

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) ihataboglu@uludag.edu.tr

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Yrd. Doç. Dr. Erdiç 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. Süüd, Riyad), Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Ali CUM'A (Câmiatü'l-Ezher, Kahire), Prof. Dr. İsmail L. ÇAKAN (Marmara Üniv., İstanbul), Prof. Dr. Yasin DUTTON (Edinburgh Üniv., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedi' Seyyid LAHHAM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Rize Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNİ (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 (Uludağ Üniv., SBE, Bursa)

Düzeltilmeler/Corrections

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

Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi

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

Kapak Tasarımı/Cover Design

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

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

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

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 × 1 × 2010

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

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, İhtisas Dergiciliğimizin VIII. Yılına Girerken... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Mehmet EFENDİOĞLU, Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dînî Hükümü/
*The Rights of the Companions and The Religious Ruling About
Disrespectful Attitudes Towards Them* ✦ 7-32

Mustafa Celil ALTUNTAŞ, Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârihânlık/*Buhârihânlik
in Ottoman Scholarship* ✦ 33-67

Ali Mohammad MIRJALILI&Majid DANESHGAR, A Glance on Main Sources of
Fiqh al-hadith From the Point of view of Feyz Kâshânî's Book
*al-Vâfi/Feyzi Kâshânî'nin el-Vâfi'si Nokta-i Nazarından
Fikhu'l-hadîsin Temel Kaynakları* ✦ 69-82

Veli ATMACA, Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel
Kavramlar/*General Concepts Used in the Meaning of Health and Illness in Hadîths*
✦ 83-105

Zişan TURCAN, Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-Usûl*
Mukaddimesi/*A Case Study on the Introduction of Câmi'u'l-usûl
written by Ibn al-Asîr -In the Context of the History of Hadîth -* ✦ 107-124

Ayşe Esra ŞAHYAR, Sahâbenin Tâbî'undan Hadis Rivâyeti/*Companions' Hadîth
Transmission from Successors* ✦ 127-144

Tercüme/Translation/ترجمة

Johann FUCK, Buhârî'nin Hadis Tedvîninin Rivâyet Tarihine Katkıları/
*Beitrage zur Uberlieferungsgeschichte von Buhari's
Traditionssammlung* (Çev. Bekir EZER) ✦ 145-164

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Arafat AYDIN, James Robson ve Temel Hadis Kaynaklarının Rivâyeti
Hakkındaki Çalışmaları Üzerine ✦ 165-171

Mülâkât/Interview/حوار

Muharrem ÖNDER, Üstad Muhammed Avvâme İle Sünnetin Önemi ve
Çağdaş Problemleri Üzerine ✦ 173-187

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

“Batı’da İslâm Peygamberi’nin Doğru Anlaşılmasının/Anlatılmasının Önündeki
Engeller”, SonPeygamber.info Yuvarlak Masa Toplantısı, 10 Nisan 2010,
Altunizâde/İSTANBUL (Haz. Fatma KIZIL) ✦ 189-193

“Siyer-Edebiyat İlişkisi” Siyer Atölyesi, 3-4 Nisan 2010, Kozyatağı/İSTANBUL
(Haz. Dilek ÇALIŞKAN) ✦ 195-199

“Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız?/“How to Represent the
Prophet Muhammad (pbuh)?” Uluslararası Panel, 10 Nisan 2010, Bağlarbaşı
Kültür Merkezi, Altunizâde/İSTANBUL (Haz. Rahile YILMAZ) ✦ 201-204

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Muhammet YILMAZ, *İbn Hacer’in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*,
(Haz. Meryem KÜÇÜK) ✦ 205-208

Salahattin POLAT *Metin Tenkidi*, (Haz. Dilek ÇALIŞKAN) ✦ 209-211

Ayhan TEKİNEŞ, *Âhir Zaman ve Kıyâmet Alâmetleri*,
(Haz. İsmail KURT) ✦ 213-216

Osman GÜNER, *Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler*,
(Osman BODUR) ✦ 217-219

Vefeyât/Obituary/نقداء

Mustafa Sa’id el-HINN (1342-1429/ 1923-2008),
(Haz. Havva ALTUNTAŞ) ✦ 221-225

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

Hadis ve Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülleri ✦ 227-228

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

*Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/
حول مجلة بحوث الحديث* ✦ 233-234

İhtisas Dergiciliğimizin VIII. Yılına Girerken...

Akademik ihtisas dergiciliğinin öncülerinden birisi olan *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* bir sayısı ile daha karşınızda. Türkiye'nin değişen akademik seyrine bağlı olarak yayın hayatını sürdüren *HTD*'nin yayınlarının aksamadan devam etmesinde gündelik tartışmalarla doğrudan ilgilenmeksizin yayın hayatına sürdürme arzusunun büyük rolü vardır. Gittikçe artan sorumluluklarımıza rağmen yayın ekibi olarak, bir yandan akademik ve idarî görevlerimizi yürütürken bir yandan da dergimizin gelecek sayılarında bilimsel etkinlikleri ve birikimleriyle dergimize katkı sağlayacak genç araştırmacıların sayısını arttırmanın telâşi içerisindeyiz.

Takip ettiğimiz bu insan yetiştirme siyasetiyle *HTD*'nin ülkemizin en uzun soluklu dergilerinden olmasını hedefliyoruz. Bu anlamda genç araştırmacıların da çalışmalarına dergimizin muhtelif bölümlerinde yer vermeyi vazgeçilmez görüyoruz. Bu şekilde, genç yaşta hadis araştırmacılığını alışkanlık hâline getirmiş kişilerin, akademik performansını unvanlara bağlı olarak değil, ilim ehli sorumluluğu ile hayatlarının bütün safhalarına yaymalarını sağlamanın da önünü açmış oluyoruz. Ancak bu sayede, nicelik ve nitelik olarak ülkemizin ilmî birikimini arttırabilir, geçmişimizi daha doğru anlayıp, medeniyetimize katkılar sağlayabiliriz.

Daha çok imkânı kullanarak, zorunlu alan dillerini öğrenerek ve diğer kültür ve medeniyetlerde dinimize ve hadis/sünnete dair söylenenleri doğru bir şekilde anlayan araştırmacılar hiç şüphesiz bizi gerek ülkemizde gerekse yurt dışında yazdıkları uluslar arası çalışmalarla çok daha etkili biçimde temsil edeceklerdir. Bu bağlamda, öğretim üyesi kardeşlerimizin, akademik hayata adım atmış genç nesilleri, dergimizin muhtelif yazı türlerinde değerlendirilmek üzere yazı yazmaya alıştırmasında büyük fayda vardır.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin bu sayısında, farklı yönleriyle hadis ilmini, hadis tarihini ve İslâm toplumlarının hadis/sünnet algısını ele alan muhtelif ma-

kalelere yer verdik. *HTD*'nde başında beri özel sayı şeklinde algılanabilecek sayılar yerine bu tür farklı konulara öncelik tanımamız, pek çok ilmî derginin ömrünün Türkiye şartlarında ortalama ömrünün on yıl civarında olması gerçeği ile alâkalıdır.

Sekizinci sayısı ile huzurlarınıza bir kez daha çıktığımız *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin bu son sayısında da hadise dair ciddî çalışmalar ve etkinlik haberleriyle karşınıza çıktık. *HTD*'nin makaleler bölümünde ilk olarak sahâbe hukûku ve ashâba saygısızlığın dinî hükmüne dair önemli bir makaye yer verdik. İkinci olarak Osmanlı ilim geleneğine ışık tutan, arşiv vesikalarıyla da desteklenmiş bir tetkiki ilginize sunduk. Daha sonra iki araştırmacının Şîi geleneğin önemli eserlerinden birinden hareketle fıkhu'l-hadîse yaklaşımını ortaya koyan bir makale sayfalarımızda yer buldu. Modern dönemde alternatif tıbbaya dair çalışmaların yaygınlık kazandığı bir dönemde hadislerde bu bağlamda yer alan hususları öne çıkaran bir çalışma, İbnü'l-Esîr'in bir eserinin mukaddimesi bağlamında hadis tarihine bakışını öne çıkaran bir tetkik ve sahâbenin tâbiûndan hadis rivâyeti konusunu inceleyen bir çalışma da yine bu sayımızda kendilerine yer verilen tetkikler arasındadır.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin ikinci kısmında da ilgiyle okunabilecek etkinliklere yer verdik. Daha önce de bazı makalelerinin çevirisini sunduğumuz tanınmış Alman Doğu Dilleri uzmanı ve şarkiyatçı John Fuck'un Buhârî'nin *el-Cami'u's-sahih*'ine dair bir çevirisi de önceki makaleleri kadar önemli bilgi ve yaklaşımlar içermektedir. Ayrıca dergimizin sayfaları arasında Fuck ile aynı çizgide yer alan James Robson'un *Kütüb-i sitte* nüshalarına dair bir çalışmasını da göreceksiniz. Bu sayımızda yer verdiğimiz mülâkât ise yaşayan büyük muhaddis ve fakihlerden ve aynı zamanda Abdullâh Sirâcuddîn ve Abdüfettâh Ebû Gudde'nin önemli talebelerinden Muhammed Avvâme hocafendi ile yapıldı.

İlmî toplantılar bölümünde ise bu sayımızda Batı'da Peygamber Efendimizin doğru anlatılması ve O'nu Batı'ya nasıl anlatılacağı konularına dair iki etkinlik ile sîret ve edebiyat arasındaki ilişkiye dikkat çeken bir diğer faaliyet kısaca tanıtılmaya çalıştık. Ayrıca bu sayımızda hadise dair dört ayrı çalışma da temel yaklaşımları itibarıyla tanıtılmaya çalışıldı. Vefeyât bölümümüzü Sûriyeli bir fakih-muhaddis Mustafa Sa'îd el-Hınn'a tahsis ettik. Bu yıl üçüncüsü düzenlenen www.sonpeygamber.info web portalının sîret ve sünnet araştırmaları ve hizmet onur ödülleri için bir haberle sayımızı tamamladık.

Son olarak, akademik birikimlerinizi paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, aynı doyurucu içerikle gelecek sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dînî Hükümü

Mehmet EFENDİOĞLU, Dr.*

“The Rights of the Companions and The Religious Ruling About Disrespectful Attitudes Towards Them”

Abstract: The companions are the generation that was educated by the Prophet himself, the first example of the Islamic way of life, and got the chance to serve to the Prophet and to be a bridge which transmitted the Islamic knowledge to the next generation. Based on their importance, majority of the ummah respected them and protected their rights, while only a minority which consisted of Shī'a, Khawāric, Mu'tazila, and Nāsiba left this attitude and criticized them disrespectfully. What the religious ruling should be about these kinds of people occupied the scholars of al-salaf al-sālihīn and ahl al-sunnah. In the present study the rulings about aforementioned sects which treated the companions disrespectfully and the bases of these rulings will be analyzed and their religious position will be evaluated.

Citation: Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dînî Hükümü” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* VIII/1, 2010, pp. 7–32.

Key word: Ashâb, sahâba, swear, disrespectfulness, tâbiün, al-salaf al-sālihīn.

I. Sahâbe Hukuku

A. Sahâbenin Tanımı

Sahâbî, lügat anlamı itibariyle dost ve arkadaş demektir. Terim olarak ise “Hz. Peygamber’le hayatta iken karşılaşan, ona iman edip kendisiyle arkadaşlık yapan ve inancını koruyarak vefat eden kimse” anlamında kullanılır. Çoğulu sahâbe ve ashâb şeklinde gelmektedir.¹

Bir kişinin sahâbî sayılabilmesi için, Hz. Peygamber’e ilk vahyin geliş tarihi olan milâdî 6 Ağustos 610 tarihi ile vefat yılı olan hicrî 12 Rebîulevvel 11 (7 Haziran 632) tarihleri arasında geçen yaklaşık 23 senelik peygamberlik süresi

içerisinde² hayatta bulunmuş, onu görmüş, kendisine inanmış ve Müslüman olarak vefat etmiş olması gerekir. Bu tarihler arasında hayatta bulunmamış, hayatta bulunsa bile Hz. Peygamber’e gelip görüşmek suretiyle iman etmemiş veya iman ettiği halde sonradan dinden çıkmış kimseler sahâbî sayılmazlar.³

B. Sahâbenin Değeri

Sahâbîler yüksek bir makama ve eşsiz bir şerefe sahiptirler. Onlar canlarını, mallarını ve değer verdikleri her şeylerini ortaya koyarak büyük bir fedakârlıkla Hz. Peygamber’e bağlanmışlar, Kur’an-ı Kerim’i tereddütsüz bir şekilde kabul edip onu öğrenmek ve öğretmek için çalışmışlar, İslâm dinine tam manasıyla teslimiyet gösterip onu yaşamak, yaşatmak ve hizmetinde bulunmak için adeta yarışmışlar, bundan dolayı Cenâb-ı Hak tarafından “insanlık için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet,”⁴ Hz. Peygamber tarafından “insanlık tarihinin en hayırlı nesli”⁵ şeklinde tanımlanmışlardır. Sahip oldukları bu üstün meziyeti ve ayrıcalığı gösterdikleri teslimiyet, yaptıkları fedakârlıklar ve sergiledikleri örnek davranışlar sayesinde elde eden ashâb hakkında Kur’an-ı Kerim de övgü ile bahsetmiştir. Özetle söylemek gerekirse, Kur’an ashâbın *mu’tedil bir topluluk olduklarını* bildirmiş,⁶ *Allah ve Resûlü’ne iman edip tam teslimiyet gösterdiklerini ve büyük ecir kazandıklarını* belirtmiş,⁷ *Allah’ın kendilerinden, kendilerinin de Allah’tan razı olduklarını ve kendileri için ebedî olarak kalacakları cennetler hazırlandığını* haber vermiştir.⁸ Kendilerine *af, mağfiret ve büyük mükâfât va’d edilen*⁹ bu seçkin neslin¹⁰ *Allah ve Resûlü’ne yardım eden sadık mü’minler olduklarını*,¹¹ *ihtiyaç içinde bulunmalarına rağmen başkalarını kendilerine tercih ettiklerini ve kurtuluşu hak ettiklerini*,¹² *affedildiklerini*,¹³ *gerçek mü’minler olarak başlanacaklarını ve ahirette cömertçe rızıklandırılacaklarını*¹⁴ yine Kur’an-ı Kerim’de bizzat Cenâb-ı Hak belirtmekte ve değerlerine işaret etmektedir.

