'mezcup'

³⁸ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/491 (716/1317 yılı olayları).

³⁹ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/496 (717/1317 yılı olayları).

⁴⁰ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/521-522 (723/1323 yılı olayları).

⁴¹ *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/524 (723/1323 yılı olayları).

diye tanınan kıraat hocası için ise müellifin yaptığı kısa değerlendirme şöyledir:

"Yaklaşık kırk yıl halka camide Kur'an okuttu. Ben de kendisinde bazı kıraatleri okumuşumdur. Çocuklara 'râ' gibi zor harflerin nasıl çıkartıldığını öğretirdi. Dünyaya az meylederdi. Hiç mal mülk edinmezdi. Evi barkı yoktu. Çarşıda yer, camide uyurdu. Safer ayının başlarında öldü. 70 yaşını aşmıştı. Bâbü'l-Ferâdis'e defnedildi. Allah rahmet eylesin."⁴²

III. Değerlendirme

İbn Kesîr'in hocalarıyla ilgili olarak verdiği bilgilerden şu sonuçlar çıkarılabilir:

A. Ders aldığı kişilerin büyük bölümü Şamlı olmakla beraber, Şam dışından bazı hocalarla görüşme ve ders yapma imkânı da bulmuştur. Bu, ya şehre gelen misafir ilim adamlarının toplantılarını kaçırmaması olmuş, ya da Hicaz ve Kudüs'e gidiş gelişlerde doğan fırsatlar vesilesiyle meydana gelmiştir.

B. İncelediğimiz isimler ve branşlar arasında her ne kadar fıkıh ve tefsir yer almıyor gibi görünse de, özellikle bu iki dalda İbn Kesîr'e ulaştığı şöhreti kazandıran kişinin Takıyyüddîn İbn Teymiye (728/1328) olduğu malumdur. Müellifin *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de hocası İbn Teymiye ile ilgili olarak verdiği bilgiler, ayrı bir ilmî araştırmaya temel oluşturabilecek zenginliktedir. Dolayısıyla, yazarın fikren de tesiri altında kaldığı bu isme dair tespit edilen veriler ayrı bir makale hâlinde neşredilecektir.

C. İncelenen kaynağın bir tarih kitabı olması, hocaları tanıtmaya ayrılmış bir meşyeha veya bir otobiyografi olmaması, kimi önemli isimlere bu açıdan yeterince değinilmemesi sonucunu doğurmuş olabilir. Sözelimi Şemsüddîn ez-Zehabî (748/1347) İbn Kesîr'in hocası konumunda olan ve o dönemde Şam'da ciddi ağırlığı bulunan bir hadisçi olmasına rağmen, ölüm yılında kendisinden sadece üç satırla bahsedilmiştir. Araştırıldığında bu durumun, Zehabî'nin ders verdiği Ümmü Sâlih türbesinde onun vefatının ardından İbn Kesîr'in hocalık yapmaya başlamasından kaynaklanmış olabileceği görülür. Böyle bir çekişme ve dolayısıyla oluşan zaman darlığı, İbn Kesîr'in, 'İslâm'ın tarihçisi, muhaddislerin pîri' diye övdüğü Zehabî'yi çok iyi tanıtamamasına yol açmıştır.⁴³

⁴² *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/529 (724/1324 yılı olayları).

⁴³ İbn Kesîr 748/1347 yılına ayırdığı bölümde şunları söyler: "16 Zilka'de Pazar (16 Şubat 1348) günü üstat Şemsüddîn ez-Zehabî'nin yerine Ümmü Sâlih türbesinde ben bulundum. Allah, türbenin vâkıfına rahmet eylesin. Fukahânın ileri gelenlerinden bir grupla bazı kadılar da vardı. Allah'a çok şükür, muhteşem bir ders oldu. Ahmed'in Şâfi'den, onun Mâlik'ten, onun Zührî'den, onun Abdurrahmân b. Ka'b b. Mâlik'ten, onun da babasından naklettiği hadisi gündeme getirdim. Resülullâh (s.a.v.) buyurdular ki: *Müminin rûhu cennetin ağaçlarına konmuş bir kuştur. Sonunda, sâhibi tekrar diriltildiği gün onun cesedine döner.*" (*el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIV/649. Ayrıca hadis için bkz: *Müsned*, XXV/57-58 (15778); *Muvatta'*, Cenâiz, 16; İbn Mâce, Zühud, 32; Nesâî, Cenâiz, 117.)

D. Aktarılan bölümlerde hocalarından bahsederken okuduğunu isim verecek belirttiği kitaplar her ne kadar *Sünen-i Dârekutnî*, *Sünen-i Beyhakî*, *Muvattâ* ve *Sahîh-i Müslim* olsa da, elbette anılan bu dört kitap birer örnekten ibarettir. Zira İbn Kesîr sıkça “Kendisinden filanca kitabı ve diğerlerini dinlemiştik.” ifadesini kullanmaktadır. Bu, ilk akla gelenin zikredildiğini gösterir. Sonuçta İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin öğrencilerinin elinde yetişmiş bir hadis hâfızı olarak İbn Kesîr'in, *Sahîh-i Buhârî*'yi değil okumak, ezbere bilmesi bile mümkündür.

E. İncelenen hadis hocalarından bazılarının derslerini Ümeyye Câmii'nde vermeleri, yine bazılarının sırf hadis dinletmek amacıyla Mısır ile Şam arasında gidış geliş yapmaları, bu misafirlerden bazılarının dönemin yetkilileri tarafından Şam Hükûmet Konağı'nda ağırlamaları gibi noktalar, hadis ilmüne verilen önem ve hadisin hayatın içinde yer alan konumu bakımından mânidârdır. Nitelik bizzat Sultan Kâmil'in hadis okuyan/okutan bir nitelik taşıması da incelenmeye değer bir örnektir.

“el-Bidâye ve'n-Nihâye'sinden Hareketle İbn Kesîr ve Hadis Hocaları Üzerine”

Özet: Temel İslam Bilimlerinin hemen her alanına katkıda bulunmuş olan Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (v. 774/1372), hadis konusunda da önemli bir otorite sayılmaktadır. Onun otoritesinin, en az sahip olduğu kişisel bilgi birikimi kadar, temsil ettiği Şam Hadis Ekolü'nden kaynaklandığı söylenebilir. Hadis ilminin gerek teorik gerekse pratik iki yönünü de derinlemesine işleyen bu ekol, özellikle hicri VII. ve VIII. asırlarda büyük isimler yetiştirmiştir. Bu makalede, kendisi hicri VIII. asır kuşağına mensup olan İbn Kesîr'in, hadis aldığı/öğrendiği hocalarına dair verdiği bilgiler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yazarın kendi eseri olan *el-Bidâye ve'n-nihâye*'ye dayanılmış olması, makaledeki verilerin işlevselliğinin ve geçerliliğinin artmasını sağlayacaktır.

Atf: Ahmed Ürkmez, “*el-Bidâye ve'n-Nihâye'sinden Hareketle İbn Kesîr ve Hadis Hocaları Üzerine*” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/2, 2010, pp. 129–143.

Anahtar Kelimeler: al-Bidâyah wa al-Nihâyah, İbn Katheer, Hadîth, Rijâlu'l-hadîth, Kutub al-Tabakât.

Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş: Ricâl İlmine Metinler arası Bir Yaklaşım

Miklos MURANYI
Fatma KIZIL**

Ignaz Goldziher, Scnouck Hurgronje, Joseph Schacht ve onların münekkitlerinin çalışmaları, hem hadis ve hem de fıkıh ilminde hadislerin tarihi açıdan incelenmesini mümkün kılmıştır. Her ne kadar oryantalizmin bu ilk mümesilleri tarafından önce sürülen genel çerçeve ve problemler bir ölçüde zamana karşı dayanmışsa da, yeni ve şimdiye kadar ulaşılamayan eserlere dayalı farklı yaklaşım ve fikirler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eserlerin büyük kısmı bugün birçok kişi tarafından bilinmekte ve hatta bazıları yayımlanmış bulunmaktadır. Yine de söz konusu eserlerin ortaya çıkmasına rağmen, hâlâ literatürde “yeni sonuçlar” a ulaşıldığına dair iddialarla karşılaşmaya devam ediyoruz. Büyük çoğunlukla kaynak tenkidinin tatbiki vesilesiyle ulaşılan bu bulgular, bazı çevrelerde “ilerleme” şeklinde takdim edilmektedir. Hâlbuki bu bulguların temelde yanıltıcı bir şüpheciliğin ötesine geçemediği kuşkusuna düşmek kaçınılmaz görünmektedir. Kaynaklara yönelik yersiz güvensizlikten etkilenen araştırmacılar kontrolsüz ve tarafsız yorum bolluğu üretmeye başlamışlardır (G. H. A. Juynboll, N. Calder, Y. Dutton).

Bu eğilimler karşısında, yazmalarda mevcut malzemeye başvurmanın ve bunları hicrî II. ve III. yüzyıllarda hadis ve fıkıh tarihini yeniden inşa etme yolunda ilk adım olarak kullanmanın gittikçe daha zarurî hâle geldiği görülmektedir. Ricâl ilminin yanı sıra hadis, tefsir ve fıkıh metinleri hakkında yeni bir tarih veya yeni bir keyfi kronoloji ileri sürmeden önce bu eski malzemele-

rin kapsamlı bir analizi gerçekleştirilmelidir (Meselâ Juynboll’un ricâl literatürünün kayıp eski eserlerini İbn Hacer’in *Tehzibü’t-Tehzib*’ini kullanarak inşa etme çabasına bakınız).¹ [335]*

Fakat birçoğu muhtemelen daha önce bilinmeyen bu yazma eserlere başvurduğumuzda, öncelikle kaynaktan ne yazdığı sorusundan ziyade, kaynağın nerede yazıldığı sorusunu sormamız gerekmektedir. Diğer bir deyişle, araştırmanın başlangıç noktası bizatihi kaynağın kapsamlı bir tahkiki olmalıdır. Her halükârda bu tür bir yaklaşım yayımlanmış eserlerin çoğunun hiç bilinmeyen veya yetersiz biçimde tavsif edilmiş yazmalara dayanması sebebiyle neredeyse kaçınılmaz görünmektedir.²

Ayrıca son dönemdeki çalışmalarda ifade edilen “[genel algıya] meydan okuyan” fikirleri inceleyecek ve bir kısmını tashih edeceksek bu tür bir çaba zorunludur. John Wansbrough’un hadisler için isnâd vermenin ancak II. yüzyılın sonunda hatta hicrî 200 yılından sonra gerçekleşen biçimsel bir yenilik olduğu şeklindeki görüşü bu tür fikirlere bir örnektir.³ Diğer örnekler hadis ve fıkıh yazılı rivâyetinin en erken hicrî III. yüzyılın ilmî faaliyetlerinde görüldüğü veya hadis metinlerinin ihtihadda bağlayıcılığının ve usûl-i fıkhîde asıllardan biri ve hüccet olarak kabulünün hicrî 250 yılından önce gerçekleşmediği şeklindeki iddiadır.⁴ Başka bir çalışmada gösterdiğim üzere, İbn Vehb’in Kayrevan’da bulunan ve yaklaşık hicrî 290 yılında tarihlendirilen *Tefsir*’nin yazmaları yazılı rivâyetin ikinci aşamasını temsil etmektedir ve bu yazmalar II. yüzyılın ortaları kadar erken bir döneme tarihlendirilebilir.⁵

Ayrıca, ihtiyatlı ve makul; fakat yazılı kaynaklarda ortaya çıkan varyantlardan kimin sorumlu olduğunu tespit etmemizi sağlayacak araçlara sahip olmadığımız için hicrî 150 yılından önceki döneme ait orijinal müellif nüshalarının inşa edilemeyeceğini ısrarla vurgulayan eserleri de görmekteyiz.⁶ Diğer bazı

¹ Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge University Press, 1983), ss. 135–137.

* Köşeli parantez içerisindeki sayfa numaraları, saygı ifadeleri ve ilâveler mütercime aittir (çev.).

² Meselâ bk. Mâlik b. Enes’in *Muvatta*’nın günümüzde “standart edisyonu” kabul edilen Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâki tahkiki.

³ Bk. John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977). Ayrıca onun takipçilerinden biri olan A. Rippin, “Tafsir Ibn ‘Abbâs and Criteria for Dating Early Tafsir Texts”, *JSAT* 18 (1994), s. 38 vd; a. mlf., “al-Zuhri, Naskh al-Qur’ân and the Problem of Early Tafsir Texts”, *BSOAS*, 47 (1984), s. 22 vd.

⁴ Bk. Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford, 1993). Benim bu çalışmada hakkındaki değerlendirmem için bk. “Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion”, *Islamic Law and Society* 4 (1997), ss. 224–241.

⁵ Hakkındaki değerlendirmelerim için bk. “Visionen des Skeptikers”, *Der Islam* 81 (2004), s. 206 vd.

⁶ Bk. Versteegh, *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam* (Leiden, 1993).

* Bonn Üniversitesi. Miklos Muranyi, bilhassa Kayrevan Kütüphanesi’ndeki Mâlikî fıkıhına dair yazmalar üzerine yaptığı çalışmaları ile tanınmaktadır. Çevirisini sunduğumuz “From *Thiqa* to *Da’if* in Early *Tabaqât*-Literature: An Intertextual Approach to *‘Ilm al-Rijâl*” başlıklı bu makale *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34 (2008), ss. 335–344’de yayımlanmıştır.

** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fatmakizil@gmail.com

çalışmalar ise isnâdların ve isnâdlarda zikredilen müşterek râvîler ve diğer râvîlerin güvenilirliğini vurgulamaktadır. Bu alandaki kapsamlı araştırmalar hicrî II. yüzyılın sonlarında isnâd tenkidinin gerçekleştirdiğinden çok daha fazlasını başarmıştır. [336] Fakat bu tür bir metot, hadislerin menşeyini - neredeyse türlerin ortaya çıkışı ile ilgili Darwinci bir gözlem gibi- kolayca hicrî ilk yüzyılın son çeyreğine kadar götürmeyi mümkün kılmaktadır.⁷

Hadisle fıkıh ve ikisinin İslâm'ın ilk asırlarındaki değerleri ile ilgili incelemelerin yanı sıra bu iki ilimle irtibatlı çok önemli bir alan daha vardır: hadis tenkidi. Fakat bu ilim, şimdiye kadar detaylı çalışmalara konu edilmemiştir. Diğer bir ifadeyle, hadis tenkidinin eleştirisinin günümüzdeki araştırmalarda büyük bir boşluğu yansıttığı izlenimini edinmiş bulunmaktayım. Hâlbuki bu eleştiri hadis ve fıkıhın gelişimi ve değerlendirilmesi için çok önemlidir.

I.

Bugün, Ebü'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh b. Sâlih 'Iclî'nin (ö. 261, Trablus, Kuzey Afrika)⁸ III. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış *Tabakâtü ehli'l-Basra ve ma'rifeti'r-ricâl* adlı eserinin tam bir "kürrâse"sine sahibiz.* Yazma, Kayrevan'a İbn Ebi'l-Ezher (Ahmed b. Mu'tib, ö. 276 veya 277) tarafından getirilmiştir.⁹ Bu, muhtemelen ricâl ilmi sahasında parşömen üzerine yazılmış mevcut en eski nüshadır. İbn Ebi'l-Ezher'in öğrencisi, tarihçi Ebü'l-'Arab et-Temîmî'nin (ö. 333) şu sözleri ile sona ermektedir: *ketebtühü min kitâbi Ahmed b. Mu'tib*. Diğer bir deyişle, tarihçi Ebü'l-'Arab et-Temîmî'nin bu eski kürrâsenin müstensihisi olduğu ve diğer başka eserlerle birlikte bu yazmaya da sahip olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.¹⁰ Bugün Rakkade/Kayrevan Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bu nüshayı muhtemelen hocası hayattayken veya yazarın vefatından sadece 20-30 yıl sonra yazmıştır. Bu yazmaya, makalede "Q" harfi ile referansta bulunacağım. [337]

Mevcut en eski yazmadan hareketle ricâl malzemesinin evrimi bu nüshadaki bazı çok önemli örnekler incelenerek analiz edilebilir. Ebü'l-'Arab, 'Iclî'nin bazı ifadelerine başlarına "ع" harfi koyduğu ziyadeler eklemiştir. Bu ziyadeler

⁷ Bk. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*; a. mlf., "Nâfi", the Mawlâ of Ibn 'Umar and His Position in Muslim Hadîth Literature", *Der Islam* 70 (1993), s. 207 vd.

⁸ Sezgin, *GAS*, I, 143.

* Yazar, kürrâseyi muhtemelen yazmanın çok hacimli olmamasına işaret etmek üzere kullanmaktadır (çev.).

⁹ *Aghlabides*, ss. 255–260 (*Biographies Aghlabides: Extraites des Madarik du Cadî 'Iyâd*, ed. M. Telbi [Tunus, 1968]); el-Debbâğ, *Me'âlimü'l-imân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân* (Tunus, 1972), 2/177–180; Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, ed. Beşîr Bekkûş (Beyrut, 1983), c. I, ss. 470–472; Muranyi, *Beiträge zur Geschichte der Hadîth und Rechtsgelehrsamkeit der Mâlikîyya in Nordafrika bis zum 5. Jhd. d. H* (Wiesbaden, 1997), s. 74 vd.

¹⁰ Bk. Muranyi, "Qayrawâner Miszellen I", *ZDMG* 136 (1986), s. 512 vd.

alışılanın aksine sayfanın hâmişinde değil metnin içerisinde yer almaktadır.

Hadis tenkidinin bu sahasındaki müteakip aşamaların teşekkülünü göstermek üzere bir örnek seçtim. Buradan itibaren metinlerarasılık -metinlerin birbirine bağımlılığı ve birbirinden iktibasta bulunan iki veya daha fazla metin arasındaki edebî ilişki- fikrinden hareket edeceğim. Her metin bir iktibaslar mozaigi şeklinde gelişmekte ve başka bir metnin özümsemesi ve dönüştürülmesi şeklinde tezahür etmektedir.¹¹ Bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurarak, 'Iclî'nin adı geçen kitabındaki tek bir pasajın gelişimini takip edeceğim.

Q, vr. 10a'da, İshâk b. Süveyd el-'Adevî et-Temîmî el-Basrî (ö. 131)¹² hakkında yazarın şu sözlerini okuyoruz:

وإسحاق بن سُوَيْدِ العَدَوِيِّ، ثَقَّةٌ وَكَانَ يَتَحَامَلُ عَلَيَّ تَحَامَلًا شَدِيدًا، قَالَ: لَا نُحِثُّ عَلَيَّا، وَلَيْسَ بِكَثِيرِ الْحَدِيثِ.

Vr. 10a'da, aynı satırda -hâmişte değil- Ebü'l-'Arab'ın aşağıdaki yorumu yer almaktadır:

قال ع: مَنْ تَحَامَلَ عَلَيَّ فَمِنْ أَيْنَ يَكُونُ ثَقَّةٌ؟ [338]

Aşağıda bu temel metnin gelişimini inceleyeceğim. İshâk b. Süveyd'in, İbn Hacer el-Askalânî'nin¹³ *Tehzîb*'inde (bundan sonra İH şeklinde yer alacak) geçen tercemesinden, Ebü'l-'Arab'ın yukarıdaki metni ve kendi yorumunu kayıp eseri *Kitâbü'd-Du'afâ*'ya dâhil ettiğini öğrenmekteyiz. Söz konusu pasaj aşağıdaki gibidir ('Iclî'nin Q'daki ifadeleri kalın karakterlerle yer almaktadır):

ذَكَرَ الْعَجَلِيُّ فَقَالَ: ثَقَّةٌ وَكَانَ يَحْمِلُ عَلَيَّ [وَذَكَرَهُ ابْنُ حَبَّانَ فِي الثَّقَاتِ]، وَقَالَ أَبُو الْعَرَبِ (كَذَا) الصَّقَلِيُّ فِي الضَّعْفَاءِ: كَانَ يَحْمِلُ عَلَيَّ تَحَامَلًا شَدِيدًا وَقَالَ: لَا أَحِبُّ عَلَيَّا، وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ.* وَمَنْ لَمْ يَحِبِّ الصَّحَابَةَ فَلَيْسَ

¹¹ Julia Kristeva, "Bashtin, das Wort, der Dialog und der Roman", *Literaturwissenschaft und Linguistik*, c. III (ed. Jens Ihwe) (Frankfurt/M.), ss. 345–375. Manfred Pfister, "Intertextualität", *Moderne Literatur und Grundbegriffe*, ed. Dieter Borchmeyer (Tübingen, 1994), ss. 215–218.

¹² İshâk b. Süveyd (ö. 131) hakkında bk. *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad, 1325), c. I, s. 236; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut, 1988), c. II, s. 432; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, ed. Şu 'ayb el-Arnaût, c. VI, s. 47; *Tehzîbü't-Tehzîb* (yz. Berlin/Sprenger 271), vr. 42a; İbn Sa'd, *Kitâbü Tabakâti'l-kübrâ*, ed. E. Sachau ve dğr. (Leiden, 1918), c. VII, cüz 2, s. 11; *Sualâtü Ebî Dâvûd li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, ed. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine, 1994), no. 461; Heysemî, *Ta'rihü's-sikât*, ed. Abdülmu'tî Kal'acı (Beyrut, 1984), no. 65; İbn Hibbân el-Büstî, *Meşâhîriü 'ulemâi'l-emsâr* (Beyrut, 1985), no. 1194; İbn Ebi Hâtîm, *Kitâbü Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarabad, 1952–1953), no. 766, Kelâbâzi, *Ricâlü Sahîhi Buhârî*, ed. 'Abdullâh el-Leysi (Dâru'l-Ma'rife: Beyrut, 1407), no. 1475; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ed. 'Abdülazîz b. 'Abdillâh b. Bâz, Muhammed Fu'âd 'Abdülbâki ve Muhibuddin el-Hatîb (Kahire, 1380), c. IV, s. 126; a. mlf., *Hedyü's-sârî*, s. 389.

¹³ *Tehzîbü't-Tehzîb*, c. I, s. 236; *Hedyü's-sârî*, s. 389.

* Muranyi, *Tehzîb*'in 1325 Haydarabad'ta yayımlanan neşrini kullandığını belirtmektedir. Fakat *Tehzîb*'in söz konusu neşrinde ve ulaşılabildiğimiz bir diğer baskısında (*Tehzîbü't-Tehzîb*, I–XII, Dâiretü'l-Ma'rifeti'n-Nizâmîyye, Haydarabad, 1325, c. I, s. 236; *Tehzîbü't-Tehzîb*, I–IV,

بثقة ولا كرامة.

İbn Hacer'in, 'İclî ve Ebû'l-'Arab'tan iktibasları doğrudur. Zira 'İclî'nin ifadesi biraz farklı biçimde oğlu Ebû Müslim 'İclî tarafından nakledilen *Ta'rih (fi) ma'rifeti'r-ricâl* (Yahuda (yz.), Ar. 194, vr. 17a) adlı eserinde ve ayrıca yine kendisine ait *Ta'rihu's-sikât bi tertîbi'l-Heysemi*'de sayfa 61'de yer almaktadır:

بصري، ثقة يحمل على علي

'İclî'nin ifadelerini iki kere nakletmesinden anlaşıldığı üzere, İbn Hacer her iki kaynağa da sahip olmalıdır ve ikisini de kullanmaktadır. Fakat, 'İclî'nin ifadelerini ikinci defa kullanırken Q'da yer alan kelimelerin tamamını yanlış biçimde Ebû'l-'Arab'a nisbet etmektedir. *Fihristi merviyâtî ...İbn Hacer*¹⁴ (No. 663)'de *Ta'rih (fi) ma'rifeti'r-ricâlî's-sikât*'in Ebû Müslim 'İclî rivâyetini kullandığı bilgisi yer almaktadır ve bu nedenle iktibas hem Ebû Müslim'in hem de çok daha sonraki Heysemi'nin rivâyetine benzemektedir.

Eğer elimizde Q yazması bulunmasaydı *Tehzib*'ten hareketle, hangi kısmın gerçekten 'İclî'ye ve Ebû'l-'Arab'ın *Kitâbü'd-Du'afâ*'sına nisbet edilmesi gerektiğini belirleyemedik. İbn Hacer, Kayrevanlı tarihçiye birçok kez referansta bulunmaktadır,¹⁵ fakat ne *Fihrist*'inde ne de *el-Mecma'ül-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*'te¹⁶ [339] bize kitabın rivâyeti hakkında bilgi vermektedir. Onun, Ebû'l-'Arab'ın eserini dolaylı olarak kullanmış olması mümkündür. Bu, Ebû'l-'Arab'ın nisbesini el-Sakallî¹⁷ bazen el-Sakallî el-Kayrevânî¹⁸ veya sadece el-Kayrevânî¹⁹ şeklinde yanlış nakletmesini de açıklamaktadır.

Kayrevan yazmasındaki oldukça eski bilgiyle karşılaştırıldığında bu kısa ifade muhtasar bir nakil gibi görünmektedir. Aynı zamanda, İbn Hacer'in metni ile Kayrevan yazması arasında doğrudan bir ilişki olduğu aşikârdır. Bu tür belgeler arası ilişki ve metinlerin doğrudan birbirine dayanması, İncil ten-

thk. İbrahim Zeybek, Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, c. I, s. 121), 'İclî'nin ifadeleri Q'da olduğu gibi "وليس بكثير الحديث" şeklinde yer almaktadır (çev.).

¹⁴ Bk. Heinrich Schützinger, *Das Kitâb al-Mu'jam des Abû Bakr al-İsmâ'îlî*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLIII, 3 (Wiesbaden, 1978), ss. 41-43. Neşir: Müessesetü'r-Risâle (Beyrut, 1998).

¹⁵ *Tehzib*'de 36, *Lisânü'l-Mizân*'da 44 referans bulunmaktadır. İbn Hacer ayrıca, Ebû'l-'Arab'ın *Tabakât*'ı ve *Ta'rihu İfrikîyye*'sini kaynakları arasında zikretmektedir. Fakat bu eserler kendi *Fihrist*'inde yer almamaktadır.

¹⁶ Beyrut, 1992.

¹⁷ Ayrıca bk. *Tehzib*, İbrâhîm b. 'Abdilmelik, İshâk b. Esid, Bilâl b. Bürde'nin tercemeleri. [Muranyi, nisbeyi al-Siqillî şeklinde okumuştur. Fakat, Sem'ânî'nin *Ensâb*'ında nisbe şu şekilde kaydedilmiştir: الصقلي: بفتح الصاد المهملة، والقاف، وفي آخرها اللام. Bk. Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I-V, thk. 'Abdullâh 'Ömer el-Bârûdî, c. III, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1988, s. 549.

¹⁸ Ayrıca bk. *Tehzib*, Erbid(a) et-Temîmî'nin tercemesi.

¹⁹ Ayrıca bk. *Tehzib*, 'Ubeyd b. Hişâm, Haccâc b. Muhammed el-Messîsî'nin tercemeleri

kidi araştırmalarında *Benutzungshypothese** şeklinde adlandırılır ve İncil araştırmalarındaki snoptik** problemin en fazla kabul gören çözümü olan iki-kaynak*** varsayımında yerini alır. İncelediğimiz örnekte de İbn Hacer'in, Ebû'l-'Arab'ın bugün kayıp olan *Du'afâ*'sından haberdar olduğu ve bu eseri kullandığı açıkça görülmektedir. O, iktibas ettiği pasajın sadece son cümlesinin Ebû'l-'Arab'a ait olduğunu ve esasen onun 'İclî'nin metni hakkında yaptığı bir yorumu içerdiğini bilmemektedir veya fark edememiştir.

Kayrevan yazmasında 'İclî tarafından nakledilen kısım, İbn Hacer'in metninde kalın karakterlerle yazılmıştır. Metinde, burada detaylı olarak ele almayacağım iki ufak farklılığın bulunduğunu görmekteyiz: لا نُحِبُّ عَلِيًّا (Q) ve لا أُحِبُّ عَلِيًّا (İH) ile ليس بكثير الحديث (Q) ve كان كثير الحديث**** (İH).²⁰ Ana kaynağımız olan yazmadaki orijinal metne ilâve edilen yoruma dikkat çekmeden önce, [Hz.] 'Ali karşıtı eğilimleri kaynaklarda açıkça yer alan İshâk b. Süveyd'e isnâd edilen siyasî tutumu kısaca ele alacağım.

Basra asıllı bir 'Adevî olan İshâk b. Süveyd, Cemel Savaşı'nda kabilesinden [Hz.] 'Aişe'nin devesi yanında çarpışan ve hepsi de kurrâ olan elli kişinin öldürüldüğünü bildirmektedir.²¹ [340] Aynı zamanda [Hz.] Osmân'ın faziletleri hakkında Hz. 'Ali'den nakledilen "Osmân bizim en iyimiz ve en güvenilirimizdi"²² şeklindeki ünlü hadisin râvîsidir. Şüphesiz, İshâk b. Süveyd Basralı sika ama aynı zamanda [Hz.] 'Ali muhalifi muhaddisler arasındadır. Erken dönem

* İncillerin arasındaki benzerlikleri, birbirlerine dayanmaları ve kendi aralarında iktibaslar yapmaları ile izah eden teori (çev.).

** Sinoptik problem, sinoptik İncillerin (Matta, Markos, Luka) benzerlikleri ve farklılıklarının, aralarındaki yazınsal ilişkiyi açıklamak üzere incelenmesidir. Bk. Goodacre, Mark, *The Synoptic Problem: A Way Through the Maze*, T&T Clark International, London, 2001, s. 16 (çev.).

*** İki-kaynak varsayımı, sinoptik İncillerden Matta ve Luka'nın, Markos'un yanı sıra bugüne ulaşmamış başka bir anonim kaynaktan (Q) da yararlandığını iddia eden teoridir. Bu suretle Matta ve Luka'nın, Markos'a benzediği durumları ikisinin Markos'tan yararlanmasından açıklanırken, kendi aralarında benzedikleri fakat Markos'tan ayrıldıkları kısımlar ile Q'ya hamledilmektedir. Bk. Goodacre, *The Synoptic Problem*, s. 20 (çev.).

**** Matbu nüshalarda bu tür farklılığın olmadığına yukarıda işaret edilmişti (çev.).

²⁰ İshâk b. Süveyd'in naklettiği hadisler gerçekten azdır: Şafi'i, *es-Sünenü'l-me'sûra*, ed. Kal'acı (Beyrut, 1406), c. I, s. 404; Taberânî, *el-Mu'cemi'l-ewsât* (Kahire, 1415), c. V, s. 20, 122, 309; İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân* (Beyrut, 1406), c. I, s. 337. Ayrıca [Hz.] Osmân'ın faziletleri hakkındaki hadis için bk. s. 341.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, ed. Muhammed 'Avvâme (Beyrut, 2006), 21/ no: 38991:

حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدِ الْعَدَوِيِّ، قَالَ: قُتِلَ مِثْلَ يَوْمِ الْجَمَلِ خَمْسُونَ رَجُلًا حَوْلَ الْجَمَلِ قَدْ قَرَأُوا الْقُرْآنَ.

²² "Mutarrîf b. 'Abdillâh eş-Şihhîr'in rivâyetiyle: İbn 'Asâkir, *Ta'rihu Dımaşk*, c. XXXIX, s. 469; ayrıca bk. en-Nesâî, *Fedâilü's-sahâbe*, c. I, s. 468 vd (Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye); *Lisânü'l-'Arab* (h-z-z md.) Mutarrîf'in hadisi olarak. [Muranyi "أوصلنا"yı "most trustworthy" şeklinde tercüme etmektedir fakat tercümenin isabetli olmadığı *el-İsti'âb*'da geçen rivâyetten anlaşılmaktadır: كان عثمان أوصلنا للرحم. Bk. İbn 'Abdilberr, *el-İsti'âb fi esmâ'îl-ashâb*, I-II, c. I, Darü'l-Fikr, Beyrût, 2006, s. 12 (çev.).]

cerh ve ta'dilin temsilcilerinden İbn Ma'în, 'Iclî, İbn Hanbel; [Hz.] 'Ali'nin söz konusu muhaliflerinden neredeyse her zaman aynı kelimelerle bahsederler: *yahmilu 'alâ 'Aliyyin*. Fakat aynı zamanda bu râvîlerin sika olduklarını da ifade ederler.²³ Söz konusu râvîlerden bazıları 'Osmânîler şeklinde nitelenmektedir ve en-Nâşî el-Ekber, Cemel Savaş'nda Talha, Zübeyr ve 'Aîşe'nin [r.anhüm] tâbilerini 'Osmânîye olarak adlandırmaktadır.²⁴ İşte, İshâk b. Süveyd, II. yüzyılın başındaki bu Basralı muhaddisler grubuna dâhildir.

İki kaynağın kısa bir metinlerarası analizi pasajın sadece son cümlesinin Ebü'l-'Arab'a nisbet edilmesi gerektiğini, metnin İbn Hacer'in naklettiği geri kalan kısmın, 'Iclî'nin Kayrevan yazmasındaki ifadelerinin bir varyantı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla, İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde kullandığı eski kaynakların tatmin edici biçimde yeniden inşa edilebileceği fikri oldukça şüphelidir.²⁵

Ebü'l-'Arab'ın Q yazmasındaki “fe men tahâmele 'alâ 'Aliyyin fe min eyne yekûnü sikaten” ifadesinin, İbn Hacer tarafından nakledildiği (!) şekliyle *Kitâbü'd-du'afâ*'daki “ve men lem yuhibbe's-sahâbe fe leyse bi sikatin ve lâ kerâme” alternatif ifadesi ile mukayesesi bizi İfrikiye'deki ilginç gelişmelerle karşı karşıya getirmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere, Ebü'l-'Arab, 276–277 yılları arasında vefat eden hocasının yazmasından bir nüshayı o dönemde muhtemelen Şia'nın kontrolü altında bulunan Kayrevan'da istinsah etmişti. Onun yazmada (ع) ile başlayan tenkitleri sadece [Hz.] 'Ali'ye dil uzatanların reddine hasredilmişti. Bu sözleri ve yazmaki diğer sözleri ile birlikte, kuşkusuz kendi *Du'afâ*'sını tedvîninin öncesine aittir. Bu nedenle, Q yazmasında Ebü'l-'Arab'a ait tüm ifadeler, onun konuyla ilgili kendi kitabından önceki bir aşamayı -bir tür *literarische Vorstufe**- temsil etmektedir. [341] *Du'afâ*'daki (İH) “men lem yuhibbi's-sahâbe fe leyse bi sikatin ve lâ kerame” şeklindeki bir ölçüde genelleşici ifade ise Kayrevan'ın sünnileri arasındaki ortak doktrindir ve Şî'î dâî Benû 'Ubeyd tarafından (yaklaşık olarak 289 yılında) II. İbrâhîm'in yönetimindeki Kayrevân'da Fâtûmîler arasında başlatılan *sebbü's-sahâbe* doktrininin siyasî bakımdan reddi için formüle edildiği pekâlâ düşünülebilir.²⁶

²³ Meselâ, Kays b. Ebî Hâzım, Hurayz [Harîz (çev.)] b. Osmân, 'Abdullâh b. Zeyd b. 'Amr, Ebü Kılâbe, 'Abdullâh b. Şâkik el-'Ukaylî, el-Mugîre b. Miksam ed-Debbî, Meymûn b. Mihrân el-Cezerî, Hüseyin b. Nümeyr el-Vâsîfî. [Bk. Iclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. 'Abdillâh b. Sâlih el-'Iclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I-II, thk. 'Abdülalîm 'Abdülazîm el-Bestevî, Mektebü'd-Dâr, Medîne, 1985, c. I, ss. 219, 291; c. II, ss. 30, 37, 294, 307. Husayn b. Nümeyr'le ilgili nasb iddiası ise 'Iclî'nin *Sikâf*'ında yer almaktadır. Bk. c. I, s. 307. Bununla birlikte İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde geçmektedir: c. II, s. 392. (çev.)]

²⁴ J. van Ess (ed.), *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* (Beyrut, 1971), s. 16, II. 13; 17, 18 (Arapça metin).

²⁵ Fakat bk. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, ss. 135-159.

* Yazınsal ön aşama (çev.).

²⁶ Benû 'Ubeyd ilk hutbesini 297'de Kayrevan Câmii'inde okumuştur (Ebü Bekr el-Mâlikî,

Kayrevan'da, sebbü's-sahâbeye yönelik sünî muhalefetin hicrî IV. yüzyılın ilk yıllarında ve hatta daha sonrasındaki dönemde mevcudiyeti kaynaklarda yer almaktadır. Ebü Bekr b. el-Lebbâd'ın (ö. 333'ten sonra) cenazesinde, Kayrevanlılar bu doktrine tepkilerini göstermişlerdi: *ezhara ehlü'l-Kayravan...et-tarahhume 'alâ Ebî Bekr ve 'Umar ve le'anû men lâ yeterahhamu 'alâ ashâbi'n-Nebîyyi (s)*.²⁷ Hicrî V. yüzyılın ilk yarısı gibi geç bir tarihte (!), Sahnûn'un *Müdevvené*'sinin bazı nüshalarının ferağ kayıtlarında Benû 'Ubeyd'e yönelik şu mülâaneye rastlamaktayız: *le'anallâhu Benî 'Ubeyd ve şî'atühüm ve men yekülû bi kavlihîm*.²⁸

İçinde Ebü'l-'Arab'tan iktibasın bulunduğu İshâk b. Süveyd tercemesine dair elimdeki son kaynak, Moğaltay b. Kılıç'ın (689/1291–762/1301) *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*'idir. Burada yer alan metin şu şekildedir:²⁹

ولما ذكره العرب في الضعفاء قال:

كان يتحامل على عليّ تحاملاً شديداً وقال: لا أحبُّ علياً. وليس بكثير الحديث. وروى عن النبي أنه قال لعليّ: لا يحبُّك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق، فمن لم يحب الصحابة فغير ثقة ولا كرامة.

Burada tüm metin Ebü'l-'Arab'a nisbet edilmektedir ve orijinal kaynaktan -'Iclî- hiç bahsedilmemektedir. Ancak Q'nun içeriğine dair bilgi sahibi olduğunda, Moğaltay'ın muharref ifadelerindeki metinlerarası ilişkiyi ve bu ifadelerin, metnin orijinal yapısındaki yabancı unsur olan merfû hadis³⁰ tarafından bölünmüş orijinal metne (Urtext)* bağımlılığını fark etmek mümkün olmaktadır. [342] Bu noktada, Moğaltay'ın hadisi neden tam da 'Iclî'ye atfedilen kısım ile Ebü'l-'Arab'ın yorumu arasına yerleştirdiği sorusunu sormalıyız.

Burada hadis, 'Iclî'nin kitabında İshâk b. Süveyd'a nisbet edilen sözlerine yani *أحب عليّ* / *أحب عليّ* karşı bir tür polemik gibi görünmektedir ve ne Ebü'l-'Arab tarafından kendi *Du'afâ*'sında nakledilen metinle ne de 'Iclî'nin kitabındaki orijinal metinle ilişkisi vardır.

Anlaşılabileceği üzere, hiçbir metin parçası idraclardan, ilâve veya ihtisarlardan hâli değildir. Bir metnin en eski güvenilir aşamasına ulaşmak üzere kaynaklardaki metinlerarası ilişkiyi tespit etmek metin tenkidinin görevidir. Metinlerarasılık teorisinde “wer schreibt, schreibt ab” yani “yazan, kopyalar” ortak bir gözlem ve genel geçer bir ifadedir.

Riyâzû'n-nüfûs, ss. 42-43).

²⁷ Kâdî 'İyâd, *Tertîbü'l-medârik* (Rabat), c. V, s. 294.

²⁸ Krş. Muranyi, *Beiträge*, s. 287; *al-Qantara* 10 (1989): 224-225 (“Qayrawâner Miszellaneen III”).

²⁹ Dârü'l-Fârûk, c. II, s. 96.

³⁰ Tirmizî, *Sünen*, c. IV, no: 3717; *Tefsîru'l-Begavî*, c. IV, s. 207; *Müsnedü'l-Humeydî*, c. I, no: 58; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, c. II, no: 2177; c. V, no: 4571. Bu hadisin unsurları hadis literatüründe farklı şekillerde kullanılmıştır.

* Bu terim, metin tenkidinde, orijinal metni ifade etmek üzere kullanılmaktadır (çev.).

II.

Kaynakların orijinalden, en geç tarihli olan versiyona doğru kronolojik sırası şu şekildedir:

1. Kayrevan yazmasında yer alan ‘Iclî’nin sözü ve Ebü’l-‘Arab’ın yorumu:

وإسحاق بن سُوَيْدِ العَدَوِيِّ، ثقةً، وكان يَتَحَامَلُ على عَلِيٍّ تحاملاً شديداً، قال: لا نُحِبُّ
علياً، وليس بكثير الحديث.

قال ع: مَنْ تحامل على عليٍّ فَمَنْ أَيْنَ يكون ثقةً؟

2. Yahuda (yz.), Ar. 194, 17a ve *Ta’rihu’s-sikât bi tertîbi’l-Heysemi*’de yer alan ‘Iclî’nin sözü:

بصري، ثقة يحمل على عليٍّ

3. Moğaltay b. Kılıç (689/1291–762/1301), *İkmâlü Tehzîbi’l-Kemâl*, c. II, s. 96 (Dârü’l-Fârûk):

ولما ذكره العرب في الضعفاء قال:

كان يتحامل على عليٍّ تحاملاً شديداً وقال: لا أحبُّ علياً. وليس بكثير الحديث. ورؤي عن النبي أنه قال لعليٍّ:
[لا يحبُّك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق]، فمن لم يحبِّ الصحابة فغير ثقة ولا كرامة.

4. İbn Hacer el-Askalânî (773/1372-852/1449), *Tehzîbü’t-Tehzîb*, c. I, s. 236; a. mlf., *Hedyü’s-sârî*, s. 389:

ذكره العجلي فقال: ثقة وكان يَحْمِلُ على عليٍّ [وذكره ابن حبان في الثقات]، وقال أبو العرب (كذا) الصقلي في
الضعفاء: كان يَحْمِلُ على عليٍّ تحاملاً شديداً وقال: لا أحبُّ علياً، وكان كثير الحديث. ومن لم يحبِّ الصحابة فليس
بثقة ولا كرامة.*

³¹ الأصل: تحامل شديد

* Muranyi, makalede sonraki eserlerden hareketle öncekilerin inşasının her zaman kesin sonuçlar vermediğini zira idrâc ve birtakım tahriflerin gerçekleşebileceğini göstermekle birlikte, verdiği örnekler bu konuda bir zann-ı gâlibin hâsıl olabileceğine işaret etmektedir. Zira bu örneklerin ricâl ilminin güvenilirliği cihetinden önemi, sika olan bir râvinin zayıf hâle getirilmediği, bilâkis biçimsel değişikliklere rağmen -ki tahrif esasen şekli bozulmaya işaret eden bir kavramdır- en baştan itibaren râvî hakkında birisi sika diğeri zayıf şeklindeki iki görüşün içeriklerinin muhafaza edildiğini göstermesidir. Bu nedenle, başlıktaki “from thiqa to da’if/sikadan zayıfa geçiş” ifadesi yanıltıcıdır. Râvî hakkında dile getirilen görüşlerin sahibine isnâdî konusunda ortaya çıkan karışıklık ise bir râvî hakkında mevcut tüm ricâl eserlerindeki bilgilerin karşılaştırılması hâlinde çözüme kavuşturulmayacak bir mahiyet arz etmemektedir. Dolayısıyla metin karşılaştırması “Ricâl eserleri kronolojik olarak incelendiğinde sonraki kaynaklarda sözün sahibine nisbetinde karmaşanın yaşandığı görülmektedir” şeklinde sonuçlandırılabilir gibi, “Bir ricâl âliminin görüşlerini eğer mümkünse kendi eserlerinden tespit etmeye öncelik vermekle birlikte, kendi eserinin bugüne ulaşmadığı durumlarda onun sözünü nakleden sonraki dönem kaynaklarının karşılaştırılması onun râvî hakkındaki kanaatini tespit etmeye imkân tanıyabilir” şeklinde neticelendirmek de mümkündür. Hangi sonucun müreccah olduğunun, kişinin kabul ettiği paradigma tarafından belirlendiği aşîkârdır (çev.).

Hz. Peygamber'in Tercihlerine Dair Bazı Mülâhazalar

Dilek ÇALIŞKAN*

I. Giriş

Bütün kâinatın yaratıcısı Yüce Allâh, mahlûkât içerisinde, yalnız cinleri ve insanları kendisine kulluk etmeleri amacıyla yarattığını ifade etmektedir. Çünkü cinler ve insanlar diğer mahlûkâttan farklı olarak, Allâh'a itaat ve ibadet etme noktasında irade serbestliğine sahip olan yaratıklardır. Âyet-i kerîmede¹ belirtildiğine göre, irade serbestliği yani tercih özgürlüğü *emanetini* gökler, dağlar ve yer kabul etmemiş, ancak insan yüklenmiştir. Bu sebeptendir ki, insan Allâh'a inanmak ve itaat etmek veya etmemek konusunda tercih özgürlüğüne sahip bulunmaktadır. Başka bir âyette ise, “Sizi yalnızca bir oyun eğlence olsun diye ve boş yere yarattığımızı mı, tekrar huzurumuza getirilip, hesaba çekilmeyeceğinizi mi sanıyordunuz”² şeklinde ciddi bir ikaz söz konusudur. Âyet, dünya hayatının boş yere yaratılmadığını, bir imtihan vesilesi olduğunu ve insanların dünya hayatındaki tercihlerinden, amellerinden dolayı sorguya çekileceklerini hatırlatarak, insanlığa kurtuluş yolunu gösteren bir uyarı yapmaktadır.

Bu kurtuluş yolu, bilhassa tercih zorluğu ve sıkıntısı çekilen durumlarda, İslâm'ın Allâh'ın âyetlerinde istikâmeti belirlenen ve Hz. Peygamber'in örnekliğinde ortaya konan, tavizsiz bir din olması nedeniyle Hz. Peygamber'in sünnetinde bulunacaktır. Hz. Peygamber'in benzer durumlardaki tercihleri yahut onun tercihlerinden çıkarılan evrensel ilkeler günümüze taşınmak suretiyle hayat boyu karşılaşılan tercih sıkıntıları ve ikilemlere çözüm bulmak mümkündür. İşte bu nedenlerle Hz. Peygamber'in tercihlerine dair rivâyetler Hz. Peygamber'e ittibâ edilen ve onun sünnetini tahakkuk ettiği bir hayat yaşamada gerekli öncelikleri belirleme noktasında büyük önemi haizdir. Hz. Peygam-

ber'in tercihlerine delâlet eden rivâyetlerden, bu tercihlerin günlük hayatta nasıl tecelli ettiğini görmek ve böylelikle Hz. Peygamber'in takdim ettiği, önem verdiği hususları ortaya çıkarmak suretiyle bir Peygamber önceliği şeması çizilebilir. mümkündür.

II. Hz. Peygamber'in Tercihlerinin İllâhî İrade Karşısındaki Durumu

Dinde asıl otorite Yüce Allâh'tır. Resûlüllâh (s.a.v.) ise, O'nun emirlerini insanlara ulaştırmakla görevli bir elçi, vahiy kontrolünde hareket eden bir beşerdi. O, ne yüce Allâh'tan aldığı mesajları insanlara ilettikten sonra başka görevi kalmayan postacı konumunda bir insan ne de bütün tasarruf ve hareketleri vahiyyle belirlenen, vahiy olmadan herhangi bir tercihi mümkün olmayan, beşerî inisiyatiflerinden soyutlanmış kutsal bir varlıktı. O yeryüzünde dinî alanda en yetkin kişiydi ve otoritesinin³ kaynağı Yüce Allâh'a dayanmaktaydı. Nitekim Yüce Allâh Resûlü'ne uymayı ve itaati emretmiş hatta ona itaati kendisine itaatle eş değer tutmuştur.⁴ Bu nedenle o, Allâh tarafından görevlendirilen ve Müslümanlar için boyun eğme ve itaat etmenin⁵ zorunlu olduğu bir rehber, yönetici, örnek ve öğretmendir.

Bununla birlikte Allâh'ın bir emri olarak⁶ Hz. Peygamber sık sık ashâbını uyarak özellikle dinî tebliğ alanına girmeyen ve hakkında vahiy gelmeyen konularda kendisinin de onlar gibi bir beşer olduğunu, dolayısıyla böylesi konulardaki tercihlerinde isabet de hata da edebileceğini ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber bu durumla ilgili olarak “إِنَّمَا أَقْضَىٰ بَيْنَكُمْ بِرَأْيِي فِيمَا لَمْ يَنْزَلْ عَلَيَّ /Bana vahiy gelmeyen konularda, aramızda ben de ancak re'yim ile hüküm veriyorum”⁷ buyurmuştur.⁸ Resûlüllâh'ın (s.a.v.) bu bireysel tercihlerinin bazıları

³ Hz. Peygamber'in otoritesinin vazgeçilmez iki dayanağı vardır. Birincisi, mutlak otorite olan Allâh tarafından seçilip yetkilendirilmesi; ikincisi, gönderildiği toplum tarafından tanınmasıdır. Birinci dayanak onun otoritesi için yeterli olmakla birlikte 'Resûl' olma niteliğini gerçekleştirebilmesi için otoritesinin kabul edilmesi gereklidir. Hz. Peygamber'in otorite alanlarını; yasama, yürütme, yargı olmak üzere üçe ayırmak mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Baktır, *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber (Ehl-i Sünnet Kelâmına Göre)*, Ankara: İlahiyat Yayınları 2005, s. 53.

⁴ el-Haşr 59/7; en-Nisâ 4/80; el-Fetih 48/10.

⁵ bkz. Âli- İmrân 3/132; en-Nisâ 4/59, 64-65, 80; el-Mâide 5/92; el-A'râf 7/157; el-Enfâl 8/1, 20, 46; en-Nûr 24/54, 56; Muhammed 47/33; el-Haşr 59/7; et-Teğâbün 64/12.

⁶ bkz. el-Kehf 18/110.

⁷ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebi Dâvûd*, I-V, Dâru's-Sahnûn, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992, Akdiye 7, hadis no: 3587.

⁸ Bu sebeple sahâbiler Hz. Peygamber'in açıklamalarını vahiy kaynaklı olup olmaması bakımından ayırırlar, bu konuda tereddüt ettikleri zaman Hz. Peygamber'e ilgili tasarrufunun vahiy kaynaklı mı yoksa kendi kişisel görüşü mü olduğunu sorarlardı. Söz konusu tasarrufun kendi görüş ve içtihadına dayandığını öğrendikleri zaman mukabil görüşlerini açıklamaktan çekinmezlerdi. Resûlüllâh da kendi görüşüne dayanarak yaptığı tasarruflarında ashâbının görüşleri istikâmetinde tashihler yapardı. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Lütfi Ça-

* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Doktora, İSTANBUL, dmuhaddise@hotmail.com

¹ el-Ahzâb 33/72.

² bkz. el-En'âm 6/32, 70.

tasvib edilerek onaylanmış, bazıları ise uygun bulunmayarak tashih edilmiştir. Şâyet ortada bir tashih yoksa Resûlüllâh'ın (s.a.v.) o davranışı onaylanmış kabul edilmektedir.⁹ Bu nedenle Peygamber Efendimizin tercilerini tasvib edilenler ve tashih edilenler şeklinde iki kısımda incelemek mümkündür.

A. Tasvib Görmesi

Resûlüllâh (s.a.v.) herhangi bir olay meydana geldiğinde yahut kendisine bir soru sorulduğunda, varsa mevcut vahye başvurur, yoksa belli bir süre vahiy gelmesini beklerdi.¹⁰ Resûlüllâh (s.a.v.) bilhassa umuma ait politikanın önemli meselelerinde,¹¹ bazen de ibtidâen hüküm koymayı gerektiren alanlarda vahiy bekliyor ve bu bekleyişte her zaman kararlılık göstererek "Allah'ım (vahiy kapısını) aç!"¹² diye dua ediyordu. Vahiy gelme ihtimali dolayısıyla kendi re'y ve içtihadıyla hareket etmeyip bir müddet beklemesinin ardından vahiy gelmezse kendi re'y ve içtihadıyla hareket ediyordu.¹³

Bununla birlikte Resûlüllâh bazen vahiy beklemeden kararını açıklar, hatta ceza vermesi gerekiyorsa, onu da hemen yerine getirirdi. Şu hâdise Hz. Peygamber bu husustaki davranış biçimini gözler önüne sermektedir. Enes b. Mâlik'den (r.a.) şu haber nakledilmektedir: "Ureyne kabilesinden bir grup insan Medine'ye Resûlüllâh'ın yanına geldiler. Fakat Medine'nin havasına alışamadıkları için hasta oldular. Bu yüzden Resûlüllâh onları zekât develerinin otlatıldığı yöreye gönderdi; bu develerin sütleriyle beslenmelerini, hastalıklarını da o develerin idrarlarıyla tedavi etmelerini söyledi. Adamlar gittiler bir müddet sonra sağlıklarına kavuşunca, Hz. Peygamber'in çobanını öldürüp develerini de çaldılar. Yaptıkları bu işten dolayı Resûlüllâh arkalarından bir müfreze gön-

dererek onları yakalattı ve Medine'ye geri getirtti. Ardından da ellerinin ve ayaklarının kesilmesini, gözlerinin çıkarılmasını ve ölünceye kadar güneşin altında tutulmalarını emretti. Bunun üzerine, 'Allah ve Resûlü'ne karşı savaşanların ve yeryüzünde (hak) düzeni bozmaya çalışanların cezası, ya öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvahıdır. Onlar için âhirette de büyük bir azap vardır'¹⁴ âyeti indirildi".¹⁵

Bu rivâyette görüldüğü üzere Hz. Peygamber vahiyden önce karar verip tercihini de vakit geçirmeden uygulamaya koymuş; olayla ilgili Kur'an nassı ise bundan sonra indirilmiştir. Söz konusu nass ise, Hz. Peygamber'in verdiği kararın Yüce Allah tarafından tasvib edilip onaylandığını açıkça ortaya koymuştur. Bu da şüphesiz vermiş olduğu kararda, Resûlüllâh'ın isabet ettiğini göstermektedir.

B. Tashih Edilmesi

Resûlüllâh (s.a.v.) aynı zamanda bir beşer olması hasebiyle, onun bütün tasarruflarını toptancı bir anlayışla tenzih etmek mümkün değildir.¹⁶ Nitekim Hz. Peygamber zaman zaman kendi düşüncesine göre kararlar almış, ancak bu kararlarının bazılarında isabetsiz görülerek Yüce Allah'ın tashihine mazhar olmuş bu suretle hata üzerinde bırakılmamıştır.¹⁷ Aşağıda tashih-i içtihad niteliği taşıyan bu hususlara hadis literatüründen misâller zikredilecektir.

Ebû Hüreyre'nin (r.a.) naklettiğine göre, "Resûlüllâh (s.a.v.) Hz. Hamza'nın (r.a.) şehit edildiğini öğrenince, yanına gitti ve cesedinin müşrikler tarafından hunharca parçalandığını gördü. Bunun üzerine başında durarak: 'Muhakkak senin yerine onlardan (müşriklerden) yetmiş kişiyi aynı şekilde katledeceğim' dedi. Hz. Peygamber henüz oradan ayrılmamıştı ki, Cebrâil, 'Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin. Ama sabrederseniz, elbette o, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrında ancak Allah'ın yardımınıdır. Onlardan dolayı kederlenme, kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma! Çünkü Allah (kötülükten) sakınanlar ve güzel amel işleyenlerle beraberdir'¹⁸ âyetlerini getirdi.¹⁹

Benzeri bir durumu şu olayda da görmek mümkündür. Rivâyet edildiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.) Tebuk Gazvesi'ne hazırlanırken münafıklar özür beyan etmek suretiyle savaşa katılmak istememişlerdi. Hatta Mücâhid'ten nakledilen

¹⁴ el-Mâide 5/33.

¹⁵ Buhârî, "Zekât", 68; Müslim, "Sekâme", 10-11.

¹⁶ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 107.

¹⁷ Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 221-222; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 94.

¹⁸ en-Nahl 16/126-128.

¹⁹ Vâhidî, *Esbâb*, 470-473; Suyûtî, *İtkân*, I, 44-45.

kan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar Ve Çözüm Yolları*, İstanbul: İFAV Yayınları 2000, s. 96; Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000, s. 237.

⁹ Tâhir b. Âşûr, *Makâsîd*, s. 104; Yûsuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 91; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2005, s. 192. Şâyet ortada bir tashih yoksa bunun Resûlüllâh'ın (s.a.v.) o davranışının takrir ile karşılandığı yani onaylandığı anlamına gelmesi nedeniyle Resûlüllâh'ın (s.a.v.) vahye dayalı olmaksızın yaptığı tashih edilmemiş tüm tasarruflarının, aynen takrîrî sünnette olduğu gibi takrîrî vahiy sayılması gerekmektedir. bkz. Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, Mansûre: Dâru'l-Vefâ 1993, 204, 222.

¹⁰ Buhârî, "İtisâm", 3, 8, 28; "Şehâdet", 15; İbn Mâce, "Talâk" 25; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 318.

¹¹ bkz. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgeçenç, Hayri Kirbaçoğlu, Ankara 1990 s. 80.

¹² Müslim, "Liân", 10.

¹³ Bu konuda âlimler üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğun kanaatine göre Hz. Peygamber'in içtihad yetkisi vardı ve bunu zamanı gelince kullanıyordu, bir kısmına göre de Hz. Peygamber'in böyle bir yetkisi söz konusu değildi. Üçüncü bir görüşe göre de içtihad etmesi gereken durumlarda Resûlüllâh (s.a.v.) tevakkuf ediyordu. bkz. Erdoğan, *Sünnet*, s. 135. "Bekleme süresinin ise belirli bir zamanı yoktu. Vahyin gelmesinden umudunu kesmiş olması Hz. Peygamber'in re'y ve içtihadı ile hareket etmesi için yeterliydi. bkz. Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 157, 202.

bir rivâyette münafıklardan bir gurup arkadaşlarına: 'Muhammed'den izin isteyin, izin verirse evinizde oturun; izin vermezse yine oturun' demişlerdi. Hz. Peygamber de gönülsüz savaşa gidenlerden hayır gelmeyeceği düşüncesiyle onlara izin vermişti. Bunun üzerine "Allâh seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancılara bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?"²⁰ âyeti nâzil oldu.

Görüldüğü üzere ilk rivâyette Yüce Allâh Resûlüne vereceği cezada âdil olması için misliyle mukabelede bulunmasını emretmektedir. Buna göre söz konusu rivâyette Yüce Allâh Hz. Peygamber'in şahsında kullarına, suç ile ceza arasında bir denge kurmalarını emretmektedir. Böyle yapmakla O, yeryüzüne düzen vermek maksadıyla ezelde takdir ettiği ilâhî kelâmını, yine ezelde tayin ve tespit ettiği peygamber sözüyle tarihin belirli bir döneminde buluşturmuş olmaktadır.²¹ İkinci rivâyette ise Resûlüllâh (s.a.v.), sefere katılmaktan muaf tutulmalarını isteyen münafıkların özürlerini insânî açıdan anlaşılabilir görüp kabul etmiş ve o doğrultuda bir karar vermiştir. Ancak 'Onlara niçin izin verdin?' şeklinde tecelli eden bu sonuç, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) ahlâken sorumlu tutulmadığı anlamına gelmektedir.²²

Konuyla ilgili bir başka rivâyet de şöyledir: "Rivâyet edildiğine göre Ebû Tâlib ölmek üzere iken Resûlüllâh ona: 'Ey Amca! Allâh birdir, Muhammed de O'nun kulu ve Resûlüdür de ki, kıyâmet gününde senin lehinde şahitlik edeyim' dedi. Ebû Tâlib de ona şöyle cevap verdi: 'Bilsem ki, Kureyşliler beni ayıplamayıp ölüm korkusu ona bunu söyledi demeyecekler, muhakkak seni sevindiririm'. Bunun üzerine Yüce Allâh '(Resûlüm) sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilâkis Allâh dilediğine hidâyet verir ve hidâyete girecek olanları en iyi O bilir'²³ âyetini inzâl etti.²⁴

Başka bir rivâyete göre münafıkların reisi Abdullâh b. Übeyy ölünce oğlu, Allâh Resûlü'nden babasının cenaze namazını kıldırmasını istemiş; Hz. Peygamber de bu talep üzerine onun namazını kıldırıp cenazesini defnetmişti. Resûlüllâh (s.a.v.) henüz kabrinin başından ayrılmamıştı ki, 'Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma; onun kabri başında da durma! Çünkü onlar, Allâh ve Resûl'ünü inkâr ettiler ve fâsik olarak öldüler'²⁵ âyeti nâzil olarak münafıklar için cenaze namazı kılınmasını kesin biçimde yasaklamıştır.²⁶

²⁰ et-Tevbe 9/43.

²¹ Demirci, *Sosyal Gerçeklik*, s. 104.

²² Heyet, *Kur'ân Yolu*, III, 52.

²³ el-Kasas 28/56.

²⁴ Buhârî, "Tefsîr 28", 1; Müslim, "İmân", 42; Tirmizî, "Tefsîr 28", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 433.

²⁵ et-Tevbe 9/84.

²⁶ Bu konuyla ilgili farklı rivâyetler için bkz. Taberî, *Tefsîr*, X, 260-262; Vahidî, *Esbâb*, s. 255-257.

Bu iki rivâyet göstermektedir ki, Hz. Peygamber hem amcasının hidâyetini talep etmekle hem de Abdullah b. Übeyy'in oğlu tarafından istenen bir fiili yerine getirmekle uyarıya muhatap olmuştur. Çünkü her iki temenni de azaptan kurtarmaya yöneliktir. Bu da Kur'ân'a göre gayr-i müslimler için söz konusu değildir. Yani bir insana ilâhî rahmetin ulaşması onun, ancak iman etmesiyle mümkündür. Aksi takdirde sonsuz azaptan kurtuluş imkânı yoktur. Bunun için Resûlüllâh'ın (s.a.v.) söz konusu kişiler hakkındaki hayır temennisi ilâhî uyarıyı beraberinde getirmiştir.

Konu ile ilgili diğer bir rivâyete göre ise Resûlüllâh, Kureyş'in ileri gelenleriyle beraber oturmuş, onlara İslâm'ı anlatırken, Abdullâh b. Ümmü Mektum gelerek, Hz. Peygamber'e bazı sorular sormaya başlamıştı. Resûlüllâh sözünün kesilmesini istemediğinden, zaten müslüman olan bu şahsa yüzünü çevirerek ona cevap vermemişti. Onlarla konuşmasını bitirip kalkacağı esnada Abese sûresindeki şu âyetler nâzil oldu.²⁷ "Kendisine âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve döndü. Ne bilirsin, belki o temizlenecek? Veya öğüt alacak da öğüt ona fayda verecek. Ama buna ihtiyaç hissetmeye gelince, sen ona yöneliyorsun. Onun temizlenmesinden sana ne! Ama sen, can atarak gelen, Allâh'tan korkarak gelenle ilgilenmiyorsun."²⁸ Bu sûrede Hz. Peygamber'in büyük hata işlediğine dair bir ifade bulunmamakla birlikte, daha uygun olanı terk ettiğinden dolayı ilâhî bir ikaz söz konusudur. Burada Hz. Peygamber'in tebliğde usûl hatası tashih edilmiştir.

Resûlüllâh'ın Yüce Allâh tarafından tashih edilen başka bir tercihi de eşlerinin arzusu için, helâl olan bir şeyi kendine haram kılmasıdır. Konuyla ilgili mevcut pek çok rivâyet arasında yer alan Âişe'nin (r. anhâ) rivâyeti olayı şöyle nakletmektedir: "Resûlüllâh (s.a.v.) tatlıyı ve balı severdi. İkinci namazını kıldıktan sonra hanımlarının yanına gider, onlardan Zeynep bint Cahş'ın yanında bal şerbeti içer ve uzunca kalırdı. Ben ve Hafsa: 'Resûlüllâh hangimizin yanına gelirse o, ona: 'Sen meğâfir yemişsin, ben senden meğâfir kokusu alıyorum' desin diye söz birliği ettik. Hz. Peygamber de kendisine böyle diyen hanımına: 'Hayır ben meğâfir yemedim, fakat Zeynep bint Cahş'ın yanında bal şerbeti içtim. Ama bir daha içmemeye yemin ettim. Sen bunu başkasına söyleme' buyurdu."²⁹ Bunun üzerine 'Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak Allâh'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun? Allâh çok bağışlayan, çok merhamet edendir. Allâh, size yeminlerinizi çözmeyi meşru kılmıştır. Allâh sizin sahibinizdir. O, bilendir, hikmetle yönetendir. Peygamber, eşlerinden birine gizlice bir söz söylemişti. Fakat eşi, 'Bunu sana kim söyledi?' dedi. Peygamber;

²⁷ Tirmizî, *Tefsîr* 81/1; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXX, 65-66; Vahidî, *Esbâb*, s. 707-709.

²⁸ el-Abese 80/1-10.

²⁹ Buhârî, "Talak", 8; "Tefsîr 66", 1, "Eymân", 25; Müslim, "Talak", 20; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 11; Nesâî, "Talak", 17, "Eymân", 20; Tirmizî, "Tefsîr 66", 1.

'Bunu bana, bilen, her şeyden haberi olan Allâh söyledi' dedi³⁰ âyetleri nâzil oldu."

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in tasvib ve takrir edilen tercihlerinin yanı sıra, tashih edilen tercihleri dahi, ümmetin tercihlerinde dikkate almaları gereken ilkeleri göstermekte, Resûlullâh'ın sünnetine iktidânın başka bir cihetten yeniden tahakkuk etmesini mümkün kılmaktadır. Aşağıda, Resûlullâh'ın (s.a.v.) tasvib ve tashih edilen tercihlerinden hareketle tespit edilen ve mü'minlerin sünnete ittiba bakımından önem arz eden bazı ilkelere yer verilecektir.

III. Hz. Peygamber'in Tercihlerinden Çıkarılması Mümkün Bazı İlkeler

Hz. Peygamber inancı, ibadeti, güzel ahlakı, çevresindeki insanlarla olan ilişkilerindeki dürüstlüğü, vefâkârlığı, cömertliği, azmi ve kararlılığı, cesareti, şefkât ve merhameti, kadınlara, çocuklara, köle ve cariyelere karşı ince fikirliliği, fedakârlığı, emaneti ehline vermesi, itidal üzere yaşayışı, samimiyeti, alçak gönüllülüğü, edep ve hayâ timsali oluşu, gösteriş ve lükse değer vermemesi, birlik ve beraberliği telkin etmesi, istişareye değer vermesi, can, mal, ırz ve namus emniyetini sağlaması, hizmet ve külfette en önde, nimette ise en sonda yer alışı ile insanlara hayatlarında düstur edinmeleri gereken evrensel ilkeler sunmuştur. Bütün bunların yanı sıra Hz. Peygamber'in tercihlerine işaret eden rivâyetler incelendiğinde bu rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in tercih ilkeleri olarak adlandırabilecek bazı temel prensipler ortaya koymak mümkündür. Bunları ise, örneklik, kolaylaştırıcılık, vefâkârlık, ihtiyatlılık, insânîlik ve fitrîlik, mücadelecilik olarak sıralamak mümkündür.

A. Örneklik

İslâm esaslarının uygulanabilirliği ve işlerlik kazanması tamamen Hz. Peygamber'in önderliğine ve örnekliğine bağlıdır.³¹ Hz. Peygamber İslâm'ın öğördüğü değerleri bizzat yaşayarak ve kendi hayatında uygulamak suretiyle somut bir şekilde ortaya koymuştur. Kur'an ahkâmının sosyal hayatta nasıl yorumlanacağı, nasıl uygulanacağı Hz. Peygamber tarafından bizzat yaşanarak gösterilmiştir.³² Zira Kur'an hayatın bütünü hakkında temel ilkeler koymakla birlikte ayrıntılardan bahsetmemiştir. Çünkü bu ilkelerin insan fitratına uygun, yapılabilir ve yaşanabilir olduğunu gösterecek bir peygamber gönderilmiştir. Hz. Peygamber bu ilkeleri uygularken ve yaşarken bütüne yönelik ayrıntılar

³⁰ et-Tahrîm 66/1-3.

³¹ bkz. Çakan, "İslâmî Yapılanmada Model ve Metodoloji Olarak Sünnet", *Sünnet'in Dindeki Yeri* (nşr. İsmail L. Çakan), İstanbul 1997, s. 240.

³² Detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Abdülhamit Birişik, *Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri*, Ankara: TDV Yayınları 1998, "Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri", Ankara, 1998.

kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Böylece Kur'an'a uygun bir hayat Resûlullâh'ın şahsında anlam kazanmış ve somut bir gerçekliğe dönüşmüştür.

Hz. Peygamber'in örneği, ona iman, itaat, ittibâ ve iktidâdan bağımsız düşünülemez. Zira Hz. Peygamber'in hayatı İslâmî bütün değerlerin hayat bulup müşahhas hale geldiği bir alandır.³³ Bu nedenle, Kur'an'ın prensiplerini Hz. Peygamber'in örnek uygulamalarına başvurmadan yerine getirmek ve Hz. Peygamber'in örneğini belirli alanlara indirgemek doğru ve mümkün değildir. Zira o, hayatın her alanı için örnek ve rehberdir. Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in tercihleri de onun evrensel örneği bağlamında değerlendirilmeli ve sünnet kapsamında değerlendirilmelidir.

B. Kolaylaştırıcılık

Tercihleri ile ilgili rivâyetler incelendiğinde Allâh Resûlü'nün herhangi bir konuda alternatifler söz konusu olduğunda tercihini kolay olandan yana kullandığı görülmektedir. Bu, onun tercihlerinden hareketle çıkarılabilecek ilk ilkeyi "kolaylık" olarak belirleme imkânı vermektedir. Hz. Peygamber kendi beyanıyla, "*muhakkak ki din kolaylıktır*"³⁴ diyerek kendisinin de dini kolaylaştırıcı ve insanları güzelliklerle müjdeleyici olarak gönderildiğine işaret etmiştir. Hatta Hz. Peygamber, Ebû Mûsâ ve Mu'âz b. Cebel'i, Yemen'e gönderirken, onlara da kolaylaştırıcı olmalarını öğütlemiştir. Onlara, "*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; sevdiniz, nefret ettirmeyiniz; uyum içinde olunuz, ihtilafa düşmeyiniz*"³⁵ tavsiyesinde bulunmuştur.

Kolaylık ilkesinin, inançtan, ibadete; tebliğ ve irşaddan hukuka kadar hayatın tamamını kapsadığı söylenebilir. Bu hususta Şâh Veliyullâh Dihlevî şöyle demektedir:

"Hakka davet, semeresini verebilmesi için, kolaylaştırma ilkesiyle yapılmalıdır. Nefret ettirme, usandırma, ibadetlerin konuluş amacını tersine çevirir. Bütün insanlara yönelik olan yükümlülükler, kolay olmalıdır. Nitekim Resûlullâh (s.a.v.), bu durumu açıkça belirterek, namazı uzatanlar hakkında, 'gerçekten içinizde nefret ettirenler vardır'³⁶ buyurmuş ve bu konuda ümmetini uyarmıştır."³⁷

Her alanında kolaylık ilkesi hâkim olan İslâm dininin, başlı başına bu ilke üzerine kurulu olduğu söylenebilir.³⁸ Zira bu hususun ilke düzeyinde ifadesi

³³ Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2004, s. 37.

³⁴ Buhârî, "İmân", 29; Nesâî, "İmân", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 29.

³⁵ bkz. İkinci Bölüm, s. 29-31.

³⁶ Müslim, "Salât", 182.

³⁷ Şâh Veliyullâh Dihlevî, *İslâm Düşünce Rehberi Huccetullâhi'l-bâliğa* (trc. Mehmet Erdoğan), I-IV, İstanbul, 2003, II, 87.