² Muhammed Rıza, *Muhammed Resûlüllâh (s.a.v.)*, Kahire 1385/1966, s. 59, 352.

³ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 491–500.

⁴ Âl-i İmrân 3/110.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1389/1969, V, 350 (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*).

⁶ el-Bakara 2/143.

⁷ Âl-i İmrân 3/172, 173.

⁸ et-Tevbe 9/100.

⁹ el-Feth 48/29.

¹⁰ en-Neml 27/59; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm* (nşr. M. İbrâhîm el-Bennâ ve dğr.), I-VIII, İstanbul 1984, V, 245.

¹¹ el-Haşr 59/8.

¹² el-Haşr 59/9.

¹³ et-Tevbe 9/111.

¹⁴ el-Enfâl 8/74.

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Üsküdar Müftülüğü, efendioglu1@hotmail.com

¹ Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sader ts., I, 519 (İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*); İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve dğr., I-VIII, Beyrut 1415/1995, I, 158.

Hız. Peygamber de ömrünü beraberlerinde geçirdiği ve fedakârlıklarını yaşayarak gördüğü ashâbdan bahsederken onları *insanlık tarihinin en hayırlı nesli*,¹⁵ *ümmetin en hayırlıları*,¹⁶ *cehennem ateşinin yakmayacağı kimseler*¹⁷ ve *cenetlikler*¹⁸ olarak tanıtmış, ayrıca ümmetin kendilerine *ikramda bulunmasını*,¹⁹ *iyilik etmesini*²⁰ ve *çekiştirmemesini*²¹ tavsiye etmiş, bütün bunlarla da onlara karşı saygısızca davranışlarda bulunmaktan uzak durulmasını istemiştir.²²

C. Sahâbenin Önemi

Aslında Kur'ân-ı Kerim'de ve Hız. Peygamber'in hadislerinde nesil olarak faziletlerinden bahsedilen sahâbiler fert olarak diğer insanlardan farklı kimseler değildirlir. Herkese göre fevkalâde bir üstünlükleri bulunmadığı gibi ma'sûm ve günahsız olmak gibi bir ayrıcalıkları da bulunmamaktadır. Ancak birtakım özellikleri var ki, kendilerinden sonra gelenlerin bunları elde etmesi mümkün olmadığı ve olamayacağı gibi onları güzel bir şekilde anmayı ve hayır duada bulunmayı zorunlu kılmaktadır.

Ashâb; yaşadıkları dönemde peyderpey inen Kur'ân âyetlerini hayatlarında tatbik etmek suretiyle yeni bir hayata kavuşmuş, Hız. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri sayesinde Cahiliye hayat anlayışından sıyrılarak model alınacak bir toplum hâline gelmiş ve kendilerinden sonra gelen ümmete canlı birer örnek olmuşlardır. Kısacası onlar hata ve sevaplarıyla Peygamber Efendimiz'den sonra İslâm'ın ilk pratik numuneleridir ve Kur'ân, Sünnet ve genel olarak İslâm'ın korunması ve doğru anlaşılması noktasında büyük öneme sahiptirler. Bundan dolayı Hız. Peygamber, ümmetin kendilerini örnek almasını tavsiye etmiş ve onların çizgisini getirdiği dinin ve kurduğu sistemin devamı olarak göstermiştir.²³

Ashâb; Kur'ân'ı, Sünnet'i ve genel olarak İslâm'ı Hız. Peygamber'in bizzat kendisinden alan, onu daha sonraki nesillere en doğru bir şekilde aktaran ve doğruluğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmayan güvenilir bir nesildir. Onların bir an için yok farz edilmesi veya güvenilirlikleri konusunda tereddüte düşülmesi Efendimizden alıp bize aktardıkları Kur'ân ve Sünnet'in

¹⁵ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 211, 212.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 350.

¹⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 57.

¹⁸ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl* (nşr. Bekir Hayyânî ve dğr., I-XVIII, Beyrut 1405/1985, XI, 539.

¹⁹ Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, Beyrut ts., s. 7.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 26.

²¹ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 4; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 221, 222.

²² Ashâbın faziletine dair geniş bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Fezâilü's-sahâbe", *DİA*, XII, 534-538.

²³ Tirmizî, "İmân", 18.

tereddütle karşılanmasına zemin hazırlayacak, dolayısıyla İslâm kuşku duyulan bir din hâline gelecektir.²⁴

Ashâb; Allah Teâlâ'nın adını duyurmak ve yüceltmek, Resûl-i Ekrem Efendimizi müdâfaa etmek ve İslâm'ı yaymak uğruna çok önemli bedenî ve malî fedakârlıklarda bulunmuşlar, Hız. Peygamber'in bu konudaki bütün arzu ve isteklerini yerine getirmişlerdir. Onların bedenî ve malî fedakârlıkları kendilerinden sonra gelen nesilleri imrendirecek ve hayrette bırakacak niteliktedir. Elleriindeki mallarını Resûl-i Ekrem'in önüne getirip İslâm hizmetinde kullanılmasını sağlamak, çağrıda bulunduğu işlerini ve bütün bahaneleri terk ederek emrine itaat etmek en çok zevk aldıkları hususlardı. İslâm onların bu fedakârca davranışları sayesinde kök salmış ve dallanarak daha sonraki nesillere ulaşmıştır. Buna binaen, kendilerinden sonra gelen ümmetin onları hayırla yâd etmesi ve kendilerine saygılı davranması en azından şükran borcu olarak gereklidir.

Ashâb; âlemlere rahmet olarak gönderilen Hız. Peygamber'i görerek, beraberinde yaşayarak ve hizmetinde bulunarak ömür geçiren ve bundan dolayı büyük bir şeref elde eden nasipli insanlardır. Kendilerinden sonra gelenler arasında -fazilet ve değer itibarıyla hangi konumda bulunursa bulunsun- en yüksek mertebedeki insanlardan hiç birinin böyle bir şeref elde etmesi mümkün olmamış, bundan sonra da mümkün olmayacaktır. Sahâbe-i kirâmdan Abdülâh b. Mes'ûd'un da (ö. 32/652) ifade ettiği gibi onlara, Cenâb-ı Hakk'ın Efendimiz için seçtiği nasipli ve şanslı insanlar gözüyle bakmak, Hız. Peygamber'le görüşüp hizmetinde bulunmuş olma şerefine binaen saygıda kusur etmemek gerekir. Bu, Hız. Peygamber'e sevgi ve saygı açısından da önemli bir husustur.²⁵

Ashâbı değerli ve önemli kılan hususlardan biri şüphesiz Allah Resûlü'nü kendilerinden sonra gelen kuşaklara tanıtmada üstlendikleri roldür. Bu tanıma rolünün ifasında "*Hocayı yaşatan talebesidir*" ifadesi tam manasıyla tahakkuk etmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem Efendimiz ve onun şahsiyeti ile ilgili bilinenler gözden geçirildiğinde, bunların hemen hemen tamamının ashâbdan nakledilen bilgiler olduğu görülür. Denebilir ki, ashâb olmasaydı bugün Kur'ân-ı Kerim dışında Hız. Peygamber ve İslâm'la ilgili elde güvenilir hiçbir bilgi bulunmayacaktı. Bunun dışında, Kur'ân-ı Kerim'in sûre ve âyetlerinin iniş sebepleri, hadislerin sebep-i vürûdu, Kur'ân hükümlerinin pratik hayata tatbiki ve açıklanması ile Allah Resûlü'nün peygamberliği süresince yaptığı icraatlar ve bunlara benzer pek çok husus hep ashâbdan nakledilenler sayesinde bilinmektedir. Eğer ashâb olmasaydı bu noktalardaki birçok husus muğlak kalacak ve İslâm'ı doğru bir şekilde anlamak mümkün olmayacaktı.

²⁴ Nâsır b. Ali 'Âiz, *'Akidetü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi's-sahâbeti'l-kirâm*, I-III, Riyad 1413/1993, II, 766 (Nâsır b. Ali 'Âiz, *Akide*).

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 87; V, 54, 57; Tirmizî, "Menâkıb", 58.

D. Sahâbeye Saygı Duymanın Gereği

Sözü edilen üstün değerine ve önemine binaen her Müslüman'ın ashâbı hayırla yâd etmesi ve onlara saygıda kusur etmemesi gerekir. Zaten Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Kerim'in "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla, kalbimizde mü'minlere karşı kin bırakma!"²⁶ anlamındaki âyetinde, ashâbdan sonra gelen mü'minlerden bahsederken onların özelliklerinden birinin kendilerini güzellekle anmak, hayır duada bulunmak ve kalplerde onlara karşı nahoş duygular taşımamak olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber de ashâbına güzel davranmış, onların kusurlarını bağışlamış ve kendilerine hoşgörü ile muamelede bulunmuş, ayrıca daha sonra gelen nesillerin onları çekiştirmemelerini, iyilikte kusur etmemelerini ve saygısızlık sayılacak davranışlardan uzak durmalarını istemiştir. Zahirde beklenen bu muamele kalben de beklenmektedir. Efendimiz bizzat kendisi ashâba karşı içinde hoş olmayan bir kanaat veya düşünce taşımaktan yana değildir. Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652) tarafından nakledilen bir hadiste "Hiç kimse ashâbımdan herhangi biri hakkında nahoş bir şeyi gelip bana ulaştırmasın, çünkü ben yanınıza gönülünde hiç bir peşin düşünce bulunmadığı halde çıkmayı arzuluyorum"²⁷ buyururken, ashâba karşı peşin fikir ve nahoş düşünce taşınmamasını, ayrıca onlar hakkında kötü haberler yayılmamasını istediği görülmektedir.

II. Sahâbe Konusunda Duyarlılık

Ashâbın Kur'an ve Sünnet'te faziletine vurgu yapılarak ele alınması, Hz. Peygamber tarafından da ayrıcalıklı bir nesil olarak ilan edilmesi, Efendimizden sonra yaşayan Selef-i sâlihîn yani sahâbe ve tâbiûnu bu konuda duyarlı davranmaya sevk etmiş; ashâba değer vermek, sevgi ve saygı göstermek hayatın bir parçası hâline gelmişti. Bu bölümde "Büyük Sahâbiler", "Küçük Sahâbiler" ve "Büyük Tâbiiler" olmak üzere hicrî I. (VII) asırda yaşayan üç tabaka konu edilecek ve bunlardan sadece bir kısmının sahâbe konusunda gösterdikleri duyarlılığa örnekler verilecektir.