³⁸ Halit Çalıış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi (Azimet Ruhsat İlişkisi)*, Konya: Yediveren Kitap 2004, s. 51.

olmak üzere şu âyet ve hadisler zikredilebilir: “Allâh size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihşan ettiği) nimetlerini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz”;³⁹ “Sen onlara kaba ve katı yürekli olsaydın, etrafından dağılıp giderlerdi”.⁴⁰

Âyetlerin ve hadislerin delâlet ettiği üzere, İslâm dini, mü'minler için her hususta 'kolay' olanı önclemiştir. Bu suretle kolaylık ilkesi, İslâmiyet'in herkeşe şâmil evrensel bir din olmasının gerektirdiği üzere dinin hükümlerinin ifasını her zaman ve mekânda mümkün kılmaktadır. Güçlüklerden arındırılarak, fert ve toplumların ihtiyaçlarına, beklentilerine, geleceğine cevap teşkil edecek sadelikte ve kolaylıkta hükümler içeren böylesi bir dinin saadet-i dareyni vaat etmesi ise tabiidir. Netice itibariyle; İslâm'ın dinin gönüllü kabulünü sağlayan ve herkes tarafından her zaman ve mekânda uygulanabilirliğini artıran “kolaylık” ilkesi, Peygamber Efendimizin tercihlerinde de yerini almış gözükmektedir.

C. Vefâkârlık

İslâm ahlâkının önemli prensiplerinden olan ahde vefâ, sözünde durma, verdiği söze bağlı kalma, anlamına gelmektedir.⁴¹ Her alanda olduğu gibi vefânın en güzel örneklerini de güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilmiş Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkündür. Zira o, Hz. Peygamber ailesine, akrabalarına, ashâbına, kavmine, komşularına karşı sevgi ve bağlılıkta sebat etmek suretiyle onlara vefâ göstermiştir. Resûlüllâh kendisine Cebrâil (a.s.) ile karşılaşması ve ilk vahiy hâdisesini aktardığında, Hz. Hatice vefakârlın en güzel örneklerini hayatında tahakkuk ettirmiş eşinin başına kötü bir şey gelmeyeceğinden emindi.⁴² Onun nübüvvet sonrası hayatı da birçok vefâ örneği ile doludur. Meselâ o, Huneyn'de savaş esirleri arasında bulunan sütkardeşi Şeyma'yı (r.anhâ) muhabbetle karşılamış ve kendisine özel bir muamelede bulunmuştur. Hz. Peygamber cübbesini yere sererek onu üzerine oturtmuş ve pek çok hediyeler vermiştir.⁴³ Bunun gibi birçok örnekten anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber'in tercihlerinde vefâkârlık öne çıkan ilke olarak dikkat çekmektedir.

³⁹ el-Mâide 5/6.

⁴⁰ Al-i İmran 3/159.

⁴¹ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru Kitâbi'l-İlmiyye 1997, s. 253; Fikret Karaman, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2006, s. 11; Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, s. 14.

⁴² Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 3.

⁴³ Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I-IV, Kahire, 1955, IV, 905.

D. İhtiyatlılık

Hz. Peygamber şüpheli şeylerden uzak durur ve bu konularda ihtiyatlı davranırdı.⁴⁴ Ayrıca onun, tüm işlerinde birtakım sebepleri gözeterek tedbiri elden bırakmadığı görülmektedir.

İslâm ulemâsı, Peygamber Efendimizin hayatındaki örnekleri dikkate alarak, ihtiyatı hukûkullâh ve hukûku'l-ibâd açısından bir ayrıma tâbi tutmuşlardır. Buna göre, ihtiyatın Allâh hakları konusunda caiz olduğunu, kul hakları konusunda ise, caiz olmadığını söylemek mümkündür.⁴⁵ Şöyle ki, bir namazın sahîh ve fâsid olma ihtimali varsa, “Vacip olmayan bir şeyi eda etmek vacibi terk etmekten evlâdır” gerekçesiyle bu namazı yeniden kılmak ihtiyata daha uygundur.⁴⁶ Oysa hukûku'l-ibâd söz konusu olunca, bir meselede ödeme yükümlülüğünün bulunup bulunmama ihtimali varsa ihtiyata dayanılarak, kişiye tazmin yükümlülüğü getirilemez.⁴⁷

Bu tasnîfin menşeyini Hz. Peygamber'in hayatında da görmek mümkündür. O bir taraftan kolaylaştırıcı ve müjdeleyici iken aynı zamanda insanlar arasında haramlardan en uzak duran kişi olmuş, şüpheli şeylerden sakınmış ve ümetine de bunu öğütlemiştir.

E. İnsânîlik ve Fitrîlik

Hz. Peygamber İslâm'ı tebliğ esnasında pek çok eziyete maruz kalmıştır. Ancak o, bütün eza ve cefalara, hakaretlere sabrederek tebliğine devam etmiştir. Hz. Peygamber, “*Ya Rabbi, kavmim câhildir, bilmezler, kusurlarına bakma, hidâyet ver*” demek suretiyle de âlemlere rahmet olmasının gerçekliğini göstermiştir. Lânet okumasını telkin edenlere de “*Ben lânet okumak için değil, âlemlere rahmet olarak gönderildim*”, “*Merhamet etmek, lânet etmekten daha yararlıdır*” şeklinde mukabelede bulunmuştur. Müslüman yahut gayr-i müslim ayırt etmeksizin, lütuf ve merhameti lânete tercih etmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in tüm yaşayışı gibi tercihlerinde de insânîlik ve fitrîlik ilkesi açıkça müşâhede edilmektedir.

F. Mücadelecilik

Hakkı hâkim ve üstün kılmak için mücadele etmek İslâmî bir hayatın gereğidir ki bunun adı *cihad*tır. Cihadın kelime anlamı, insanın güç ve takatini sonuna kadar sarf ederek her türlü zorluğu göğüsleyip belli bir hedefe yürümesidir. İslâmî literatürde ise; İslâm'ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücade-

⁴⁴ bkz. Dihlevî, *Huccetü'llâhi'l-bâliga*, I, 621.

⁴⁵ Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, Kahire, ts. (Ebu'l-Hasen Ubeydullâh b. Hüseyin b. Dellâl el-Kerhî'nin *Risâle fi'l-usûl*'ü ile birlikte, nşr. Zekeriyâ Yûsuf, s. 166.

⁴⁶ Kerhî, *Risâle*, s. 166.

⁴⁷ Kerhî, *Risâle*, s. 166.

le vermektir.

İslâm'da mücadelenin karşılığı olan cihadın, çeşitli alanlarda ve çeşitli şekillerde yerine getirilmesi gereken bir görev olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in hayatı bu çerçevedeki cihadın en başarılı örneğini oluşturmaktadır. Onun mücadeleciliği hiç kuşkusuz tercihlerine de yansımış ve bunu "...hiçbir seriyyeden geri kalmak istemezdim" ve "...şehit olmayı tercih ederdim" ifadeleriyle açıkça ortaya koymuştur.

IV. Sonuç

Bir davranışı seçme ve gerçekleştirme insan özgür iradeye sahiptir. Bunun bir neticesi olarak ise iradesiyle yaptığı bu seçimlerinden sorumludur. Zira insan başıboş bırakılmamıştır ve ona hayatı boyunca bir örnek ve rehber olan Hz. Peygamber'e her yönüyle tâbi olması emredilmiştir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: "*Kim Allâh'a ve Resûl'üne itiaat ederse işte onlar, Allâh'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, siddîklar, şehitler ve sâlihlerle beraberdir.*"⁴⁸ Dolayısıyla, İslâm'a uygun bir hayat sadece Allâh'ın âyetlerinde belirlenen ve Hz. Peygamber'in örneğinde ortaya konan ölçüler çerçevesinde mümkündür. Nitekim başka bir âyette de şöyle buyrulmuştur: "*Allâh ve Resûlü bir işe karar verdiği zaman, gerek inanan bir erkeğin gerek inanan bir kadının kendilerine ait bir işte tercih hakları olamaz. Her kim Allâh'a ve peygamberine asi olursa açık bir sapıklık etmiş olur.*"⁴⁹ Âyet-i kerîmeden de anlaşıldığı üzere insan hayat istikâmetini belirleyen tercihlerinde Hz. Peygamber'e tâbidir. Zira Hz. Peygamber'in kararları ve tercihleri ya Yüce Allâh'tan gelen bir vahiydir, ya da kendisi tarafından gerçekleştirilmiş bir içtihadın neticesidir. Ancak bu durumda da o Yüce Allâh'ın bilgisi dâhilinde gerçekleştirilmiş ve vahyin kontrolünden geçmiştir.

Vahiy kontrolünde bir Peygamber olan Resûlüllâh (s.a.v.) tercihlerinde genellikle isabet etmiş ve tasvîb görmüş olmakla birlikte özellikle dini tebliğ alanına girmeyen hususlarda zaman zaman yanıldığı, 'evlâ olanı terk' ettiği de olmuştur. Böylesi durumlarda ise o, vahiy tarafından uyarılmış, tashîh edilmiştir. Zira Yüce Allâh özellikle dini tebliğ alanına giren bir konuda hiçbir zaman peygamberini hatası üzerine bırakmamıştır.

Hz. Peygamber'in tercihlerine baktığımızda hakkında nass bulunmayan hususlarda kimi zaman iki doğrudan maslahata en uygun olanı, kimi zamanda iki kötüden daha az zarar getireni öncelediği görülmektedir. Onun tercihlerinde örneklik, kolaylaştırıcılık, vefâkârlık, ihtiyatlılık, fitrîlik ve insanîlik, mücadelecilik gibi temel ilkelerin etkili olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

⁴⁸ en-Nisâ 4/69.

⁴⁹ el-Ahzâb 33/36.

Dr. Nureddin Boyacılar ile Hadis Eğitimi, Tahrîc Usûlü ve Eser Tahkîk Yöntemi Üzerine

Yard. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK*

Murat Şimşek: Bismillâhirrahmânirrahîm. Muhterem Hocam! Öncelikle *Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak hadis eğitimi, tahrîc ve tahkîk usûlleri konusunda sizinle röportaj yapma isteğimizi kabul ettiğiniz için teşekkür ederiz. İlk olarak bize kendinizi şahsî ve ilmî yönden tanıtır mısınız?**

Nureddin Boyacılar:*** Bismillâhirrahmânirrahîm. el-Hamdü lillâhi Rabbi'l-âlemin. Ve's-salâtü ve's-selamü 'alâ Rasûlinâ Muhammed ve 'alâ âlihî ve sahbihî ecme'in. Allâhümme lâ sehle illâ mâ ce'altehü sehlâ. Allâhümme zekkîrnâ bimâ nesîna. Allâhümme'nfa'nâ bimâ 'allemtenâ ve 'alimnâ mâ

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com.

** Bu mülâkât Dr. Nureddin Boyacılar ile Konya'da kendi çalışma odasında gerçekleştirilmiştir.

*** 1934 yılında Burdur'da doğdu. İlkokulu bitirip hıfzını tamamlayıp dini tahsil yapmak üzere Mısır'a gitti. Mısır'da el-Ezher'de dinî orta ve lise tahsilini bitirip Usûlü'd-Dîn (İlahiyat) Fakültesi'nden 1963'te mezun oldu; aynı zamanda Mısır Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesine devam edip, 1965 yılında Arap Dili ve Edebiyatı filoloji bölümünden mezun oldu. Aynı yılın Ağustos ayında Türkiye'ye dönerek askerliğini 1965-1967 yılları arasında yedek subay olarak yaptı. 28 Şubat 1968 tarihinde Diyanet İşleri Yüksek Kurulu Doğu dilleri Arapça mütercimliğine tayin edildi. Bu vazifede 24 Mayıs 1974 tarihine kadar çalıştı; 24 Mayıs 1974 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Okutmanlığına (Öğretim Görevlisi) naklen tayin edildi. 30 Kasım 1978 tarihinde Hadis kürsüsünde "Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi ve Hadisteki Metodu" unvanı ile doktorasını tamamladı ve bu vazifede 30 Eylül 1980 tarihine kadar çalıştı. Suudî Arabistan İmam Muhammed İbn Suud İslâm Üniversitesinin daveti üzerine Usûlü'd-Dîn Fakültesi Hadis kürsüsüne öğretim üyesi olarak (Yard. Doç.) tayin edildi. Bu görevde Ağustos 1991 tarihine kadar bulunup, kendi isteğiyle görevinden istifa edip yurda döndü. Adı geçen üniversitede Hadis Usulü, Hadis Şerhi, Hadis İlimleri Edebiyatı, Hadis Tahrîci ve Sened Tenkidi derslerini okuttu; 6 adet yüksek lisans tezi yönetti ve 8 adet tezin münakaşasını yaptı. 6.12.1991 tarihinde D.İ.B. Konya Selçuk Eğitim Merkezi Hadis ve Hadis Usulü dersleri öğretim üyesi olarak tayin oldu, bu vazifede emekliye ayrıldığı 17 Temmuz 1994 tarihine kadar çalıştı. Halen mezkur eğitim merkezinde talebelere ders vermekteyim. Evli, biri erkek, diğeri kız iki çocuk babasıdır. Arapça ve İngilizce bilmektedir.

yanfunâ. Emmâ ba'd: (Âlemlerin Rabbi'ne hamd ü senâlar olsun. Salât ve selâmın Peygamberimiz Muhammed'in, O'nun ailesi ve ashâbının hepsinin üzerine olsun. Allâhım! Senin kolay kıldığından başka kolay yoktur. Allâhım! Unuttuklarımızı bize hatırlat. Allâhım! Öğrettiğin şeylerden bizi faydalandır, bize faydalanacağımız şeyler öğret).

Bendeniz Nurettin Boyacılar,1934 Burdur doğumluyum. Burdur'da hafızlığı ikmal ettikten sonra sanat okulu birinci sınıfından ayrıldım ve Mısır'a geldik. 1950 yılında Mısır'a ulaştık. Mısır'da *el-Ezher Üniversitesi*'nde tahsile başladık. Orada Şeyhülİslâm Mustafa Sabri Efendi'nin -Allah rahmet eylesin- bize çok büyük yardımları dokundu. Mustafa Sabri Efendimizin bize en büyük yardımlarından biri şudur: Biz Ezher camisinde soğuk bir ortamda kalıyorduk. Mustafa Sabri Efendi Ezher şeyhine geldi ve dedi ki: "Türkiye'den altmış-yetmiş talebe gelmişler, bu büyük fırsattır, ilk defa Türkiye'den böyle talebeler geliyor -hepsi de hafız bunların- bunları mutlaka ziyaret etmeniz, ellerinden tutmanız lâzım." Hakikaten hemen Ezher şeyhi, Ezher caddesinde bulunan Lokanta Bağdat/Bağdat otelindeki iki katı bize kiraladı. Orada kaldık biz. İkinci yardımı ise hemen derhal Ezher şeyhi Mısır Milli Eğitim Bakanlığı'nda bulunan hocalara, özel olarak da bizim Türk talebeler için bir yıllık bir enstitü hazırlattı. Hat hocası, nahiv-sarf hocası, muhadese hocası bunları hazırladılar. Bir sene ders gördük orada. İlk defa Ezher'de bu eğitim ile *Ma'hedü't-Ta'limi'l-Lüğati'l-'Arabiyye li-gayri'n-Nâtıkîne bihâl* (معهد التعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها) açıldı, biz orada kaldık. Sonra bizi Ezher'de imtihan ettiler. Seviye imtihanı yapıldı. Bu imtihanda ben Ezher'in ortaokul üçüncü sınıfına kaydoldum. Ortaokul üç-dört okudum. Dört seneydi o zaman. Liseyi dört sene okudum. Daha sonra Usûlüddîn Fakültesine girdim. Usûlüddîn fakültesini 1960'da bitirdim. Hatta o zaman bana bir de ödül verdiler. Yabancılar arasında; üç bin-dört bin talebenin arasında birinci gelmiştim. Devlet başkanı Abdünnâsır Madalya verdi, onları aldık. Sonra ben iki sene daha ihtisas yaptım orada. Bu arada ben dışarıdan Milli Eğitim Bakanlığının ortaokul imtihanlarına girmiştim. Sonra lise imtihanlarına girdim, lise diploması aldım Mısır'dan. Diyanet Lisesinden aldım. Onunla Edebiyat fakültesine girdim. Ayn Şems Üniversitesi Arap Dili Edebiyat Fakültesi Filoloji Bölümü Mezunuyum ben. Kısaca böyle.

Murat Şimşek: Ezher'de hadis ilmiyle münasebetiniz oldu mu hocam?

Nureddin Boyacılar: Tabi çok değerli hadis hocalarım vardı. Şimdi onların hepsini sayamam. Belki on- on beş hocam vardı. En büyük hocalarımın Mel-selâ Usûlid-dîn'de Muhammed eş-Şemâ'î hocamız vardı. İki sene bize derse devam etti. Sonra Subhi Salih bizlere bir sene derse geldi. Muhammed Ebû Şuhbe hoca efendimiz bir dönem hadis dersi verdi. Yine onlar içerisinde Muhammed Ebû Zehv vardı.

Murat Şimşek: Hocam sizlerin özellikle hadis ilmine yönelmenize vesile olan bir hatıranız var mı?

Nureddin Boyacılar: Benim hadise yönelmemdeki en büyük hadise, rüyamdı. Usûlid-dîn fakültesinin üçüncü sınıfındaydım. Bir gün fıkıh imtihanına girdik, geldim, biraz uyumuştum. Rüyamda hocam geldi hadis imtihanı yapmak üzere soruları dağıttı. Soruları okudum. Dört tane soru. Uyandım heyecanımdan, masa yanımdaydı hemen soruları yazdım. Yukarıda Faslı bir hoca efendi vardı yaşlı, çok temiz bir insandı. Sufî idi. Hemen ona çıktım. Hocam ben böyle böyle rüya gördüm, hadisleri gördüm dedim. Dedi ki: Efendimizin adını en-Nebi, er-Rasûl olarak gördün mü? Gördüm dedim. Hatta yazdım dedim ve gösterdim. Sakın kimseye söyleme! Dedi. Derler ki: “Şeyh Nur sarakâ’l-ehâdîs” (/Nurettin hadis sorularını çalmış). Sonra imtihanı iptal ederler dedi. Tabi ben oralarda dolaşıyorum. Türk talebelere arkadaşlarım Yunus Kaya var. Hocam şu sorulara çalışıyorum. Yahu o sorulardan gelmez! diyor. Ali Aslan’a yahu şunları çalışıyorum. Hocam ondan soru gelmez diyor. Ertesi gün imtihanda aynı sorular sırayla geldi.

Murat Şimşek: Hocam sorulardan hatırladıklarınızdan var mı?

Nureddin Boyacılar: Hatırlamıyorum. Okuduğumuz hadislerden vardı. Müslim, Buhârî hadislerinden sorular var, ama konu olarak dört tane soru var. İmtihan üç buçuk saatlik imtihandı. Biz yıllık imtihan oluyorduk, dönemlik değil.

Diğer hocalarımdan Abdülhalim Mahmûd hocamız vardı. Ben onun derslerinden çok müteessir oldum. Abdülhalim Mahmûd hocamız, Abdullah Dıraz ile beraber Fransa’da doktorasını yapmıştı. Doktorasını da felsefe ve tasavvuf üzerine yapmıştı. Hocamızdan beş yıl ders okuduk. Allah rahmet eylesin. Evini bize açmıştı, devamlı gidip geliyorduk. Hatta hocamızın bir tavsiyesini hiç unutmuyorum. Diyordu ki ”la tuhâvilû tekfira müslimin min ehli’l-kible lâ testa’cilu fi tekfiri ehli’l-kible (لا تحاولوا تكفير أهل القبلة، ولا تستعجلوا في تكفير أهل القبلة)/ (Ehl-i Kibleyi tekfire uğraşmayın; Ehl-i Kibleyi tekfirda acele davranmayın. Ehl-i kible hususunda çok dikkat edin) diyordu. Bugün Türkiye’de İslâmiyet’in yayılması hakiki tasavvuf, sufiler vasıtasıyla yapıldı; münakaşalarla değil, diyordu. İlmî münakaşalardan ziyade örnek insanlar Anadolu’da daha fazla islâmiyeti yaydı diyordu. O şekilde konuşmuştuk. Rahmetullahi aleyh (/Allah ona rahmet eylesin).

Muhammed Ebû Bekir ez-Zikrî hocamız vardı. Ahlak hocamızdı. O da bizimle çok ilgileniyordu. Muhammed Mahmûd Ebu’r-Ruûs hocamız vardı. O da tefsir hocamızdı. Kadirî tarikat şeyhiydi. Profesör kendisi. Onun küşûfâtını (kerametlerini) çok gördük. Allah rahmet eylesin.

Tabi bunlar arasında Muhammed Zâhid el-Kevserî hocamızdan, onun fetvalarından, sohbetlerinden çok istifade ettik. Kevserî hocamıza haftalık olarak

gidiyorduk, konuşuyorduk, sorular soruyorduk, cevaplar veriyordu. Fakat bu iki hocamız (Mustafa Sabri Efendi ile M. Zâhid el-Kevserî), bizler yaşlandı, hastalandık deyip, artık bu yaştan sonra biz ders veremeyiz, siz gidin Yozgatlı İhsan Efendiye –Ekmelüddin İhsanoğlunun babası- o size ders verecek dediler. Hakikaten İhsan Efendiye vardık, Sultan Mahmûd Tekkesi’nde bize ders verdi. Dedi ki: her akşam namazında geleceksiniz buraya, yatsıdan sonra da derse devam edeceğiz.

Murat Şimşek: Bunlar resmî değil, özel derslerdi değil mi hocam?

Nureddin Boyacılar: Özel dersti. Tabi biz Ezher’e de devam ediyorduk. Her akşam, akşam namazından ve yatsıdan sonraya kadar İhsan Efendiden ders okuduk. Biz İhsan Efendiden üç seneden fazla ders okuduk.

Murat Şimşek: Peki hocam oradan Türkiye’ye ne zaman döndünüz?

Nureddin Boyacılar: Ben Türkiye’ye 1960’da dönemedim. Çünkü o zaman Ezher Üniversitesi (resmî olarak) tanınmıyordu. İki sene daha Ayn Şems Üniversitesi’ne devam ettim. Ayn Şems Edebiyat fakültesinden diploma aldım. Ondan sonra Türkiye’ye döndüm 1965’te. 1966,1967’de yedek subaylık yaptım. Van-Başkale kazasında Piyade idim. Oradan döndük işte, sonra İmam Hatip’lerde öğretmen olmak için Milli Eğitim Genel Müdürlüğü’ne imtihanlara müracaat ettim. Maalesef bizleri –altı arkadaşlık- kabul etmediler. Tayinimiz çıkmadı. Yani o günkü şartlar dâhilinde maalesef. Daha sonra dilekçe yazdık. Bizim suçumuz ne diye? Bizim suçumuz yok. Herhalde Mustafa Sabri Efendi ile görüşmemiz bunda tesirli oldu veyahut bazı hadiseler oldu. Meselâ biz Mısır’da iken, Cezayir kurtulduktan sonra Cezayir mücahitlerini tebrik ettik. Sefareten bir yazı geldi. Türkiye delegeşi, Cezayir toprakları Fransa’ya aitir dediği halde nasıl gidiyorsunuz buraya deyip bize yazılar gönderdiler.

Murat Şimşek: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine intisabınız nasıl oldu hocam?

Nureddin Boyacılar: Şimdi ben o zaman İmam Hatip Okullarına öğretmen olamayınca mecbur kaldım, altı ay kadar bekledik. Yalnız ben değilim, yedi sekiz kişiydik. Diyanet İşleri Başkanlığı’nda *Doğu Dilleri Arapça Mütercimliği* kadrosu açıldı. İmtihana girdim kazandım, 1968-1974 yılları arası, altı buçuk sene orada kaldım.

Murat Şimşek: Bu arada tercüme kitaplarınız da var değil mi? Sayın hocam. Onlardan da kısaca bahsedebilir misiniz?

Nureddin Boyacılar: Evet tercüme kitaplarım var. *İlim İmanı Gerektirir* adlı kitabın tercümesini yaptım. Onun aslı *el-İlmu yed’û ile’l-İmân* (العلم يدعو إلى الإيمان) Mahmûd Salih el-Felekî Arapçaya tercüme etmiş. Kitabın aslı *Man Does*

Not Stand Alone (insan tek başına olamaz). Amerika ilimler Akademisi Başkanı A. Cressy Morrison'un eseri. O tercümeyi iki dilden, hem Arapçadan hem İngilizceden bakarak hazırladım. Eser Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basıldı. Sonra Muhammed Ebû Zehre'nin *el-'Alâkatü'd-devliyye fi'l-İslâm*. İslâm'da Devletler Arası Münasebetler adlı kitabını tercüme yaptım. Onu başkanlık bastıramadı. Şu anda öyle basılmadı. Bilmiyorum, başkaları bastırabilir. Bir diğer kitap daha var. Abdulaziz Çaviş'in *el-İslâmu dinu'l-Fitra ve'l-hurriyye* adlı kitabını tercüme yaptım. O da daha duruyor. Onu da basamadılar. Yani o günkü şartlar dâhilinde biraz çekindiler. Kurul çekindi, yayımlayamadılar.

Murat Şimşek: Peki sonra hocam?

Nureddin Boyacılar: Ankara İlahiyatta okutmanlık imtihanı açıldı. Ona girdim, orayı kazandık. 1974 Mayıs ayında başladım; 1980'e kadar orada kaldım. Bu arada doktoramı hazırladım: *Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Hayatı ve Hadis-teki Metodu* adıyla. Hadis ilminde genel olarak hazırladım. 1978'de doktorayı aldım. 1980'de Suudî Arabistan'dan bana teklif geldi. İşte Suudî Arabistan'a gittim.

Murat Şimşek: Suudî Arabistan'da ne kadar kaldınız hocam?

Nureddin Boyacılar: 1979'da beni çağırdılar. Daha doğrusu Yusuf Uralgiray Sefarete bir kokteylde bulunmuş. Suud sefiri: "Bizim ilahiyatta hocaya ihtiyacımız var, Mısır'da veya Arabistan'da okuyan var mı?" diye sormuş. O da benim adımları vermiş. Baktım bir gün telefon geldi mütercimden. Dedim şu anda gelemem. Peki yarın gel, sefir seni bekliyor dedi. Gittim sefire. Baktım yanında kültür ataşeleri hazırlar. Dediler ki: Biz seni Suudî Arabistan'a göndereceğiz. Sen Mısır'da okumuşsun. Hatta o zamanki kültür ataşesi Ezher'den mezun olmuş. Dedim: yok hocam benim çocuklarım derse başladılar, ben gelemem şu anda. Peki dedi ya ziyaretçi hoca olarak çağırırsak? Peki giderim o zaman dedim. Ziyaretçi olarak bana haber gönderdiler. Bir aylığına beni çağırdılar. İşte Yönetim Kurulu bana bir hafta izin verdi, maalesef.

Murat Şimşek: Ankara İlahiyat değil mi?

Nureddin Boyacılar: Ankara İlahiyat, evet.

Murat Şimşek: Sonra tamamen gitmeniz nasıl oldu?

Nureddin Boyacılar: Ben geldikten hemen sonra Suud'dan Rektör arkamdan anlaşma yolladı. Biz seni sevdi, üniversitemize istiyoruz diye. Ankara İlahiyatta yönetim Kurulu toplandı. Ben de izin istedim o zaman. Vermiyoruz dediler. Bir senelik istedim, olmaz; altı aylık, o da olmaz. Ben de istifamı yaptım.

Murat Şimşek: O zaman doğrudan Suudî Arabistan'a gittiniz yani? Üniversiteden ayrılarak gittiniz?

Nureddin Boyacılar: Evet ayrılarak gittim, öyle oldu. Riyad'da yedi sene kaldık. Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesinde Usûlü'd-dîn Fakültesinde Hadis bölümündeydim ben. Yardımcı Doçent olarak çalıştım.

Murat Şimşek: Orada, mesai arkadaşlarınızdan kimler vardı?

Nureddin Boyacılar: Orada Mısırlı hocalarımın çoğu vardı. Gittiğimizde hiç Suudlu yoktu. Zaten ben sefarete gittiğimde sefire dedim ki: Ben Mekke istiyorum. Dedi ki: olmaz. Ataşeye: Medine istiyorum dedim. Olmaz. Anlaşmazsın sen Suudlularla dediler. Tabi Suudlular sefile. Akıllı bir insandı o görevli. Ölmüşse Allah rahmet eylesin. Sen Riyad'a git, Riyad'da hep yabancı hocalar var dediler: Abdülfettâh Ebû Gudde hocam orada; Muhmud Mîra orada, Mahmud Tahhân orada. Salah el-Edlibî vardı Suriyeli. Pakistanlı bir alim vardı orada, Hindistan'dan Pakistan'dan hocalar vardı. Ürdün'den Sa'd el-Cabîrî vardı. İbrahim Halil Molla Hâtır vardı Halepli. Öğretim üyeleri bunlardı. Bunlarla beraberdik.

Biz gittiğimizde henüz daha Üniversite'de hadis dersleri konulmamıştı. Programı biz hazırladık Usûlü'd-dîn'de, Külliyyetü'l-İctimâiyye'de, Külliyyetü'l-Lugatî'l-'Arabiyye'de bütün programı biz hazırladık, yaptık ve derslere başladık. 1987'de doğu tarafında 'Hufuf'da mantıkşarkıyye diyorlar o zaman, el-Ahsâ' bölgesinde fakülte açılmış orada da, hadis hocası yokmuş. Beni oraya gönderdiler. Ben, 1987-1990 arası yani 1991'e kadar ben orada kaldım. Hadis derslerini orada ben verdim. Yani tahrîc dersimi uyguladım, dört sene...

Murat Şimşek: Uygulamalı tahrîc dersleri verdiniz. Peki, Türkiye'ye dönüşüne ne yaptınız hocam?

Nureddin Boyacılar: İşte çocuklarım şikâyetçi oldular. Dediler ki: baba biz bıktık, dönmek istiyoruz. Mecbur kaldım döndüm. Yani kendi isteğimle döndüm, istifa ettim vazifemden. Geldikten sonra Ankara İlahiyat'a gittim, orada Mustafa Said Yazıcıoğlu Bey vardı Diyanet İşleri Başkanı, dediler ki alalım buraya seni. İstemiyorum, yirmi beş yılımı doldurdum ben emekli olacağım, dedim. Olmaz, caiz olmaz, bu yaşta emekli olur mu insan? dediler. Yazıcıoğlu bana yarın gel başkanlıkta görüşelim dedi. Gittim başkanlığa. Bak dedi, şu anki devlet bakanını ikna edebilirim. İstedğin yere yüksek maaşla raportör uzman olarkten ben alayım seni, dedi; İstemedim. 'Niye' dedi, sen bugün varsın, yarın yoksun dedim. Ben ilmî yönlerde çalışacağım. Hadis okutacağım talebelere... dedim. İstanbul Haseki'de hoca olmak istedim. Onu da kabul etmedi.

Murat Şimşek: Sonra Konya'ya gelişiniz nasıl oldu hocam?

Nureddin Boyacılar: Konya’da Dr. Ahmet Baltacı sahip çıktı. Benim geldiğimi iştmiş. Arıyor İstanbul’dan müftülükten arıyor beni, Ankara’ya telefon açıyor, neyse beni buldu. Ankara’daydım o zaman emekli olacaktım. Emekli olamadım elhamdülillah. Sonradan telefon açtı, hoca gel şu Konya’ya bir günlüğüne, görüşelim seninle dedi. Konya’ya geldim. Kandırdılar bizi. Artık burada kaldım.

Murat Şimşek: Konya’da nasıl bir eğitime devam ettiniz hocam?

Nureddin Boyacılar: Şimdi dedim ki ben Ahmet Beye buraya gelirken, benim şartlarım var; 1) Sakalıma kimse karışmayacak. 2) Kravat takmayacağım. 3) Sizden ve görevlilerden saygı, hürmet istiyorum. Böyle gelirim ben, başka türlü gelmem dedim. Hocam her şey istediğin gibi olur Allah’ın izniyle, dedi. Hakikatten bu sözüne riayet etti. Buraya geldik, 1994’te baktım benim üzerime yıkacaklar Eğitim Merkezi müdürlüğünü, emekli oldum.

Murat Şimşek: İdari Görev almadan eğitime devam ettiniz değil mi hocam. Emeklilikten sonra yine derslere uzun yıllar geldiniz. Şu anda hala da devam ediyorsunuz değil mi?

Nureddin Boyacılar: Tabi, devam ediyorum.

Murat Şimşek: Tabi, Sizin gelmenizle Konya’da hadis ilmi canlanmış oldu, elhamdülillah. Yani özellikle tahrîc ilmi...

Nureddin Boyacılar: Efendim, zaten Türkiye’de bu tahrîc ilmi, isnat kontrolü üzerinde, kitap tahkiki üzerinde yapılmış çalışmalar yok, maalesef. Benim bütün gayem Türkiye’de bu tahrîc ilmini, isnat kontrolünü ve kitap tahkikini koymak... Bunu Türkiye’ye getirmek. Bu gayeyle ben hep çalıştım. Hatta Konya İlahiyat’ta arkadaşlara da gittim ben. Altı aydan fazla devam ettim. Fakat bir türlü bu ilme arkadaşları yönlendiremedim ben, hepsi meşguller. İşimiz var dediler. Yani bir rağbetleri olmadı bu konuda.

Murat Şimşek: Peki, hocam bu hadis ve sünnetin İslâm Dini’ndeki yeri ve önemi konusunda ana hatlarıyla neler söylemek istersiniz?

Nureddin Boyacılar: Şimdi ben şöyle düşünüyorum. (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ (حَافِظُونَ) “Zikri biz indirdik ve onu yine biz koruyacağız” (Hicr 15, 9) Buradaki zikir, vahiydir. Yani vahy-i metlûv, Kur’ân Azimü’ş-Şân’dır. Gayr-i metlûv, hadislerdir. Hadisler de vahiyyle alâkalıdır. Yani bakıyoruz bütün rivâyetlerde; ‘Cenâb-ı Allah emretti’, ‘Cenâb-ı Allah yasakladı’, ‘Cenâb-ı Allah emir buyurdu’ ... Hep böyle geliyor. Bu hadislerde vahiy olduğunun alâmeti... Vahiy kalıpları çok, değil mi? Rüya olabilir, bir toplulukta melek gelip söyleyebilir, değil mi? Yani hadisler vahiyyle alâkalıdır. Önce baştan anlaşırsak, Kur’ân Azimü’ş-Şân’a da sünnete de vahiy dersek bir işkal kalmaz orta yerde.

Murat Şimşek: Dolayısıyla sünnet de korunmuş olur.

Nureddin Boyacılar: Tabi Korunmuş olur. İkinci kaynak, hadislerdir. Hadisler kudsîdir, nebevîdir. Kudsî hadisler ayrı, nebevî hadisler ayrıdır. Nebevî

hadislerde ahkâm vardır. Ahkâm üzerine hadisler vardır. Hadislerin mütevâtir olanı vardır, istidlâlî mütevâtir olanı vardır, meşhûru vardır, azîz vardır, âhâd hadisler vardır...

Murat Şimşek: Peki hocam, buna ilaveten hadis ve hadis usûlü ilminin diğer İslâm ilimleri arasındaki konumu, onlarla münasebeti hakkında görüşlerinizi almak isteriz.

Nureddin Boyacılar: Şimdi, fıkıh okuyan arkadaşın, mutlaka hadis öğrenmesi lâzım. Tefsir okuyan arkadaşın mutlaka hadis öğrenmesi lâzım. Çünkü fıkıh kitaplarında, tefsir kitaplarında hadisler var hatta akâid de var. Hatta tarihte, siyerlerde var. Yani bu hadis ilmi, tahrîc ilmi, isnat kontrolü... İslâmî ilimlerle uğraşanların hepsinin bilmesi lâzım bir konudur. Çünkü birçok kitaplara mevzu hadisler, isrâiliyyât girmiş durumda. Bunları bilmek için mutlaka insanın hadis ilmini, tahrîc ilmini bilmesi lâzım. Meselâ fakihlik sadece fıkıhla olmaz. Fıkıhla beraber hadis bilmesi lâzım. Hadisi bilen, fıkıh bilmesi lâzım. Burada ayrıca her mezhebin usûllerini bilmesi lâzım, Hanefilerin usûlleri var, onları öğrenmeleri lâzım. Maalesef fazla önem verilmiyor bunlara.