A. Büyük Sahâbilerin Duyarlılığı

Hz. Peygamberle görüşmüş ve ona hizmet etmiş olmanın önemini ve değerini Kur'an âyetleri ile Resûl-i Ekrem Efendimizin hadislerinden ve bizzat kendisinden öğrenmiş olan sahâbe-i kirâm, ashâbın hukukunu gözetme, onlara saygılı davranma ve üstünlüklerini teslim etme konusunda gereken hassasiyeti göstermişlerdir. Hicrî 11 (632) yılında Hz. Ebû Bekir'in hilâfete geçmesiyle başlayan ve 110 (728) yılında son sahâbî Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile İbnü'l-Eska'nın vefatına kadar geçen zaman diliminde yaşamış çeşitli sahâbilerin sözlerinde, davranışlarında ve tepkilerinde bunu görmek mümkündür. Bu konuda

en hassas davrananlardan biri Hz. Ebû Bekir idi. Hz. Ebû Bekir, mürtedler ve yalancı peygamberler meselesini halleden Hâlid b. Velîd'i (ö. 21/641) İslâm'ı yaymak üzere Irak taraflarına gönderirken ona İslâm'dan irtidad ettikten sonra yeniden Müslüman olanlardan yardım almamasını, yani bu görevi yanında bulunan sahâbilerle birlikte yerine getirmesini tavsiye etmiştir.²⁸ İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/922), onun ashâba yönetim bazında öncelik tanıma ve üstünlüklerini teslim etme şeklindeki uygulamasının vefatına kadar devam ettiğini haber vermektedir.²⁹ Nitekim, sonradan yeniden Müslüman olan yalancı peygamber Tuleyhâ b. Huveylid'in (ö. 21/642) Irak'ta savaflara gönüllü olarak katıldığını duyunca karşı çıkmamış, ancak Hâlid b. Velîd'i kendisine görev veya yetki vermemesi konusunda uyarmıştır.³⁰

Hz. Ömer de sahâbe konusunda hassas davranır, onların hukukunu koruma konusunda gereken titizliği gösterirdi. Kudüs fethedilirken (16/635), şehri teslim almak üzere buraya gerçekleştirdiği seyahat esnasında el-Câbiye'de yaptığı tarihî konuşmasında söyledikleri buna ışık tutmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) naklettiğine göre o burada değindiği birçok konu arasında Hz. Peygamber'in zaman zaman kendilerine hatırlattığı "Ashâbım hakkında birbirinize hayrı tavsiye ediniz..."³¹ hadisi üzerinde durmuş ve yeni Müslüman olan insanlara ashâbın değerini ve önemini hatırlatmaya çalışmıştır. O, bir taraftan bu hatırlatmaları yaparken diğer taraftan sahâbe hakkında ileri geri konuşanlara çok sert çıkmış, fiilî müdahalelerde bulunmaya teşebbüs etmiştir. Aralarında çıkan bir tartışmada oğlu Ubeydullâh b. Ömer (ö. 37/657) sahâbeden Mikdâd b. Esved'e (ö. 33/653) sövecek kadar ileri gidince, Hz. Ömer Ubeydullâh'ın dilini kesmek için harekete geçmiş, durumun ciddiyetini gören diğer sahâbiler araya girmişler ve tarafları barıştırarak ortalığı sakinleştirmişlerdir. Hz. Ömer'in bu esnada söylediği bir cümle onun sahâbe konusundaki hassasiyetini güzel bir şekilde ifade etmektedir. O şöyle demişti: "Beni bırakın şunun dilini keseyim, görenlere ibret olsun da bundan sonra kimse Resûlullâh'ın (s.a.v.) ashâbından birine dil uzatma cür'etinde bulunmasın."³² Yanlış davranışlara karşı sert tutumuyla bilinen Hz. Ömer, yaptığı bir hata sebebiyle yanına bir sahâbî getirildiğinde -isterse çok az bir zaman Resûlullâh'ın

²⁶ el-Haşr, 59/10.

²⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 64.

²⁸ Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Ebû Mülhim ve dğr., I-XIV, Beyrut 1409/1988, VI, 347 (İbn Kesîr, *el-Bidâye*).

²⁹ İbn Cerir et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, I-VI, Beyrut 1411/1991, II, 468 (Taberî, *Târih*).

³⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 323.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 18; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), I-IV, Beyrut 1411/1990, I, 198 (Hâkim, *Müstedrek*). Bir kısım rivâyetlerde Resûlullâh'ın buradaki ifadesi "Size ashâbımı tavsiye ederim" şeklinde gelmiştir. Bkz. Tirmizî, "Fiten", 7.

³² Ebu'l-Kâsım Hibetüllâh b. Hasen el-Lâlikâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (nşr. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gâmidî), I-IX, Riyad 1415/1994, VII, 1336, 1338, 1339 (Lâlikâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne*).

yanında bulunmuş olsun- faziletine binaen daha dikkatli davranır, onu rencide etmemeye özen gösterirdi. Bir gün yanına Ensâr'ı hicvettiği gerekçesiyle şikâyet edilen ve cezalandırılması istenen bir bedevî getirilmiş, Hz. Ömer onu dinleyince Efendimizle görüşen bir sahâbî olduğunu anlamış ve “Eğer Resûlullâh'ın ashâbından biri olmasaydı onu mutlaka cezalandırırdım, ancak ne yapayım ki bir sahâbîdir” diyerek sohbetin hatırına ona sert muamelede bulunmaktan vazgeçmişti.³³

Fitne olaylarının patlak verdiği ve sahâbe hakkında ileri geri konuşanların ortaya çıktığı Hz. Osman'ın hilâfetine (24–35/644–656) ikinci yarısının başlarında (30/650) hayatta olan Abdullâh b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) sahâbeyi savunma ve faziletlerini ortaya koyma noktasında yaptığı uyarıcı konuşmalar dikkat çekicidir. O özetle şöyle diyordu:

“Sahâbiler bu ümmetin en değerlileri ve en iyi kalplisidirler. Aynı zamanda en âlimi ve en sade hayat yaşayanlardır. Onlar bir nesildirler ki, Cenâb-ı Hak onları peygamberine arkadaşlık yapmaları ve dinini hayata geçirmeleri için seçmiştir. Binaenaleyh, onların değerlerini bilin, izlerinden yürüyün ve gücünüz yettiği ölçüde onların din anlayışlarına ve ahlâklarına sarılın. Muhakkak ki onlar hidâyet üzere ve dosdoğru yoldadırlar.”³⁴ Yine sahâbe ile ilgili olarak bir başka seferinde de şunları söylediği nakledilmektedir: “Allah kullarının kalplerine baktı da aralarından Muhammed'i (s.a.v.) seçti ve onu peygamberlik vazifesiyle görevlendirdi. Ondan sonra tekrar insanların kalplerine baktı. Ashâbî da Peygamber'i için seçti ve onları dinin ve Peygamber'in yardımcıları yaptı.”³⁵

Cemel (36/656) ve Sıffin savaşlarının (37/657) kendi dönemine tesadüf etmesi ve gelişen siyasî olaylarda ashâbdan bir kısmının farklı cephelerde yer alması nedeniyle Hz. Ali dönemi (35–40/656–660) sahâbe hakkında ileri geri konuşmaların çokça yapıldığı bir dönemdi. Bundan dolayı sahâbeyi savunma ve faziletlerine işaret etme konusunda en çok konuşan ve onlarla ilgili yanlış değerlendirmeleri düzeltmeye çalışan Hz. Ali olmuştur. Hz. Ali, gerek nesil olarak ashâbın ve gerekse fert olarak bazı sahâbîlerin fazileti ile ilgili önemli açıklamalar ve savunmalar yapmıştır. Genel olarak ashâbı savunurken özetle şöyle dediği nakledilmektedir: “Ashâb, hidâyet yolunun ışıklarıdır. Cenâb-ı Hak kendileri vasıtasıyla bütün karanlıkları aydınlatmıştır. Allah onlara kendi nezinde rahmetiyle muamele edecektir. Onlar kötülük yayan, fitneci, kaba, gör-

güsüz ve riyakâr kimseler değildirlir.”³⁶ Ashâbın sayı itibarıyla azalmaya başladığı, onların çektiği sıkıntıları çekmedikleri için kadrini bilmeyen insanların çoğaldığı Hz. Ali döneminin sonlarında (40/660) halife bir sabah namazını kıldırdıktan sonra çevresindekilere sahâbenin değerini anlatmak için “Ben Muhammed'in ashâbının yaşantısını gördüm, bugün onlarınkine benzeyen bir hayat görmüyorum” şeklinde başlayan bir konuşma yapmış, bu konuşmada sahâbe-i kirâmı tanıtırken onları sıkıntılar içinde geçinen, çok namaz kılmaktan alınlarında nasırlar oluşan, çokça Kur'an okuyan, ibadet eden ve zikreden, bu arada elbiseleri ıslanacak kadar göz yaşı döken kimseler olarak tanıtmış ve sözü “bana öyle geliyor ki, bugünkü Müslümanlar gaflet içinde uyuyorlar”³⁷ ifadesiyle bağlayarak örnek alınmaları konusunda tavsiyede bulunmuştur.

Aşere-i mübeşşere'den Sa'id b. Zeyd b. Amr'ın da (ö. 51/671) ashâbın faziletini savunma konusunda titiz davrandığı, saygısızlıkta bulunanlara ve aleyhlerinde konuşanlara da müdahale etmekten çekinmediği bilinmektedir. Muâviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/679) tarafından Kûfe valiliğine atanan ve kendisi de sahâbî olan Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670) bir gün Kûfe mescidinde Sa'id b. Zeyd'in de aralarında bulunduğu bir toplulukla birlikte otururlarken, mecliste bulunanlardan biri Hz. Ali hakkında ileri geri konuşmuştu. Vali olarak Mugîre'nin müdahale etmediğini görünce hemen söz almış ve “Bana bak Mugîre! Bakıyorum gözünün önünde Peygamber'in ashâbı hakkında ileri geri konuşuluyor ve sen ne bir şey ediyorsun ne de hâlinde bir değişiklik oluyor” diyerek kendisi müdahalede bulunmuştur. Sözü'nün devamında Aşere-i mübeşşere'nin isimlerini sayarak hepsinin cennetlik olduklarını, Hz. Ali'nin de bunlardan biri olduğunu, dolayısıyla kendisine dil uzatılmayacağını söylemiş, sonra da orada bulunan topluluğa sahâbî olmanın ayrıcalığını şu sözlerle hatırlatmıştır: “Ashâbdan herhangi bir kimsenin kısa bir an Resûlullâh (s.a.v.) ile birlikte bulunması ve orada gördüğü bir hizmet sebebiyle yüzünün tozlanması, - Nûh (a.s.) kadar da yaşasa - sizden birinizin yapacağı amellerden daha hayırlıdır.”³⁸

Yine Aşere-i mübeşşere'den Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), fitne olaylarında taraf olan sahâbiler aleyhinde konuşan bazı kimselerin sözlerini duymuş ve bunlara anında müdahale etmiştir. Bir gün bahçesinden eve dönerken yolda bir grup insanın bir kişinin etrafına toplandığını ve kendisini dinlediklerini gördü. Yanlarına gidip konuşulanlara kulak misafiri oldu. Adam Hz. Ali (ö. 40/660), Talha b. Ubeydullâh (ö. 37/657) ve Zübeyr b. Avvâm (ö. 37/657) hakkında ileri geri konuşuyor, aleyhlerinde atıp tutuyordu. Hemen araya girdi ve “Yazık sana! Senden daha üstün olan o insanlara dil uzatmakla ne yapmak istiyorsun? Vallâhi ya bu işten vazgeçersen, ya da sana bir beddua ederim ki iflâh

³³ İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-resûl* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Sayda-Beyrut 1411/1990, s. 585 (İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl*); Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Difâ'ani's-sünne*, Beyrut 1411/1991, s. 93.

³⁴ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, I-IV, Beyrut ts., I, 166 (İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*).

³⁵ Tayâlisî, *Müsned*, s. 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 379; a.mlf., *Kitâbü Fezâilü's-sahâbe* (nşr. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs), I-II, Beyrut 1403/1983, I, 367–368 (Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*).

³⁶ Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, I-X, Beyrut 1407/1987, I, 76–77 (Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*); İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII, 7.

³⁷ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, I, 76; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VIII, 6–7.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 187; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 9; Tirmizî, “Menâkıb”, 26, 28.

olmazsın”³⁹ diyerek adamı sözü edilen sahâbiler aleyhinde konuşmaktan menetti.⁴⁰

Hız. Âişe de (ö. 58/677) sahâbe konusunda hassâs davranır, onları çekiştiren veya alehlerinde konuşan birilerini duyduğunda hemen müdahale eder, gereken uyarıyı yapardı. O, fitne olaylarının yaygınlaşmasından sonra sahâbî olmayan ve sahâbe kadri de bilmeyen bazı kimselerin ölçsüz bir üslûp kullanarak ashâb hakkında konuşmaya başladıklarını görünce şu sözlerle uyarıda bulunmuştu: “Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashâbı hakkında affetmek ve hayır duada bulunmakla emrolundular, onlarsa emre karşı gelerek kendilerini çekiştirmeyi yeğlediler.”⁴¹ Kâdı İyâz (ö. 544/1149) Hız. Âişe’nin bu sözü üzerinde dururken “Zâhire bakılırsa Hız. Âişe bu sözü Mısırluların Hız. Osman aleyhinde, Şamluların da Hız. Ali hakkında ileri geri konuştuklarını işittiği zaman söylemiş olacaktır”⁴² ifadesiyle sadece Hız. Ali ve Osman aleyhinde konuşanların kastedildiği şeklinde sınırlayıcı bir yorum yapmıştır. Ancak fitne olaylarını çok yakından görmüş olan Hız. Âişe’nin bu ifadeyi çok geniş anlamda kullandığı ve o gün gerek fert ve gerekse fırka olarak sahâbe hakkında ileri geri konuşan herkesi uyardığı ve bu işten vazgeçirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. İbaredeki lafızlarda sınırlayıcı bir unsur bulunmaması da bunu doğrulamaktadır. Hız. Âişe ashâb için af dileme ve hayır duada bulunma emri ile “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman eden kardeşlerimizi affeyle, kalbimizde mü’minlere karşı kin bırakma!”⁴³ meâlindeki âyete işaret etmiştir.⁴⁴

Hız. Âişe’den kısa bir süre sonra vefat eden Ebû Hüreyre (ö. 58/677) aynı şekilde sahâbe konusunda hassas düşünenlerdendir. Hız. Peygamber’in, ashâbın faziletine delil olarak getirilen “Ümmetimin en hayırlı nesli benim asrımdaya yaşayanlardır...”⁴⁵ ve sahâbeyi çekiştirmeyi yasaklayan “Ashâbımı çekiştirmeyin! Allah’a yemin ederim ki her hangi bir kimse Uhud dağı kadar altın infak etse, onların infak ettiği bir müdlük hatta yarım müdlük infaklarının sevabına erişemez”⁴⁶ anlamındaki hadisleri onun tarafından rivâyet edilmiştir. Ebû Hüreyre bu hadisleri rivâyet ederek bir taraftan sahâbeyi sevme ve onlara saygı duyma anlayışını yaymaya çalışmış, diğer taraftan onları çekiştiren ve aleyhle-

³⁹ Lâlikâ’î, Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne, VII, 1328.