Murat Şimşek: Konuyu biraz daha açar mısınız hocam? Nedir bunlar?

Nureddin Boyacılar: Meselâ Hanefilerin hadisleri alma ve değerlendirme konusunda usûlleri var. Evet belki yirmiden fazla usûlleri var. Meselâ bir tanesi (العبرة بما رأى لا بما روى). Bu kaideye göre Meselâ fakih veya sahâbî rivâyet ettiği hadise aykırı amel yapmışsa ve tam hilafına fetva vermişse ne olmuş oluyor, demek ki burada bir problem var. Ya Sahâbe terk etti o rivâyeti ya da nesih olayı var. Amelde ne yapıyor, hilafına amel yapıyor.

Murat Şimşek: Bu bir kriter Hanefilerde!

Nureddin Boyacılar: Evet. Meselâ bir de *Umûm-u belvâ* kaidesi var diyorlar. Uygulamayı bir insanın görmesi kâfi değil, birkaç kişinin görmesi lâzım, diyorlar. Meselâ ru’yeti hilâl-i Şevvâl (Ramazan bayramı için bir sonraki ay olan şevval ayı hilalinin görülmesi). Bu hususta Ebû Hanife bir kişinin görmesi kâfi değil, şahitliği kabul olunanlardan en az iki kişinin görmesi lâzımdır diyor. Fıkıh ve hadis okuyanların bu şekilde belki yirmi-yirmi beş tane hükmü, usûlleri bilmesi lâzım. Eğer bunları bilemezlerse tam cevap veremezler bu konulara. Meselâ âhâd haberlerin durumları nelerdir. Meselâ onlar içinde Hanefilere göre meşhur hadisler var. Hadisleri değerlendirme konusunda Hanefilerin kendi usûlleri var.

Murat Şimşek: Dolayısıyla tek bir usûlü değil de mezheplerin bu konudaki kanaatlerini de bilmek gerekiyor.

Nureddin Boyacılar: Tabii. Meselâ Şafii usûlleri de var. Hanbelilerin usûlleri de var. Onlar daha fazla hadislere bağlılar. Hadisin zahirine bağlılar. Fakat Şafiilerde bu mesele sadece zahir manadan ibaret değil. Meselâ te’vil edebili-

yorlar, İmam Şâfiî'nin kendine has usûlleri var. Meselâ İmam Mâlik, bir çok yerde ehl-i Medine'nin yani Medine halkının görüşlerini tercih ediyor. İşte bu usûlleri bilmek lâzım.

Murat Şimşek: Peki hocam. Hadis ilminin, tefsir ilmiyle alâkasını biraz daha açarsak, bu konuda neler söylemek istersiniz?

Nureddin Boyacılar: İki tür tefsir var. Rivâyet tefsirleri vardır, dirayet tefsirleri vardır. Rivâyet tefsirleri Meselâ İbn Ebî Hâtim er-Razi, Taberî Tefsiri gibi. Bu rivâyet tefsirleri içerisine birçok israiliyyât ve mevzu hadisler girmiş. Tabi onlara biz bir şey söyleyemeyiz. Çünkü onlar rivâyetleri isnatla getiriyorlar. Yani kendilerinden sonra gelenlere bu rivâyet malzemelerini araştırmaları için bırakmışlar. Kendi belledikleri hadisleri nakletmişler. Fakat daha sonraki tefsirlerde müfessirler özellikle dirayet tefsiri yazan müfessirler aynen bu hadisleri almışlar. İsrailiyyâttan gelen veyahut mevzu olan hadisleri almışlar. İşte bunları bilmek lâzım. Onun için tefsir ilmiyle uğraşan insanların mutlaka hadisleri bilmesi lâzım, yani tahrîc ilmini bilmesi lâzım.

Meselâ öyle şeyler var ki bu mevzuların içinde cinler var, yaşlı insanlar-muammerler var, onlar biz sahâbîyiz diyorlar Meselâ. H. 650 senesinde yaşamış, ben sahâbîyim diyor. 450'de adam yaşamış ben sahâbîyim diyor. Böyle şeyler girmiş maalesef. Bunları ayırmak lâzım. Bunları ayırmak için hadis ilminden haberdar olması lâzım bir müfessirin.

Murat Şimşek: Bu minvalde hadis eğitiminde günümüzde nasıl bir eğitim süreci takip edilmelidir. Ehemî mühîme tercih ve öncelik sıralaması açısından hangi eserlerin takibi sizce daha isabetli ve faydalı olacaktır. Özellikle Hadis usûlü ve bizzat hadis eğitimine ayrı ayrı değinirseniz memnun oluruz.

Nureddin Boyacılar: Bakın ben bunu bir çalışmamda sıraladım. Bu ders notunda bu konuları işledim.

1- Hadis ilminde muhaddis ve usûlcülere göre nebevî hadis, kutsî hadis nedir onu bilmesi lâzım. 'Mukaddime ammâ havle's-Sünne: el-hadisü'l-kutsî ve'n-nebevî ve ta'rîfuhumâ, 'İlmu'l- hadis rivâyeten ve dirayeten ve'l-mukârene fihimâ' yani yazdıkları eserleri bilmesi lâzım.

2- Tedvînü's-sünne: Sünnet nasıl gelmiş bize, sahâbeden tabiine ve etbâuttabiine nasıl intikal etmiş-

Murat Şimşek: Bununla ilgili tavsiye edeceğiniz eserler var mı? Muhterem hocam.

Nureddin Boyacılar: Muhammed Abdülaziz Havlî'nin *Târîhu funûni'l-hadis'i* var, ondan bu konuda malumat alabilir. Sırayla asırlara göre eserleri yazmış, Meselâ beşinci asırda hangi eserler yazılmış, hepsi var. Çok güzel bir kitap o kitap. İkinci kitap Dr. Mustafa el-Azamî'nin *Dirâsâtü'l-hadisî'n-nebevî* iki cilt eseri. Bu da çok mükemmel, sahâbelerden tabiine intikal konusunu

getiriyor ve tahminen 44 sahâbe hadisleri yazmıştır diyor. Bunu ispat ediyor. Bu da çok önemli. Bir diğeri Dr. Rıfat Abdülmuttalib'in *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî* adlı eseridir. Bu da güzel bir eser. Dr. Ekrem Ziyâ Ömerî'nin *Buhûsun fi târîhi's-sünneti'l-müşerreffe'si* var. Bunu talebenin okuması lâzım. Sonra Mübârekfûrî'nin *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezi*, bir cilt ve bu konuda mükemmel. Yani hadis ilminde, literatüründe yazılmış tüm eserleri ve her eserin menhecini tanıtıyor. İlim talebesinin bunu okuması lâzım. Bu zor ama olsun. Çok güzel hazırlanmış, bu Mübârekfûrî'nin eseri.

Murat Şimşek: Hocam. Mübârekfûrî'nin Tirmizî'nin Sünen'ine yazdığı şerhi olan bu Tuhfeti'l-ahvezi'nin birinci cildinin bu şekilde bilgiler içerdiği pek bilinmiyor değil mi?

Nureddin Boyacılar: Evet bilinmiyor, o da bir cilt. O bir cildi sırf literatür, hadis literatürü. Çok geniş o kitap.

Murat Şimşek: Hatta doktora yeterlilik sınavına bu kitaptan hazırlandığınızdan bahsetmişsiniz.

Nureddin Boyacılar: Doğru bu kitaptan hazırlandım ben.

Murat Şimşek: Peki hocam. hadis araştırmacısı diyelim ki bu tedvin-i sünne hakkında bilgi sahibi oldu, daha sonra ne yapmalıdır?

Nureddin Boyacılar: Daha sonra kütübü's-sünneyi yani bu sünnet üzerine yazılmış kitapları bilmesi lâzım. Meselâ sahihler hangileridir; hasenler hangileridir; ahkam hadisleri hangilerdir; değil mi. Bunları bilmek lâzım. Şimdi bakın bir şey antlayım ben size. Ben Konya Yusufâğa kütüphanesinde çalışırken Konya ilahiyattan öğrenci bir kız geldi. Ramazan Ayyallı göndermiş. Hocaya sor falan demiş. Hocam Buhârî'nin Kitabı'l-İmân adına bir kitabı varmış, onu bana gösterebilir misiniz? dedi. Yahu Sahih'indeki bölümü, o ayrı kitap zannediyor. Yok öyle bir şey! Buhârî'nin Sahih'i 97 kitaptır her kitabın altında ayrı ayrı bablar vardır her babda hadisler vardır. Sahih işte böyle! dedim. Getirdim kitabı gösterdim kendine. Dedi ki: Bize bunu göstermediler. Yani bunun manası ne? Hocalar nazari ders veriyorlar, kütüphaneyi göstermiyorlar. Bir ilim talebesi hangi alanda olursa olsun kitapları görmesi, kitaplarla beraber yaşaması lâzım değil mi? Öyle ders verilmesi lâzım. Bakın şimdi Suudî Arabistan'da bu Câmîatü İmam'da nasıl ders görüyor biliyor musunuz? Kısmü's-sünne var tarih dersini böyle kütüphanede veriyoruz biz. Sırf hadis kitapları var, bütün oda dolu. Ortada sıralar var, talebe hemen kitabı getiriyor açıyor oradan –evet uygulamalı yani

Evet tefsir bölümünde uygulamalı. Evet tefsir bölümünde tefsir kitapları var dersler orada veriliyor. Akaid bölümünde akaid kitapları var. Yani talebe iç içe olması lâzım kitaplarla, tanınması lâzım kitapları. Kitapları tanırken de Meselâ Suudî Arabistan'da tefsir dersinde hoca iki saat bir dönem tefsir kitaplarını

tanıtıyor. Hadiste iki saat dersi vardır bir dönemde, hadis kitaplarını tanıtır hoca. Talebe bunlardan imtihan olur. Talebe daha mustalaha girmeden, tarihe girmeden önce kitapları, menheci tanır. Bu çok önemli

Murat Şimşek: Bununla ilgili eser tavsiye eder misiniz hocam?

Nureddin Boyacılar: Bununla ilgili eserler Meselâ Sıddık Hasan Hân'ın *el-Hıtta fi zikri es-Sihâh es-sitte* adlı kitabını örnek verebiliriz. Bir de Yine Haldûn el-Ahdeb'in *et-Tasnîf fi's-sünne en-nebeviye ve ulumihâ* adlı iki cilt eserini zikredebiliriz. Meselâ cevami, muvattaât, musannefât nedir bu kitaplarda açıklanıyor. Meselâ sünenle muvattaât, musannefât arasında ne fark vardır; Mu'cem nedir. Bütün bunları tarif ediyor. Talebenin bu farkları da bilmesi lâzım.

Üçüncüsü Sünnetin Teşrîdeki durumu nedir. Bunu bilmek lâzım. Benim yazım var bu konuda dört beş sayfalık.

Daha sonra dördüncü olarak Usûl-ü hadis dersi gelir. Usûl-ü hadiste en basit olarak Abdullah Siracüddin'in *Beykûniyye* şerhini okuyacak talebe. En kolay o. Bununla beraber İbn Kesîr'in *İhtisâru 'Ulumil-hadis* okuyacak *el-Ba'isu'l-hasis* ile beraber. Ama önemli olan burada Ahmed Muhammed Şakîr'in dipnotlarını okuması lâzım. Orada Meselâ dipnotlarda ilel konusu var. Bu ilelden on tane misal vermiş; müdrecleri misal vermiş, müdellesi misal vermiş. Bu misalleri görmesi lâzım, bilmesi lâzım. İşte bu ilimlerin nazari değil de tatbiki yapılması lâzım. Meselâ talebenin görmesi lâzım, nasıl oluyor bu tedlîs-müdelles. Ama şimdi ne oluyor nazari veriliyor; örnek verilmiyor, talebe aciz kalıyor ondan sonra.

Arkasından *Mukaddime* okunur. *Mukaddime* ile beraber Nüketler okunur. Meselâ İbn Hacer'in *Nüket'i*; Suyûtî'nin *Nüket'i* okunabilir. Veyahut bunların yerine *Tedribü'r-râvî* okunabilir, olabilir. Ama bütün bunların hepsinin okunması şart değil. Tercih edilebilir. Çok kitap var çünkü. Ama bunlardan en önemli olanı Abdülhay el-Leknevî'nin *Zaferu'l-emâni*, bunun mutlaka okunması lâzım. Abdülfettah Ebû Gudde hocamızın tahkikiyle tabii.

Murat Şimşek: Hanefilerin hadis usûlü görüşleri için özellikle değil mi?

Nureddin Boyacılar: Hanefilerin görüşleri orada çok mükemmel, dipnotlar fevkalade. Yani mutlaka okunması lâzım. Yine Abdülfettah Ebû Gudde hocamızın tahkikiyle beraber Leknevî'nin *el-Ecvibetü'l-fâzile 'an es'ileti'l-aşerati'l-kâmile* adlı eserini okuması lâzım talebenin. Orada da Hanefilerin görüşleri var.

Bir de önemli hadis ıstılahları konusunda yazılmış müstakil kitapları da okuması lâzım talebenin. Meselâ mürsel hadis geçiyor, tedlîs geçiyor, mürsel hadisle ilgili kitaplar yazılmış. Hiç olmazsa bir kitap okusun, Meselâ Haldun Ahdeb'in bir kitabı var *el-Hadisü'l-Mürsel*; Bu konuda en kısa kitap o. Başka

kitaplar da var, Meselâ Dr. Ali Hârisî'nin *Hucciyyeti hadisi'l-mürsel 'inde Ebî Hanife* adlı kitabı var. Onu tavsiye edebilirim. Ama mürsel hadislerle ilgili yukarıda zikrettiğimiz Haldun Ahdeb'in muhtasar kitabı okunursa kâfi gelir inşallah...

Murat Şimşek: Bu hadis usûlü dersinde hocam, İbn Salah'ın Mukaddime'sini tahkik edip birkaç kitapla birlikte yayınlayan Mısır'da bir bayan hoca vardı.

Nureddin Boyacılar: Âişe Abdurrahman bintiş-Şâtî'. Onda *Mukaddime* var, Bulkîni var birlikte. Bir de asıl önemli olan yazmalara ulaşmış, esas nüshalara ulaşmış. Bir de Mukaddime'nin Nurettin Itr tahkiki var ama, o kadar kuvvetli değil o. Bintiş-Şâtî' çok mükemmel hazırlamış. Biz şimdi onu Nüketlerle beraber baştan sona okutuyoruz. İrâkî'nin *Nüket'i* var *et-Tevdîh ve'l-izâh*; İbn Hacer'in *Nüket'i* var; Zerkeşî'nin *Nüket'i* var. Aynı konuya bakıyoruz onlardan, tam oluyor yani.

Murat Şimşek: O zaman Hadis usûlünde belli bir altyapı aldıktan sonra en üst aşamada bu Bintü's-Şâtî'nin kitabını bahsettiğiniz bu mukayeseli şekilde takip etmek yeterli olur, değil mi?

Nureddin Boyacılar: Mustalahta yeterli olur. Ancak sadece bir Beykûni şerhi kâfi değil. Meselâ tedlîs konusunda müstakil kitaplar var. Sadece tedlîsi anlatıyor. Nedir tedlîs? Efendim bu Müsfir Garamullah ed-Dümeynî Suud'lu kendisi, bölüm başkanı oldu daha sonra, onun *et-Tedlîs fi'l-hadis* adlı kitabı var. Bunu Meselâ okursalar çok güzel olur. Onu okumak kâfidir inşallah. O'nun Türkçeye tercüme edilen bir kitabı var, *Nakdû mutûni's-sünne (Hadiste Metin Tenkidi Metotları)* adında. Yine İbn Hacer'in bir kitabı var: *Ta'rifu ehli't-takdîs bi-meratibi'l-mevsûfin bi't-tedlîs*.

Murat Şimşek: Tedlîsten sonra hocam!

Nureddin Boyacılar: Meselâ muallâk, İbn Hacer'in *Tağlîku'l-talîk*'i okumak lâzım. Yani misallendirmek lâzım, misalsiz öğrenilmez bu işler.

Murat Şimşek: Yani şöyle diyelim hadis usûlü okuduktan sonra misalleri görmek için hadis ıstılahlarıyla ilgili özel kitaplar da okuması lâzım. Peki bunu yaptıktan sonra!

Nureddin Boyacılar: Daha sonra, Meselâ *Turuku şurûti'l-eimme* tarzı kitaplar okuması lâzım. Meselâ Hazimî'nin *Şurûti'l-eimmeti'l-hamse*'si var. Makdisî'nin *Şurûti'l-eimmeti's-sitte*'si var. Ebû Dâvûd'un Ehl-i Mekke'ye mektubu var: "Risâle ilâ Ehl-i Mekke". Onun okunması lâzım, küçük bir risâle, iki sayfa üç sayfalık.

Murat Şimşek: Bu tarz eserleri okumanın talebeye faydaları neler olacak hocam!

Nureddin Boyacılar: Burada Buhârî'yi Müslim'i, sünenleri tarif ediyor orada, yazılış şekillerini, hükümlerini getiriyor. Meselâ burada Ebû Dâvûd diyor ki: benim şartlarım bunlar bunlardır. Ebû Dâvûd'un bu şartları Sünen kitabının içinde yok. Nerede var. Münzirî'nin *Muhtasar*'ında var. Anlaşıldı mı? Tatbikat orada. Münzirî tatbikat yapmış oluyor.

Ondan sonra usûl-ü tahrîc geliyor. Konuşalım mı tahrîcinden?

Murat Şimşek: Hocam şöyle bir giriş yapalım tahrîce. Ülkemizdeki tahrîcin durumu nedir? İslâm dünyasındaki durumu nedir ve bu konuda nasıl bir çalışma yapılmalıdır?

Nureddin Boyacılar: Türkiye'de tahrîci çok zayıf görüyorum ben. Çünkü bazı kitaplarda, dergilerde bakıp görüyorum, hatta takvimlerde kaynak *Târîhu'l-Bağdât*, *Kenzu'l-'ummâl*, *Keşfu'l-hafâ*' diyor. Yahu bunlar hiç bir şey bilmiyor o zaman, değil mi? Çok yanlış bütün bunlar.

Nureddin Boyacılar: Bakın! Ben bu Konya'daki sempozyumda bulunmuşum. Hayri Kırbasoğlu gelmişti. O sempozyumda o zaman Merhum İbrahim Canan'a sataştı. Ben baktım hadiseler, Kırbasoğlu haklı. Canan, hemen hadislerin tahrîc ettiği yeri göstermiş, ismini vermemiş. Orada şimdi bayağı sataştı Canan'a.

Murat Şimşek: Üslup açısından yanlış, değil mi? Hocam.

Nureddin Boyacılar: Hakarete vardırıdı, üslup yanlıştı ama İlmi açıdan Kırbasoğlu haklıydı. Bana gelseydi, yerinde ben olsaydım şöyle derdim: Herhalde hoca vakit bulamadı, inşallah tekrar bu hadislerle bakması lâzım. Bu hadisler içerisinde zayıflar var, mevzular var. Bunları belirtmesi lâzım diye konuşturdum ben.

Evet maalesef tahrîc ilmi Türkiye'de hemen hemen yok şuanda.

Murat Şimşek: Muhterem hocam! Suudî Arabistan'a gittikten sonra başlattık dediniz. Diğer İslâm ülkelerinde de yeni yeni mi başlıyor bu tahrîc eğitimi?

Nureddin Boyacılar: Daha önce Ezher'de vardı, Ürdün de vardı. Ancak Suudî Arabistan'da yeni başladı. 1980'de başladı. İlk başlatan da Dr. Mahmûd Tahhân'dır. O da benim arkadaşım, yedi sene beraber çalıştık. Hakikaten daha önce başlamamıştı Suudî Arabistan'da, onun kitabı bu konuda ilk basılan kitap orada. Kuveyt'e gitti, aynı şekilde orada da tatbikat yaptı.

Murat Şimşek: Peki, bu hadis tahrîcinde nasıl bir metod öneriyorsunuz. Meselâ hadis usûlü okuduktan sonra tahrîc ilmine mi geçilecek? Tahrîcde hangi kitaplar takip edilmeli, nasıl bir usûl izlenmeli? Bu konudaki görüşlerinizi alabilir miyiz?

Nureddin Boyacılar: Benim görüşüm şu. İşin başında, daha tahrîce girmeden evel bölümde bulunan arkadaşların, asistanlarla beraber tahrîci tatbik etmeleri lâzım. Önce kendilerini yetiştirmeleri lâzım. Bu İlahiyat fakültelerinde Hadis bölümlerinde arkadaşlar toplanıp tahrîc yapsınlar, bilen biri tarif etsin, yahut kendileri önce tatbik etsinler, ondan sonra talebelere öğretsinler. Başka türlü olması mümkün değil, nazari olmaz bu işler. Şimdi isnat kontrolüne geçiyoruz.

Murat Şimşek: Hocam isnat kontrolüne geçmeden önce tahrîc usûlünde hangi kitapların takibini tavsiye edersiniz.

Nureddin Boyacılar: Muhammed Abdulhâdî'nin var; Mahmud Tahhân'ın kitabı var, bunlar nazaridir. Bu tahrîc ilmi ise tatbikattır. Hepsisi tatbikattır, okumak fayda vermez. Meselâ hadis tahrîcine girmeden önce talebenin hadisi bilmesi lâzım. Hadis nedir? Hadis iki kısma ayrılır: İsnad ve metin. Hadis ikisinden meydana gelmiş olur. İsnatla ilgili olarak talebenin yahut hocanın neyi bilmesi lâzım? Hadis merfû mu? mevkûf mu? mürsel mi? muallak mı? Bunu bilmesi lâzım. Bir hadisle karşılaştığında eğer ikinci kaynaktan mevkûfsa mevkûftur diyecek; muallaksa muallaktır diye söyleyecek. Meselâ ahracehu'l-buhârî muallakan (أخرجه البخاري معلقا) diyecek. Bu, isnat yönünden. Metinde ise, ikinci metin acaba birinci metne uyuyor mu, uymuyor mu? Uyuyorsa: bi lafzihî (بلفظه), bi mislihi (بمثله), eğer %80 uyuyorsa %20 uymuyorsa bi nahvihi (بنحوه) diyecek, tahminen %80 i uymuyorsa bi ma'nâhu (بمعناه) diyecek, bazı yerlerde hepsi olmayınca Meselâ bi ba'dihî (ببعضه) diyecek. Yahut mufassalen (مفصلا), muhtasaran (مختصرا) diyecek, ziyade ise 'ziyade fi evvelihî' (زيادة في أوله) başında ziyade var, 'ziyâde fi âhirihi' (زيادة في آخره) sonunda ziyade var diyecek. Ortada geçmiş ise esnae hadîsin (أثناء حديث) diyecek... Bu tabirleri tatbik etmesi lâzım yani bütün tahrîcileri tatbik etmesi lâzım.

Murat Şimşek: Muhterem hocam! Sizin bahsettiğiniz bu konu isnat ilmi içerisinde hadislerin sened ve metinlerinin mukayeselerini içeriyor. Bu arada metin tenkidi demişken ben şu soruyu da size sormak istiyorum. Günümüzde bazı çevrelerde sadece hadislerin metnine bakarak o hadis Kur'an'a aykırı olduğunu veya akla aykırı olduğunu çıkarabileceğini iddia eden bir yaklaşım var. Buna katılıyor musunuz? Bir diğer ifadeyle sırf metne bakarak değerlendirme olur mu? Veya hadislerde akla aykırılık nasıl tespit edilecek? Bu konularda görüşünüz nedir? Fikirlerinizi alabilir miyiz?

Nureddin Boyacılar: Burada benim bir çalışmam var, o çalışmamdan size bilgi vermem lâzım benim. Şimdi "hadisleri Kur'an'a arz edin" rivâyeti mevzûdur. Oradan başlamak lâzım. Bazıları cahilce diyor ki, hadisleri Kur'an'a arz edin onda varsa var, yoksa yoktur. Bu yanlış bir yaklaşımdır. Ancak şu da var ki sahâbe-i kirâm efendilerimiz döneminden başlamış bir kısım sahâbe, özellikle de Hz. Aişe, hadisleri Kur'an'a arz etmişler. Zerkeşî'nin *el-İcâbe li-irâdi mâ istedreketu Aişe 'ale's-sahâbe* adlı kitabı var, uygulama var. Orada diyor ki

Hz Aişe radiyallahu anha: sahâbe arasında dolaşan: lâ yedhulu'l-cennete ez-zânî velâ veleduhû velâ veledeyhi (لا يدخل الجنة الزاني ولا ولده ولا ولديه) (Zina eden kişinin, çocuğu cennete giremez) geçiyor rivâyetlerde. Bu hadis ayete aykırı diyor ... {الأنعام: ١٦٤}.

Murat Şimşek: Bu usûl doğru mu hocam?

Nureddin Boyacılar: Bu usûl doğru. Hadise şu. Hadisi Kur'an'a arz etmek var, arz etmişler. O hadis mevzu ama buradaki hadise Kur'an'a uyuyor mu uymuyor mu? Yoksa Kur'an'da var mı yok mu değil. Onu iyi belirlemek lâzım. Tam muhalif mi? Yani bağdaştırılmıyor muyuz. Hadisle Kur'an'ı bağdaştırsak kabul ederiz. Meselâ ihtimal ki Kur'an'da lafzi mana vardır, hadislerde mecazi anlam vardır, veyahut kinaye vardır. Bunları bilmek lâzım. Meselâ bakın, bir şey anlatayım ben size. Bir hoca efendi diyor ki fe inneke la tûsmi'u'l-mevta {الروم: ٥٢} [فَأِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى] âyetini hakiki manaya alıyor. Sonra da katiyen dualar mualar hepsi boştur, kabir ziyareti falan yoktur, diyor. Yanlış bu yahu. Oradaki mana kinayedir. Kâfirlerin kalplerine iman girmez ki değil mi? O manadadır. Mecaz var, olmuyor işte, hataya düşüyor.

Murat Şimşek: Demek ki o zaman Kur'an' ı nasıl anladığımız da önemli.

Nureddin Boyacılar: Tabii, Kur'an'ı anlayacağız, imkân varsa bağdaştıracacağız. Meselâ bir de şu var. *Sahih* sahibi İbn Huzeyme diyor ki: *هات حديثين متعارضين* Yani Efendimizin hadislerinde itiraz yok, iki görüş yok, bir görüş var, ama biz anlamıyoruz. Onu öğrenmemiz lâzım. Meydan okuyor bak! İki muarız hadisi getirsin, ben birleştiririm! diyor. Biri hakiki mana, biri mecazi anlam! Bitti işte; veyahut da biri zayıf, biri kuvvetli, böyle de olabilir. Kur'an'a arzın yanında bir de âlimler, metin tenkidinde rivâyetleri tarihi olaylara arz ediyorlar. Tarihi olaylara aykırıysa o hadis terk olunur. Meselâ eğer hadis mütevatir rivâyete aykırı ise o hadis bırakılır; veya meşhur rivâyetlere aykırı ise o da bırakılır.

Murat Şimşek: Yani tercih sebepleri vardır, değil mi Hocam.

Nureddin Boyacılar: Tabii. Birçok tercih sebepleri vardır; yani netice metin tenkidi vardır.

Murat Şimşek: Fakat isnâdı hiç göz önüne almaksızın sırf metin tenkidi yapmak doğru olur mu hocam! Özellikle de akla aykırılık meselesi açısından bakarsak neler söylersiniz?

Nureddin Boyacılar: Şimdi hadisler sahihse ve birçok yerden aziz, meşhur olarak gelmişse, yaşanmışsa, sahâbe amel yapmışsa, tâbiûn, tebe-i tâbiûndan gelmişse bitti. Bu akılla makılla olmaz. Hocam Abdulhalîm Mahmûd (Allah rahmet eylesin) diyordu ki: “vicdan, akıl hakem değildir; hakem nasstır, hadislerdir.” Benim aklıma yatmaz; ancak başka bir insanın aklına yatar değil mi? Ben buna şöyle bir misal veriyorum: ‘Acve hadisi’ var ya: [مَنْ أَكَلُ سَبْعَ تَمْرَاتٍ عَجْوَةً]

diye geçiyor. Hadisin devamında : [لم يضره سم ولا سحر حتى يمسي] bunun manasını ne yapacağız. Kabul edeceğiz. Nasıl oluyor? Niye oluyor? diye sormazsın değil mi? Hadis sahihtir. Ben bunu bazı talebelerime anlattım. Dedim ki: (بِقَرَّةٍ تَتَكَلَّمُ) (İnek konuştu). Buhâri rivâyetidir. **Peygamberimiz** وَعَمَرَ وَأَبُو بَكْرٍ، وَغَمَزَ **diyor**, ben de inanıyorum (أُؤْمِنُ بِهِ) dedim orada, bitti. İslâm teslimiyettir. Hadisler sahihse, mevzu değilse, Kur'an'a aykırı değilse, Tabii olaylara aykırı değilse kabul ederim ben. Aklım almaz tamam ama kabul ederim. Başka te'viller var değil mi yani, başka bir yöne tevîl eden olabilir.

Murat Şimşek: O durumda tevîl yapmak lâzım. Bilimsel gerçeklere aykırılık konusunda ne dersiniz hocam!

Nureddin Boyacılar: Hangi bilimsel gerçekler. Nazariyatsa, nazariyeler değişiyor. Hakikaten bilimsel gerçeklere aykırıysa bakılabilir. Şimdi Meselâ tıbbu'n-Nebi konusu var. Şuayb Arnavut tıbbu'n-Nebi'yi kabul etmiyor. Hocam dedim bu da vahiyle alâkalı. Tamam, haber veriyor işte (aleyhissalatu vesselam) habbetü's-sevda (çörek otunun şifa olduğu ile ilgili) konuşuyor Efendimiz değil mi? Hastalıklara şifadır. Şu anda ben tatbik ediyorum evimde ve faydasını görüyorum, balla çörek otu çocuklarıma yediriyorum ben. Bugünkü tıpta zaten varmış, söyleniyor. Efendimiz aleyhisselam söyledi mi bitti...

Murat Şimşek: Yani sırf bilim ölçü olmaz.

Nureddin Boyacılar: Tabii. Bilim ölçü olmaz ama bir rivâyet tam bilime aykırı gelmişse, bağdaştırılmıyorsa, o zaman hakikaten problem var demektir. Bir çok şeyi belki de ileride öğreneceğiz değil mi? Şu anki bilimin aşamasına göre hüküm vermek çok büyük bir yanlış yani. Meselâ Cemal Sofuoğlu vardı. Sofuoğlu, bazı Buhârî rivâyetlerini kabul etmiyordu. Bilhassa sinek hadisini... (“Birinizin içeceğine sinek düşerse, onu tamamen içine daldırsın. Çünkü sineğin bir kanadında zehir/mikrop, diğer kanadında ise panzehir/şifa vardır” hadisi.) Geçenlerde bir toplantı vesilesiyle Konya'ya geldi. Ben kendisinden duymadım ama konuşmasında demiş ki: “Şuanda ben bunun bir mucize olduğuna inanıyorum.” İngiltere'de labaratuvara girdi ya sinekler. Orada ispatlandı. Hani kabul etmiyorlardı. Yahu, yanlış bunlar. Akılla vicdanla olmaz bu işler.

Murat Şimşek: Bu gibi durumlarda tevakkuf etmeyi mi öneriyorsunuz hocam!

Nureddin Boyacılar: Tevakkuf etmek lâzım, en mükemmeli tevakkuf etmek. Adülfettah Ebû Gudde hocama 96'da Konya'ya geldiği zamanda bazıları sormuşlar. Okudum o yazıları ben. Diyorlar ki: Hocam bir hadis akla aykırıysa, tıbbî şeylere aykırıysa veyahut bazı olaylara aykırıysa ne yapacağız? Hocam diyor ki: “Önce tevakkuf ederim. Hemen hüküm veremem. Hadis sahihse, isnatları kuvvetliyse şu anda cevap veremem, beklerim ben” diyor. Birden inkar etmem ben, tevakkuf ederim diyor. Tabii onlar bundan hoşlanmıyorlar. Onlar birden, derhal hüküm veriyorlar, bu yanlış. Ben arkadaşlarıma söylüyö-

rum, çok acele yapıyorlar. Yahu okuyun bir! Ecdat ne söylemiş araştırın! Bakın, hocam Adülfettah Ebû Gudde Konya İlahiyatta sorduklarında ne dedi: **صَحِّحُ الْحَدِيثِ فَهُوَ مَذْهَبِي** (hadis sahih olunca benim görüşüm/mezhebim o yöndedir) sözüyle ilgili ne dersiniz diye sordular. Dedi ki: “*Bu doğru! İmam Şafii demişse doğru. İmam Ebû Hanîfe demişse doğru. Ama onlar hafızdı. Hadis ezberlerindedi, onlar fakihli. Sen kimsin! İndî, Ene indî, din bence böyledir, diyorsun. Sen kimsin! Ne hafızsın ne fakihsin...*” Öyle değil mi, bilgin yok. Araştırmak lâzım. Hakikaten diğer müçtehitlerin görüşünden farklı yeni bir görüş getiriyorsan söyle. Ama bence onları terk ederek olmaz.

Meselâ burada (Konya’da) geçen senelerde birisi bana dedi ki: Ben Efendimiz’in miraçta Mûsâ aleyhisselama gidip dönme işini kabul edemiyorum. Dedim ki: Bak hoca! Dikkat et! Cenab-ı Allah’ın iradesi böyle tecelli etti, itiraz yok. Orası başka bir âlem. Eğer sen bu işe onu sokarsan o zaman, şeytan niye meydana geldi? Hz. Adem niye dünyaya geldi? İnsanın aklına bir sürü soru geliyor değil mi? Bunu kabul edeceğiz, bitti. Öyle icap etti, Cenab-ı Allah’ın iradesi öyleydi. Efendimizi Mûsâ aleyhüselama gönderdi, ilham etti, o da gitti konuştu, tekrar gitti geldi, böylece ne oldu? Elli sevap karşılığında namaz beşe indirildi, ne var bunda? Bırak şunu dedim Allah aşkına! Niye böyle düşünüyorsun. Allah’ın iradesi böyleydi. Şeytan musallat yapıldı. İkisi birden dünyaya indiler. Havva validemizle beraber. Yani bu şekilde birden acele karar vermek çok yanlış.

Meselâ şu rivâyeti soruyorlar : **لَوْلَا حَوَاءُ لَمْ تَحُنْ أَنْتِ زَوْجَهَا** (Havva olmasaydı, hiçbir kadın kocasına ihanet etmezdi). Yahu buradaki hakiki mana değil; itiraz manasına, karşı gelmek manasıdır. Ne yaptı? şeytana inandı, kalktı Adem aleyhisselama meyveden yiyelim dedi, onu ikna etti. Sonra da ikisi birden mahcup oldular. Bu manadadır. Hiyaneti zevciyye değildir bu. Ama bunu bu şekilde yanlış tercüme ediyorlar.

Murat Şimşek: Muhterem Hocam! Metin tenkidi usûllerinden bahsediyorduk. İlave edeceğiniz bir husus var mı?

Nureddin Boyacılar: Şurası çok önemli ki mucizeler metin tenkidinden müstesnadır. Mucizeleri biz katiyetle tenkide tabi tutamayız; münakaşa yapamayız. Nasıl oldu? Ne oldu? Te’vilini bu gün nasıl yapmak lâzım, ilmi gerçeklere uyar mı uymaz mı? gibi tenkitler çok yanlış. Mucize mucizedir, inanmak lâzım.

Yine sahâbe arasında yapılan münakaşalarda metin tenkidi vardır. Hanefî, Şafii, Mâlikî ve Hanbelî gibi mezheplerdeki görüş ayrılıkları da yine metin tenkididir. Muhammed Zâhid el-Kevserî *Makâlât*’ında ne diyor: (malumdur ki itikat konularında yani usûlde ihtilaf yok) “Furuda, ahkâm-ı şeriyede, dörtte üç ittifak var. Dörtte bir ihtilaf var, o da ictihadlardır.” O kadar. Demek ki ihtilaf ne kadarmış, dörtte bir, o da ayrı ictihadlar vardır ondandır. İşte bu ictihadlar birçok konuda farklılığa sebep olur. Meselâ akaid mezhepleri var,

görüşleri değişiktir; siyâsî mezhepler var; müşkil hadisler vardır; cerh ve tadil vardır; mevzu hadisler vardır; mana rivâyeti vardır.

Birçok yerlerde metin tenkitleri yapılmıştır. Önemli olan hadislerin lafzı rekâketli olmayacak, manaya aykırı gelmeyecek, genel kaidelere aykırı gelmeyecek. Bir misal verelim. (**عَيْنٌ مِنْ نَظَرٍ وَأَرْضٌ مِنْ مَطَرٍ وَأَنْثَى مِنْ ذَكَرٍ وَعَالَمٌ مِنْ**) أربع لا يشبعن من أربع : عين من نظر وأرض من مطر وأنثى من ذكر وعالم من (علم) öyle şey olur mu Allah Aşkına! Allah göstermesin. Allah Rasülü söyler mi böyle bir şeyi!

Bütün metin tenkitleri vardır fakat bunu yaparken çok dikkatli olunması lâzım. Benim aklım almıyor, vicdanım kabul etmiyor! diye bir şey olmaz.

Murat Şimşek: Peki hocam! Bütün bu anlattıklarımızdan sonra tekrar asıl konuya dönersek, tahrîc eğitiminde nasıl bir metot takip edilmeli? Özellikle hangi eserler üzerinde durulmalı? Bu konuyla ilgili bilgilerinizi alabilir miyiz?

Nureddin Boyacılar: Hadis kitapları iki kısma ayrılır: Masâdır-ı asliye ve masâdır-ı gayr-ı asliye. Masâdır-ı asliye nedir? **الحديث الذي روى المؤلف عن طريق شيوخه** (müellefin, hocaları tarikiyle rivâyette bulunduğu kaynaklardır). Masâdır-ı gayr-ı asliye ise **الحديث الذي لا يروي المؤلف عن طريق شيوخه** (müellifin hocaları tarikiyle rivâyette bulunmadığı kaynaklardır). Bütün kütüb-i sitte, isnatlı bütün eserler masâdır-ı asliyedir. *Cami’u’s-sağîr*, *Keşfü’l-hafâ* gibi kitaplar, tefsir kitapları ise hep masâdır-ı gayr-ı asliyedir. Onlar ne yapıyor, rivâyeti gönderiyor, Buhârî’ye, Müslim’e, Ebû Dâvûd’a gönderiyorlar.

Masâdır-ı asliyede, *Ahracehû*, *harrechehû*, *ravâhu* tabirlerini kullanacağız. Masâdır-ı gayr-ı asliyede ise *zekerahû*, *evradehû* ve *‘azâhu* tabirlerini kullanacağız. Tabi eğer azvetmişse (hadisi bir müellife isnâd etmişse). Meselâ Suyûtî diyor ki: *ahracehû el-Buhârî*. Biz ne diyeceğiz: ve *‘azâhu ile’l-Buhârî*, ve *‘azâhu ilâ Ebî Dâvûd*. Bu şekilde yapacağız. Bu Masâdır yönünden.

Biraz önce konuştum. İsnad yönünden ne yapacaktık: merfû mu, mevkû mu, mürsel mi, muallâk mı? Belirtmemiz lâzım. Metin yönünden bi lafzihî, bi mislihî, bi ma’nahu; veyahut bi nahvihî, bi ma’nahu mufassselen... bu tabirleri kullanacağız. Esas olan budur. Tahrîce başlamadan önce talebenin bunları öğrenmesi lâzım. Bunları bilmezse hep yanlış yapar.

Evet. Şimdi tahrîcte âlimler diyorlar ki: tahrîcin çok büyük faydaları var. Ben bir yazı hazırlamıştım. 13 tane faydası var. En büyük faydası hadisin sahih midir? Zayıf mıdır? Mevzu mudur? Ne olduğunu ortaya çıkarır. İnsan hakikaten hükümleri biliyorsa, ehilse hüküm verebilir. Ehil değilse ancak âlimlerin görüşlerini çıkarıp nakledecek. Meselâ eğer biz hadisi sahih rivâyetlerden tahrîc etmek istiyorsak şunu bilmeliyiz. Bazı âlimler, sahih kitapları hazırlamışlar. Sadece sahih hadisleri topladık diyorlar. Şu tabir var: **من أَلَزَمَ نَفْسَهُ بِتَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ** kendilerini sadece sahih hadisleri almakla ilzam etmişler. Sahih sahibi kimler var: Buhârî, Müslim, İbn Huzeyme, İbn Hibbân el-Büstî, İbn Seken,

Ziyâ el-Makdisî ve Müstedrek. Bunların iddiaları ne? ‘sahih hadisleri topluyoruz’ diyorlar. Sahih toplama yönünden zikretmen kâfi. Ama Buhârî, Müslim’den başka, İbn Huzeyme, İbn Hibbân gibi kitaplardaki rivâyetleri âlimler tenkit etmişlerse onları yazmak lâzım. Meselâ şunda İbn Huzeyme’nin tahkiki yapıldı. Eğer dipnotta zayıf diyorsa, zayıf diyeceğiz. İbn Hibbân’ı Şuayb Arnavut yaptı. Bunları haber vereceğiz. Bunlardan başka sünenlerde hadis gelmişse şöyle yapılacak. Meselâ Ebû Dâvûd’da geçiyorsa ve o bir şey söylemişse onu yazacağız. Kendi görüşü var. Vehüve mevkûfun, vehüve merfuun demişse yazacağız. Orada bulamazsak Münzirî’nin *Muhtasarı Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eserine bakacağız. Bu baskıda aynı kitap içinde Hattâbî’nin *Me’âlimü’s-sünen*’i var. Bir de *Tehzîb* var. Ahmet Muhammed Şâkir ile Muhammed Hamid el-Fakî bu üç kitabı, üç yazmayı toplamış, bir kitap haline getirmişler. Tahkik etmişler. 8 cilt olarak, bu çok önemli. Aynı hadisi Ebû Dâvûd’dan alıyor muhtasarında, senedleri hafzetmiş. Sahâbeyi ve metni getirmiş fakat isnat açısından da tenkit ediyor. Yani Ebû Dâvûd’un şartlarını bu Münzirî kitabına koyuyor. Bana sordular, hocam Ebû Dâvûd’un şartları nasıl olacak, nerede bulacağız? dediler. İşte dedim burada.

Bir misal vereyim bu kitaptan: Hadis geliyor: «الْمُؤَدُّ يُغْفَرُ لَهُ مَدَى صَوْتِهِ» Münzirî bu hadis hakkında ne diyor? Ahracehû el-Buhârî ve Müslim ve’n-Nesâî, ve’bnü Mâce ve Ebû Yahyâ hazâ... gördüğünüz gibi hadisin aslı var diğer eserlerde. Diğer rivâyetleri de verdi tabii.

Başka yerlerde ne diyor? Ahracehû el-Buhârî ve Müslim yani Müslim’de de Buhârî’de de var. Hadis sahih. Bazı yerlerde ise hadisleri tenkit ediyor. “Mâ Sekete anhu Ebû Dâvûd” tabiri var. Ne demek bu? Ebû Dâvûd’un sustuğu rivâyetler. Ya sahihtir yahut ta sahihe yükselebilir (yetekavvâ). Ya hüccettir yani hasendir ya da hasene yükselebilir manasınadır. Ne diyor burada “ravâ an Katâde an Enes mevkûfen” bu hadis Mevkûf Meselâ. Peki bu Ebû Dâvûd için. Yani Münzirî veya Hattâbî’ye bakacağız. Aynı hadislerde ahkam yönünden İbnü’l-Kayyim ne demiş ona bakacağız.

İbn Mâce’ye gelelim. Onda ise Bûsiri’nin *el-Misbâhu’z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce* adlı kitabındaki görüşü var. Onun görüşünü yazacağız. Zayıf rivâyetler var sahih rivâyetler var. Mutlaka onun görüşünü yazacağız. Ama her hadiste değil. Nerede bilgi geçiyorsa onları yazacağız.

Müstedrek’te ise Zehebî’nin *Hulâsâ*’sındaki, *Zeyl*’indeki görüşlerini alacağız.

Tirmizî’ye gelince, rivâyetteki kendi görüşünü aynen alacağız. “an Ebî İshâ: hâzâ hadîsun hasenun” veya “an Ebî İshâ: hâzâ hadîsun hasenun garîbun” bu iki ifade arasında fark var. “Hâzâ hadîsun hasenun” dediğinde hadis “hasen liğayrihi”dir. Başka rivâyetlerle kuvvetlenmiştir. “Hasenun garîbun” demişse “hasen lizatihidir” orada. Garibin manası ise bir talebenin hocasından tek kaldı demektir. Bunları yazacağız. Tirmizî böyle.

Nesâî’ye geince, Nesâî kendisi kitabında ne demiş ise onu yazacağız. Bazen: “hâzâ hadîsun mevkûfun” diyor. “hâzâ hadîsun murselun” diyor. Bunları hep yazacağız. Meselâ, Buhârî’deki muallâkları yazarken de “ahracehû’l-Buhârî muallakan” diyeceğiz.

Bakin! Çok önemli bunlar. Bazıları ne yapıyor? “Ahracehû’l-Buhârî” deyip bırakıyor. Yanlış bunlar yanlış. Hadis muallâk ise muallâk demesi lâzım.

Müslim mukaddimesinde yazmışsa “ahracehû Müslim fi mukaddimetihi” diyecek. Mukaddimesi diğer isnatlara göre aykırıdır. Ama içinde isnatlı rivâyetler var. Fakat mevkûflar, maktular da var. “Ahracehû Müslim fi mukaddimetihi” diye belirtmesi lâzım mutlaka. Bunları öğrendikten sonra tahrîce başlayabilir.

Murat Şimşek: Evet hocam. Kitapları tanıdı, bu konularda yeterli bilgiye sahip oldu. Daha sonra hangi aşamaya geçiyor?

Nureddin Boyacılar: Evet. Kitapları tanıdı, öğrendi, bilgilendi. İstihlaları tanıdı. Mürsel ne? Müdelles ne? İlet ne? Bu illet konusu da önemli. Bunun için *el-Bâ’isü’l-hasîs*’e bakacak. Ahmed Muhammed Şâkir orada 10 tane illetli hadis örnek vermiş. Talebenin onu halletmesi lâzım. Onu hallederse o kadarı yeter. İletin ne olduğunu öğrenir.

Bunları öğrendikten sonra tahrîce başlayabilir. Benim hazırladığım bir menhec var. Bana görev verilmişti. Suud’da Rektörlük bunu kabul etmişti. Diyoruz ki biz tahrîci öğretirken, ilk olarak tahrîcî’l-hadis bi vâsita er-râvi’l-a’lâ: “edvaru’l a’la”: yani Sahabi râvisine göre araştırma yapılacak. Neler var burada? Müsnetler var, mu’cemler var. Sahâbeyi biliyorsak, sahâbe tarafından hadisleri tahrîc ederiz. Burada talebeye müsnedleri öğreteceğiz, mu’cemleri öğreteceğiz. Meselâ, *Mu’cemu’t-Taberânî*’ler; *el-Kebîr*, *es-Sağîr*, *el-Evsat* var. Taberânî’nin *el-Mu’cemu’l-Kebîr*’i sahâbe adlarına göre hazırlanmış. *el-Mu’cemu’s-Sağîr* ile *el-Mu’cemu’l-Evsat* hocalarının adlarına göre hazırlanmış, Meselâ Ali adlı hocasının bütün rivâyetlerini ilgili yerde zikretmiş. O, Mu’cem demiş adına, müsned dememiş, adını öyle koymuş. Müsned iki manaya geliyor; isnatlı hadis manasına geliyor veya sahâbe adlarına göre yazılmış eserlere müsned deniyor. İki manası var, bu mu’cem kendi tabiri. *el-Mu’cemu’s-Sağîr* şu anda bir cilt basılmış durumda. *el-Mu’cemu’l-Evsat* 10 cilt olarak basılı. 10 bin rivâyetten fazla rivâyet var onun içinde. Şuanda biz *el-Mu’cemu’l-Evsat*’tan tam olarak faydalanamıyoruz. Çünkü hocalarına göre almış, konu üzerine almamış. Hadis bulunamıyordu ancak şimdi fihristi var, Mahmûd Tahhân fihrist yaptı, oradan bakıyor ve buluyoruz kolayca elhamdülillah.

Murat Şimşek: Peki el-Mu’cemu’l-Kebîr’in ilk baskısındaki kayıp ciltler, hala kayıp mı Hocam?

Nureddin Boyacılar: Evet 4 cilt kayıp hala, inşallah bulunur. 25 cilt olarak basıldı. İlk baskılarda 13,14,15,16 ve 21. Ciltler kayıp deniyordu. Şimdi değişmiş sayılar yeni baskılarda, 20'den sonra 4 cilt yok diyorlar. Taberânî sıralama olarak önce elif bâ'ya göre sahâbenin adlarını getiriyor, ondan sonra künyelerini getiriyor. Sahâbîyeleri getiriyor; isimlerini, künyelerini. Ondan sonra mübhemat getiriyor. Ama sahâbelerde mübhem yok. Sırf sahâbîyelerden mübhemleri getiriyor sonunda. Usûlü böyle. Yani sahâbenin rivâyeti fazlaysa, tabiine gönderiyor, onun fazlaysa etbâu't-tabîine gönderiyor, dağıtıyor talebeler kolay bulsun diye yani. Ama şuanda fihristler var, bulunabilir.

Şimdi birinci konuda bir de müsnedlerden uygulama var. 5 müsned var: *Müsned-i Ahmed b. Hanbel, Müsned-i Humeydi, Müsned-i Bezzar, Müsned-i Ebi Ya'la, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî.*

Ne yapıyor talebe bir müsneden, Meselâ, Tayalisî'den isnat ve metnini oraya yazıyor. İkinci kaynak Ahmed b.Hanbel'e bakarken neye bakacak, isnâda bakacak, isnat merfû mu değil mi, mevkûf mu orada? Mevkûfsa "Ahracehu't-Tayâlisî mevkûfen" diyecek Meselâ. Bir de metne bakacak, metin uyuyor mu, uymuyor mu? Uymuşsa "bi lafzihî", benzer ise "bi nahvihi" yazacak. Bu tabirleri kullanacak orada mutlaka. İsnad yönünden, metin yönünden uygulamasını öğrenecek. Tatbik edecek yani, yaptıracaksınız. Nazari olmuyor bu işler.

Şimdi mu'cemi uygulama yaptırıldı. Hadis tahrîc etti, fakat mu'cemlerde önemli bir konu daha var Heysemî'nin *Mecme'u'z-Zevâid*'e mutlaka bakmak lâzım. Nurettin Heysemî'nin kayınpederi Irâkî, diyor ki ona: "Oğlum, gel! Benim kütüphanem zengin elhamdülillah, çok kitap var bende, talebelerin paraları yok -Şimdi 70-80 cild kitabı nasıl alacak, alamazlar, değil mi?- Sen bu kitaplara bak, kütüb-i Sitte'de bulunanları çıkar, bulunmayanları havuzun içine koy." Diyor. Yani Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Ya'la'nın, Bezzâr'ın müsnedlerini, ayrıca üç mu'cem'i de al diyor, altı kitap oldu; bu altı kitabın Kütüb-i Sitte'de bulunanlarını ayır, zevaidleri çıkar koy bir havuza diyor, havuza koy ama bunları bablara göre hazırla ve isnatlara hüküm ver, sahih mi, sahih değil mi? Dolayısıyla talebe Mu'cemlerden hadis tahrîc ettiği zaman mutlaka Heysemî'nin görüşünü söylemesi lâzım. "Kâle el-Heysemi: ve huve daifün ve hüve sahihun..." gibi.

Şimdi ikinci asıl olarak, hadisin ilk lafzına bakarak hadis tahrîc etme var. Hadisin ilk lafzına baktığınızda Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'i var. *el-Câmi'u's-sağîr*'den hadis tahrîc yapacağız. Yaparken şuna dikkat etmemiz gerekiyor. *el-Câmi'u's-sağîr* üzerine Münâvî'nin *Fezû'l-Kadîr*'i var. Ona geçmeden *el-Câmi'u's-sağîr* nedir önce onu öğretmemiz gerekir. İmam Suyûtî *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı kitabında bulunan 10.000 tane lafızları küçük (mâ kalle ve delle) hadis toplamış, ezberi kolay olsun diye onları sıralamış *el-Câmi'u's-sağîr*'i hazırlamış, bakmış rivâyetler kâfi gelmiyor; 4.000 daha ziyade yapmış; buna da

ez-Zevâid adını veriyor. Şimdi Münâvî'nin *Fezû'l-Kadîr*'inde sadece *el-Câmi'u's-sağîr*'in hükümleri var, *ez-Zevâid* kısımları yok. Nebhânî ise bu ikisini birleştirmiş; hem *el-Câmi'u's-sağîr*'i, hem de *ez-Zevâid*'i birleştirmiş; 14.000 rivâyeti almış, *el-Fethu'l-Kebîr* adlı üç cild kitap yazmış. Elbânî de her ikisini yani 14.000 rivâyeti almış *Sahîhu el-Câmi'u's-sağîr* ve *Za'ifu el-Câmi'u's-sağîr* adıyla iki ayrı kitap yazmış. Birincisi iki cilt, ikincisi üç cilt olarak basıldı.

Şimdi talebeye biz hadis tahrîci yaptırırken ne yapacak: "Zekerahû es-Suyûtî fi *el-Câmi'u's-sağîr*" diye gösterecek, rumuzları söylemeyecek. Neden?

Abdülfettâh Ebû Gudde hocam diyordu ki: "Bu rumuzlarda Suyûtî ne yapmış orada ص yazmış ض yazmış, ondan sonra ح yazmış. Bunlar güvenilir değil. Ben yazmalardan çok baktım, harfler değişmiş" diyor. "Şayet Suyûtî bu rumuzları açık yazsaydı daha iyi olurdu. Onun için i'timâd olmaz bunlara" diyor. Şimdi talebe أس حديث من كذا وكذا وعزاء dedikten sonra Elbânî ne demiş ona bakacak. Meselâ *Fezû'l-Kadîr*'de ne denmiş. Onu söyleyecek. Daha sonra *Bidâye*'ye bakacak. Elbânî'nin hükmünü almayacak, yani onu alsın demiyoruz ama ne demiş görecektir. Ayrıca Ahmed Sıddîk el-Gumârî'nin *el-Müddâvî li-ileli'l-Münâvî* adlı eserine, bir de yine onun *el-Muğîr ale'l-ehâdisi'l-mevzû'a fi'l-Câmi'u's-sağîr* adlı kitabına da bakacak ve hüküm verecek.

Murat Şimşek: Evet hocam! Bu *el-Câmi'u's-sağîr*'den uygulama yaptıktan sonra hangi usûle geçiyor, hangi kitaplara geçiyor?

Nureddin Boyacılar: *el-Mu'cemü'l-müfehres fi elfâzi'l-hadîs*. Bunu biliyorsunuz. O kolar. Yani Concordance.

-Ondan önce *Tuhfetü'l-eshrâftan* tahrîc yaptıracağız. Onun önemi ne? Önemi orada mültekâları gösteriyor. Yazıyor yukarıda isnâdı. Senedlerde birleşiyor, onu gönderiyor yukarıya doğru. Bunu talebenin mutlaka iyi araştırması lâzım; iyi öğrenmesi lâzım. Çünkü Hadis ilminin en önemli konusu mültekâları bilmektir, yani isnâdları. Mültekânın mânâsı ne; bir yerde zayıfsa râvi diğer yerde kuvvetlenmiş oluyor, değil mi? Hasene yükseliyor sahihe yükseliyor, bu çok önemli.

Şimdi *el-Mu'cemü'l-müfehres* güzel. Ne yapacağız biz? Ondan hadisleri bulduracağız. Yani Buhârî'ye Müslim'e bakmakla kalmayıp mültekâları orada bulmak lâzım. Söyleyecek talebe, Buhârî'de filan yere kadar, Müslim'de filan yere kadar, anhu-bihi yazacak bütün böyle ve birleştirecek. Bunu yaparsa hadisi öğrendi.

Yalnız şu var, Meselâ -adını vermeyeyim- bir arkadaş Doktora tezi hazırlıyordu, Eğitim Mekezi'nin Mevlânâ civarındaki eski binasında. Baktım, açmış Concordance'ı yazıyor. Hocam ne yapıyorsun dedim. "Karışma! dedi. Şuanda

benim vaktim bitiyor, hemen vereceğim doktoramı” dedi. Doktorasını aldı. Bu çok ayıp yahu! Orada birinci, ikinci, üçüncü kaynak ayrı şeyler; konular ayrılıyor. Lafzı almış oraya, manaya riayet etmemiş bu Hollandalılar. Olur mu öyle şey yahu!

Dördüncü konu olarak biz ne yapıyoruz. Mevzusuna yani konusuna göre hadisleri buluyoruz. *Miftâhu Künûzi's-sünne*'ye bakabilir. Veyahut eğer konuyu biliyorsa doğrudan hadis kitaplarına bakabilir. Kütüb-i sitte'den tahrîc edebilir.

Beşinci tarik (bi vâsitati's-sıfati'l-hâssa) yani senedde, metinde veya hem sened hem metinde özelliklerine göre tahrîc edebilir. Meselâ mevzuât sahipleri bellidir. İbnü'l-Cevzî'nin, Sağânî'nin kitapları gibi mevzuat kitaplarına bakarak mevzu hadis bulunabilir. Mana rekâketli ise yani fasitse mana bu tür kitaplara bakar, başka yere bakmasına gerek yoktur. Veyahut hadiste illet varsa Kütübü'l-'ilel'e bakması lâzım. Veya hadislerde babaların oğullardan rivâyeti gibi özel bir sıfat varsa bu konuları ele alan kitaplar bakar. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuda kitabı var ona bakabilir. Veya mübhem rivâyet varsa *Mübhemât* kitaplarına bakabilir. Müselsel ise bu konuyla ilgili ravayetlere bakarak bulabilir. Beşinci tarik böyle.

Evet şimdi isnat kontrolüne gelelim. Bir kere talebenin cerh tadili, tabakât-ı cerhi, tabakât-ı tadili bilmesi lâzım. Herbir tabaka hangi lafızla ifade ediliyor onu bilmesi lâzım ki isnâda hüküm verebilsin. Bunu iyice öğrenmezse çok hata yapar. Sahihe zayıf der, mevzu der, Allah korusun çok tehlikeli. İnsan bu konuda sorumluluk sahibi olmadır.

Murat Şimşek: Muhterem hocam! Bir de bu konuyla tavsiye edebileceğiniz eserler nelerdir.

Nureddin Boyacılar: bu konuda eserler çok. Meselâ *Takrîbü't-tehzîb* var İbn Hacer'in, *el-Kâşif* var İmam Zehebî'nin bunlar muhtasar. *Tehzîbü't-tehzîb* var yine İbn Hacer'in, *Tehzîbü'l-Kemâl* ve *Mizzî*'nin bunlar da mufassal. Tabi kütüb-i sitte râvîsi ise bunlara bakacak. Kütüb-i sitte harici ise Darakutnî, Beyhakî, Ebû Dâvûd el-İsbahânî'nin kitaplarına bakar. Onların haricinde cerh tadil ve tarih kitaplarına bakacak. Meselâ İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin kitabına, Buhârî'nin *Tarih*'ine, *Târîhu Bağdâd*'a, Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-nüelâ*'sına bakacak veyahut ta girecek *Şâmile*'ye. *Şâmile*'den arayacak o râvi hakkında. Bunlar böyle. Buradaki önemli olan hadise şu: Eğer râvi *Takrîb*'te, *Kâşifte* sika ise bitti. Araştırmaya gerek yok yani. Eğer birinde sika birinde sadûksa araştırmak lâzım. Veyahut birisinde zayıf ise araştırmak lâzım. Asıllara bakmak lâzım. *Tehzîbü't-tehzîb* veya *Tehzîbü'l-Kemâl*'e bakmak lâzım.

Sonra âlimlerin görüşü nerede? Meselâ müteşeddidler var, mütesâhiller var, bir de mütevassıtlar var. Müteşeddidler ve mütesâhilleri bırakacak. Mutedillerle bakacak. Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî gibi, değil mi? Bunlar mutedil

insanlar. Artık onların görüşlerini alacak. Cerh ve tadilde hüküm vermek bir ihtihaddır. Çalışa çalışa öğrenmiş olacak bütün bunları.

Murat Şimşek: Bu isnatlarda ittisali de görmüş oluyor değil mi hocam? Yani bunları yapınca talebelerine bakıyor, hocalarına bakıyor, dolayısıyla senedde ittisal var mı yok mu, rical kitabından onu da öğretmiş oluyor. Hüküm vermeyle ilgili de bir şeylerden bahsedebilir misiniz? İsnatta en son hüküm verme konusunu var değil mi hocam?

Nureddin Boyacılar: Cerh ve tadil konusunda yaptığım çalışmalarım alınabilir. Bak şimdi -Merâhili dirâseti's-sened- birinci merhale isnâdı harfi ile yazacaksın. Mana olarktan değil. İkinci merhale cetvel yapacaksın: talebe-hoca talebe-hoca. Üçüncü merhale bu talebelerin her birini adalet ve zabt yönünden araştırıp hüküm vereceksin.

Ama verirken talebenin adı, künyesi, nesebi, lakabı, doğum tarihi, ölüm tarihi hepsini vereceksin. Niye? Acaba hocaya ulaştı mı, ulaşmadı mı? Bu çok önemli yani. Hangi tabakadan. *Takrîbü't-tehzîb* ve diğerlerinden bakacak. Dördüncü merhale bu hadis muttasıl mı muttasıl değil mi? Yani talebe o hadisi işitti mi işitmedi mi? Ona bakacak. Tabakât kitaplarında geçiyor mu geçmiyor mu?

Yalnız şu var: Talebenin hocadan rivâyette bulunması kâfi değil. Buluştu mu buluşmadı mı? Bu çok önemli! Rivâyet eder de buluşmamış olabilir. Anane yapar, buluşmamıştır. En-ene yapar buluşmamıştır. Hemen ondan rivâyet ediyor olması kâfi değil. Araştıracak iyice. Muttasıl olduğunu iyice bilecek. Tahammül siygalarına bakacak. Ahberenâ, haddesenâ varsa tamam kabul. Anane varsa tedlîs olabilir, değil mi? Ona bakacağız. İşte bunun için Musanneflere, Sikât, Duafâ kitaplarına bakacak. Beşincisi isnat kontrolünde netice vereceğiz. Kontrol edip filan filan sikadır, filan filan şöyledir. Peki hüküm nedir? Hadis sahihtir, hasendir veya zayıftır, diyeceğiz. Burada bitiyor.

Murat Şimşek: Peki hocam bu hadis tahrîcinden sonra şu soruyu da sormak istiyorum. Günümüzde bazı çevrelerde dile getirilen yeni bir hadis usûlü ilmîne ihtiyaç duyulduğu fikrine katılıyor musunuz?

Nureddin Boyacılar: Ben buna karşıyım. Yüzyıllar boyu bütün mezhepler çalışmışlar. Âlimler, muhaddisler metotlar koymuşlar, tatbik etmişler. Bütün hizmet vermişler. Şerhler yazılmış, kitaplar yazılmış. Yeniden bunları yapmak abestir. Bak hocam Abdülfettâh Ebû Gudde ne dedi? Konya ilahiyatta 1995-1996 yıllarındaki konferansında -bunların sesli ve yazılı kayıtları mevcut- biz hadislere yeniden hüküm verebilir miyiz diye sordular. Dedi ki: “Ebû Hanife var, İmam Şafi, İmam Malik, Ahmed b. Hanbel var, muhaddisler var, müfessirler var. Sen bunları öğret bakalım. Sen diyorsun ki âlimler ne yapmışlar; buğdayı havana koymuşlar, dövmüşler; bir küspe haline getirmişler. Un yapmışlar, şekeri de koymuşlar lokum olmuş. Ben bunu yeniden öğüteceğim diyorsun. Bu

tahsili hasıl olur; çok abes olur; böyle şey olmaz” dedi. Yüzyıllar boyu âlimler çalışmışlar, hüküm vermişler yok ben kabul etmiyorum. Ben yeniden bakacağım. Olur mu öyle şey yahu. Bu doğru bir şey değil, bu çok yanlış bir şey dedi. Böyle şey olmaz. Buna benzer yani bu durum.

Yine o konferanslarının birinde dediler ki: “İndî sahîhun” diye hadislere hüküm verenler hakkında ne dersiniz. Hazâ hayvan! Dedi. Ente men ente! İzâ kâle el-İmâm Şâfiî sahîh; ve izâ kâle Ebû Hanife sahîh. Onlarda hürmet var, saygı var, ihlas var. Hem ezberleri var. Her şeyleri var onların. Ama sen kimsin sen! Bunu söyleyeceksin sen! dedi. Çok şedîd davrandı hocam.

Şimdi ben bir şey daha söylemek istiyorum. Bunlarla beraber Hanefi usûllerini de bilmek lâzım. Bu önemli. Ayrıca Şâfiî usûlünü de bilmek lâzım. Hanefi usûlünde meselâ *Dirasâtü usûli'l-hadîs 'inde'l-Hanefiyye* adlı bir kitap yayınlandı, onu okuması lâzım. Bütün diğer mezhepler hadis usûlü konularında ittifak etmişlerken Hanefiler bazı konularda onlardan ayrılıyorlar. Âhâd hadislerin ne ifade ettiği konusunda mütevâtir ve meşhur hadisler konularında, hatta meçhul rivâyetler konusunda Hanefilerin özel görüşleri var. Meselâ meçhul hadis veya mürsel hadis veya meçhul râvî veya tek kalmış râvî, bunlar ehli-kurûni selasede yani ilk üç nesilde ise ve de Rasulullah sallallahü aleyhi ve sellem efendimizin döneminde ise kabul ederiz, diyorlar. Cerh olunmamışsa rivâyetini alırız; cerh olursa dahi cerhin tefsir olunması (müfesser olması) lâzım diyorlar. Ona göre bakacağız hüküm vereceğiz.

Ama diğer âlimler Meselâ bunu kabul etmiyorlar. İbn Hibbân ise daha geniş tutuyor. Her asırda olabilir diyor. İbn Hibbân eğer *es-Sikât*'ına almışsa; cerh etmemişse tamam diyor. Beraeti zimmet asıldır, onun rivâyetlerini ben alırım, diyor. İşte bunu bilmesi lâzım. Hanefilerin görüşünü bilirse hüküm verebilir.

Murat Şimşek: Muhterem hocam! Malumlarınız İbn Salah'ın hadiste hüküm verme döneminin sona erdiği, cerh ve tadilde de ictihad kapısının kapandığı şeklinde bir görüşü var. Bu konuda neler söylemek istersiniz.

Nureddin Boyacılar: İbn Salah'ın bu görüşünü ben şöyle tefsir ediyorum: Bu fetva ictihat kapısını kapatıyor ya; zannedersem, benim zannım bu tabii, o günkü insanlar herhalde bu konuya tam vakıf değillerdi -hatta bazı rivâyetlerde buna benzer şeyler geçiyor- veyahut ta acele yapıyorlardı; yanlış hüküm veriyorlardı, kapıyı kapattı. Ehil değillerdi. Yoksa bütün devirlerde caiz olmaz manasına değil yani. Nitekim onun asrında birçok âlimler hüküm vermişler. Muasır alimler hadislerle sahîh ve hasen demişler. Herhalde İbn Salah zamanındaki insanlardan bazıları taşkınlık ve acelecilik yaptılar, hüküm verdiler. Sahihlere zayıf dediler, korktu, kapıyı kapattı. Ben öyle düşünüyorum. İbn Salah büyük alim. Yoksa temelli kapıyı kapatmaz.

Murat Şimşek: Hocam! Meselâ İbn Salah'tan çok sonraları gelen alimler Meselâ İbn Hacer birçok hüküm vermiş değil mi? Ama İbn Salah kendi dönemi için hadislerle hüküm verme işinin kemale erdiğini söylüyor, öyle mi hocam?

Nureddin Boyacılar: İşte, verilmez diyor. Ne olmuşsa, o diyor. İmam Nevevî diyor ki: “Biz İbn Salah'ın bu konudaki görüşüne katılmıyoruz. Çünkü onun muasır alimler ve şu ana kadar bütün alimler hüküm vermişler” diyor.

Murat Şimşek: Muhterem hocam! Şimdi ise en son konumuz olan tahkik meselesine gelmek istiyorum. Ülkemizde henüz yeni gündeme gelmeye başlayan edisyon kritik denen yazma eserlerin tahkikli neşri konusunda hali hazırdaki durumu diğer İslâm ülkeleri ile kıyaslayarak değerlendir misiniz? Ülkemizdeki durum nedir? Tahkik yeterli midir?

Nureddin Boyacılar: Evet herhalde evvelki sene idi, burada Konya'da bir sempozyum yapıldı. Bana 15 dk. konuşma hakkı verdiler. Orada şunu dedim ben: Türkiye'deki bulunan yazma eserler hiçbir İslâm ülkesinde bulunmuyor. Hakikaten Türkiye bu yönden çok zengin. Hatta bazı alimler, Türkiye'deki yazmalara bakmayan tahkik yapmış sayılmaz diyorlar. Fakat bakıyoruz ki Türkiye'de tahkik hemen hemen yok, yani çok nadir. Tayyar hocanın 2 tane eseri çıktı, Hatiboğlu'nun 2 eseri çıktı, *Şerafü ashâbi'l-hadîs* çıktı. Basılan kitaplar nadir yani sayılı. Fakat hep İslâm ülkelerinden, Avrupa ülkelerinden geliyorlar doktora, mastır tezleri için. Türkiye'den yazmaları alıp götürüyorlar. Misyonerler alıp götürüyorlar. Kitaplar basılıyor, biz böyle bakıyoruz. Yahu bu acizliktir! Bu doğru değil! Ne demek yani, bizim Türkiye'de bulunan hocalarımız aciz mi? yapamayacaklar mı yani! Yanlış bir şey bu! Niye Türkiye'deki mezuniyet, mastır, doktora tezleri yazmalar üzerine yapılmıyor.

Bakın hiç unutmuyorum, ben 1974 - 75'te ben doktora tezi yazacaktım. İbnü'l-Cevzi'nin kitaplarından bir tanesini tahkik yapacaktım. Kurula takdim ettim. Said Hatiboğlu o zaman senatör olarak rektörlüğe gidiyordu. Benim projemi götürdü, orada tahkike karşı gelmişler adamlar. Kendileri misyonerin yaptığına bakıyorlar. Nasıl yapıyor müsteşrikler: a, b, c; a, b, c. Öyle yapılmaz. Anlamıyor adamlar. İlla da eser yazarak ilme katkıda bulunsun demişler.

Projeyi reddettiler. Ben yeni konu aldım. Bakın, 1975 bu. Şu ana kadar aynı zihniyet devam ediyor. Kitap tahkiki tez olmaz. Yahu kitap tahkiki tezdin daha zordur. Nüshaları bulmak, isnatları bulmak, hüküm vermek, kaynaklarına inmek, o kimlerden istifade etti, ondan kimler istifade etti, menheci nedir? Bunları yapmak çok zordur. Maalesef Türkiye de bunun kıymeti şu an hala daha bilinmedi. Bakın! benim talebelerim geliyor. Geçen sordu Hasan Basri, tezde tahkik almak istiyorum, ne dersiniz? diye. Bak! Dedim, konu al. Tahkiki kabul etmezler. Hoca çekinir, karışmam der; seni tenkit ederler, kalırsın, dedim. Kendisi yapmadığı için çekinir hoca.

Murat Şimşek: :Üniversiteler haricinde nasıl bir çalışma önerirsiniz hocam? Üniversitelerde sınırlı biraz bunlar.

Nureddin Boyacılar: Vallahi benim düşüncem Diyanet İşleri başkanlığı tarafından özel bir tahkik eğitim merkezi açılmasıdır.