⁴⁰ Sa’d b. Ebî Vakkâs, Hız. Peygamber’in kendisi hakkında yaptığı “Allah’ım! Sa’d sana bir konuda dua ettiği zaman onun duasını kabul et!” (Tirmizî, “Menâkıb”, 27) şeklindeki dua sebebiyle o gün toplum arasında duası geri çevrilmeyen bir kişi olarak şöhrat yapmış ve gerçekten yaptığı bilinen birçok dua arzusu istikametinde gerçekleşmiştir.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, Fezâilü’s-sahâbe, I, 57; Müslim, “Tefsîr”, 15.

⁴² Ahmet Davudoğlu, Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi, I-XI, İstanbul 1980, XI, 509 (Davudoğlu), Müslim Tercüme ve Şerhi).

⁴³ el-Hasr 59/10.

⁴⁴ Davudoğlu, Müslim Tercüme ve Şerhi, XI, 509.

⁴⁵ Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 213.

⁴⁶ Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 221.

rinde konuşan kimseleri bu tür davranışlardan uzak tutmanın gayreti içinde olmuştur.

Aynı hususu Hız. Peygamber’den “Ashâbım hakkında Allah’tan korkun. Ashâbım hakkında Allah’tan korkun. Benden sonra onları kötü niyetlerinize hedef tutmayın. Kim onları severse beni sevdiğinden ötürü sevmiştir. Kim de onlara kızarsa bana kızdığı için kızmıştır. Onlara eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Bana eziyet eden de Cenâb-ı Hakk’ı gücendirir. Cenâb-ı Hakk’ı gücendirenin ise çok sürmez Allah belâsını verir”⁴⁷ anlamındaki hadisi nakleden sahâbî Abdullâh b. Mugâffel (ö. 59/678) için de söylemek mümkündür.

Bunlar yanında, büyük sahâbilerden olup kişiliği, ilmi, fazileti ve hizmetleriyle ön plana çıkan ve bu dönemde vefat eden Muâz b. Cebel (ö. 18/639), Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639), Şürahbîl b. Hasene (ö. 18/639), Bilâl b. Rabâh el-Habeşî (ö. 20/640), Hâlid b. Velîd (ö. 21/641), Ebûdderdâ (ö. 32/652), Abdurrahmân b. Avf (ö. 32/652), Abbâs b. Abdülmuttalib (ö. 32/652), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Selmân el-Fârisî (ö. 36/656), Huzeyme b. Sâbit (ö. 37/657), Suheyb b. Sinân er-Rûmî (ö. 38/658), Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663), Abdullâh b. Selâm (ö. 43/663), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Eyyûb el-Ensârî (49/669), Hassân b. Sâbit (ö. 54/673), Ukbe b. Âmir (ö. 58/677) ve Şeddâd b. Evs (ö. 58/677) gibi sahâbiler –kendilerinden nakledilen bir bilgi ulaşmamış olsa dahi– genel olarak sahâbe konusunda duyarlı davranmışlar, en azından aleyhte bir şey söylememişlerdir.

B. Küçük Sahâbilerin Duyarlılığı

Kesin bir sınır çizerek ayırmak mümkün olmamak ve istisnaları bulunmakla birlikte 60 (679) yılı civarında yetişkin sahâbilerin tamamına yakını hayattan çekilmiş, yönetim de artık ellerinden çıkmıştı. Toplumunu yönlendirmede büyük rol sahibi olan büyük sahâbilerin geride bıraktığı boşluk, Hız. Peygamber’i çocukluk çağında veya gençliğinde görüp o gün birer yetişkin konumuna gelmiş olan genç sahâbiler tarafından doldurulmuştur. Genç sahâbiler, gerek Efendimizden öğrendikleri ve gerekse yetişkin sahâbilerden devraldıkları sahâbe konusunda hassâs davranma anlayışını aynen sürdürmüşlerdir.

Bunlardan biri olan Âiz b. Amr el-Müzenî (ö. 61/680) ıstılah olarak henüz ortaya çıkmamış olan sahâbenin adâleti konusunu daha sahâbe asrının ortalarında gündeme getirmiş ve muhteva olarak savunmuştur. Muâviye b. Ebî Süfyân’ın (ö. 60/679) Basra vâlisi Ubeydullâh b. Ziyâd (ö. 67/686) ile aralarında geçen bir tartışma olayında bunu görmek mümkündür. Müslim’in (ö. 261/874) naklettiğine göre Âiz, Ubeydullâh b. Ziyâd’ın yanına girmiş ve ona Resûlüllâh’ı “Şüphesiz çobanların en kötüsü insafsız deve bakıcılarıdır, sen sakın onlardan olma!” buyururken işittiğini söylemiştir. Bu söz ile kendisine imalı bir şekilde uyarı yapıldığını ve halka zulmetmemesi için hatırlatmada bulunulduğunu

⁴⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 59.

anlayan Ubeydullâh alınmış ve “*Otur yerine! Sen Muhammed’in ashâbının kepek kısmındansın*” diyerek Âiz’i küçük düşürecek bir üslûpla karşılık vermiştir. Ashâba karşı gösterdiği bu kabalığı hazmedemeyen Âiz, hemen müdahale etmiş ve “*Ashâbın kepek kısmı mı vardı ki? Kepek ashâbdan sonra gelen nesillerde ortaya çıkmış ve onların dışındaki kimselerde vardır*”⁴⁸ şeklinde bir cevap ile ashâbın tamamının adâlet sahibi kimseler olduklarını savunmuş ve onlara karşı saygılı davranılmasını istemiştir. Ashâbın değerine işaret eden bu hadisi şerh ederken en-Nevevî (ö. 676/1277) şunları söyler: “*Sahâbe-i kirâmın hepsi bu ümmetin büyükleri, seçkinleri ve kendilerinden sonra gelenlerin örneği olan kimseleridir. Onların hepsi âdil olup içlerinde kepek cinsinden tek kimse yoktur. Hadisi karıştırarak rivâyet eden râviler onlardan sonra ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh, kepeğe çıkarılacak râvileri ashâb arasında değil, onlardan sonra gelen nesillerde aramak gerekir.*”⁴⁹

Abdullâh b. Abbâs da (ö. 68/687) sahâbe konusunda duyarlı davranan genç sahâbilerden biridir. Yaşadığı dönemde ashâb hakkında uygunsuz bir üslûp kullanarak konuşanlarla ilgili söyledikleri dikkat çekicidir. el-Mes’ûdî’nin (ö. 346/957) naklettiğine göre o, “*Allah Teâlâ, peygamberi Hz. Muhammed’e ashâbı tahsis etti ki onlar kendisini mallarına ve canlarına tercih ederek onun önünde feda ettiler...*” sözleriyle başladığı bir konuşmasında, Fetih sûresinin son âyetini okuyarak delil getirmiş ve ashâbın dinin esaslarını ikame ettiklerini, yaptıkları nasihat ve davet çalışmalarıyla dini yücelttiklerini ve onlar sayesinde İslâm’ın kuvvetlenerek büyük nimetlere ulaşıldığını, onların gayretleriyle dinin karar kıldığını ve esaslarının şekillendiğini vurgulamış, sonra da sözünü “*Cenâb-ı Hak ashâb sayesinde şirki zelil küldü. Onun liderlerini ortadan kaldırdı ve temellerini söküüp attı. Bütün bunlardan sonra onun sözü en üstün söz oldu. Küfrün sözü de değersiz kaldı. Allah’ın rahmeti, bereketi ve duası o temiz insanların pak ve yüce ruhları üzerine olsun. Onlar hayatta iken Allah’ın dostları idiler. Öldükten sonra da yaşamaya devam ediyorlar*”⁵⁰ şeklinde özetlenebilecek bir ifade ile bitirerek onların hukukunun korunması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Fitne hadiseleriyle birlikte ortaya çıkan bazı fırkalar ve bunların taraftarlarının başlattığı sahâbe aleyhinde söz söyleme ve onları eleştirme faaliyeti Abdullâh b. Abbâs’ı fazlasıyla rahatsız etmiş, bu konuda uyarıcı konuşmalar yapmıştır. Konu ile ilgili kendisine sorulan bir soruyu cevaplarken “*Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashâbı hakkında ileri geri konuşmayın. Çünkü Cenâb-ı Hak onların aralarında savaşacaklarını bildiği halde yine de kendilerinden sonra ge-*

lenlere, onlar için af ve mağfiret dilemelerini emretti”⁵¹ demiş ve onları hayırla anmaya, ayrıca kendileri için dua etmeye davet etmiştir.

Abdullâh b. Abbâs’ın çağdaşı ve küçük sahâbiler kuşağının en etkili ve itibarlı şahsiyetlerinden biri olan Abdullâh b. Ömer (ö. 73/692), ashâbı eleştirmek yerine onları örnek almaya ve peşlerinden yürümeye davet etmektedir. O, konu ile ilgili yaptığı bir konuşmada özetle şunları söylemiştir: “*Doğru bir yol bulmak isteyen, bugün artık dünyadan göçmüş olan Allah Resûlü’nün ashâbının yolundan yürüsün. Onlar, bu ümmetin en hayırlıları, en iyi kalplileri, en bilgileri ve en sade hayat yaşayanları idiler. Onlar bir nesildirler ki, Allah (c.c.) kendilerini Peygamber’ine arkadaşlık yapmaları ve dinini kendilerinden sonra gelenlere aktarmaları için seçmiştir. Binaenaleyh, ahlâkınızı ve gidişatınızı onlarınkine benzetin. Onlar, Resûlüllâh’ın ashâbıdır. Kâbe’nin Rabbi olan Allah’a yemin edirim ki onlar hidâyet üzere ve dosdoğru yoldadırlar.*”⁵² Abdullâh b. Ömer’e göre hiç kimse işlediği bir amel sebebiyle sahâbeden bir kişinin makamına erişemez ve onun elde ettiği üstün şerefi elde edemez. Onlar ayrı bir nesil ve tabakadırlar. O, bu konudaki görüşünü “*Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashâbı hakkında ileri geri konuşmayın. Zira, onların kendisinin yanında kısa bir müddet bulunmaları sizden birinizin ömür boyu işlediği amellerden daha hayırlıdır*”⁵³ şeklinde ifade etmiştir.

Genç sahâbiler döneminde, sahâbeden olmayan veya Selef-i sâlihîn çizgisinden ayrılıp sapan fırkalara müntesip bazı kimselerin özellikle Cemal (36/656) ve Siffin savaşlarına (37/657) katılan ashâb hakkında çokça konuştukları ve onları hoş olmayan bir üslûpla andıkları bilinmektedir. Yetişkin sahâbiler gibi genç sahâbiler de bu anlamda bir davranışla karşılaştıklarında müdahale etmekten geri kalmamışlardır. Ebû Sa’îd el-Hudrî (ö. 65/684) bunlardan biridir. Rivâyet edildiğine göre, Ebû Sa’îd’in de içinde bulunduğu bir mecliste Hz. Ali (ö. 40/660), Talha b. Ubeydullâh (ö. 36/656) ve Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) uygunsuz bir takım sözlerle anılmış, aleyhlerinde konuşulmuştu. Ebû Sa’îd bunu duyunca hemen araya girmiş ve “*Bu sözünü ettiğiniz insanlar, size göre İslâm’da önceliği ve üstünlüğü olan kimselerdir. Gerçi sonradan bir takım fitnelere dâcâr oldular ama siz yine de onların durumlarını Allah’a havale edin, (onlarla uğraşmayın)*”⁵⁴ diyerek insanları bu konularla meşgul olmaktan uzak tutmaya ve sahâbe aleyhinde konuşmaktan vazgeçirmeye çalışmıştır.

⁴⁸ Müslim, “İmâre”, 23.

⁴⁹ Hadiste geçen kepek sözü, un kepeğinden istiâre edilmiş olup mertebesi düşük, aşağı dereceli kimse manasında kullanılmıştır. Bkz. Davudoğlu, *Müslim Tercümesi ve Şerhi*, VIII, 696.

⁵⁰ Ali b. el-Hüseyn el-Mes’ûdî, *Mürücû’z-zeheb ve meâdinü’l-cevher* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-IV, Sayda-Beyrut 1408/1988, III, 61–62.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, I, 59; II, 910; Lâlikâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne*, VII, 1319, 1324.

⁵² Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-evliyâ*, I, 305–306.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü’s-sahâbe*, I, 57–58, 61; İbn Mâce, “Mukadime”, 11. Hadisin son kısmı, “*sizden birinizin kırk senelik ibadetinden daha hayırlıdır*” şeklinde de rivâyet edilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 907.

⁵⁴ Lâlikâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-sünne*, VII, 1324.