Murat Şimşek: Diyanet eski başkanlarından Tayyar Altıkulaç tarafından size böyle bir öneri gelmiş miydi? Yani böyle bir merkez kurulup çalışma yapılmasıyla ilgili bir teklif vardı galiba hocam.!

Nureddin Boyacılar: Evet. Tayyar Altıkulaç bey 1984- 85'lerde ben Suudi Arabistan'dayken bana: "Hoca sen Türkiye ye gel! Beraber İstanbul'da bir merkez hazırlayalım, ikimiz beraber çalışalım" dedi. Benim tahkik yaptığımı biliyordu. Tamam dedim ben de. Fakat sonra milletvekili falan oldu, ayrıldı o başkanlıktan, bir araya gelemedik yani. Öyle bir proje vardı, o istiyordu. Kendisi de birkaç kitap çıkardı. O iş öyle kaldı. Meselâ geçenlerde Ankara İlahiyattan, aynı zamanda diyanette din işlerinde üye bir hoca geldi beni ziyarete. Dedi ki bana: "Başkanlıkta kitap tahkiki merkezi kurulacak inşallah" dedi. Bak! Dedim, kim yapacak bunu. Dikkat edin. Sen mi yapacaksın? Sen daha önceden hiç tahkik yapmadın ki. Önceden tahkik yapanların hazır bulunması lâzım değil mi yani? Tahkik üzerinde çalışan kişiler olmazsa bela olur orası; tenkitle-re neden olursun, yapma sen bunu dedim.

Murat Şimşek: Peki şimdi başkanlığınız böyle bir tahkik merkezini Konya'da açmak istese hocam? Bununla ilgili fikirleriniz nedir.

Nureddin Boyacılar: Vallahi çalışanların iyi seçilmesi lâzım. Meselâ benim bulunmam lâzım, talebem Dursun var, Mısır'da müftülükte 6 sene çalışmış, çok kaliteli maşallah, hakikaten iyi okumuş, değerli çocuk, onun da gelmesini ben isterim. Onun gelmesi benim de gelmem şartıyla olur. Yoksa kabul etmem ben. Başkanlık destek verip böyle bir merkez açarsa çok mükemmel olur. Ayrıca kitapları da bastırması lâzım. Ama şu şartla, ben başkanlıktaki kurul üyelerinden korkuyorum. (Benim zamanımda) acayip dik kafalılar vardı! Anlaşıldı mı? Meselâ ben şuanda yeni bir tahkik hazırladım. Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdir*'ini yaptım, yurtdışında bastırıyorum. Niye başkanlığa vermiyorum onu. Çünkü onlar heyet yapacaklar, çıkaracaklar bazı şeyleri, değiştirecekler... O sebeple güvenemiyorum. Başkanlık esere müdahalede bulunmayacağına söz vermeli bize. Bizim hazırladığımız şekilde bastırın ve sorumlu biz olalım. Sen ne karışıyorsun bu işe! Bu benim mevzuumdur, sorumlu benim. Yok! komisyon yapıyorlar ilave çıkarma yapıyorlar ve olmuyor böyle. Olmaz da. Bakın! Acı hatıralarım benim çok. Başkanlığa güvenim yok. Bakın! Bu kitap ('İlim İmanı Gerektirir' tercümem) başkanlık tarafından basıldı fakat her yeri berbat, sayfalar çıkarılmış, bağlantılar kopmuş, yazılar bozulmuş, anladın mı? Oradaki

yayın müdürü yapıyor bunları. İnsanlık mı bu! Ayrıca bana sadece dört tane verdiler bu baskıdan.

Murat Şimşek: Yani müellife saygı duymuyor, kitaba müdahale ediyor, basılmadan önce değişiklikler yapıyorlar öyle mi hocam?

Nureddin Boyacılar: Kitapta birçok yeri çizmişim, buraları çizmişim. Hep hatalar, hatalar... çıkarmışım içinden. Bunu yapan o zaman ki yayın müdürü, şuan profesör, yine vakıfta hala yayın müdürü. Bu baskı çok hatalı. Dokuz baskı yapıldı. İzin istedim, bunu yeniden kendim bastırmak istiyorum. Güvenemiyorum ben.

Ben diyanette mütercimken, Başkanlık Endonezya, Mısır gibi bütün İslâm ülkeleri liderlerine birer Kur'an-ı Kerim hediye edecekti. Her birine hitaben birer mektup yazdım. Alt katta kütüphanede hattat Mustafa vardı, o da hatlı şekilde yazacaktı. Orada benim dikkatimi çekti, baktım Mushafın arkasında tubiat minhu hamse ve 'işrine elfen mushafen yazıyor. Aaa! Hata var dedim. Bunu kim yazdı. İlgili sorumluya gittim, hocam dedim, bak böyle böyle. Eyvah ne olmuş bu böyle dedi. Hatalı, dedim bu. O zaman başkan açmış telefonu, o müdürü fırçalamış. O da bana geldi sen ne karışıyorsun dedi falan. Bana bak! yerinde dur dedim, sakın ol! Senin bana teşekkür etmen lâzım dedim. Hatayı buldum ben, yoksa ne olacaktı Türkler Arapça bilmiyor diyeceklerdi değil mi. Kime yazdırdın sen bunu dedim. Ben burada mütercimim dedim, niye dışarıya para veriyorsun sen! Dedim. Para vermiş, dışarıda yaptırmış. Kafaya bak! Allah Allah adam bizi saymıyor. Sonra aramız açıldı. Orada, ben sana gösteririm! dedi hiçbir şey yaptırmayacağım sana dedi. Git! defol! Dedim, aramız açıldı. Adam ondan sonra taktı bana, beni ne hacca ne umreye görevli yazmıyordu, toplantıya çağırıyor, başka adamlara mütercimlik yaptırıyor falan böyle. İşte bu kitabı bastırın da o. Böyle bastırdı işte hatalı.

Murat Şimşek: Hocam, sizlerin tahkikli neşir konusunda gerek teorik olarak eğitim verme, gerek pratikte tahkikli eser neşretme tecrübenizden haberdarız. Özellikle İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı ve şuanda neşretmek üzere olduğunuz Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-usûl* adlı eserlerine büyük emek verdiniz. Bu konudaki diğer çalışmalarınızla birlikte klasik eserlerin tahkikli neşrinde nasıl bir metot takip edilmesi gerektiğini düşünüyorsunuz? Ayrıca müsteşriklerin takip ettiği tahkik usûlü hakkında neler söylemek istersiniz. Sizin usûlünüz nedir, müsteşriklerinkinden farklı mı?

Nureddin Boyacılar: Müsteşriklerin usûlü yanlıştır. Müsteşrikler sadece nüsha farklılıklarını gösteriyorlar. A b c, a b c... yani dirâse yok, araştırma yok, kaynaklar yok, tahrîc yok, hiç bir şey yok. Bakın bende *Kitâbu'l kussâs ve'l müzekkirîn* var. Merlin N. Swartz adlı bir İngiliz yapmış onu. Hep hatalı, ibareyi anlamamış, Arapça bilmiyor adam, Arapçadan İngilizceye tercüme etmiş.

Aynı şekilde yine hatalı. Ankara İlahiyatta iken M. Said Hatiboğlu'na gittim. Bu kitabı basılmış dedim. Benim o zaman kitap alacak param yoktu. O da tamam dedi. Al şu parayı, benim adıma kitabı al, üzerinde çalışmanı yap, sonra bana getirirsin, dedi. Bana epey para verdi ha. İkiyüz dolar verdi. Kitap İngiltere'den geldi, ben üzerinde çalıştım, tekrar ben hocaya geri verdim. Allah razı olsun o kadar faydası oldu bana. Kitabı inceledim hep yanlış. Sonradan bunu Muhammed Sabbâğ bastırdı bunu. Şuan iki baskı da bende var, ama güzel bastırılmış Muhammed Sabbâğ. Şimdi diyeceğim müsteşriklerin çalışmaları çok yanlış. Sadece onlar metne bakıyorlar aradaki farkları söylüyorlar. Halbuki bu farklara bakarken hakikaten gerekli mi o farkı söylemek. Gerekli ise yazılır mana değişiyorsa yazılır, yoksa bütün farklar yazılmaz ki Meselâ bir nüshada ve diğerinde fe harfi var, arasındaki farkı yazmışlar.

Şimdi önemli olan şu: Hangi kitapları yapmak lâzım. Meselâ Muhammed Avvâme hocamız diyor ki önce kütüb-i sitteyi yapmak lâzım diyor. Esas nüsha veya müellif nüshası bulunmuşsa yeniden yapmak lâzımdır, usûlu'r-rivaye denen Hanefi usûlü rivâyetlerini yapmak lâzımdır diyor. Yani bunları yeniden tahkik yapmak lâzım. Meselâ Ebû Yusuf'a ait *Kitabu'l-âsâr* var, o bir yerde bulunmuş. Ben de var o nüsha şimdi, onu yapmak lâzım Meselâ. Sonra usûller var Meselâ, onları yapmak lâzım, usûlür-rivayelerde kitaplar var. Onların hepsi yapılmalı.

Bir de bütün yazmaları toplamak lâzım. Yazmaları topladığınızda önemli olan burada asıl nüsha, nüshatü'l-üm yani müellifin kendi nüshasını bulmak lâzım veyahut da müellifin kendi nüshasını nakleden nüshayı bulmak lâzım.

Meselâ ben şimdi 'mevzuata' yeniden tahkike başladım. Bu nüshaların bir tanesinde İbnü'l-Cevzi'nin oğlu Ali babasının nüshasını nakletmiş, birçok yerde geçiyor. Babamın nüshasından aldım ben bunu, diyor. Bir de Edirne'de buldum ben, bir de burada Yusuf'a da buldum. Edirne'deki nüshanın yarısı noksan, buradaki baştan sona tam bir nüsha. Onu tekrar beraber kontrol ediyoruz arkadaşlarla.

Murat Şimşek: Hocam! Meselâ kitap hali hazırda matbu olsa bile eğer daha iyi bir nüsha veya nüshalar bulunursa tekrar tahkik yapılması gerektiğini mi söylüyorsunuz?

Nureddin Boyacılar: Tabii. Ben o görüşteyim. Bak ben bu görüşü Riyad'daki hadis kürsüsünde münakaşa yaptım. Rektörlükten gelen emir söyledi: Eğer kitap basılmışsa, tekrar tahkik yapılmasın. Ne demek! Dedim. Meselâ bazı basımlarda hiçbir şey yapmamış bastıran adam, basılmış orta yerde, ticarî kaygılarla... Tekrar yapılmaz mı bu, bunun değerlendirilmesi lâzım, yeniden yapmak lâzım, ilim budur, dedim. Neyse, netice kabul ettiler, ittifak oldu, sundular Rektöre. Rektör de kabul etti. Şuan devam ediyor orada.

Kitap tahkik yapılmış olsa dahi tam yapılmamışsa, eksikse yeniden yapılması lâzım. Veyahut da nüsha bulunamamışsa, o nüsha mukabil olmuşlar, 'kûbile binüşhatin' diyorlar ya veyahut ta Meselâ bir âlime okunmuş, İmam Suyûtî, İbn Hacer gibi büyük âlimlere okunmuşsa o da kıymetli yani.

Bir de hatalı olmaması lâzım, baştan sona okumak lâzım nüshayı yani okunuyor mu okunmuyor mu, kâmil mi, noksan mı? onlara bakmak lâzım. Bu artık araştıranın durumuna göredir, yani itibaridir. Kâmil olması lâzım, yanlışlı olmaması lâzım, mukabile yapıp yapılmadığına bakılması lâzım. Sonra Meselâ orada yazan kim, bu kitap ona nispet olundu mu, bu isimle mi geçiyor, nerede geçiyor onlar, bunu tespit etmek lâzım. Eskilerden, yenilerden bütün biyografi kitaplarına bakmak lâzım. Sonra Meselâ nesihler var mı yok mu, nasih kimdir, hangi tarihte yazılmış, veyahut da ne zaman bitirmiş? Meselâ İbnü'l-Cevzi'nin bu oğlu diyor ki: babam diyor 'intehâ min neshî min kitabetihî sene hamsi mie hamse ve seb'in' yani 575 de bitirmiş. 597'de bu nüshasını almış, tarihi söylüyor orada. Ben de bunu 607'de yazdım diyor. Yani babasının vefatından 10 sene sonra yazmış. '*Nakaltü min nüshati ebî*', diyor; o zaman nüsha kıymetlendi değil mi?

Müellifin *menhecini* açıklamak lâzım, müellif aynı konuda önceki kitaplarından kimden müteessir oldu. Sonra kimlere tesir etti onu bilmek, bulmak lâzım ve bunlar gayet önemli şeyler.

Murat Şimşek: Hocam, Meselâ bazı kitaplar neşrediliyor, hiç bilgi yok, mukaddime yazılmadan doğrudan kitaba başlanıyor. Bu da yeterli bir tahkik değil zannederseniz.

Nureddin Boyacılar: Bu yanlış bir şey. Meselâ müellif hangi aşırda yaşadı, siyasi-içtimai konular, savaşlar hepsi kimlerle okudu, hocaları, talebeleri kimlerdi, olaylar var mı yok mu? Bunların hepsini ele alması lâzım. Hadislerin tahrîci var, hükümleri var, isnat kontrolü var. Asıl rivâyete ulaşmak lâzım, Meselâ müellifin kaynakları nelerdir. İbnü'l-Cevzi'nin kaynaklarını çıkardık biz. Belki 25 farklı kaynak var, bunlara dayanmıştır diyoruz. Buluyoruz, isnâdın içinde Meselâ Tirmizî'ye ulaşıyor, Müslim'e ulaşıyor, Nesâî'ye ulaşıyor birçok yerde. İbn Şâhin'e ulaşıyor, bütün bunları bulmak da öyle kolay şeyler değil.

Murat Şimşek: Bunlardan başka tahkik ile ilgili söylemek istediğiniz bir şey var mı? Varsa onları da alalım hocam!

Nureddin Boyacılar: Fihristlerin yapılması lâzım; hadislerin fihristi, konu fihristi, kaynak fihristi gibi... Ondan sonra bir de içindeki garip kelimeleri dipnotlarda izah etmesi lâzım. Okunmuyorsa hattı bilen insana göstermesi lâzım, acaba bu yazı hangi asra ait. Şuan Süleymaniye'de bazı âlimler var, hakikaten biliyorlar yani bu yazı diyorlar 6. asra veya 7. asra aittir diyorlar, onu hemen kaydetmek lâzım oraya, çok önemli, biz bilemiyoruz onu.

Hocam Abdülfetâh Ebû Gudde (rahmetullahi aleyh) tahkike başlamadan önce 3-4 kere oku, iyice anla, ondan sonra yaz diyor. Enteresan bakın! Bir bâb'a geldin, yazmadan 3-4 kere oku, anla, bilmediğin kelimelere lügate bak, ondan sonra yazmaya başla diyor. Hataya düşmemek için böyle yapmak lâzım. Bazen on kere okuyorum ben, diyor, on kere! iyice biliyorum, ondan sonra yazıyorum diyor hocam.

Tashihler katiyetle metinde yapılmaz. Dipnotta yapılır. Asli nassta aynen kalır öyle, hata yapmışsa bile metinde yapmak doğru değil, aşağıda düzeltmek lâzım, belki o hatalı değil sen hata ediyorsundur.

Nassları zaptetmek lâzım, varsa müşkil kelimeleri harekelemek lâzım. Meselâ bir isim geçiyor, acayip bir lakap geçiyor veyahut da nispet geçiyor, bildirmen lâzım. İşte bu filan yere aittir, filan memlekette, işte o da onlarda şöyle derler gibi. Galânis kelimesi Meselâ, galânis memleketinde 'fe hüve galanisiyyun' onu yazmak lâzım, ensab bölümüne. Yani işlemek lâzım bütün konuları, bırakmamak lâzım. Evet tashif varsa onu düzeltmek lâzım. Ancak bazı yerlerde tam kesin hata yapmışsa düzelterek kenara 'sah' diyerek ve dipnotta bu böyledir diye düzeltilmesi lâzım yapılması lâzım.

Sonra hadisler ve ayetlerin özel parantez içine alınması lâzım. Konu başlarında köşeli parantez içerisinde başlık koymak lâzım. Yani konuya yeni bir unvan yani başlık koymak lâzım.

Yazmaların kenarında haşiyeler bulunuyorsa (*fevaid*) onları yazmak lâzım. Meselâ (ve fi hâşiyeti nushati elif kezâ ve kezâ) filan numaralı haşiyede şu ilave vardır, şeklinde yazmak lâzım. Ayrıca fihristler var. Fihristleri çok geniş yapmak lâzım. Dua, ayet, hadis, eser, ensab fihristleri gibi.

Murat Şimşek: Eğer müellifin zikrettiği kitap matbu ise cilt ve sayfa olarak göstermek gerekir mi hocam o bilgiyi?

Nureddin Boyacılar: Tabii, tabii. Göstermek lâzım. Falan matbuda şu şekilde diye bildirmek lâzım. Meselâ bir hoca Mevzuatla ilgili bir risâle yazdı, başkanlık bastırdı onu. İbnü'l-Cevzi'nin mukaddimesini aynen yazmış, dipnotta da göstermemiş, kimsenin haberi olmaz zannediyorlar, haberi olmaz olur mu yahu? O yüzden her şeyi dipnotta yazmak lâzım. Ben hepsini direkt yazdım, emanete riayet bunu gerektirir. Abdülfetâh Ebû Gudde hocamın tüm ilavelerini ben eserimde aldım ('Kâle şeyhî Abdülfetâh Ebû Gudde ve efadenî' diye) ve ismini söyledim teşekkür ettim.

Suyûtî'nin küçük bir risalesi var. 1979'da bir hoca arkadaş bunu tahkik etmiş. Ben de Türkiye'de izin deyken onu ziyaret ettim. Bana: hocam bunu Ebû Gudde hocaya götürüp gösterir misin? Dedi, orada bastırmak istiyorum dedi. Ben de götürdüm. Hocam, 'okumam lâzım benim' dedi. Okudu, dipnotlar yazdı, tashih etti hataları düzeltti. Arkadaş diyor ki: Niye böyle yaptı? İlveleri-

ne adını yazmasaydı, niye kendi adını yazıyor diyor, bana. Yahu sen teşekkür et! Senin kitabına değer kazandırdı, senin kitabın değerlendirildi, hatalarını buldu düzeltti. Yok! o tashih edip bıraksaydı yani hepsini ben yapayım diyor yani. Enâniyet bu. Onun için kızıyor. Ben iftihar ederim onun görüşlerini almaktan, kitap daha kıymetlenir, okumuş, tashih etmiş, daha ne istiyorsun. Kimse bunu anlamıyor; o da anlamıyor?

Meselâ 1979'da İsmail Cerrahoğlu ve Talat Koçyiğit, Ahmed b. Hanbel'in *İlelü'l-hadis* adlı eserini iki cilt olarak hazırladılar ama hep boşa gitti. Usûlü tam bilmiyorlar, çoğu yeri anlayamamışlar acayip bir şey çıkmış ortaya. Ben onu Suud'a götürdüm, hocam Ebû Gudde'ye verdim, rektörlüğe takdim ettim. Komisyon kurulunun hoşlarına gitmedi. Gerisin geri bana verdiler. Ben geri getirince bunlar çok kızdılar, kitabı Mahfuz Özdemir'e verip bastırdılar. Aslında hocalar mazur, bilmiyorlar, çünkü hiç tahkik yapmamışlar. İlk önce daha evvel tahkik yapanlara bakması lâzım, acele olmaz bu işler. Meselâ genç bir arkadaş var şimdilerde. Tahkik yapıyor ama tam yapamıyor, durmadan kitap çıkartıyor, öyle aceleye gerek yok! Bir tane yap, tam olsun değil mi?

Murat Şimşek: Peki hocam son olarak geleceğe yönelik hadis ilimleri ile ilgili projeleriniz nelerdir? Kendiniz yapmayı düşündüğünüz veya yapılmasını tavsiye edeceğiniz şeyler nelerdir, ondan da bahseder misiniz?

Nureddin Boyacılar: Türkiye'de benim temennim hadis ihtisası bölümünün açılmasıdır. Özel bazı öğrencilerin sırf hadis ihtisası görmesi ve kendilerini ona vermesidir. Kitap tahkik merkezleri kurulmasıdır. Bilhassa İstanbul'da olabilir veya Ankara'da, Konya'da olabilir ve bunların devam etmesi de lâzım. Ecdadımızın yazdığı eserlerin -gerek Arapça gerek Osmanlıca- ortaya çıkartılması lâzım. Bu büyük bir hizmettir. Bunu bütün alimlerin, araştırmacıların yapması lâzım. Hakikaten bu saha boş, şu anda, çalışan yok. Biz şimdi yapıyoruz bizden sonra kim yapacak, onu düşünmek lâzım, talebe yetiştirmek lâzım. Ben onu düşünüyorum ve üzülüyorum. Ben ölürsem kim yapacak, kim devam ettirecek, değil mi ihtisası? Şunu kim tatbik edecek? el-ecelü biyedillah, el-amelü biyedillah değil mi? Bazı öğrencilerime diyorum ki sen hoca ol burada, devam et burada diyorum. Bakalım duracaklar mı durmayacaklar mı? Bu işlerde madde yok, para yok! Herkes para peşinde!

Murat Şimşek: Peki muhterem hocam son olarak hadis araştırmacılarına tavsiyeleriniz nedir? Bir hadis araştırmacısına ne söylersiniz, genç araştırmacılara özellikle?

Nureddin Boyacılar: Ben onlara anlattığım şu programa uymaya çalışsın derim! Bu tahrîc programını uygulasin yeter - bu programı uygulamalı öğrensin yeter- Hazırladığın tahrîc programında en son diyorum ki talebelerime: (ve fi nihâtetü'd-dirâse, yahtâru küllü tâlibin cüz'en hadisîyyen mahtûtan ve yuhakkikuhû ve yuharricu ehâdisehu) işte bunu yaptı mı bitti; yani mahtuta

nüşhayı seçecek, onu tahkikiyle, tahrîciyle neşre hazırlayacak, kitabı basılacak, en büyük hedef olarak bunu söylüyoruz. Meselâ şuanda bazı tahkikler yapılıyor, ben onu Muhammed Avvâme'ye gönderiyorum, o bakıyor inceliyor, tas-hih ediyor bana gönderiyor, ben de inceliyorum ve bastırıyoruz. Sen benim talebem Mahmud Temel'in risalesini gördün mü? Çok güzel oldu. Şimdi üç tane tezimiz var, onları Muhammed Avvâme'ye gönderiyorum. Avvâme bana söz verdi inceliyor.

Bakın! o kitab: Mahmud Nihat Temel, *Kırâetü âyete'l-kürsî ve'z-zikri ve'd-dua edbâra's-salât*, İsrâf: Nureddin Boyacılar. Bakın girişte bana hediye etmiş kitabı: [el ihdâ ilâ fazîleti şeyhî eş-Şeyh Nuriddin ibni Şükrî Boyacılar, hafizhullâhu Teala ellezî 'allemeni ma lem a'lem min ulumi'l-hadîs ve's-siyer ve menehani el-kesira min vaktihî es-semîn ve min 'iddeti senevat ala kesrati meşâğilihi cezahullahu Teala anni hayra'l-ceza' amin].

Burada benim yazdığım bir yazı var. Takriz yazdım bu kitaba.

Murat Şimşek: Bu kitap sizin kontrol ettiğiniz bir tahkik örneği oluyor. Peki muhterem hocam son olarak söylemek istediğiniz bir şey var mı?

Nureddin Boyacılar: Benim en büyük temennim fakültelerdeki hocalardan, profesörler olsun, doçentler olsun, toplansınlar arkadaşlarıyla, asistanları toplansınlar, beraber kitap okusunlar, kendilerini geliştirsinler, asistanları iyi yetiştirsinler, asistanları kendi hallerine bırakmasınlar, en az haftada bir gün toplansınlar. Benim arzum bu, ilim böyle olur. Asla kendi başlarına bırakmasınlar, mütalaa etsinler. Fıkıhçılar, usûlcüler, hadisçiler, hadis usûlcüleri, tefsirciler haftada bir toplansınlar, kendilerini yetiştirsinler. Meselâ yeni çıkan kitapları, nerede ne çıkmış araştırsınlar, İslâm ilkeleriyle irtibatları olsun. Yeni çıkan kitapları okusunlar, muttali olsunlar.

Murat Şimşek: Peki Muhterem hocam! *Hadis Tetkikleri Dergisi* adına bize ayırdığınız vakit için çok teşekkür ediyor, sizlere hayırlı, sağlıklı, afiyet içerisinde uzun ömürler diliyoruz, dualarınızı bekliyoruz.

Nureddin Boyacılar: Sağ olun, ben teşekkür ediyorum, Allah sizlerden razı olsun. Cenabı Allah hepinizin ilminizi artırsın, hepinizi muvaffak eylesin. Cümlemizi ehl-i sünnet ve cemaatten ayırmasın. Nassları korumaya muvaffak kılsın. Tekrar teşekkür ediyorum.

Muhammed Tayyib Okiç (Hayatı-Eserleri-Kişiliği) Sempozyumu 28-29 Haziran 2010, Saraybosna, BOSNA-HERSEK

Uluslararası Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okiç (Hayatı-Eserleri-Kişiliği) Sempozyumu, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Viyana'da merkezi olan Wonder Kuruluşu, Bosna İslâm Meşihatı ve Saraybosna'daki İlahiyat Fakültesi işbirliğiyle 28-29 Haziran 2010 tarihlerinde Bosna Hersek'in başkenti Saraybosna'da gerçekleştirildi.

Açılış konuşmasını yapmak üzere kürsüye gelen Bosna Hersek İslâm Meşihatı Başkanı Dr. Mustafa Cerić, sözlerine sempozyumun organizatörlerine ve tüm emeği geçenlere teşekkür ederek başladı. Cerić, Tayyib Okiç Hocanın Osmanlı kültür coğrafyasında yaşamış ve o kültüre katkı sağlayan Boşnak âlimlerin bir devamı olduğunu ifade etti. Bu bağlamda Tayyib Okiç'in Osmanlı kültür bölgesinin ruhuna uygun, İslâm geleneğini koruma yolunda büyük gayretler sergilediğini söyledi. Ayrıca bu sempozyumun Boşnaklar için bir hafıza yenilenmesi niteliğinde olduğunu da dikkat çekti.

Sempozyuma Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nı temsilen katılan Başkan Yardımcısı Prof. Dr. Mehmet Görmez ise M. Tayyib Okiç'i Bosna'dan Medine'ye uzanan senedin çok önemli bir halkası olarak gördüğünü, Okiç Hoca olmadan bu senedin munkatı' olacağını ifade etti. Bu bağlamda Okiç'i Türkiye Cumhuriyeti'nin 25 yıllık ilim inkişatını tamamlayan bir üstad olarak tanımladı. Görmez, Okiç'in Türkçe eserlerinin tamamını okuduğunu ve Okiç'in örnek kişiliği ve bilgi birikimiyle Avrupa'ya muhatap olan âlimler için bir model olduğunu; Avrupa'yı, Balkanları ve Türkiye'yi bir bütün olarak gördüğünü ve İslâm geleneğini yeni bilgiyle harmanlayıp insanlara takdim etmesini bildiğini fark ettiğini belirtti.

Saraybosna İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. İsmet Buşatlić, sempozyumun Okiç'in memleketi olan Bosna'da önemli bir yeri bulunan Ayvaz Dede

şenliklerine denk getirilmesinin, özellikle dışarıdan katılan araştırmacılara, Hocanın memleketini görerek ve gezerek onu daha iyi tanıma fırsatı sağlayacağı için isabetli olduğunu söyledi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Dekanı Prof. Dr. Nesimi Yazıcı da bugün emekli olan ya da ilâhiyat fakültelerinde görev yapan birçok akademisyenin ilmî birikimlerini Merhum M. Tayyib Okiç'e borçlu olduklarını vurguladı.

Düzenleme komitesi adına kürsüye gelen sempozyum sekreteri Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, Muhammed Tayyib Okiç'in talebeleri arasında Kur'an ismi en fazla anılan kimse olduğunu ifade ederek, hocanın talebeleri üzerindeki emeğine, talebelerinin de hocalarına karşı duydukları minnettarlığa değindi.

Açılış oturumunun ardından Boşnak Entitüsü'ne ait bir salonda M. Tayyib Okiç'e ait tarihi ve bilimsel değer ifade eden el yazması belgeler ve resimlerin yer aldığı bir sergi açıldı. Sergiden sonra katılımcılar tarafından Bosna Hersek eski Cumhurbaşkanı merhum Aliya İzzetbegoviç'in ve Saraybosna'nın Bare ilçesinde bulunan merhum M. Tayyib Okiç'in mezarları ziyaret edildi. Her iki ziyaretin ve o esnada bizzat Hocanın asistanları tarafından okunan Kur'an-ı Kerim'den âyetler ve yapılan duaların, sempozyumun sadece ilmî ve fikrî yönünden değil aynı zamanda duygusal açıdan da dolu bir şekilde geçmesine katkı sağladığı gözlemlendi.

"Okiç'in Hayatı, Ailesi ve Yetiştirdiği Çevre" konulu I. Oturum, öğleden sonra Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu'nun başkanlığında başladı. Oturumda Prof. Dr. İsmet Buşatlić, Prof. Dr. Fadil Fazlić, Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu ve Prof. Dr. Omer Nakićević tebliğ sundular.

"Okiç Ailesinin Tarihi Kökü" başlıklı tebliği sunan Prof. Dr. İsmet Buşatlić, XVII. yüzyılın sonunda Osmanlı'nın Macaristan topraklarından çekilmesiyle Okiç ailesinin de Bosna'nın Yayçe şehrine göç edip yerleşen aileler arasında olduklarını ve orada XIX. yüzyılın sonuna kadar babadan oğluna geçen imamlık görevini sürdürdüklerini ifade etti. Muhammed Tayyib Okiç'in de, din eğitimi ve hizmeti alanında geleneği olan bu ailenin son olarak imamlık görevini yürüten bir babanın oğlu olan ve çocukken tahsil için İstanbul'a gelen Tefvik Okiç'in oğlu olduğunu söyledi.

Prof. Dr. Fadil Fazlić, "M. Tayyib Okiç'in Babası Tefvik Okiç" konulu tebliği ile Tefvik Okiç'in İstanbul'da 5 sene tahsil gördüğü ve Bosna'ya Kırâat-ı Seb'a ve Dinî İlimler alanında iki icazetname ile döndükten sonra Graçanica'da müderrislik ve daha sonra Saraybosna'da Reisu'l-ulema yardımcılığı görevini yürüttüğünü ifade etti. 1932 senesinde vefat eden Tefvik Okiç'in kütüphanesinin de Saraybosna'daki devlet arşivine 1972 senesinde teslim edildiği bilgisini paylaştı.

Sempozyuma "M. Tayyib Okiç'in Hadisçiliği Üzerine" başlıklı tebliğle katılan Çanakkale İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, M. Tayyib Okiç'in Türkiye'deki ilmî çalışmalara ilk hareketi veren kişi olduğunu özel-

likle vurguladı. Ayrıca Okiç'in Türkiye'de akademik zihniyetin şekillenmesinde kilit rol oynadığını belirten Hatiboğlu, İslâm kültürünün özgün klâsik disiplinlerine dair kürsüleri kurma ve ilk nesli yetiştirme sorumluluğunu üstlendiğini de ifade etti. Okiç'i, Garb'ı ve Şark'ı iyi bilen, bu iki kıtanın ilmini Müslüman'a yakışacak şekilde harmanlamayı becerebilen önemli bir şahsiyet olarak gören Hatiboğlu, Okiç'in, bilgiyi öğrencilerine aktarma konusundaki ustalığına işaret etti. Sadece hadisçi olarak Okiç'e baktığımızda haksızlık edeceğimizi, onun aynı zamanda bir Balkanolog ve Filolog hatta uluslararası bir bilim insanı olduğunu da vurguladı.

"M. Tayyib Okiç'in Mektuplarından Seçmeler" konulu tebliğin sahibi Omer Nakičević ise Okiç'in, Omer Mušić'e gönderdiği 20 kadar mektup arasından seçtiği mektuplar çerçevesinde, Okiç ve döneminin ilim faaliyetlerine ve özellikle de dönemin Boşnak âlimlerinin bilgiyi arama ve bulma noktasında gösterdikleri gayretlere değindi. M. Tayyib Okiç'i de onların başvurdukları bir bilgi kaynağı olarak tanımlamanın hiç de yanlış ve abartılı olmayacağını söyledi.

Okiç'in öğrencilerinden olan Prof. Dr. Süleyman Ateş'in başkanlık ettiği "Anılarda ve Hatıralarda Prof. Dr. Muhammed Tayyib Okiç" konulu II. Oturumda ise, Omer Redžepagić, Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma ve Prof. Dr. Şerafettin Gölcük tebliğlerini sundular.

Ateş, Okiç'in öğrencileriyle resmîyetin ötesinde bir bağının bulunduğunu, onlarla hem tahsil döneminde hem de mezuniyetlerinden sonra ilgilendiğini ve her zaman yardımlarına koştuğunu dile getirdi. M. Tayyib Okiç'in kullandığı "Beş oğlum var: Talât Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, M. Said Hatiboğlu, Süleyman Ateş ve Esat Kılıçer" sözünün de öğrencilerine karşı beslediği sevgiyi anlatmaya yeterli olduğunu ifade etti.

"M. Tayyib Okiç'in Üsküp Hatıraları" konulu tebliğin sahibi, Karadağ'ın Plav şehrinden sempozyuma katılan ve şu anda 86 yaşında olan Omer Recepagić, Okiç'in Üsküp'te Kral Aleksandır Büyük Medresesinde öğretim görevlisi iken 1936-41 yılları arasında hem öğretmenlik hem de belletmenlik yaptığını, hocasının yardımseverlik, fedakârlık ve cömertlik yönlerini bizzat kendisinin yaşadığı iki hatırayı örnek vererek anlattı.

Okiç'in öğrencilerinden olan Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu ise "M. Tayyib Okiç'in Ankara Hatıraları" konulu tebliği sundu. Okiç hocaya en yakın öğrencilerinden biri olarak anlatılacak 22 senelik hatıraların varlığını dile getiren Hatiboğlu, özel hatıralarını anlatmak yerine hocanın hadis dersini anlatma yöntemini açıklamayı faydalı gördüğünü ifade ederek şunları söyledi: Okiç hoca hadisleri okurken bilhassa sahih ya da mevzu olduğunu vurgulamayı ihmal etmezdi. Okuyacağı hadisi tahtaya yazdırır, onun çevirisini yapıp sonra yorumlardı. Hatiboğlu, özel hayatında ise tıpkı diğer arkadaşları gibi, hocasının yardımseverliğini her yerde gördüğünü, ancak hocasının bütün yardımse-

verliği ve fedakârlığına, Türkiye ve Türkleri sevmesine rağmen onu sevmeyen hatta ondan nefret eden bazı kimselerin de bulunduğunu ifade etti. Okiç'in, Sorbon Üniversitesi'nde doktorasını bitirdiği ve savunduğu halde o günkü Fransa'daki kanuna göre tezini bastırmadan doktora yapmış olan birisinin o unvanı kullanamayacağı için Okiç Hoca'nın da doktora unvanını kullanmadığını belirtti.

"M. Tayyib Okiç'in Erzurum Hatıraları" konulu tebliğin sahibi Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma, Okiç'in ciddi bir kişiliğe sahip olduğunu, ama gerektiğinde latifeli konuşmalar yapmayı sevdiğini anlattı. "Dakik olma" prensibini Okiç'ten öğrendiğini belirten Sırma, doktorasını yapmak için Paris'e gitmeden önce elini öpmek için hocasına gittiğinde, hocanın ona birkaç defa peş peşe "aman oryantalistlere dikkat et!" dediğini ifade etti. İhsan Süreyya Sırma da hocanın öğrencilerine karşı duyduğu sevgi ve şefkati bağlamında, Ankara'da üç öğrencisi profesör oldu diye Erzurum'da lüks bir lokantada öğrencilerine yemek ısmarladığını anlattı.