Medîneli olup vefat tarihi 88 (706/91 (709) ve 96 (714) şeklinde farklı olarak nakledilen Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî fitne olaylarında tarafsız kalmıştı. Onun bu davranışını Hz. Osman'a yardım etmedi şeklinde değerlendiren Emevîlerin zulmü ile meşhur valisi ve kumandanı Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) ona eziyet etti. Devrin Medîne valisi de kendisini çağırarak halk arasında Emevîleri öven, Hz. Ali'yi ise yeren bir konuşma yapmasını istedi. Sehl bunu reddedince bu defa Hz. Ali'ye lânet okuması için baskı yaptı. Ancak Sehl, her şeyi göze alarak Hz. Ali'nin fazileti konusunda bildiklerini sıraladı ve valiye ve orada bulunanlara sahâbe aleyhinde konuşulamayacağı gibi onlara lânet de edilemeyeceğini hatırlattı.⁵⁵

Sahâbenin hukukunu koruyan, onlara saygılı davranan, saygısızlık yapanlara karşı çıkan, aleyhlerinde konuşanlara müdahale etmekten çekinmeyen ve bu anlayışı yaygınlaştırmak için gayret gösteren bu meşhur genç sahâbiler yanında Büreyde b. Husayb (ö. 61/680), Abdullâh b. Amr b. Âs (ö. 65/684), Berâ' b. Âzib (ö. 72/691), Abdullâh b. Sâib (ö. 73/692), Seleme b. Ekva' (ö. 74/693), Râfi' b. Hadîc (ö. 74/693), İrbâd b. Sâriye (ö. 75/694), Câbir b. Abdullâh (ö. 78/697), Vâsile b. Eska' (ö. 83/702), Ömer b. Ebû Seleme (ö. 83/702), Amr b. Hureys (ö. 85/704), Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705), Mikdâm b. Ma'dikerib (ö. 88/706), Abdullâh b. Büsr (ö. 88/706), Enes b. Mâlik (93/711), Sâib b. Yezîd (ö. 94/712) ve Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile b. Eska' (ö. 110/728) gibi diğer genç sahâbiler bu konuda aynı inanç ve düşünceyi paylaşmaktadır.

C. Büyük Tâbiilerin Duyarlılığı

Sözlükte tâbi olmak, peşinden gitmek ve görüşlerini benimsemek gibi anlamlara gelen "tâbiî" kelimesi istilâh olarak "Hz. Peygamber'in ashâbından birine yetişip onunla sohbet eden ve ondan hadis rivâyet eden kimse" manasında kullanılmaktadır. Çoğulu "Tâbiûn = Tâbiiler" şeklinde gelir.⁵⁶ Ümmetin sahâbeden sonra Hz. Peygamber'e en yakın nesli Tâbiilerdir. Kur'an ve Sünnet'te faziletlerine işaret eden deliller bulunmaktadır. Sahâbeyi konu alan bir âyette, Ensâr ve Muhâcirlerin faziletine vurgu yapıldıktan sonra "...ve onlara güzelce tâbi olanlar..."⁵⁷ ibâresinde sözü edilenler ile sahâbenin ümmetin en hayırlı nesli olduğunu bildiren hadisin devamında "...sonra onların peşinden gelenler..."⁵⁸ şeklinde işaret edilen kimselerin Tâbiiler olduğu belirtilmiştir. Sayı itibarıyla büyük bir yekun teşkil eden, geniş bir zaman dilimine yayılan ve kendi içinde çeşitli tabakalara ayrılan Tâbiûn neslinin sahâbe anlayışları araştırmamız açısından önem taşımaktadır. Ancak bunların tamamını incelemek mümkün olmayacaktır. Burada bu nesilden sadece sahâbe ile iç içe yaşayan, onları

⁵⁵ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 38.

⁵⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlâları*, Ankara 1980, s. 411; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 382.

⁵⁷ et-Tevbe 9/100.

⁵⁸ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 214.

birer yetişkin olarak gören, kendilerinden ilim tahsil eden, ayrıca birikimleri ve güvenilirlikleriyle o günkü toplumda ön plana çıkan ve sahâbe asrında vefat eden büyük tâbiiler konu edilecek, sahâbe anlayışlarından örnekler verilecektir. Zaten sonradan gelenler bunların elinde yetişmiş, ilimleri ve inançları ile birlikte sahâbe anlayışlarını da onlardan almışlardır.

Sahâbe asrında yaşayan büyük tâbiiler, ashâbın hukukunu gözetme, onlara karşı saygılı davranma ve kendilerini hayır dua ile anma konusunda büyük ve küçük sahâbilerden farklı bir kanaate ve düşünceye sahip değillerdi. Bu tabakanın en önemli isimlerinden biri hicrî 62 (681) yılında vefat eden Mesrûk b. Ecda'dır. Büyük sahâbiler döneminde yaşamış, hemen hemen meşhur bütün sahâbilerle görüşmüş, onların ders halkalarında bulunmuş ve kendilerinden istifade etmiş olan Mesrûk, ashâbî şu ifadelerle anlatmış ve övmüştür: "*Ben Muhammed'in (s.a.v.) ashâbıyla oturdum ve onları su birikintileri gibi buldum. Su birikintisi vardır ancak bir kişiyi sular. Bir başkası iki kimseyi, bir diğeri de on kimseyi sular. Yüz kişi sulayan birikintiler de var. Öyle su birikintileri de var ki onlardan su içmek üzere bütün yeryüzü insanları gelse hepsini sular. Abdullâh b. Mes'ûd'u bu son birikinti cinsinden buldum.*"⁵⁹

Aslen Medîneli olup sonradan Kûfe'ye göçen ve buraya yerleşen Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 82/701) Hz. Peygamber'in ashâbından daha çok gençlerle görüşmüş, onların pratik hayatta sergiledikleri güzel örneklerle bakarak fazilet ehli olduklarını onaylamış ve bu anlayışı yaymaya çalışmıştır. O, olgunluk çağını geçirdiği Kûfe'de karşılaştığı sahâbilerin birbirlerine karşı davranışlarını şöyle anlatmaktadır: "*Hz. Peygamber'in ashâbından Kûfe mescidinde namaz kılan, ilim öğreten ve fetva veren 120 kişiye yetiştik. Onlardan birine bir hadis veya fetva sorulduğunda her biri arkadaşının hadis veya fetva konusunda daha ehil olduğunu söyleyerek sözü ona havale ederdi.*"⁶⁰

Büyük tâbiiler arasında önemli bir yere sahip olan Sa'id b. Müseyyeb (ö. 94/712) hadis ve fıkıh ilminde otorite olarak meşhur olmuştur. Bir defasında, kaynakların mahiyeti hakkında bilgi vermediği bir mesele ile ilgili kendisine soru sorulmuş ve şu cevabı vermişti: "*Resûlüllâh'ın ashâbı bu konuda ihtilâf etmişlerdir. Onların söz söylediği bir konuda benim görüş belirtmem söz konusu olamaz.*" İbn Abdülberr (ö. 463/1070), Sa'id b. Müseyyeb'in bu sözünü açıklarken "*onlardan her hangi birinin görüşüne muhalefet edemem*" demek istediğini söylemektedir. Bu davranış, Sa'id'in sahâbe konusunda titiz davrandığını, ihtilâf ettikleri konularda kendisi görüş belirtmek yerine onlardan birinin görüşünü tercih etmekle fazilet ve üstünlüklerini onayladığını göstermektedir.

Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/719) bütün ashâbı en üstün nesil kabul eden, onlara gereken değeri veren, saygıda kusur edenleri hoş görmeyen, hak edenle-

⁵⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Beyrut 1405/1985, II, 342-343 (İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*).

⁶⁰ İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, I-IX, Haydarâbâd 1403/1983, IX, 215.

re cevap vermekten çekinmeyen bir kişi idi. Kader konusunda kendisinden bilgi edinmek üzere mektup yazan bir kimseye verdiği cevapta söyledikleri bunu göstermektedir. Ebû Dâvûd (ö. 279/892) tarafından tahrîc edilen ve söz konusu mektubu içeren uzun bir rivâyette o önce takvâyı ve sünnete sarılmayı, bid'atlerden de sakınmayı tavsiye etmiş, sonra da özetle şunları söylemiştir:

“Sünnet yolu, bu yol ile ilgisi bulunmayan yanlış meseleleri, sapmaları, boş şeyleri ve dinî konularda lüzumsuz incelmeleri bilenler (yani ashâb) tarafından tespit edilip oluşturulmuştur. Binaenaleyh, ashâbın kendileri için razı oldukları şeylere sen de razı ol. Çünkü onlar derin bir ilmin sahibi idiler ve mahir bir bakış açısı ile kendilerini yanlışlardan uzak tuttular. Meseleleri araştırma ve çözme konusunda onlar daha üstün idiler. Hem içinde buldukları ortam sebebiyle buna daha lâyıktırlar... Ayrıca onlar dinî meseleler konusunda öncüdürler. Onların buldukları noktanın gerisinde ele alınmamış bir mesele yoktur. Yine buldukları yerin ilerisinde de yeni keşfedilecek bir şey mevcut değildir. Bazı insanlar onların gerisinde kalarak meselelerden el çektiler ve çok sığ kaldılar. Bir kısım insanlar da onları aşkıklarını sanarak kendilerine karşı üstünlük tasladılar ve saptılar. Oysa ashâb bu iki uç arasında dosdoğru bir hidâyet çizgisi üzerindedir.”⁶¹

Aşere-i mübeşşere'den Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın (ö. 55/675) oğlu olup büyük tâbiilerin önemlilerinden sayılan Mus'ab b. Sa'd da (ö. 103/721) sahâbe konusunda hassas davrananlardandı. Yaşadığı dönemde sahâbe hakkında ileri geri konuşan ve onlara saygısızlıkta bulunan birilerini gördüğünde hemen müdahale eder, nasihatte bulunur ve saygılı olmaya davet ederdi. Mus'ab, konu ile ilgili yaptığı bir konuşmasına “İnsanlar üç sınıftır. Bu sınıflardan ikisi geçip gitti, biri kaldı. Sizin için doğru ve güzel olan, kalan sınıfın yapması gerekenleri yapmaktır” şeklinde başladıktan sonra sözünü şöyle sürdürmüştür:

“Bu üç sınıftan birincisi (Allah'ın verdiği bu ganîmet malları bilhassa yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve peygamberine yardım eden Muhâcir fakirlerindir)⁶² âyetinde bahsedilen Muhâcirler; ikincisi (Bir de daha önceden Medîne'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimselerindir ki, onlar kendilerine hicret edip gelenleri severler, onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler, kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerinden önde tutarlar)⁶³ âyetinde sözü edilen Ensâr; üçüncü sınıf ise (Bir de onlardan Muhâcirler ve Ensâr) sonra gelenlerdir ki onlar şöyle derler: Rab-bimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla, kalbimizde mü'minlere karşı kin bırakma!⁶⁴ âyetinde bahsi geçen ümmetin diğer fertleridir. Üç sınıftan ilk ikisi artık gitmiş, sadece üçüncü sınıf kalmıştır. Sizin için en güzel ve en emin yol, kalan bu üçüncü sınıftakilere hatırlatılan Muhâcirler ve Ensâr'a bağışlan-

maları için hayır duada bulunmak ve onlara karşı kalplerinde kin ve nefret taşımayan kimseler olmaya çalışmaktır.”⁶⁵

Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî de (ö. 108/726) sahâbenin hukukunu koruyanlardandı. Fitne olayları sebebiyle tartışılan bazı sahâbiler hakkında söyledikleri bunu göstermektedir. Talebelerinden Humejd b. Ziyad (ö. ?) bir gün kendisine sahâbe arasında cereyan eden olaylardan bahsetmesini isteyince o bu isteği anlayışla karşılamış ve “Şüphesiz Cenâb-ı Hak ashâbın hepsini bağışlamış ve hatalısı ve sevaplısıyla onları cennete koyacağını Kur'an-ı Kerîm'de belirtmiştir. Sen hiç (İman yarışında önceliği kazanan Muhâcirler ve Ensâr ile onlara güzelce tabi olanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da Allah'tan hoşnuturlar. Allah onlara, içinde temelli ve ebedî kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş budur)⁶⁶ âyetini okumuyor musun?” diyerek sahâbe konusunda ileri geri konuşmanın doğru olmadığını hatırlatmış, sonra da özetle şunları söylemiştir: “Görüldüğü gibi Cenâb-ı Hak ashâbdan râzı olduğunu söylemiş ve onlara cenneti vacip kılmıştır. Onlardan sonra gelenlere ise Allah'ın rızasını ve cenneti kazanabilmeleri için önemli bir şart koşturmuştur. O şart da, yaptıkları güzel işlerde ve davranışlarda ashâba tâbi olmak, hatalı ve kusurlu işlerinde onlara uymamak, ayrıca ashâbın peşinden güzel söz söylemek ve onlara hayır duada bulunmaktır.”⁶⁷

Sahâbe asrının hemen sonunda vefat eden iki meşhur tâbiî vardır ki bunlar sahâbe konusunda hassasiyet gösteren önemli ve etkili isimlerdir. Bunlardan biri Katâde b. Di'âme es-Sedûsî'dir (ö. 110/728).⁶⁸ Katâde, sahâbe asrının ikinci yarısında bid'at firkaları ve sorumsuz bazı insanların sahâbeye güveni sarsma konusunda konuştuklarını görmüş ve onların nesil olarak üstün ve değerli insanlar olduklarını savunmuştur. O, konuya dair bir sözünde “Sâdik insanlar olarak kabul edilmeye en çok hak sahibi olan kimseler, Resûlullâh'ın ashâbıdır. Çünkü Cenâb-ı Hak onları, kendileriyle dinini ikame etmek ve Peygamber'ine arkadaş olmak için seçmiştir”⁶⁹ demekte ve o gün ıstılah olarak henüz yerleşmemiş olan “sahâbenin adâleti” meselesini de gündeme getirerek bu ıstılahın muhtevasına işaret etmektedir.

Bu konuda hassas davranan diğer meşhur tâbiî ise Hasan el-Basrî'dir (ö. 110/728). Hasan el-Basrî ashâba olan yaklaşımını, kendisine gelen ve onlar hakkında bilgi isteyen bir topluluğa yaptığı konuşmasında dile getirmiştir. Sahâbe-i kirâma olan özlemi sebebiyle ağlayarak başladığı söz konusu konuşmasında Hasan el-Basrî özetle ashâbın söz ve davranışlarında doğru kimseler olduklarını, yaşantılarında orta hâli tercih ettiklerini, sözlerinde durduklarını,

⁶⁵ Lâlikâi, Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne, VII, 1325.

⁶⁶ et-Tevbe 9/100.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-kebir, Mısır 1357/1938, XVI, 171; Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni-azîm ve's-seb'i'l-mesânî, Beyrut ts., XI, 7-8.

⁶⁸ Hayatı hakkında bkz. İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, VII, 229.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 134.

⁶¹ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6.

⁶² el-Haşr 59/8.

⁶³ el-Haşr 59/9.

⁶⁴ el-Haşr 59/10.

helâlden kazanıp helâl yerlere harcadıklarını, inançlarından değil nefislerinden fedakârlıkta bulduklarını, aşırıktan uzak kalmaya özen gösterdiklerini, Kur'ân-ı Kerim'in ahkâmını aşmamak için sürekli çaba harcadıklarını, Allah'ı çokça hatırladıklarını, güzel ahlâka önem verdiklerini ve dünyadan çok âhireti düşündüklerini söylemiş ve onların faziletlerine işaret ederek kendilerine saygı gösterilmesi gerektiğini öğretmeye çalışmıştır.⁷⁰

Sahâbe konusunda hassâs davranan bu büyük tâbiiler yanında aynı dönemde yaşayıp vefat eden Alkame b. Kays (ö. 62/681), Ebû Müslim el-Hûlânî (ö. 62/681), Âsım b. Ömer b. Hattâb (ö. 70/689), Abdullâh b. Hâzım (ö. 71/690), Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Cübeyr b. Nüfeyr (ö. 80/699), Eslem Mevlâ Ömer (ö. 80/699), Ebû İdris el-Hûlânî (ö. 80/699), Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 93/711), Urve b. Zübeyr (ö. 94/712), İbrâhim en-Nehâî (ö. 95/713), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 95/713), Kays b. Ebî Hâzım (ö. 97/715), Ebû Osman en-Nehdî (ö. 100/718), Ebû Sâlih es-Semmân (ö. 101/719), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 102/720), Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Âmir eş-Şa'bi (ö. 104/722), Tâvus b. Keysân (ö. 106/724), İkrime (ö. 107/725) ve Ebû Nadra el-Abdî (ö. 108/726) gibi meşhur isimlerin bu konuda herhangi bir şey söyledikleri bilinmemekte ise de sahâbeden itirazsız bir şekilde rivâyette bulunmuş ve aleyhlerinde bir şey söylememiş olmaları onların da bu konuda hassâs davrandıklarını göstermektedir.

III. Ashâba Saygısızlık

A. Saygısızlığın Tarihiçesi

Adâlet ve faziletleri Kur'ân ve Sünnet'le tescil edilmiş olan ashâb konusunda, Hz. Peygamber'den itibaren sahâbe asrının sonuna kadar yaşayan ve Selef-i sâlihîn çizgisini temsil eden büyük ve küçük sahâbilerle bunların dizinde yetişen büyük tâbiiler hassâs davrandıkları ve onları saygıyla anıp hayırla yâdettikleri halde zaman içinde –özellikle hicrî 30 (650) yılı civarında fitne olaylarının zuhûr etmesinden sonra– onları çeşitli şekillerde eleştiren, onlar hakkında saygısızca ifadeler kullanan, hatta tekfir edecek kadar ileri giden fırkalar ve şahıslar ortaya çıkmıştır. Bu konuda ilk konuşanlar, Selef-i sâlihîn çizgisinden ayrılıp saptıkları belirtilen Havâric, Şia, Mu'tezile ve Nâsibe gibi fırkaların bir kısım taraftarlarıdır. Bunlardan Hâriciler Siffin'de tahkime rıza gösteren Hz. Ali (ö. 40/660) ve taraftarlarını tekfir etmiş, Hz. Ali taraftarı olduğunu söyleyen Şia ise vasî olduğuna inandıkları Hz. Ali'nin hakkı olan yönetimi kendisine vermedikleri iddiasıyla ashâbın tamamına yakın kısmını mürted olmakla itham etmiştir. Görüşleri konusunda ittifak bulunmayan Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı bazı sahâbileri fâsik ve şehâdetleri kabul edilmez ilân ederken, diğer bir kısmı yalan söylediklerini ve Hz. Peygamber adına hadis uydurdıkları

⁷⁰ Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 150.

rını iddia etmişlerdir. Nâsibe'nin ise Hz. Ali, oğulları Hasan (ö. 49/669) ve Hüseyin (ö. 61/680) ile Ehl-i beyt'in diğer fertlerini âsî ve zâlim olmakla itham ettikleri bilinmektedir.⁷¹ Bunlar dışında özellikle Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/643), Hz. Âişe (ö. 58/677), Ebû Hüreyre (ö. 58/677), Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/679) ve başka sahâbiler hakkında ileri geri konuşanlar da vardır.

Hicrî I. (VII) asrın ikinci yarısından itibaren II. (VIII) asır boyunca ve III. (IX) asrın ilk yarısında yoğun bir şekilde devam eden bu fırkaların sözü edilen eleştirileri, III. (IX) asrın ikinci yarısından itibaren muhaddisler başta olmak üzere, kaleme aldıkları pek çok eserle ashâbı savunarak ve faziletlerini ortaya koyarak onlara cevap veren Selef-i sâlihîn ulemâsının gayretleri sayesinde durmuş, IV. (X) asrın başlarında ortaya çıkan Ehl-i sünnet ekolünün güçlenmesiyle gerilemeye başlayan bu fırkaların sahâbe konusundaki görüşleri terk edilmiş veya fırka olarak ortadan kalkmışlardır. Varlığını sürdüren Şia'nın iddiaları ise daha sonra kaleme alınan güçlü bir takım eserler sayesinde reddedilmiştir.⁷²

B. Saygısızlığın Tarifi

Kaynaklarımızda sahâbeye saygısızlık genellikle *seb* ve *şetm* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu kelimeler lûgat anlamı itibariyle *sövmek* manasında kullanılır.⁷³ Ancak dilimizde kullanılan *küfretmek* anlamındaki sövmenin konumuzla alakası yoktur. Zira bir sinir boşalması olan bu kaba ifadenin sahâbe için değil, sıradan insanlar için kullanılması bile çok çirkin bir davranıştır ve karşı tarafa çok sahibinin kıymetini düşürür. Sahâbe ile ilgili *seb* ve *şetm* daha farklı anlamlar içermektedir.

Sahâbeye saygısızlık anlamı içeren terimler ile saygısızlık kabul edilen hususları şöylece sıralamak mümkündür: (1) Seb ve Şetm (sövmek): dil uzatmak, ta'n etmek, şahsiyeti zedeleyici asılsız itham ve tenkitlerde bulunmak. (2) Ta'yib (ayıplamak): Akıl, din ve örf açısından doğru ve güzel bulunmayan hususları nisbet etmek. (3) Kazif (iftirada bulunmak): zina ettiğini iddia etmek veya veled-i zina olduğunu söylemek. (4) Fizikî kusurlarla anlatmak: Kör, topal, cüce, şişko... gibi vasıflar kullanmak. (5) Alay etmek, hafife almak. (6) Bu

⁷¹ Nâsır b. Ali Âiz, *Akide*, III, 889–1213.

⁷² Ebû Bekir b. el-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, doğrudan sahâbe ile ilgili olmasa da sahâbe savunmasına geniş yer veren İbn Teymiye'nin (ö. 728/1327) *Minhâcü's-sünne* ve İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1566) *es-Savâ'iku'l-muhrika* isimli eserleri bu konuda yazılanlar arasında önemli bir yere sahiptir.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 455–456.

maddelerde geçen hususları dolaylı ve üstü kapalı bir şekilde ifade etmek. Buna ta'riz denir.⁷⁴

C. Saygısızlığın Dinî Hükümü

Saygısızlık kabul edilen hususlardan her birinin dinen yasak olduğu ve bu tür davranışlardan uzak durulması gerektiği konusunda çok sayıda âyet ve hadis bulunmaktadır. Bir âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hak "...Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin..."⁷⁵ buyurarak arkadan konuşmayı yasaklamıştır. Bir başka âyette de "Mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara yapmadıkları bir şeyden dolayı eziyet edenler, şüphesiz bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir"⁷⁶ buyurulmuş ve Müslümanlara birbirleri hakkında konuşurlarken dikkatli davranmaları, aslı olmayan haberlere dayanarak iftira etmemeleri ve bu yolla günaha girmemeleri konusunda uyarıda bulunulmuştur. Çekiştirme ve arkadan konuşma işi genel olarak mü'minler hakkında günah ve yasak olduktan sonra, âyette "İnsanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmet"⁷⁷, hadiste de "İnsanların en hayırlı nesli"⁷⁸ şeklinde tarif edilen, ayrıca birçok âyet ve hadiste af, mağfiyet ve cennetle müjdelenen, bundan da ötesi asırlar önce bu dünyadan göçüp giden ashâb hakkında olursa daha büyük günah olacağı ve cezasının da ona göre verileceği muhakkaktır. Bunun yanında ashâbın çekiştirilmemesi ve hedef hâline getirilmemesi konusunda Hz. Peygamber'in özel uyarılarını ihtiva eden hadisler bulunmaktadır. "Ashâbımı çekiştirmeyin..."⁷⁹ ve "Ashâbıma dil uzatma konusunda Allah'tan korkunuz. Benden sonra onları kötü niyetlerinize hedef tutmayınız..."⁸⁰ şeklinde başlayan hadisler bunlardan sadece ikisidir.

Bütün bunlara dayanarak ashâba saygısızlığın haram bir davranış olduğunu, onları küçük düşürecek sözlerle anmanın büyük günah sayılacağını, ayrıca doğru olup olmadıkları kesin olarak ispat edilemeyen birtakım rivâyetlere ve tarihî vak'alara dayanarak onlar hakkında yanlış kanaate ve hükme varmanın iftira olacağını belirten Selef-i sâlihîn ile Ehl-i sünnet âlimleri, saygısızlıkta bulunan kimselerin dinî açıdan durumu hakkında iki görüş etrafında birleşmişlerdir. Bu iki görüşün sahipleri ve delillerini şöylece özetlemek mümkündür:

⁷⁴ "Seb" kelimesi ve muhtevasına giren hususlar hakkında geniş bilgi için bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ* (nşr. Muhammed Emin Karaali ve dğr., I-II, Dımaşk ts., II, 473-474 (Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*).

⁷⁵ el-Hucurât 49/12.

⁷⁶ el-Ahzâb 22/58.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/110.

⁷⁸ Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 216.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 11; Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 5; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 221, 222.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 87; V, 54, 57; a. mlf., *Fezâilü's-sahâbe*, I, 48; Tirmizî, "Menâkıb", 58.

a. Ashâba Saygısızlık Küfürdür Diyenler ve Delilleri

Selef-i sâlihîn ve Ehl-i sünnet âlimlerinden bir kısmı sahâbe hakkında ileri geri konuşan, onları küçük düşürecek ifadelerle anan, hakaret ve buğz eden, lânetleyen, ayrıca adâletlerine dil uzatan bir kişinin küfür sayılacak bir davranışta bulunduğu, binaenaleyh tevbe etmemiş ve bu davranışından vazgeçmemişse kendisine mürted muamelesi yapılması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) iki görüşünden birinin, sahâbeyi tekfir edenlerin öldürülmesi gerektiği istikametindedir.⁸¹ Bu görüşü benimseyenlerden Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin (ö. 212/827) Hz. Ebû Bekir'e dil uzatan veya ona saygısızlık yapanın küfre girdiği ve cenaze namazının kılınmayacağı kanaatinde olduğu belirtilmektedir.⁸² el-Humeydî (ö. 219/834) bu konudaki görüşünü "Ashâba veya onlardan birine saygısızlık yapan ya da onları uygunsuz sözlerle anan kimse - âyette bahsi geçen onları hayırla yâd etme emrine⁸³ uymadığı için - sünnet yolu üzere değildir, fey'de de pay hakkı yoktur",⁸⁴ Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878) ise "Resûlüllâh'ın ashâbından birini küçümseyici sözlerle anan ve saygısızlıkta bulunan bir kimseyi görürsen bil ki o zındıktır..."⁸⁵ sözleriyle ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) iki görüşünden birinin de bu doğrultuda olduğu rivâyet edilmektedir.⁸⁶ Genel olarak Hanbelî ulemâsı ve bunlardan özellikle Gulâmü Hallâl olarak bilinen Abdülaziz b. Ca'fer (ö. 363/973), kötü söz söyleyerek ashâba saygısızlıkta bulunan ve onlara dil uzatan Havâric ve Şâa gibi fırka müntesiplerinin küfre girdikleri ve bunlarla evlilik yapılamayacağı görüşünde oldukları belirtilmektedir.⁸⁷ Hanefî ulemâsının önde gelenlerinden et-Tahâvî (ö. 321/933) akâid konusundaki meşhur eserinde bu konuya değinirken sözünü "Ashâbı sevmek din ve iman, onlara buğzetmek ise küfür, nifâk ve tuğyândır"⁸⁸ cümlesiyle özetlemiştir. İmam es-Serahsî de (ö. 483/1090) fıkıh usulüne dair kaleme aldığı eserinde ashâbı öven âyet ve hadisleri zikredip İslâm'ın bize onlar yoluyla ulaştığını belirttikten sonra sözü "Kim ashâba dil uzatır, onlara saygısızlıkta bulunursa o dinden çıkmış, İslâm'a cephe almıştır ve tevbe etmezse cezası ölüm olur"⁸⁹ şeklinde bağlamıştır. Ebu's-Senâ Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1853), Hanefî fukahâsının çoğunun bu kanaati paylaştıklarını söyler.⁹⁰ Şâfiî fukahâsından Kâdî Hüseyin b. Muham-

⁸¹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 611.