"M. Tayyib Okiç'n Hatıraları" konulu tebliği sunan öğrencisi Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, hocasının hadis dersinde takip ettiği metottan bahsederek, onun ilk olarak hadisi yazdırdığını, sonra tercüme ederek Kur'an'la ilgisini kurduğunu, hadisin râvileri hakkında bilgi verdiğini, hadisin sıhhatını, kaynaklarını, varyantlarını, lügatçe, gramer ve ilmu'l meâni/retorik, ilmu'l-beyân, ilmu'l-bedî açısından tahlilini yaptığını, hadisin varsa sebab-i vürûdunu ve en sonunda istinbâtul-ahkâmını anlattığını söyledi. Hoca derslerini bu şekilde işlerken, o dönemdeki bazı hocaların din bilgisi açısından çok sığ olduklarını hatta Kur'an'ın Sümer Tabletleri'ndeki yazıların daha sonra bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir mecmua olduğu ithamında bulunacak kadar yanlış bilgilerle donatılmış olduklarını örneklerle göstererek, o dönemde Okiç'in varlığının İslâmî ilimler açısından önemine de dolaylı olarak değinmiş oldu.

Sempozyumun ikinci günü (29 Haziran 2010) saat 09:00'da Prof. Dr. İsmet Buşatlić'in başkanlık ettiği "Prof. Muhammed Okiç'in İlmi Kişiliği" konulu III. Oturum başladı. Bu oturumda Prof. Dr. Enes Karić, Prof. Dr. Salih Akdemir, Kemal Bašić ve Prof. Dr. Mahfuz Söylemez tebliğlerini sundular.

"M. Tayyib Okiç'in Bosna'daki Âlimler Nesli" başlıklı tebliğin sahibi Prof. Dr. Enes Karić, Bosna'da İslâmî ilimler alanında emeği geçen Hafız İbrahim Trebinjac (Trebinjats), Husejn Džozo (Hüseyn Cozo), Hafız Kamil Silajdzic (Silajcić) gibi isimleri anarak, onların M. Tayyib Okiç ile ortak noktalarına değindi. İbrahim Trebinjac'ın da Okiç gibi Saraybosna'daki medresede, hadis, tefsir ve usûl-i fıkıh hocalığı yaptığını ve derslerde takip ettikleri metodun benzer olduğunu ifade etti. İsmi geçen hocaların da Okiç gibi hem ilmî hem de insânî yönden öğrencilerinin üzerinde büyük tesirlerinin bulunduğunu belirten Karić, İslâm devletlerinin çöküş döneminde İslâmî değerlerin korunmasını

da geleneğe bağlı ilim adamlarının rolüne de değinerek, Okiç'in ve Bosna'daki aynı nesil âlimlerin bu geleneğin bir parçası olduklarını söyledi.

Prof. Dr. Salih Akdemir “M. Tayyib Okiç, Çeviri, Bilim ve Kur'an” konulu tebliğine evrendeki her şeyin Allah'ın bilgisi dâhilinde var olduğu ve cereyan ettiği hükmüyle başlayarak, Okiç'in de Allah tarafından Türkiye'ye İslâmî ilimlerin yaşatılmasında bir kurtarıcı olarak gönderildiğini ifade etti. Ardından da dünyada yapılan Kur'an çevirileri ve doğru çeviri teorisinden bahsetti.

Kemal Başış “M. Tayyib Okiç'in Boşnakça Makaleleri ve Eserleri” başlıklı tebliğinde Okiç'in ilk defa 19 yaşındayken yazmaya başladığını, Boşnakça yazdığı eserlerin, makale, şiir, eser tanıtımı, tercüme ve kitabe okumaları gibi geniş yelpazede çalışmalarından oluştuğunu söyledi. Eserleri arasında yer alan “Orientalistika u Jugoslaviji” adını taşıyan üç makaleden ikisinin Okiç'e, birinin de Hamdija Kreševljaković'e ait olduğu, Okiç'in “Orientalistika u Jugoslaviji” ve “Bir Tenkidin Tenkidi” makaleleri dışında tartışmacı değil uyumlu bir araştırma kişiliğine sahip olduğunu da ilâve etti.

“Okiç'in Kütüphanesi” başlıklı tebliğin sahibi Prof. Dr. Mahfuz Söylemez Okiç'in kütüphanesinin İzmir İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunduğunu, ancak ilk başlarda olduğu gibi ayrı bir bölümde değil de konulara göre diğer kitapların arasına dağıtıldığını ifade etti. Kendisine verilen kitap rakamının 2200 olduğunu, ancak aynı kütüphanenin demirbaş kayıtlarına göre Okiç'in kütüphanesine ait 4234 kitap bulunduğunu ve ciltler de katılırsa belki sayının 10.000'e kadar varabileceğini, ayrıca Okiç'in kütüphanesinde bulunan tezlerle de yer verilmediğini ve bunların akıbetinin bilinmediğini söyledi. Bir şahsın kütüphanesine göre o şahsın akademik düzeyi, ilgilendiği saha ve bildiği yabancı diller konusunda bilgi sahibi olunabileceğini dile getiren Söylemez, Okiç'in kütüphanesinin ağırlıklı bölümünün Hadis, Fıkıh ve Tefsir eserlerinin oluşturduğunu, farklı kütüphanelerin kataloglarının, edebiyat, tarih gibi alanlara ait kitapların da kütüphanesinde yer aldığını ifade etti.

“Prof. Muhammed Tayyib Okiç ve Temel İslâmî Bilimlerindeki Çalışmaları” başlıklı IV. Oturuma Kemal Başıć başkanlık etti. Bu oturumda Prof. Dr. Raşit Küçük, Prof. Dr. Nesimi Yazıcı, Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu ve Prof. Dr. Asri Çubukçu tebliğ sundular.

Okiç'in son öğrencilerinden olan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Raşit Küçük “M. Okiç'in Hatıraları” başlıklı tebliğinde hocasının çok dakik bir kişiliğe sahip olduğunu, emanete riayet eden ve edilmesini de ısrarla tavsiye eden birisi olduğunu ifade etti. Derste veya çeşitli vesilelerle bir araya geldiği öğrencilerine bir konuyu anlattığında, varsa konu ile ilgili eserler ve yayınlar hakkında bilgi verdiğini ve onların da aynı şekilde davranmalarını istediğini ifade etti. Küçük'ün anlattığı ve Okiç'in Garb'ı ve müsteşrikleri çok iyi tanıdığını gösteren bir hatırası da, Küçük'ün öğrencilik yıllarında Alanya'da keşfedilen bir mağarayı ziyaret etmesi ile ilgilidir. Anlatılana göre söz konusu mağarada Hz. Meryem makamının bulunduğunu ve Hz. Mer-

yem'in orada tedavi edildiğini hatta o makamın bir tedavi yeri olduğunu hocaya ilettiğinde, Okiç kendisine, bu söylentilerin gerçeği yansıtmadığını, Hz. Meryem'in o mağaraya hiç gelmediğini, Türkiye'de bunun gibi birçok makamın müsteşrikler tarafından, “Burası bizim toprağımızdır” imajını uyandırmak için Hz. Meryem'e, Hz. İsa'ya ya da azizlere ithaf edildiğini söyledikten sonra kendisinden bu konu ile ilgili Antalya'da yayımlanan yerel bir gazetede bir yazı yazmasını istemiştir.¹

“M. Tayyib Okiç'in Akademik Faaliyetleri” başlıklı tebliği ile sempozyuma katılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nesimi Yazıcı, Okiç'in Bosna'da ve daha sonra Türkiye'de ilmî faaliyetlerde bulunduğunu, İstanbul'da 1945-50 yılları arasında Başbakanlık Arşivi'nde çalıştığını anlattı. Yazıcı, Okiç'in Fakülte'deki şahsî dosyasında bulduğu, 1950 senesinde dönemin Ankara Üniversitesi Dogmatik İlimler (İlahiyat) Fakültesi dekanının, Okiç'in dilekçesine cevaben gönderdiği mektubundan bazı kesitleri de katılımcılarla paylaştı.

Erzurum'da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Okiç Hocayla 1975'te tanıştığını ve onun Türkiye'ye gelmesinin Allah'ın bir lütfü olduğunu ifade etti. Okiç'i heybet ve vakar sahibi olarak niteleyen Hacımüftüoğlu, ilim sahasında ihtisas için Okiç'e danıştığını ve hocanın ona çalışması için Fahrüddin er-Râzî'nin yazma eseri olan *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyetu'l-icâz*'ı tavsiye ettiğini ifade etti. Okiç'in derslerine de katıldığını ifade eden Hacımüftüoğlu, hocanın dersi yerine göre bazen konuya bağlı fıkralarla da süslediğini katılımcılarla paylaştı.

“Prof. Muhammed Tayyib Okiç ve Hadis Çalışmaları” başlıklı V. ve son Oturuma, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Dairesi Başkanı Prof. Dr. Ali Dere başkanlık etti. Bu oturumda, Prof. Dr. Bünyamin Erul, Behlül Kanaqi ve Doç. Dr. Salih Karacabey tebliğlerini sundular.

Okiç'in *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler* adlı eserini esas alarak “M. Tayyib Okiç'in Hadis Tetkiklerindeki Metodu Üzerine” başlıklı tebliğinde Prof. Dr. Bünyamin Erul, hocanın hadis tetkiklerindeki metodunu, mezkûr kitabıyla büyük oranda aynı konuları işleyen ancak tamamlayıcı bazı yeni bilgiler de içeren Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde hazırladığı ve 1968 yılında teksir edilmiş (202 sayfa.) hadis ders notlarını da dikkate alarak anlattı. Okiç'in araştırmacı ve tetkikçi ruhunun kolaylıkla fark edildiği bu çalışmasında, hadis ilminin orijinal, özgün taraflarını özellikle öne çıkardığını, bu hususlarda ileri sürülen iddialara cevap vermeye gayret ettiğini, konularla ilgili literatüre büyük bir vukûfiyetinin bulunduğunu, müsteşriklerin varsa konuyla ilgili iddiala-

¹ Küçük'in bu hatırası Okiç'in çok ileri görüşlü bir ilim ve fikir adamı olduğu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü benzer şeylerin geçmişte ve günümüzde Balkanlarda özellikle de Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde, kiliseler yapılarak veya çok uzak mesafelerden görülebilen büyük haçlar dikerek yapılmaya çalışıldığı görülmektedir.

rına yer verdiğini, onlar arasındaki yaklaşım farkını vermeye çalıştığını ve bazen de bir müsteşrike, başka bir müsteşrikin görüşüyle cevap verdiğini ifade etti. Erul, Okiç'in apokrif hadislere de değindiğini, onları bazı tarihî olaylar ve meseleler için belge olarak gördüğünü ifade etti. Erul'un ayrıca, Okiç'in Şia kaynaklarını da ihmal etmediği, yazma eserlerine âşina olduğu ve çalışmalarında bunlardan da faydalandığı bilgisini aktardı.

“Tayyib Okiç'in Mevzu Hadisler Hakkında Tamamlanmamış Bir Çalışması” başlıklı tebliğinde “Mevzu Hadis Metinleri” adlı çalışmasının tanıtımını yapan Behlül Kanaqi, Okiç'in mevzu hadisleri, hakkında halkı bilgilendirmek ve bilinçlendirmek için yeni bir tasnifle toplayarak bir eser meydana getirmeye çalıştığını, ancak 41 başlıktan oluşan çalışmanın üçüncü başlığının ve beş-otuz birinci başlıklar arasındakilerin eksik olduğunu belirtti. Eksik kalan bölümlerin kaybolmuş olabileceğini ifade eden Kanaqi, Okiç'in mevzuât literatürüne oldukça vâkıf olduğunu ve yayımlanmayan çalışmasında hadislerin râviler ve gerektiğinde metni açısından da değerlendirilmelerine yer verdiğini belirtti.

Doç. Dr. Salih Karacabey, M. Tayyib Okiç'in Bosna'da iken yazdığı “İslamska Tradicija” adlı, Behlül Kanaqi tarafından Türkçeye çevrilen meşhur makalesi çerçevesinde “İslamska Tradicija’ Makalesi Bağlamında Tayyib Okiç'in Hadis Anlayışı” başlıklı bir tebliğ sundu. Karacabey bildirisinde, Okiç'in adı geçen makalesi bağlamında hadislere nasıl baktığı, sünnet ve hadis kavramlarını nasıl tanımladığı, hadisin önemi, sünnetin dindeki ve toplumsal hayattaki yerini nasıl gördüğü üzerinde durdu. Ayrıca Okiç'in, uydurma hadislerin yaygınlığını, hadislerin Kur'an'dan hemen sonra düzenli olarak kayda geçirilmemesine ve bu sürenin yaklaşık bir asır kadar devam etmesine bağladığını belirtti. Okiç'in adalet açısından sahabileri aynı gördüğünü ifade eden Karacabey, diğer konularda ise sahabileri birbirinden farklı değerlendirdiğini söyledi. Makalesinde oryantalistlere de değinen Okiç'e göre, objektif ve art niyetli olmak üzere iki tür müsteşrik tipinin bulunduğunu aktaran Karacabey, Goldziher'in “Müsteşrikler ile Müslüman araştırmacıların hadis kritiği konusunda aynı bakış açısını paylaşmadığı” görüşüne Okiç'in de aynen katıldığını belirtti. Okiç'in makalesinde, gayb ve fiten hadisleri konusunda her ne kadar kendi görüşünü belirtmese de, konuyla ilgili Cemaluddin Çauşeviç ve Reşid Rıza'nın görüşlerini aktararak bu konuda çok temkinli davrandığını söyleyen Karacabey, onun bu tür hadislerin değerlendirilmesinde Kur'an'ın mihenk taşı olarak alınması gerektiği görüşünü vurguladı.

Sempozyumun kapanış oturumu, Bosna Hersek İslâm Meşihatı adına Muharrem Omerdiç, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı adına Prof. Dr. Ali Dere ve Wonder kuruluşu adına Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma'nın konuşmalarıyla tamamlandı.

Behlül KANAQI

UÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA

“IX. Hadis Meclisi: “İsnâda Dair Geleneksel ve Modern Yaklaşımlar”, 17–18 Temmuz 2010; Gerede/BOLU

17–18 Temmuz 2010 tarihlerinde gerçekleştirilen Gerede Hadis Meclisi’nin dokuzuncusunda, “İsnâda Dair Geleneksel ve Modern Yaklaşımlar” konusu ele alındı. Bolu/Gerede’de düzenlenen toplantıya, Türkiye’nin çeşitli yerlerinden ve yurt dışından gelen birçok akademisyen iştirak etti.

Dört oturum şeklinde tertip edilen toplantıya, Kur’ân’ın tilâvetiyle başlandı. Ardından Gerede mülkî erkânının selamlama konuşmaları ve organizasyon heyeti adına Bünyamin Erul’un açılış konuşmasıyla devam edildi. Konuşmasında isnâda dair yaşanan kopukluğun nedenlerini sorgulamamız gerektiğini hatırlatan Erul, katılımcılara, hadis meclisinin üslûb ve içeriği konusunda bilgiler vererek toplantıda hiçbir akademik unvanın kullanılmadığını ve dileyen herkesin konuşma hakkına sahip olduğunu hatırlattı.

Açılış konuşmalarının ardından çerçeve sunum için söz alan Recep Şentürk tebliğine, “Hangi sosyal ihtiyaca binaen isnâd sistemi çıkartılmıştır? İsnâdın kopmasının ne gibi sonuçları olmuştur? ‘Bi hakkı’r-rivâye’ denilen sistemi Müslümanlar niçin muhafaza edememişler? İsnâd için şimdi ne yapılabilir?” gibi sorularla başladı. İsnâdın hangi sosyal ihtiyaca binaen ortaya çıktığı üzerinde duran Şentürk ilk olarak; Hz. Peygamberle doğrudan bir ilişki kurma düşüncesinin etkin olduğunu vurguladı. Müslümanların ilmi, sağlam bir zemine oturarak bir kimsenin bilgisinin ispatını sormak rahatlığını yaşamakta olduklarını, her kim olursa olsun bilgisinin ispatının istendiği, bu durumun Müslümanlarda rasyonel bakışı geliştirdiğini ifade etti. İsnâd sisteminin, ilk defa Müslümanlar tarafından geliştirildiğini Batıların ise bu sistemi yanlış şekilde aldıklarını belirtti. Şentürk, âlimlerin modernleşme ile birlikte yetki kaybına uğradığını, siyasetçilerin Batı’yı örnek almak ve modernleşmek için üniversite sistemini, yani Bakalorya’yı aldıklarını dile getirdi. Şentürk, şimdi ne yapacağız, sorusuna da (a) “İsnâdı yeniden inşa etmek gerekiyor. İsnad inşası bir medeniyet projesidir. İsnâdın inşası, medeniyetimizin inşasıdır, (b) İsnâdı bir toplumsal hafıza olarak görmek gerekiyor. Toplumsal hafıza isnâd yoluyla nesilden nesle aktarılmıştır. İsnâd, dünyanın kayda geçmiş en uzun, en geniş sosyal ağıdır. Dünyada böyle bir sistemin benzeri yoktur, (c) Bi hakkı’r-

rivâye’yi ihya etmemiz gerekir. Kıraat alanındaki isnâdı diyanet ihya etmiştir” şeklinde cevap vererek konuşmasına son verdi:

Çerçeve sunumun ardından Ömer Özpınar başkanlığındaki “İsnâdın Tarihçesi” başlıklı I. Oturum başladı. Bu oturumda iki tebliğ sunuldu. Ayhan Tekineş tarafından sunulan “İsnâd Sisteminin Doğuşu ve Erken Dönem Evresi (İlk üç asır)” başlıklı bildiride araştırmacı, ilk dönemden itibaren isnâdın sahâbi isimlerine göre kodlandığını, önce tek tasnif varken sonra konulara göre tasnif yapıldığını, daha sonra rivâyetleri seçme sürecine girildiğini ifade etti. Zayıf isnâdlar elenip ilim farklı coğrafyalara yayılınca Yahyâ b. Ma’in’in ilim ilmini kurduğunu, böylece isnâd sisteminin doğum ve ilk gelişim evresinin tamamlandığını ifade etti.

Oturumun ikinci tebliğini Hüseyin Hansu sundu. Hansu, “İsnâdlı Rivâyetlerin Bilgi Değeri” başlıklı tebliğinde, sünnetin birinci dereceden kaynakları mütevâtir haberler, ikinci dereceden kaynaklarının ise âhad haberler olduğunu ifade ederek, Mütevâtir derecesine ulaşamayan haberlerin kesin bilgi ifade edip etmediğini sorusunu yöneltti Hansu ayrıca, isnâdın hem bir hafız, hem bir hafıza, hem de bir muhafaza olduğunu söyledi.

Sunumların ardından her iki tebliğ hakkında görüş bildirmek ve müzakere de bulunmak için söz hakkı alan İsmail Hakkı Ünal, Mehmet Emin Özafşar, Özcan Hıdır, Halis Aydemir, Bekir Kuzudişli ve Mehmet Görmez görüşlerini dile getirdiler.

Hadis meclisinin öğleden sonraki “İsnâdın Güvenilirliği” başlıklı II. Oturumunda ilk olarak Kadir Gürler tarafından “İsnâd Değerlendirmelerinde İctihad ve Sübjektiflik Meselesi” başlıklı bir bildiri sunuldu. Tebliğci, hadislerin değerlendirilmesinde ihtilâfın vukuunun çok normal olduğunu, çünkü icthadın kişisel olduğunu, birinin sahih kabul ettiğini bir başkasının sahih görmeyeceğini hatırlattı.

Oturumun ikinci tebliği Emin Aşıkutlu tarafından sunuldu. “İslam Âleminde ve Türkiye’de İsnâda Dair Çalışmalar” başlıklı tebliğinde Aşıkutlu, isnâda dair yapılan çalışmalara örnekler verdi. Emin Aşıkutlu’nun tebliğinden sonra Halis Aydemir, Veli Atmaca ve Zişan Türcan müzakere de bulundular.

Cumartesi gününün “Günümüzde İsnâd Çalışmaları” konulu III. Oturumunda Bekir Kuzudişli tarafından “Oryantalistik İsnâd Çalışmaları ve Modern Yaklaşımlar” başlıklı bir tebliğ sunuldu. Tebliğ sahibi, oryantalizmin tek düze kabul edilmemesi gerektiğini, arka plânında başka şeyler de olduğunu belirterek, XIX. yüzyıldan Schacht’a kadar olan dönemde isnâdın veri olarak kullanıldığı üzerinde durdu. ‘Oryantalistler isnâdın önemsiz olduğunu söylüyorlar ve çoğunluğu üzerinde durmuyor. Schacht’a kadar isnâdın menşei, nereden geldiği tartışılıyor. Ondan sonra da tartışmalar devam ediyor. Bütün bunlar isnâdla alâkalı çalışmalardır. Bundan sonra isnâdı veri olarak kullanan kesim

ortaya çıkıyor.’ Diyen Kuzudişli, Schacht’ın görüşlerini kabul edenler ve etmeyenler hakkındaki görüşlerini de dile getirdi. .

Kuzudişli’nin ardından Halis Aydemir, “Rivâyetlerin Olasılığı Kuramı (İsnâd Modelleri)” başlıklı tebliğini sundu. Matematiksel olarak isnâda yaklaşan Aydemir, farklı bir açılım getirdi. ‘Rivâyetleri, isnâdı inceleyen âlimler hep bir olasılık, ihtimal verirler. Yanılma payı da olabilir derler. Rivâyetler arasında ve isnâdlar arasında kurulan ihtimale dayalı kuram, bize isnâdın güvenilirlik katsayısı hakkında bilgi veriyor. Öznel yaklaşımlar hadis isnâdında en büyük problem olmuştur.” diyen matematiksel açıdan isnâdı inceledi. Aydemir’in tebliği ve slaytlarla destekleyerek hazırlamış olduğu olasılık kuramının ardından konuşmak isteyenlere söz hakkı verildi. Hidayet Şefkatli Tuksal, İsmail Hakkı Ünal, Ömer Özpinar, Recep Şentürk, Bünyamin Erul müzakerede bulundu.

Hadis meclisinin Pazar günü IV. Oturumu açık oturum şeklinde düzenlendi. “İsnâd ve İlgili Çalışmalara Dair Problemler ve Çözüm Önerileri” başlıklı konu incelendi. Söz almak isteyen konuşmacılar görüşlerini sundular. Söz alanlardan Bünyamin Erul, hicrî I. yüzyılda isnâdın mahiyeti sorusuna dikkat çekti. Recep Şentürk, isnâdın hadisi koruyup korumadığını meselesini dile getirerek isnâdın evrensel bir olgu olduğunu dile getirdi. Hacı Musa Bağcı, isnâdın hangi olaylarla birlikte ortaya çıktığı sorusunu sorup, uydurma rivâyetlerle eş zamanlı olarak ortaya çıktığı görüşüne dikkat çekti. Hüseyin Hansu, isnâdla gelen haberlerin dini koruduğunu söyleyerek isnâdın tek başına yeterli olup olmadığını sorguladı. Mahmut Demir, hadis uydurma faaliyetinin hadisi baştan sona uydurmaktan ibaret olmadığını, bir rivâyetin farklı yerlerini değiştirerek olayın çarpıtılması ihtimaline dikkat çekti. Bekir Kuzudişli, sebab-i vurûd olduğu gibi sebab-i rivâyetin de olduğunu, tedvinin en önemli katkısının, hadisin rivâyetindeki sistemi oturtması olduğunu söyledi. En önemli noktalardan birinin de gelecekle ilgili haberin gerçekten var olup olmadığı meselesi olduğunu ifade etti. Özcan Hıdır, ülkemizde çok fazla oryantalist etkinin var olduğuna dikkatleri çekti.

Pazar gününün son oturumu, değerlendirme oturumu şeklinde düzenlendi ve son değerlendirmeleri yapmak üzere isteyenlere söz hakkı verildi. Meclis, Bünyamin Erul’un kapanış konuşmasıyla sona erdi. Erul, gelecek sene düzenlenecek olan meclisin konusunu ve Abant’ta yapılmak üzere planlandığını söyledi. Onuncu meclisin uluslar arası olacağı haberini verdi.

Zeynep Şüheda SAĞMAN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ANKARA

Sünnet ve Gelenek, Doç. Dr. Selçuk
Coşkun, Erzurum: Salkımsöğüt
Yayınları 2010, 162 sayfa

Sünnet ve gelenek kavramları dinî, kültürel, sosyal ve siyasî alanda sıklıkla kullanılan kavramlardır. Farklı köklerden türeyen sünnet ve gelenek kavramlarının temsil ettiği manalar belki insanoğlunun var oluşuyla birlikte ortaya çıkmıştır. Ancak bu anlamların “Sünnet” ve “gelenek” şeklinde kavramlaşması tarihî sürecin belirli dönemleri içerisinde oluşmuştur.

Her ne kadar son zamanlarda sünnet kavramı daha çok İslâmî terminolojide, gelenek kavramı ise kültürel ve sosyal alanda sıkça kullanılan kavramlar gibi görünse de aslında bu iki kavramın birbiriyle son derece yakın bir anlam ilişkisi söz konusudur.

Sünnet konusunda ilk dönemlerden itibaren pek çok şey yazılmış, Hz. Peygamber’le ve ilk Müslüman nesillerle irtibatından dolayı güncelliğini kıyamete kadar yitirmeyecek bir konu olması hasebiyle yazılmaya da devam etmektedir. Kültür tarihçileri ve sosyologlar ise gelenek kavramı üzerinde birçok çalışmaya imza atmışlardır.

Tanıtmaya çalışacağımız Sünnet ve Gelenek isimli eserde ise sünnet ve gelenek kavramlarının hem kavramsal hem de olgusal anlamdaki karşılıklı etkileşimi söz konusu edilmektedir.

Eser, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar, eserinin birinci bölümünü sünnet ve gelenek kavramlarının tahliline ayırmıştır. İkinci bölümde birinci bölümün verilerini kullanarak geleneğin sünnetleşmesi ve sünnetin gelenekleşmesi konusunu incelemiştir. Üçüncü ve son bölümde ise geleneğin ve gelenekselleşmiş sünnetin kaynak değerini ele almıştır.

Yazar, eserinin birinci bölümünü tamamen sünnet ve gelenek kavramlarının tahliline ayırmıştır. Burada öncelikle sünnet kavramının hangi kökten geldiğini inceleyen yazar, anlam alanının ne olduğu, tarihi süreçte hangi renklere büründüğünü; Kur’an, Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tarihi süreç boyunca İslâmî ilimlerde hangi anlamlarda kullanıldığını incelemiştir, ardından da batılılar, çağdaş bazı Müslüman yazarların ve halkın bu kavrama yüklediği anlamları ele almıştır. Yazar, bu kavramın tahlilini; (a) Kelimenin

kökü ve lügat anlamı; (b) Kur’an’a göre sünnet; (c) Hz. Peygamber’e Göre Sünnet; (d) Sahâbeye Göre Sünnet; (e) Tâbiûna Göre Sünnet; (f) İslâmî İlimlere Göre Sünnet; (1) Fıkıhçılara Göre Sünnet; (2) Fıkıh Usulcülerine Göre Sünnet; (3) Hadisçilere Göre Sünnet, (4) Mutasavvıflara Göre Sünnet, (5) Kelamcılara Göre Sünnet; (g) Batılılara Göre Sünnet; (h) Çağdaş Bazı Müslüman Araştırmacılara Göre Sünnet; (i) Halka Göre Sünnet başlıkları altında yapmıştır.

Başlıklardan da rahatlıkla görülebildiği gibi sünnet kavramıyla ilgili detaylı bir tahlil yapan yazar, ardından gelenek kavramının tahliline geçmiş, geleneğin farklı bilimlerden tarafından nasıl anlamlandırıldığını ve bu konudaki değişik tanımları vermiş ve geleneği oluşturan vasıfları tesbit etmiştir. Geleneğin anlamı ile ilgili de tahliller yaptıktan sonra bu kavrama farklı kültürlerde yüklenen anlamla ilgili olarak şu tespiti yer vermiştir: “*Gelenek, gerek Doğru dillerinde ve gerekse Batı dillerinde muhtelif sözcükleri tek başına karşılamak durumunda olan talihsiz bir kelimedir*” (s. 69). Yazar, bu önemli tespitin ardından kelimenin tahlilinde doğru bir sonuca ulaşmak için atılması gereken adımları da “Bu gerçeklikten hareketle, söz konusu olguyu ifade etmek için Türkçedeki “gelenek”, Batıdaki “tradition”, Müslüman coğrafyadaki “sünnet” algılamalarını tahlil etmek gerekir” (s. 69-70) ifadeleriyle belirterek burada teorik olarak işaret ettiği hususları incelemeye geçmiştir. Bu incelemesini de şu üç başlık altında gerçekleştirmiştir: “Geleneğin Doğudaki Karşılığı”, “Geleneğin Batıdaki Karşılığı” ve “Tradition, Gelenek ve Sünnet Kavramları Arasındaki İlişki”. Bu bölümde sünnet ve gelenek kavramlarını ayrıntılı bir şekilde tahlil eden yazar, bu iki kavram arasındaki ilişki konusunda ulaştığı sonucu bölümün sonunda şu cümlelerle ifade etmektedir:

“*Bu tabloya göre şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bazı “sünnet”ler, “gelenek”tir. Bazı “gelenek”ler de “sünnet”tir. Yani eskiden gelenek olarak uygulanan bazı fiiller, sünnetleşmiştir. Eskiden sünnet olarak uygulanan bazı fiiller de gelenekleşmiştir. Bu yorum, hem realiteye hem de her iki kavramın etimolojik ve semantik tahliline uygun düşmektedir. Buna göre “gelenek” tamamen sünnet dışı bir alan olmadığı gibi, sünnet de tamamen gelenek dışı bir alan değildir. Buna ilaveten batıda kullanılan tradition kelimesi için de aynı yaklaşım söz konusu olabilir. Ancak tradition’ın sünnetle ilişkisi, geleneğin sünnetle ilişkisinden daha zayıf görünmektedir*” (s. 92). Bu tespitlerinin ardından yazar şu önemli uyarıyla cümlelerini sonlandırmaktadır: “...Bu açıdan sünneti’nin batı dillerine tradition olan tercümesi yanlış olacağı gibi, tradition’un Türkçeye “sünnet” olarak tercümesi de yanlış olacaktır. (s. 92)

Sünnet ve geleneğin anlam alanını merak edenlere ya da bu yönlü bir araştırma yapacaklara bu bölümün önemli katkılar sağlayacak nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.

Sünnet ve gelenek kavramları üzerindeki ayrıntılı tahlilin ardından yazar ikinci bölüme geçmiştir. Geleneğin Sünnetleşmesi ve Sünnetin Gelenekleşmesi

adını verdiği bu bölüm, birinci bölümdeki ulaşılan neticelerin yardımıyla hazırlanmıştır. Bize göre eserin en orijinal bölümü de burasıdır.

Bu bölümde yazar öncelikle geleneğin sünnetleşmesi konusunu belirlemiş olduğu kriterlere riayet ederek incelemektedir. Yazarın henüz bu bölümün ilk satırlarında belirlemiş olduğu kriterlerden birisi şu şekildedir: “*Geleneğin sünnetleşmesi*” ifadesindeki “*gelenek*”ten Müslümanların geleneklerini değil, Hz. Peygamber’in içinden çıktığı cemiyetin hayat tarzı olan gelenekleri göz önüne almak gerekir”.(s. 93)

Geleneğin sünnetleşmesinde Kur’an ve Sünnet’in rolü olduğu tespitini yapan yazar, bu kaynaklardan her birini ayrıntılı olarak ele almaktadır. (s. 94-114) Bir geleneğin sünnetleşmesinde yaşayan Kur’an diye nitelendirilen Hz. Peygamber’in gelenek karşısındaki tutumunun da aynen Kur’an yönünde olduğunu ifade eden yazar, Hz. Peygamber’in devamına karar verdiği gelenekler olduğu gibi kısmen veya tamamen değiştirilmesini istediği geleneklerin de olduğunu örneklerle açıklamış ve bir geleneğe karşı çıkılmasındaki ya da onaylanmasındaki bu süreci; “a) Geleneğin iptali” “b) Geleneğin onayı” başlıklarıyla ele almış, geleneğin onaylanmasını da “tamamen onaylanması” ve “kısmen onaylanması” şeklinde iki alt başlık halinde örneklerle değerlendirmiştir.

“Geleneğin Sünnetleşmesi” birçok örnekle incelendikten sonra bu bölümün bir diğer ana başlığı olan “Sünnetin Gelenekleşmesi” konusu ele alınmıştır. Burada önce sünnetin gelenekleşmesinin muhtemel nedenleri üzerinde durulmuş, daha sonra da gelenek haline geldiği tespiti yapılan; “sünnet olma”, “teravih namazı”, “dini bayramlar”, “cenaze ile ilgili bazı sünnetler” gibi bazı sünnetlerden örnekler verilmiştir.

Eserin üçüncü ve son bölümünde ise *Geleneğin ve Gelenekleşmiş Sünnetin Kaynak Değeri* konusunu ele alınmıştır. Bu bölüme klasik dönem İslam alimlerinin geleneğin kaynak değeri hakkındaki yaklaşımları incelenerek başlanmıştır. Burada yazar, geleneği çağrıştıran icma’, örf ve âdet ve Medinelilerin amelinin klasik İslâm alimleri tarafından kaynak olarak değerlendirilip değerlendirilmediği üzerine araştırmasını derinleştirmiştir. Önce icma’nın kaynak değeri üzerindeki tartışmalar ve değerlendirmeler elen alınmış, ardından örf ve âdetin kaynak değeri incelenmiş daha sonra ise hicri ikinci asırdan itibaren telif edilen bazı eserlerde yer alan Amelü ehl-i Medine olgusunun kaynak değeri “naklî amel” ve “ictihâdî amel” başlıkları altında analiz edilmiştir.

Geleneğin kaynaklık değeri konusunun, sadece geçmiş ulemanın dikkatini çekmediğini, çağımızda yaşayan bazı araştırmacıların da konuya ilişkin değerlendirmelerinin bulunduğu hatta bunlardan bazılarının onun vahiyle irtibatından bile bahsettikleri tespitini yapan yazar, bu tespitinin ardından *Çağımızdaki Bazı Araştırmacıların Geleneğin Kaynak Değeri Hakkındaki Yaklaşımlarını* incelemeye geçmiştir. Bu incelemeyi de Rene Guenon, Lord

Nortbourne, Shuon, Nasr gibi geleneğin vahiy kaynağından, dinle ilişkisinden ve dolayısıyla önemli bir kaynak olması gerektiğini belirten araştırmacılarla, geleneğe bu anlamı yüklemeyen Schacht ve Fazlur Rahman’ı ayrı bir tasnife tabi tutarak sürdürmüştür. Bütün bu görüşlerin analizinden sonra “*Uygulanagelen Sünnet*” veya “*Gelenekleşmiş Sünnet’in Kaynak Değeri*” konusu incelenmiştir. Bu başlık altında yazar, günümüz Müslümanları için Kur’an’ın iki farklı kaynağından bahsetmekte ve bunlardan birinin elimizdeki Mushaf, diğerinin de hifz müessesesi veya hafızlar olduğunu belirttikten sonra, sünnetin kaynağının da iki tane olduğunu belirtmekte ve bunların birinin yazılı kaynaklar (Hadis kitapları) diğerinin de Müslümanların ortak gelenekleri olabileceğini iddia etmektedir. Yazar bu iddiasını, tarihin her döneminde yazının nicelik olarak uygulamadan daha geride olduğu gerçeğinden hareketle savunmakta ve Müslümanların ortak bazı uygulamalarının yazılı kaynaklardaki nicesel karşılığının her zaman daha geride kaldığını belirtmektedir. Herhangi bir tarihî olay, ne kadar yaygın olursa olsun, yazıya geçirildiği anda belirli bir rakamla ifade edilecek ve bir sınırlama altına girecektir. Söz konusu tarihî olayın yazılı kaynaklardaki sayısal değerine bakıp, o olayın tarihte ancak bu miktarda uygulandığı sonucuna ulaşmak sağlıklı değildir. Müslümanların ortak geleneklerine bakmayıp, sadece yazılı kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerin sayısına bakarak onların haber-i vâhid olduğunu bundan hareketle söz konusu uygulamanın da haber-i vahid olabileceğini düşünmek de böyle bir yanılığa götürebilir. Yazar bu manada başı örtme, adetli kadının ibadeti, kurban kesme gibi uygulamaları örnek vermektedir.