⁸² İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl*, s. 570.

⁸³ el-Haşr 59/10.

⁸⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydî, *Usûlü's-sünne* (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî, I-II, Beyrut 1409/1988 (el-Humeydî'nin *el-Müsned*'i içinde, II, 546-548).

⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut 1406/1986, s. 67).

⁸⁶ İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl*, s. 571.

⁸⁷ İbn Teymiye, *a.g.e.*, s. 570.

⁸⁸ İyâde Eyyûb el-Kubey'sî, *Sahâbetü Resûlillâh fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Dımaşk-Beyrut 1407/1986, s. 336-337 (Kubey'sî, *Sahâbetü Resûlillâh*).

⁸⁹ Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Beyrut 1414/1993, II, 134).

⁹⁰ Kubey'sî, *Sahâbetü Resûlillâh*, s. 337.

med el-Mervezî de (ö. 462/1069) Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i saygısızca anmanın küfür olduğu görüşündedir.⁹¹

Bu görüşü benimseyenlerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Ancak bunların isimlerini saymak yerine onları bu kanaate götüren gerekçeler üzerinde durmak kanımızca daha uygun olur. Bunlar derler ki ashâba saygısızlık etmek, onları uygunsuz sözlerle anmak veya eleştirmek ucu Hz. Peygamber'e uzanan çirkin bir davranıştır ki bunu yapmakla Resûlüllâh (s.a.v.) küçük düşürülmüş ve bu yolla ona eziyet edilmiş olur. Zira ashâbı o yetiştirmiş, tezkiye etmiş, onları hayırla anmış ve hayırla anılmalarını tavsiye etmiştir. Bilindiği gibi Resûlüllâh'a eziyet küfürdür. Binaenaleyh ashâba saygısızlık da küfür olur.⁹² Yine derler ki, ashâbı saygısızca anmak ve onları tenkit etmek İslâm'ı devre dışı bırakmaya götürür. Çünkü İslâm'ı bize Resûlüllâh'tan nakledenler onlardır. Nitekim el-Kurtubî (ö. 671/1272) bu konuya değinirken "*Kim ashâbdan birine saygısızlıkta bulunur veya rivâyetine dil uzatırsa Cenâb-ı Hakk'ın onlar hakkındaki ta'dilini reddetmiş ve İslâm'ın esaslarını iptal etmiş olur*"⁹³ demektedir. Dediklerinden biri de ashâba saygısızlık yapmak, Kur'an ve Sünnet'le sabit olup üzerinde icmâ bulunan bir hususa muhâlefet etmektir. Zira ashâbın fazilet ehli bir nesil oldukları ve cennetle müjdelendikleri âyet ve hadislerde belirtilmiştir. Kur'an'ın bir âyetine muâriz düşmek veya onu delil olarak kabul etmemek kişiyi İslâm'dan çıkardığına göre, ashâba saygısızlık yapanlar da ilgili âyetleri göz önüne almayıp hilâfına hareket ettikleri için dinden çıkmışlardır.⁹⁴

Ashâba saygısızlıkta bulunanların tekfir edileceğine delil olarak getirilen bu gerekçeler çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Bunlardan birinci gerekçe, ashâba sırf sahâbi oldukları için saygısızlık yapan veya onlara dil uzatanın gerçekten Resûlüllâh'a eziyet etmiş ve küfre girmiş olacağı, ancak bir te'vile dayanarak bu işi yapanların tekfirinin mümkün olmadığı şeklinde reddedilmiştir. Hâriciler Hz. Ali'yi tekfir ettikleri halde kendisinin onları tekfir etmemesi bu hususa delil olarak getirilmektedir.⁹⁵ Ashâba saygısızlık ile onları eleştirmenin İslâm'ı iptale götüreceği şeklindeki tekfir gerekçesi ise, nesil olarak sahâbeyi ta'n ve tekfir etmek söz konusu olursa bu hakikaten İslâm'ı iptale götüreceği için bunu yapanın tekfir edileceği, ancak ashâbdan bazı fertler hakkında konuşmakla şeri'atin iptali söz konusu olmayacağı için bunu yapanların tekfir edilmeyeceği belirtilerek reddedilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi halife yapmadıkları için bütün ashâbı, hakkını aramadığı için de Hz. Ali'yi tekfir

eden Şîa'nın Kâmilîye⁹⁶ fırkası tekfir edildiği⁹⁷ halde sahâbeden müstakil olarak bazı şahısları eleştiren veya onlar hakkında konuşan Havâric ve Mu'tezile'ye mensup bazı şahıslar tekfir edilmemiştir. Zira, bir veya bir kaç ferden eleştirilmesi ile İslâm'ın iptali mümkün değildir.

İcmâ olunmuş bir mesele ile Kur'an ve Sünnet'in mütevâtir nassına muhâlefet ve Kur'an'ı delil olarak kabul etmeme şeklinde ileri sürülen tekfir gerekçesine gelince, bunlar hakikaten küfre götüren ve dinden çıkarıcı hususlardır. Bir şartla ki câiz olan bir te'vile dayanmamış olacak. Şayet ulu orta bir şekilde tekfire gidilecek olursa o takdirde Havâric ve Mu'tezile gibi fırkaların müstensiplerinden çok kimseyi tekfir etmek gerekirdi. Oysa ilk dönemlerden itibaren selef ve halef âlimleri böyle toptan bir tekfire gitmemişlerdir. Sadece dinen zarûrî olan herhangi bir şeyi - te'vil ederek de olsa - inkâr eden tekfir edilmiştir.⁹⁸ Ayrıca sarîh nassın hilâfına görüş bildiren veya kesin bir delili inkâr edenin haktan saptığı ve küfre girdiği belirtilmiştir. Nitekim Hz. Âişe'ye atılan iftira âyetle yalanlandığı halde bunu hâlâ savunan ve gerçekmiş gibi tekrarlayanlar, ayrıca sahâbî olduğu âyetle sabit olan Hz. Ebû Bekir'in sahâbîliğini inkâr edenler, hükmü açık nassa karşı geldikleri için tekfir edilmiş ve bu tekfir bütün âlimler tarafından onaylanmıştır.⁹⁹

Özetle söylemek gerekirse, ashâbı çekiştirmenin, onlar hakkında ulu orta konuşmanın ve kendilerine saygısızlık yapmanın tekfiri gerektirdiği bazı âlimler tarafından görüş olarak ileri sürülmekte ise de, delil olarak getirilen hususların ikna edici bulunmaması sebebiyle bu görüşün kabulü mümkün görünmemektedir.

b. Ashâba Saygısızlık Fısk ve Dalâlettir Diyenler ve Delilleri

Ashâba saygısızlığın küfür sayılması gerektiği görüşünü aşırı bulan bir kısım âlimler, bu davranışın küfür değil de fısk ve inanç konusunda sapıklık olacağı, ayrıca bu işi yapan kimseye ta'zir cezası verilmesi veya te'dib edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. İlk devir âlimlerinden İbrahim en-Nehâî (ö. 95/713) ile Ebû İshak es-Sebîî'nin (ö. 127/744) bu kanaatte oldukları belirtilmektedir.¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) iki görüşünden birinin bu istikamette olduğu,¹⁰¹ Ebu't-Tayyib el-Bâkullânî'nin de (ö. 403/1012) aynı görüşü

⁹¹ Tekıyyüddin es-Sübki, *es-Seyfü'l-meslûl alâ men sebbe'r-resûl* (nşr. İyâd Ahmed el-Avc), Amman 1421/2000, s. 423 (Sübki, *es-Seyfü'l-meslûl*).

⁹² İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl*, s. 580.

⁹³ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Kahire 1387/1967, XVI, 297.

⁹⁴ Kuyeyşi, *Sahâbetü Resûlillâh*, s. 338.

⁹⁵ Kubeysi, *a.g.e.*, s. 342.

⁹⁶ Kâmilîye fırkasının bu konudaki görüşü için bkz. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Fehmi Muhammed), I-III, Beyrut 1413/1992, I, 178.

⁹⁷ Kâdi İyâz, *eş-Şifâ*, II, 610.

⁹⁸ Kuyeyşi, *Sahâbetü Resûlillâh*, s. 344.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Tenbihü'l-vülât ve'l-hukkâm alâ ahkâmi şâtimi hayri'l-enâm ev ehadi ashâbihi'l-kirâm aleyhi ve aleyhimü's-salâtü ve's-selâm*, Beyrut ts. (*Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn* içinde, I, 314-371, I, 367 (İbn Âbidîn, *Tenbihü'l-vülât ve'l-hukkâm*).

¹⁰⁰ İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl*, s. 578.

¹⁰¹ İbn Teymiye, *a.g.e.*, s. 571.

paylaştığı nakledilir.¹⁰² Daha sonra gelenlerden Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî (ö. 683/1284) “*Sahâbeden birini saygısızca anmak veya ona buğz etmek küfür olmaz ancak sapıklık sayılır*”,¹⁰³ İbn Teymiyye (ö. 728/1327) “*Ashâba dil uzatmak Kur’ân ve Sünnet’te haram kılınmış bir iştir,... Peygamberler dışında bir kimseye dil uzatmak küfrü gerektirmez*”,¹⁰⁴ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) “*Kim sahâbeden biri hakkında ileri geri konuşarak saygısızlıkta bulunursa, icmâ ile fâsık ve bid’atçıdır*”, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ise “*Hz. Ebû Bekir ve Ömer’i ya da ashâbdan herhangi birini çekiştiren kimsenin mutlak mânada küfre gireceğine dair hüküm, fetva vermeye elverişli olmayan zayıf bir görüştür*”¹⁰⁵ diyerek aynı paralelde görüş belirtmişlerdir. Yine meşhur âlimlerden en-Nevevî (ö. 676/1277) ve el-Kastallânî (ö. 923/1517) bu işin haram kılınan çirkin işlerden biri sayıldığını, et-Teftazânî (ö. 797/1395) ashâba saygısızlığın ve onlar hakkında ileri geri konuşmanın bid’at ve fâsiklik olduğunu vurgulamışlardır.¹⁰⁶ Konuya dair görüşleri naklettikten sonra Tekıyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355) tarafından söylenen şu ifade bu noktada son söz olmaya elverişlidir. O şöyle der: “*Ashâba saygısızlıkta bulunan kimselerin tekfir edilemeyeceğini söyleyen âlimler, fâsık oldukları konusunda icmâ etmişlerdir.*”¹⁰⁷

Bu grupta yer alan âlimlerden bir kısmı, sahâbe hakkında ileri geri konuşan ve onlara saygısızlıkta bulunan kimselere cezâ müeyyideler de öngörmüşlerdir. Bunlardan İmam Mâlik (ö. 179/795) “*Ashâba dil uzatan te’dîb edilir*”¹⁰⁸ derken, İshak b. Râhûye (ö. 238/853) görüşünü “*Resûlüllâh’ın ashâbına dil uzatan cezalandırılır ve hapse atılır*”¹⁰⁹ şeklinde ifade etmiştir.

Bu görüşün sahipleri şu üç hususu dikkate alarak sözü edilen sonuca ulaşmışlardır: (1) Mücerred olarak dil uzatmak veya saygısızlıkta bulunmak sadece peygamberler hakkında olursa küfrü gerektirir ve dinden çıkmaya sebep olur. (2) Ashâba tek tek iman etme mecburiyeti yoktur. Böyle olunca onlardan birine saygısızlık etmek veya dil uzatmak Allah’a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve âhiret gününe olan inanca zarar vermez. 3. Hz. Peygamber devrinde sahâbe hakkında ileri geri konuşan olmuş, Efendimiz bunu duymuş, ancak bu işi yapan kimsenin küfrüne hükmetmediği gibi kâfir veya mürted muamelesi de yapmamıştır. Sadece böyle bir davranışın bir daha tekrarlanmaması konusunda uyarıda bulunmuştur. Buhârî ve Müslim’de tahrîc edilen “*Ashâbımı çekiştirmeyin...*”¹¹⁰ anlamındaki meşhur hadisin sebep-i vürûdu iki kişi arasında

¹⁰² Ebû Bekr el-Bâkullânî, *el-İnsâf fî mâ yecibü i’tikâdühû velâ yecüzü’l-cehlü bihi* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1413/1993, s. 68.