Daha sonra ise yazar ulaştığı önemli sonuçları ifade ettiği “Sonuç” bölümüyle eserini sonlandırmaktadır.

Genel hatlarıyla tanıtmaya çalıştığımız bu çalışma sünnet ve gelenek konularına ilgi duyan her okuyucunun okumasında fayda mülâhaza ettiğimiz bir eserdir. Bu anlamda kitabın, bizzat yazarının da ifade ettiği gibi konuyla ilgili bilgilerin derli toplu ve sistematik bir şekilde verilmiş (Önsöz, s. 10) olması hasebiyle özellikle sünnet ve gelenek konuları hakkında araştırma yapacaklar için müstağni kalamayacakları bir eser niteliğinde olduğunu düşünmekteyiz.

Yard. Doç. Dr. Arif ULU

*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Hadis, ERZURUM*

Başlangıcından Günümüze Hadis Usûlü,

Ahmet Yücel,

İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Vakfı Yayınları 2009, 317 sayfa

Önsöz ve altı bölümden oluşan *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü* adlı kitap, İlahiyat Fakülteleri'nde lisans seviyesinde ders kitabı olarak okutulması amacıyla telif edilmiştir. Söz konusu çalışmada hadis usûlü prensipleri ortaya çıktıkları tarihî süreçler ve bunlar hakkındaki farklı yaklaşımlar dikkate alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kitapta yer alan konular, öncelikle ana çerçeveleriyle birlikte verilmekte daha sonra ise konunun detaylarıyla ilgili bilgi edinmek isteyenler için bazı temel kaynaklara işaret edilmektedir.

“Hadis Usûlünün Tanımı, Tarihçesi ve Kaynakları” başlıklı birinci bölümde hadis usûlünün tanımı üzerinde durularak başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği tarihî süreç anahatlarıyla ele alınmaktadır. Bu bölümde Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemleri, bu dönemlerin genel özellikleri ve hadis tarihi açısından önemli görülen siyasî ve sosyal gelişmeler hakkında önemli değerlendirmelere yer *verilmektedir*. Bölümün sonunda hadis usûlünün temel kaynakları III. asır, IV. asır ve sonrası ve son dönem şeklinde kronolojik olarak tanıtılmaktadır. Hadis usûlünün kaynakları başlığı altında son dönem eserleri arasında oryantalist ve modernist çalışmaların da zikredilmesi, bu çalışmaların hadis usûlü literatürü içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği sorusunu hatıra getirmektedir.

İkinci bölüm, “Hadisin Önemi ve Temel Kavramları” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde hadisin önemi ve temel kavramları tetkik edilmiştir. Peygamberliğin gerekliliği ve ona ait bilgilerin önemi ile peygamberin görevleri üzerinde durulan bu bölümde *sünnet, haber, eser* ve *hadis* gibi temel kavramlar ele alınmaktadır. Özellikle bölüm içerisinde sünnet kavramının incelendiği başlık altında ehl-i re'y ve ehl-i amel ile ehl-i hadis ve İmam Şâfi'nin yaklaşımları sünneti tesbite yönelik farklı yaklaşımlar olarak tahlil edilmekte ve bunlar hakkında detaylı bilgi verilmektedir.

“Rivâyet” başlığına sahip olan üçüncü bölümde hadisin aslına uygun bir şekilde aktarılmasını temin amacıyla kullanılan metotlar (Hadis Öğrenim ve Öğretim Metotları) ve bu konu ile irtibatlı olarak mânen ve lafzen rivâyet konuları incelenmektedir. İlgili bölümde hadislerin nasıl nakledildiği yani rivâyetin keyfiyeti ile Hz. Peygamber'den işitildiği lafızla veya aynı anlama gelen farklı lafızlarla nakledilmesi (rivâyetin sıfatı) meseleleri ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmektedir. Hadisin hangi metotla rivâyet edildiğini belirtmek üzere isnadda kullanılan rivâyet lafızlarından en yaygın olanları delâlet ettikleri metotlara göre zikredilmektedir. Özellikle tarihî süreçte rivâyet lafızlarının kullanımındaki tedriciliğe bazı örnekler verilmek suretiyle işaret edilmesi rivâyet tarihinin daha doğru anlaşılmasını sağlamaktadır. Hadislerin lafzen ve mânen rivâyeti konusunda sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden nakdedilen görüşler ve bu konunun temel hadis kaynaklarından seçilen bazı *hadisler* üzerinden izahı meseleyi okuyucunun zihninde somutlaştırmaktadır.

Hadisin iki önemli unsurundan birini oluşturarak isnadda yer alan ve söz konusu hadisin sonraki nesillere *intikalini* sağlayan râvi, dördüncü bölümde “Râvi” başlığı altında farklı açılardan irdelenmektedir. Hadis usûlünün en önemli konularından birini teşkil edip pekçok zâviyeden incelenen râvi müellif tarafından tanımı, önemi, kimliği: adı ve künyesi, vasıfları, tenkidi, tabakaları, kaynakları itibariyle araştırmaya konu edilmektedir. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi* ile *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* adlı kitapların da müellifi olan Prof. Dr. Ahmet Yücel, râvinin tenkidi konusunu râviyi ilgilendiren diğer hususlardan daha muhtevalı bir şekilde işlemektedir.

Beşinci bölümde hadis usûlü prensiplerinin kendisi için belirlendiği *mervî* rivâyet edilen bilginin kime ait olduğu (kaynağı), naklinin yaygınlığı (râvi sayısı) ve sıhhat açısından bölümlere ayrılarak “Mervî” başlığı altında detaylı bir şekilde konu edilmektedir. *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü* adlı kitap, beşinci bölümünde mütevatir ve âhâd başlıkları altında bu hadisleri kelam ve usûl âlimlerinin ele aldıkları gibi bilgi değeri bakımından tahlil etmesi ve mervînin sıhhat açısından değerlendirildiği başlık altında sahîh hadisin tespitindeki farklı yaklaşımları itibariyle oryantalistlere ve İslam modernistlerine yer vermesi bakımından hadis usûlü alanında yazılan çalışmalar arasında ön plâna çıkmaktadır.

Kitabın son bölümünü oluşturan altıncı bölümde ise Cerh ve Ta'dîl, İlelü'l-hadîs, Garîbü'l-hadîs, Muhtelifü'l-hadîs, Nâsih ve Mensûh, Esbâbü vürûdî'l-hadîs gibi hadis ilimleri sıralanmıştır. Mezkûr ilimler aslında hadislerle ilgili bilinmesi gereken bilgiler anlamındaki ulûmu'l-hadîs'in (hadis ilimleri) ana konularını teşkil etmektedirler. Yukarıda bahsi geçen hadis ilimleri tanımları, ortaya çıkışları ve bu ilimler ile ilişkili literatüre yer verilmek suretiyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Bu bölümün hadis ilimlerinin muhtevalarının genişletilmesine yönelik çalışmaların yapılmasıyla ilgili müellifin bazı teklifleri yer almaktadır ki bu teklifler şöyle sıralanmıştır: Sistemleştirilmiş Cerh ve

Ta'dil, Hadis Kelimeleri Sözlüğü, Genişletilmiş Esbâbü vurûdi'l-hadis, Aynı Konudaki Rivâyetleri Bir Araya Getirmek.

Kitabın yazılması aşamasında istifade edilen eserlerin yer aldığı zengin bibliyografya ve okuyucunun kitaptan daha fazla ve kolay yararlanmasını sağlayan alfabetik karma indeksle *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü* adlı kitap son bulmaktadır. Hadis usûlüyle ilgili kaleme alınan diğer eserlerden farklı bir tasnifin esas alınması ve bu konuda yazılan kitaplarda yer almayan birtakım konuların tespit edilip işlenmesi *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü* adlı çalışmayı hadis alanı bakımından kıymetli kılan hususiyetlerdir. “İslam Modernistlerinin Çalışmaları”, “Oryantalistlerin Çalışmaları”, “Sahih Hadisin Tespitinde Oryantalistlerin ve İslam Modernistlerinin Yaklaşımları” gibi başlıklar altında bazı modern konu ve hadis tartışmalarına temas edilmesi söz konusu eseri orijinal kılan başka özelliklerdir.

Ele alınan konuların büyük oranda teorik meseleler olması göz önünde bulundurulduğunda lisans öğrencilerinin takip edebilecekleri düzeyde akademik bir dilin tercih edilmiş olması çalışmada incelenen konuların daha rahat anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca eserde hadis usûlü kaidelerinin ortaya çıktıkları tarihî zemin dikkate alınarak ortaya koyulması nedeniyle okuyucu, bu prensipleri kendi şartları içerisinde değerlendirme imkânı bulmaktadır.

Rahile YILMAZ

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Dr. SALÂHUDDÎN el-MÜNECCİD

(1920–19 Ocak 2010)

Arapça yazma eserler üzerindeki uzmanlığı ile bilinen, Arap dünyasında “Ebu'l-Mahtûtât”, “Sinbadu'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye” lakaplarıyla tanınan ve son dönemin ansiklopedik âlimlerinden biri olarak tavsif edilen Dr. Salâhuddîn el-Müneccid, 19 Ocak Salı günü 90 yaşında hayata gözlerini yumdu. Tedavisi ve bakımıyla ilgilenen çocuklarının yaşadığı Riyad'da hayata veda eden merhumun son günlerinde alzheimer hastalığından ötürü hafızasını tamamen yitirdiği belirtildi.



Şam'ın köklü ailelerinden birine mensup olan Dr. Salâhuddîn el-Müneccid 1920 yılında Emevî Câmii'nin güneyinde bulunan Kaymeriyye mahallesinde dünyaya geldi. Babası Şam'ın meşhur kârilerinden eş-Şeyh Abdullâh el-Müneccid, dedesi ise beldenin meşhur tüccarlarından Muhammed Selîm el-Müneccid'dir. İlmi ve dindarlığıyla meşhur bir ailede yetişen Salâhuddîn el-Müneccid küçük yaşta babasından Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiş, ayrıca Şeyh Ahmed el-Berzencî ve Muhammed Sâlih el-Âmidî gibi âlimlerden de ders almıştır. İlköğrenimine Medresetü'l-Bahsa'da başlamış, lise tahsilini ise el-Külliyeti'l-'İlmiyyeti'l-Vataniyye'de tamamlamıştır. Sonrasında, öğretmen mektebi olduğu anlaşılan Daru'l-Mu'allimîni'l-'Ulyâ'da eğitim-öğretimine devam etmiştir. Buradan mezun olduktan sonra kısa bir süre ilköğretim öğretmeni yapmış ardından da Suriye Eğitim Bakanlığı'nda sekreter olarak göreve başlamıştır (1945). Burada çalıştığı dönemde Suriye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydını yaptırmış, üç yıl içerisinde de hukuk fakültesi lisans eğitimini tamamlamıştır (1948). Salâhuddîn el-Müneccid, bakanlıkta çalıştığı dönemde yetkililerin takdirini kazanmış ve aynı kurumda bakanlığın kültürel ilişkilerin-

den sorumlu müdürlük görevini üstlenmiştir. Merhumun bakanlıktan ayrılmadan önceki son görevi ise Arkeoloji biriminde müdürlük olmuştur. Sonrasında doktora yapmak üzere Fransa'ya Sorbone Üniversitesi'ne gönderilmiştir (1950). Devletler hukuku alanında Paris'te hazırladığı “İslam'da Diplomasi Kuralları” (Paris, 1955) isimli doktora tezini teslim ettikten sonra çeşitli ülkelerdeki değişik kuruluşlarda yöneticilik veya öğretim görevliliği yapmıştır. Fransa'da hazırladığı tezini *en-Nüzümü'd-diblumasiyye fi'l-İslâm* (Beirut, 1983) adıyla yıllar sonra da olsa Arapça olarak neşretmiştir.

Dr. Salâhuddîn el-Müneccid Paris'ten döndükten sonra 1955 yılında Arap Birliğine bağlı Kahire'deki Arapça Yazmaları Enstitüsü'nde (el-Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye) müdür olarak göreve başlamış ve 1961 yılına kadar bu enstitünün kuruluş ve kurumsallaşması aşamasında önemli görevler üstlenmiştir. Bu kurumda çalıştığı dönem içerisinde dünyanın çeşitli bölgelerindeki Arapça yazmaları tetkik etme fırsatı bulmuştur. Aynı dönemde Princeton Üniversitesi'nde (New Jersey, 1959–1960) misafir öğretim görevliliği de yapan el-Müneccid, enstitüdeki görevini bıraktıktan sonra ise Beyrut'ta “Dâru'l-Kütubi'l-Cedid” adıyla yayınevi kurmuş ve telif ettiği, tahkikini yaptığı çalışmaları burada neşretmeye başlamıştır. Beyrut'ta kaldığı dönemde *el-Hayât* isimli günlük gazetede “zâviyeti” başlığı altında köşe yazarlığı da yapan merhum el-Müneccid, 1975 yılında Lübnan'da iç savaş çıkmasıyla birlikte ömrünün geri kalanını geçireceği Suudi Arabistan'a (Cidde) yerleşmiştir.

Princeton Üniversitesi'ndeki misafir öğretim görevliliği dışında Frankfurt, Tahran, Beyrut Amerikan, Melik Suud (Riyad), Melik Abdülaziz (Cidde) gibi dünyanın önde gelen üniversitelerinde alanına yönelik konferanslar veren el-Müneccid, Cambridge, Paris, Münih, İstanbul, Tahran, Karaçi ve Riyad gibi beldelerde Arap dili, şarkiyat araştırmaları, tarih ve çağdaş meselelere yönelik uluslararası yirmi beş sempozyuma iştirak etmiştir. Dr. Salâhuddîn el-Müneccid'in alanına yönelik konferans verdiği bir başka kurum ise Kahire'de bulunan Ma'hedü'd-Dirâsâtü'l-'Arabiyye'dir.

Merhum el-Müneccid'in üyesi bulunduğu veya istişâre ehetine dâhil olduğu ilmi ve akademik kuruluşlar arasında Kahire'deki Arap Dili Akademisi, Bağdat'taki Irak Bilim Akademisi, Haydarabaddaki Me'ârif-i 'Usmâniyye Cemiyeti, Hindistan Bilim Akademisi, İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Berlin'deki Alman Arkeoloji Müzesi ve devletler hukuku sahasındaki çalışmalarıyla bilinen Şeybânî Enstitüsü olmak üzere pek çok kuruluş bulunmaktadır.

Salâhuddîn el-Müneccid, yazma eserlere karşı olan ilgisinin, lisedeki çok değer verdiği hocası Kürt Muhammed Ali'nin yönlendirmesi neticesinde oluş-

tuğunu ve özellikle nadir yazma eserleri hocasıyla birlikte incelemekten büyük zevk aldığını ifade etmiştir. Değişik alanlarda çok sayıda çalışmaya nasıl imza attığının sorulması üzerine merhum el-Müneccid, her daim ilmî motivasyonunu yüksek tuttuğundan bahsetmiş, hem ilmî hem de kültürel bilgi düzeyini geliştirdikten ve her ilimden girizgâh niteliğinde bilgiler edindikten sonra kendini yazma eserlere adadığını ifade etmiştir. Efendimiz Aleyhissalâtu vesse-lâm'ın İran Şahına göndermiş olduğu mektubun aslı, 1962 yılı Kasım ayının sonuna doğru Dr. Salâhuddîn el-Müneccid'e okutturulmak için başvurulması üzerine ortaya çıkmıştır ve bu hadise Salâhuddîn el-Müneccid'in bu alandaki uzmanlığını ortaya koyan önemli bir vakıa olarak kayıtlara geçmiştir.

Salâhuddîn el-Müneccid'i alanında böylesine uzman kılan unsurların belki de en önemlisi yazma eser kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanması noktasındaki gayretleridir. 1954 yılındaki İspanya yolculuğu bu anlamdaki ilk seyahatidir. Bu seyahatini İtalya takip etmiştir. (*Fihrisü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye fi'l-Embruziana bi-Milano*, Kahire, 1960). Beyrut'taki yazma eserlerin fihristini 1965'te hazırlamış, 1968'te de Kâşif Ahmed Timur Paşa'nın (v. 1930) *el-Muhtâr mine'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye fi'l-âsitane'sini* neşretmiştir. Yine Kâşif Ahmed Timur Paşa'ya ait olan *Nevâdirü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye ve emâkinu vüçûdihâ* isimli eserini ise 1980 yılında neşre hazırlamıştır. 1969 yılında Washington Kongre Kütüphanesi'nin Arapça yazmalarının fihristini (*Fihrisü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye fi Mektebeti'l-Congres bi-Washington*) hazırlayan el-Müneccid'in, Amerika'da kaldığı dönemde hazırladığı bir başka kütüphane katalogu ise *el-Muhtârât minel mahtûtâtî'l-Arabiyye fi Câmî'ati Princeton*'dur. Filistin'deki yazma eserler için de *el-Mahtûtâtü'l-Arabiyye fi Filistîn* (Beyrut, 1982) isimli katalogu hazırlamıştır. Baskıları yapılmış olan yazma eserler için de katalog hazırlamayı ihmal etmeyen el-Müneccid bu anlamda 1954–1960, 1960–1965, 1966–1970, 1971–1975 ve 1975–1980 yılları için *Mu'cemü'l-mahtûtâtî'l-matbû'a* isimli müstakil eserler hazırlamıştır.

Merhûm el-Müneccid'in yazma eserler konusundaki gayretleri sadece kütüphane katalogları hazırlamaktan ibaret değildir. Klâsik bir eseri tahkik etmek isteyenlere başucu niteliğinde makale ve kitaplar da telif etmiştir. *Kavâidü tahkîku'n-nusûs* (1955), *Kavâidü fihristü mahtûtâtî'l-Arabiyye* (Beyrut, 1976), *el-Kitâbü'l-Arabiyyi'l-mahtût ile'l-karni'l-âşiri'l-hicrî* (Kahire, 1960), *Kavâidü zabti'n-nusûs inde'l-akdemiyyîn* isimli çalışmaları bunlardandır. Bu alandaki en önemli çalışmalarından biri ise müdürlüğünü yaptığı Arapça Yazmaları Enstitüsü'nün yayın organı olan *Mecelletü Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye'nin* ilk sayısında (1955) yayınladığı, tarafımızdan Türkçeye kazandırılan ve *Hadis*

*Tetkikleri Dergisi'*nde neşredilecek olan “İcâzâtü's-semâ' fi'l-mahtûtâtî'l-kadîme” isimli makalesidir.

Tahkikini yaptığı Ebu'l-Ferrâ'nın *Rusulü'l-mülûk ve men yesluhu li'r-risâleti ve's-sefâreh* (Kâhire, 1947) isimli eseriyle Şam'daki Arap Bilim Akademisi'nce tahkiki en güzel yapılmış klasik eser ödülüne layık görülen merhum el-Müneccid'in tahkikine imza attığı diğer önemli eserler ise şunlardır: İbn Şihâb'ın *Tenzîlü'l-Kur'ân*'ı, Belâzûrî'nin *Futûhu'l-büldân*'ı (1956-1960), el-Câhız'ın *Resâil ve eş'âr*'ı, Serahsî'nin *Şerhu's-siyerî'l-kebîr li'l-Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'si* (beş cilt, ilk iki cildi 1956 diğerleri Kâhire, 1971), İbn Teymiyye'nin *el-Emru bi'l-ma'rûf* isimli eseri ile müstakil eserler halindeki muhtelif fetvâları, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'sının* ilk cildi vd... Çalışmaları içerisinde Memleketi Şam'ın ayrı bir yeri olan merhum, bunun kendisi için bir vefa borcu olduğunu ifade etmiştir. Nitekim *Tarihu Dımaşk* 1951 senesinde Şam'da Salâhuddîn el-Müneccid başkanlığında bir heyet tarafından yayınlanmaya başlamıştır. Sadece Şam'la ilgili tahkikini yaptığı klasik eser sayısı 19'dur. *Ümerâu Dımaşk fi'l-İslâm* (Beyrut 1983), *Dûru'l-Kur'ân bi-Dımaşk* (1946, el-Müneccid bu esrin baş tarafında ailesi ve nesebi hakkında bilgiler vermiş ve babasının Şam'ın meşhûr kârilere birisi olduğunu ifade etmiştir), *Himâyetü Dımaşk li-İbn Asâkir ve İbn Tolun, Târîhu Mescidi Dımaşk, Vülâtü Dımaşk fi 'ahdi'l-'Usmâni* (1949), *Vülâtü Dımaşk fi ahdi's-Selcûki* (Beyru, 1981), *Fezâilü's-Şâm ve'd-Dımaşk* bunlardandır.

Merhum el-Müneccid, yazma eserler kadar tarih ve edebiyat sahasında da söz sahibi bir âlimdir. Çoğunluğu tahkik olmak üzere Arap dili ve edebiyatına yönelik otuza yakın, tarih ilmine yönelik ise kırkın üzerinde çalışmaya imza atmıştır. el-Müneccid'in kalem oynattığı bir başka saha ise Oryantalizm alanıdır. *el-Müntekâ min dirâsâti'l-müsteşrikîn* (Beyrut 1976), ve *el-Müsteşrikûne'l-Alman terâcimuhum ve mâ eshemu bihi*.(Beyrut 1978) isimli çalışmaları bunlardandır.

Eserleri İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca, İtalyanca, Farsça ve Türkçeye çevrilmiştir. Türkçeye çevrilen çalışmaları arasında *Adaletin Gölgesinde İslam Cemiyeti* (çev. Ramazan Şeşen, Ankara: Hilal Yayınları, t.y.); “Arabça Yazmaların Neşir Kaideleri” (çev. Mehmed Hatiboğlu, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara, 1966, 245–262); “Endülüs'teki Ulemâ Bernameçlerine Dâir Kitaplar” (çev. Mehmet Sait Toprak, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (2004), ss.2 01–236) bulunmaktadır.

Salâhuddîn el-Müneccid'in ana çalışmalarından birisi ise Resûlulah (s.a.v.) Efendimiz'in isimleri, nesebi, doğumu, yetişmesi, risâleti öncesi ve sonrası da

dahil olmak üzere O'nun zatını ve risâletini ele alan literatürün konu edildiği *Mu'cemu mâ üllife an Rasûlillâh (s.a.v)* (Beyrut, 1982) isimli çalışmasıdır.

Doksan senelik bereketli bir ömrün semeresi olarak geride çoğunluğu tahkik olmak üzere yüz yetmiş civarında kitap, yüzün üzerinde de makale bırakan merhum Salâhuddîn el-Müneccid, kültür mirasımızın önemli kâşiflerinden birisiydi. Tarih, edebiyat, Arap dili, yazma eser bilimi (paleografya), hukuk, çağdaş Arap düşüncesi, gibi çeşitli alanlardaki çalışmalarıyla İslâm ümmeti adına gök kubbede hoş bir sadâ bırakabilmiş ve yeri kolay kolay doldurulamayacak nitelikte bir âlim olan Dr. Salâhuddîn el-Müneccid'e Cenab-ı Hakk'tan rahmet niyaz ediyoruz.¹

Arafat AYDIN

*Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Hadis, İSTANBUL*

¹ Dr. Salâhuddîn el-Müneccid'in hayatı ve çalışmaları hakkında bilgi için bkz.: "Rahîlu'l-'allâme el-mevsû'î Salâhuddîn el-Müneccid 'an 90 'âmen" *al-Hayât Gazetesi*, Riyad, 6 Safer 1431/21 Ocak, 2010; Rûdvân Seyyid, "Salâhuddîn el-Müneccid ve't-turâsü'l-'Arabîyyi'l-mahtût", *al-Hayât Gazetesi*, Riyad, 15 Safer 1431/30 Ocak 2010; *Haflün Tekrîm: Dr. Salâhuddîn el-Müneccid*, Dâru's-sekâfeti li't-tabâ'ah, Mekke, 1410 (25 Mart 1985 tarihinde tertip edilen ve Dr. Salâhuddîn el-Müneccid'in hayatı ve ilmi çalışmalarının konu edildiği özel toplantının neşridir); "Türâsünâ'l-mahtût: Merâkizuhû ve müşkilâtuhû " Salâhuddîn el-Müneccid'le yapılmış röportaj, *Mecelletü'l-Faysal*, Şa'bân 1398/ Temmuz 1978 sayısı, Riyad; 'İsâm Muhammed eş-Şintî, "Salâhuddîn el-Müneccid ve'l-mahtûtâtü ve't-tağrib", *Mecelletü'l-Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabîyye*, cilt 35, sayı 1-2, ss. 197-212, Kâhire, 1991; 'İsâm Muhammed eş-Şintî, "Cuhûdu'l-Müneccid fi't-türâs" <http://wadod.org/vb/showthread.php?t=427'dan>; Safâ el-Bilî, "Salâhuddîn el-Müneccid: Sinbadu'l-mahtûtâti'l-'Arabî", <http://www.lahaonline.com/articles/view/18071.htm'den>; "Sebetü müellefâtu Salâhuddîn el-Müneccid" <http://wadod.org/vb/showthread.php?t=3205'dan>.

Hadis Rivâyet İcâzeti Geleneği Devam Ediyor...

Türkiye’de son yıllarda gösterilen yoğun gayretler neticesinde yeniden hayat bulan ‘hadis rivayet icazeti’ geleneği tüm canlılığıyla meyvelerini vermeye devam ediyor. Çağımızın önde gelen muhaddislerinden Muhammed Mustafa el-A‘zamî’nin 2006 Aralık ayında Bursa ziyareti sırasında hadis kitaplarının baştan sona okunmasına dair isteğini dile getirmesi ve üzerine akdedilen ilk hadis meclisinde İmâm Mâlik’in *Muvatta’* isimli hadis kitabı okunmaya başlanmış ve bu okumalar sonunda 15.05.2007 tarihinde gerçekleştirilen ilk icazet merasimiyle 43 öğrenciye *Muvatta* icazeti takdim edilmişti.

Ertesi yıl yine Bursa’da *Sahih-i Buhârî* ve *Sünen-i Nesei* okumaları ile devam eden hadis dersleri 16.05.2009 tarihinde düzenlenen ikinci icazet merasimiyle son buldu. ‘Hadis Rivayetinin Önemi, İcazetle Rivayet ve İmla Meclisleri’ konulu pannelle başlayan ve pek çok hadis hocasının teşrifleriyle renklenmiş bu merasimde 51 öğrenciye *Sahih-i Buhârî*, 68 öğrenciye de *Sünen-i Nesei* icazetleri dağıtılmıştı.

Bu yıl ise hadis okuma faaliyeti Bursa’nın yanı sıra ilk defa Çanakkale ve İstanbul’da da gerçekleştirildi. Üç ayrı ilde kurulan meclislerde *Sahih-i Müslim*, *Muvatta*’ın Yahyâ b. Yahyâ rivayeti ve *Sünen-i İbn-i Mâce* okundu. Bir yıl süren hadis okumaları nihayetinde Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu’nun öncülüğünde ve İlim Yayma Cemiyeti’nin katkılarıyla 29.05.2010 tarihinde Bursa Ördekli Kültür Merkezi’nde üçüncüsü düzenlenen icazet merasimine Prof. Dr. Abdullah Aydın, Prof. Dr. Emin Aşıkutlu, Prof. Dr. Nevzat Aşık, Prof. Dr. Zekeriya Güler, Yard. Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, Yard. Doç. Dr. Bekir Kuzudişli, Yard. Doç. Dr. Ahmet Tahir Dayhan ve çok sayıda davetli iştirak etti. Doç. Dr. Mehmet Emin Maşalı’nın okuduğu Kur’ân-ı Kerîm tilavetiyle başlayan program, Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu’nun açılış konuşmasıyla devam etti. “İcâzetler ilim ve kitapların soy kütükleri, ilim halkalarıdır. İcazetler bir kitabın rivayeti vesilesiyle talebe ile hoca arasında kurulan doğrudan irtibattır, bağıdır, bil-

ginin devamının garantisidir. Bugün ise, çağdaş tartışmaların dinin ana kaynaklarından uzaklaştırdığı insanımızı kaynaklarla yeniden buluşturma ve zihinlerimizin Kur’ân ve Sünnet’e göre yeniden donatılmasının en kestirme yoludur. İcazet alan kişi bilginin nakilden ibaret kalmadığının ve yaşantıya akleden boyutunun varlığını fark eder.” ifadeleriyle icazet geleneğinin önemini vurgulayan Hatiboğlu hadis meclisleri, icazet alan öğrenci sayısı ve okunan hadis sayılarına dair istatistikî bilgi verdi.

Öğrencileri temsilen Fatma Kızıl’ın konuşmasıyla devam eden merasimde mecliste hazır bulunan akademisyenler ve İlim Yayma Cemiyeti yetkilileri ile Sonpeygamber.info Genel Yayın yönetmeni Fatma Ekinci de birer konuşma yaptı. Söz konusu kitapların son hadislerinin öğrenciler tarafından topluca okunmasının ardından icazet alan öğrencilerin okuduğu hatmi şeriflerin duası yapıldı. Program, Prof. Dr. Abdullah Aydın, Prof. Dr. Nevzat Aşık ve Prof. Dr. Zekeriya Güler hocalarımızın öğrencilere 133 Müslim, 59 Muvatta, 26 İbn-i Mâce icazet belgelerini takdim etmesiyle nihayete erdi. Bazı öğrencilerin birden fazla hadis kitabını okuması sebebiyle 163 öğrenciye toplam 218 icazet belgesi dağıtıldı.

Bu yıl, önceki yıllardan farklı olarak İstanbul’da *Sahih-i Müslim* ve Bursa’da *Muvatta* meclislerinin İbrahim Hatiboğlu hocanın önceden icazet verdiği hadis talebeleri tarafından akdedilmesi hadis rivayet icazeti geleneğini devam ettirmeye yönelik büyük bir adım oldu. Böylelikle söz konusu talebeler, icazetlerinin bir gereği olan okudukları hadis kitabını en az bir kişiye okutma şartını da yerine getirmiş oldular.

Rabia YANAR

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ÜSKÜDAR

- ✦ Abdullah Ünal, *İmamet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Hadis*, İstanbul: Elips Kitap 2006.
- ✦ Abdullah Ünal, *Şia'da Hadis Usûlü*, İstanbul: İşrak Yayınları 2008.
- ✦ Ali Rıza Demircan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Cennet Hayatı*, İstanbul: Erkam Matbaası 2010.
- ✦ Ârif b. Avaz Rikâbî, *Neshu ve tahsîsu ve takyîdü's-sünneti'n-Nebeviyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyat: Mektebetü'r-Rüşd 1427.
- ✦ Bediuzzaman Saîd Nursi, *Sünnet-i Seniyye Risâlesi*, İstanbul: Şahdamar Yayınları 2009.
- ✦ Cemile Abdülkâdir Rifâ'î, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs 1427/2006.
- ✦ Fethi b. Abdullâh Mevsilî, *Fıkhü'l-hivâr me'a'l-muhâlif fi's-sünneti'n-Nebeviyye*, Amman: ed-Dârü'l-Esîriyye 1428/2007.
- ✦ Hâfız ed-Dimyâtî, *Hadislerle Amellerin Sevabı*, (çev. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Risâle Yayınları 2006.
- ✦ Hasen b. Muhammed Ramlî, *el-Ezân: Şi'âru Dâri'l-İslâm: Dirâse fıkhiyye ve hadîsiyye li ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü İbâdirrahmân ve Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem 1426.
- ✦ Hikmet Beşir Yâsîn, *İnâyetü's-Sünneti'n-Nebeviyye bi hukûki'l-İnsân*, Medîne: Câize Nâif b. Abdilazîz Âl-i Suûd el-Âlemiyye 1426.
- ✦ İbahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010.
- ✦ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- ✦ İsmail Çetin, *İttiba Ehl-i Sünnete'dir*, Isparta: Dilara Yayınları 2009.
- ✦ Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı ve İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği*, Bursa: Emin Yayınları 2007.
- ✦ M. Salih Gökdeniz, *Resûl ve Sünnet Üzerine/Testlerle Alternatif Eğitim Çalışmaları*, I-II, Mavi Sila Yayınevi 2009.
- ✦ Mehmet Efendioğlu, *Eyüp Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis*, İstanbul: MÜ İlâhiyat Vakfı Yayınları 2009.
- ✦ Metin Çağlayan, *Ehl-i Sünnet Akidesi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları 2009.

- ✦ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- ✦ Mirza Tokpınar, *Hangi Doğru Tevekkül Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*, Anraka Bizim Büro Basımevi 2009.
- ✦ Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2009.
- ✦ Muhammed b. Süleymân b. Sâlih er-Rabiş, *Ümmühâtü'l-mü'minîn fi's-sünneti'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dârü İbn Hazm 1431/2010.
- ✦ Muhammed Harubat, *Ebû Hâtim er-Râzî ve cühûduhû fi hıdmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Merakeş: el-Matba'atü'l-Varakati'l-Vataniyye 1428/2007.
- ✦ Muhammed İsmâil Selefî, *Huciiyyetü'l-hadîsi'n-Nebevî: Mecmû'a Makâleti'n-Nefise fi'd-difâ'i ani's-sünneti's-Şerife*, (çev. Muktedâ Hasan Yâsin el-Ezherî, Kuveyt: Garas li'n-Neşr 1428/2007.
- ✦ Muhammed Mutî, *Dârü'l-Hadîsi'z-Ziyâiyye ve mektebetühâ bi Sâlihiyye Dimaşk*, Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî 1427/2006.
- ✦ Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî, *Hadisin İtikatta Delil Oluşu*, (çev. Mehmet Kubat), İstanbul: Çağrı Yayınları 2008.
- ✦ Muhammed Sa'îd Müştehrî, *Kalbe zuhûri'l-fırak ve'l-mezâhibi's-Sünneti'n-Nebeviyye ve hakikatü Kur'âniyye*, Kahire: Dâru Mısır el-Mahrûse 1427/2006.
- ✦ Muhammed Vehbi Dereli, *Problematik Açından Kur'ân-Sünet İlişkisi*, Ankara: Fecr Yayınları 2009.
- ✦ Murad Abdullah Ber'î, Mehdi Cenâbî, *el-Havz ve's-sırât ve'l-mîzân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-sünneti'n-Nebeviyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1428/2007.
- ✦ Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, İstanbul: İz Yayıncılık 2010.
- ✦ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2009.
- ✦ Mustafa Sibai, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları 2009.
- ✦ Münib Engin Noyan, *Hadis Günlüğü*, İstanbul: Armağan Kitaplar 2008.
- ✦ Nevâl bint Abdilazîz İyd, *Hukûki'l-mer'e fi dav'i's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Medine: Câize Nâif b. Abdilazîz Âl-i Suûd el-Âlemiyye 1428/2007.
- ✦ Zekeriya Güler, *40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlâkı*, İstanbul: İGİAD Yayınları 2010.

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/**About Journal of Hadith Studies/ حول مجلة بحوث الحديث****Yayın İlkeleri**

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadislerle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadislerle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadislerle 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 özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/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 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.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.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 أيضًا بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. ✦ وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاتهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها، أو من حيث عرضها. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملتقيات، والتحليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة:

على كتاب المقالات أن يراعى ما يلي: ✦ أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعها أو من حيث عرضها. ✦ أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات الدراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطة 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، بشرط أن لا يتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. علمًا بأن هذه المقالات ترسل إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكّمين مختلفين، و في 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 وذلك لمراجعة الهيكل. وتقوم إدارة المجلة بإرسال ٢٠ عددًا من المجلة المطبوعة لكل من نشرت مقالته، ولا ترد المقالات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦ ✦ ✦

Temsilciler/Distributors

YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ
muhammetyilmaz01@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAN
abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Çanakkale

Mirza TOKPUNAR
mtokpinar@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 05 38
(538) 332 51 66

Çorum

Kadir GÜRLER
kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI
musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veli ATMACA
Veli_atmaca@hotmail.com

Erzincan

Adem DÖLEK
adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahhap 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
yavuzkotas@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

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDİR: 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