¹⁰³ Kuyeyisî, *Sahâbetü Resûlillâh*, s. 339.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *es-Sârimü’l-meslûl*, s. 571, 579.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Tenbihü’l-vülât ve’l-hukkâm*, I, 367.

¹⁰⁶ İbn Âbidîn, *a.g.e.*, I, 367.

¹⁰⁷ Sübki, *es-Seyfü’l-meslûl*, s. 424.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, *es-Sârimü’l-meslûl*, s. 569.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 568.

¹¹⁰ Buhârî, “Fezâilü ashâbi’n-nebî”, 5; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 221.

geçen bir olaydır. Nakledildiğine göre, bir tartışma esnasında meşhur sahâbilerden Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) ilk Müslümanlardan ve Aşere-i mübeşşere’den olan Abdurrahmân b. Avf (ö. 32/652) hakkında hoş olmayan bazı şeyler söylemiş, bunu duyan Hz. Peygamber de onun dikkatini çekmiş ve yukarıdaki sözüyle böyle bir şeyi bir daha tekrarlamaması konusunda uyarmıştır.¹¹¹

Sözün özü, sahâbe hakkında ileri geri konuşmak, onlara karşı saygısızlık yapmak ve eleştirmek küfrü gerektiren bir davranış olmasa bile en azından fâsiklik ve inanç açısından sapıklık olarak kabul edilmiş, uzak durulması gereken haram ve çirkin işlerden biri olarak değerlendirilmiştir.

IV. Literatür

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ashâba saygısızlığın dinî hükümünü ve bu işin yanlışlığını ortaya koyma konusunda kaleme alınan müstakil ilk telif Muhammed b. Sehnûn et-Tenühî’nin (ö. 265/878) *Risâletü’n-nehyi an sebbi’s-sahâbe* isimli risâlesidir. Muhtasar olduğu anlaşılan ve günümüze ulaşmayan bu risâleden sonra Kâdî İyâz (ö. 544/1149) konu ile ilgilenmiş ve *es-Seyfü’l-meslûl alâ men sebbe ashâbe’r-resûl* isimli bir eser kaleme almıştır.¹¹² *es-Seyfü’l-meslûl* günümüze ulaşmadığı için muhtevası hakkında konuşma imkânı bulunmamaktadır. Ancak Kâdî İyâz’ın bir diğer eseri olan *eş-Şifâ bi-ta’rifî hukûki’l-Mustafâ* isimli eserinin sonunda, ashâba saygısızlıkta bulunmanın ve onlara dil uzatmanın dinî hükmü konusunda açtığı başlık altında verdiği bilgiler,¹¹³ *es-Seyfü’l-meslûl*’ün muhtevası hakkında da fikir vermekte ve bu konudaki bilgileri ve görüşleri güzel bir şekilde toplayıp tasnif ettiğini göstermektedir. Kâdî İyâz’dan yaklaşık bir asır sonra vefat eden Ziyâüddîn el-Makdisî’nin (ö. 643/1245) kaleme aldığı *en-Nehyü an sebbi’l-ashâb ve mâ fihi mine’l-ismi ve’l-ikâb* isimli eseri günümüze intikal etmiştir.¹¹⁴ Eserine ashâbın faziletine dair âyet ve hadisleri zikrederek başlayan müellif, daha sonra bazı sahâbî ve tâbiilerin sahâbeye saygı konusundaki görüşlerini sıralamış, eserin sonunda ashâba saygısızlık ve dil uzatma konusunda cür’etkâr davranan kimselerin başına gelen çeşitli olaylardan örnekler vermiştir.¹¹⁵

Hicrî 756 (1355) yılında vefat eden Tekıyyüddîn es-Sübki’nin ashâba saygısızlıkta bulunanlara tahsis edilen ve günümüze ulaşmayan *es-Seyfü’l-meslûl alâ men sebbe ashâbe’r-resûl*¹¹⁶ isimli eseri hakkında bilgi elde edilememiştir. es-Sübki, Hz. Peygamber’e saygısızlık konusunda kaleme aldığı *es-Seyfü’l-meslûl*

¹¹¹ Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 222.

¹¹² Hacı Halife, *Keşfü’z-zunûn an esâmî’l-kütüb vel’-fünûn* (nşr. Şeraftin Yaltkaya-Rifat Bilge/I-II, İstanbul 1971, II, 1018 (*Keşfü’z-zunûn*)).

¹¹³ Bkz. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 651-658.

¹¹⁴ Eser Muhyiddin Necib tarafından tahkik edilmiş ve yayınlanmıştır. Kuveyt-Beyrut 1413/1992.

¹¹⁵ Ziyâüddîn el-Makdisî, *en-Nehyü an sebbi’l-ashâb*, s. 89-114.

¹¹⁶ *Keşfü’z-zunûn*, II, 1018.

alâ men sebbe'r-resûl isimli eserinde bir başlık açmış ve sahâbeye saygısızlık konusunu ele almıştır.¹¹⁷ Aynı şekilde İbn Teymiye de (ö. 728/1327) Hz. Peygamber'e saygısızlığın dinî hükmünü anlatmak üzere kaleme aldığı *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtîmî'r-resûl* isimli eserinin sonunda ashâba saygısızlıkta bulunan kişilerin dinî açıdan durumu hakkında bilgi vermek için ayrı bir başlık açmış ve yaklaşık yirmi sahife içerisinde bu konuda bilinenleri özetlemiştir.¹¹⁸

Bunlar dışında konu ile alakalı olarak Bahrak lakabıyla meşhur Şâfiî âlimi Muhammed b. Ömer el-Hadramî (ö. 930/1523) *el-Husâmü'l-meslûl alâ müntekisî ashâbi'r-resûl* (Beyrut 2008); Osman b. Sened el-Basrî (ö. 1242/1826) *es-Sârimü'l-kirdâb fi nahri men sebbe ekâbira'l-ashâb* (Fihrisü'l-mahtûtât el-Arabîyye fi Hizâneti Kâsım Muhammed er-Receb bi-Bağdâd, QM Rajab 1965); Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) *Hukmü men sebbe ehaden mine's-sahâbe*; Mahmûd Şükrü el-Âlûsî (ö. 1342/1923) *Sabbü'l-azâb alâ men sebbe'l-ashâb* (nşr. Abdullâh el-Buhârî, Riyad 1417/1997); Muhammed b. Yûsuf et-Tûnusî *es-Seyfü'l-yemânî el-meslûl fi 'unûki men ta'ane fi ashâbi'r-resûl* (Dımaşk 1936) ve Yâsîn Mustafa el-Farazî, *es-Seyfü'l-meslûl alâ mübgidî ashâbi'r-resûl* isimli birer eser kaleme almışlardır.

V. Sonuç

1. Sahâbe, adâlet ve fazileti Kur'ân ve Sünnet'le sâbit olan bir nesildir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde ve Hz. Peygamber'in değişik hadislerinde kendilerinden övgü ile bahsedilmiştir.

2. İslâm'ı doğrudan Hz. Peygamber'den almaları, Efendimizi koruma ve İslâm'ı yayma konusunda fevkalâde fedakârlıklarda bulunmuş olmaları, başkalarına hiç bir zaman nasip olmayacak olan Hz. Peygamber'le arkadaşlık yapma nimetine ulaşmaları ve İslâm'ı kendilerinden sonra gelenlere aktaran güvenilir bir köprü olmaları sebebiyle ayrıcalıklı bir nesildirler.

3. İslâm'ın ilk döneminden itibaren ashâbın kendileri ve tâbiiler nesil olarak sahâbe konusunda hassâs davranmış, onların hukukunu korumuş, saygıda kusur etmedikleri gibi bu konuda duyarsız davrananları uyarmaktan geri kalmamışlardır.

4. Ashâba karşı saygısızlık Selef-i sâlihîn çizgisinden ayrılan Şîa, Havâric, Mu'tezile ve Nâsibe gibi fırkalar tarafından başlatılmış ve sürdürülmüştür.

5. Bu çalışmada konu edilen saygısızlık sözcüğüne sövmek, hakaret etmek, ayıplamak, iftirada bulunmak, fizikî kusurlarla anlatmak, alay etmek ve hafife almak gibi noksanlık anlamı içeren her şey dâhildir.

6. İslâm âlimleri, faziletleri Kur'ân ve Sünnet'le onaylanmış olan ashâba saygısızlığın dinî açıdan bir hüküm ifade etmesi gerektiği kanaatine varmış ve bu konuda değişik görüşler belirtmişlerdir.

7. Bir kısmına göre ashâba saygısızlık inanç açısından tehlikeli bir iştir. İnsan küfre götürebilir. Zira bu davranışta sahâbeyi tezkiye eden âyet ve hadislerle muhâlefet söz konusudur.

8. Diğer bir kısmı ise ashâba saygısızlığın küfür değil de fisk ve dalâlet olduğu görüşündedir. Bunlara göre saygısızlıkta bulunan kimse tövbeye davet edilir, eğer vazgeçmezse te'dib edilir veya hapse atılır.

9. Önemine binaen ashâba saygısızlık konusunda geçmişten günümüze pek çok müstakil eser kaleme alınmış ve bunlar yoluyla ashâbın hukuku korunmuş, ayrıca onlara saygısızlığın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Günümüzde de bu konuda yeni eserlerin telif edildiği görülmektedir.

“Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dinî Hükümü”

Özet: Adâlet ve fazileti Kur'ân ve Sünnet'le sâbit olan sahâbe topluluğu Hz. Peygamber'in bizzat eğitiminden geçmiş, İslâm'ın pratik hayatta ilk numunesi olmuş, Efendimize hem beden ve hem de mal yoluyla hizmet etme şansını bulmuş, İslâm'ı Hz. Peygamber'in kendisinden öğrenip sonrakilere aktarmada köprü vazifesi görmüş önemli bir nesildir. Bu önemine binaen ilk dönemlerden itibaren ümmetin tamamına yakını onlara saygı duyarak hukuklarını korumuş, Şîa, Havâric, Mu'tezile ve Nâsibe gibi fırkaların oluşturduğu azınlık bir kesim ise bu anlayışı terk ederek sahâbeyi eleştirme ve onlara saygısızca davranışlarda bulunma yolunu tutmuştur. Kur'ân ve Sünnet'in sahâbe anlayışına uygun düşmeyen saygısızca davranışların dinî hükmünün ne olacağı konusu Selef-i sâlihîn ve Ehl-i sünnet âlimlerini epey meşgul etmiştir. Bu çalışmada ashâba saygısızca davranan kimseler hakkında ortaya atılan görüşler ile bunların delilleri üzerinde durulacak ve dinî açıdan durumları değerlendirilecektir.

Atıf: Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe Hukûku ve Ashâba Saygısızlığın Dinî Hükümü”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* VIII/1, 2010, ss. 7–32.

Anahtar Kelimeler: Ashâb, sahâbe, sebb, saygısızlık, tâbiûn, Selef-i sâlihîn.

¹¹⁷ Bkz. Sübkî, *es-Seyfü'l-meslûl*, s. 417–426.

¹¹⁸ Bkz. İbn Teymiye, *es-Sârimü'l-meslûl*, s. 565–587.

Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık

Mustafa Celil ALTUNTAŞ*

“Buhârîhânlık in Ottoman
Scholarship”

Abstract: The Imam Muhammad b. Ismâ'il's work named *Câmiu's-Sahîh* is regarded as the most reliable source after the Qur'an. It has gained this situation thanks to his meticulousness in collecting the authentic traditions. The Muslim community has appreciated its value and had a chance to learn their Prophet's deeds and words from this reliable source. This reliability has resulted in its being enthroned by the Ottoman community, and consequently, a teaching tradition peculiar to Buhârî has become established. The scholars who recited Buhârî at mosques had been named as Buhârîhân. This tradition had been spread by the hand of the government from the mosques to the tombs, and from the libraries to the official establishments. The government had issued directions Buhârî to be read from cover to cover in hard times. Financial support had been provided from the foundations and Buhârîhân were given salary. The tradition of reading Buhârî, one of the main elements of sessions held at mosques which were dynamics of Ottoman community life, is one of the unique practice of Ottoman scholarship.

Citation: Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, pp. 33–67.

Key word: Buhârî, Ottoman, Buhârîhânlık, hadîth, âdâb, mosque.

I. Giriş

Osmanlı ilim geleneğinde, belirli kitapların okutulduğu ve icâzetlerinin verildiği câmi derslerinin; ulemâ sınıfının, talebelerin ve toplumun yetişmesinde çok önemli işlevler gördüğü bilinmektedir. Câmilerde ders verme geleneği İslâm'ın ilk yıllarından itibaren başlamıştır. Osmanlı toplumu da bu geleneği sürdürmüştür. Toplumun dinamiklerini ayakta tutan unsurlardan olan câmi dersleri, birçok insanın buralarda yetişmesini sağladığı gibi; medreselerde verilen eğitimin ve okutulan kitapların halka arzına da vesile olmuştur.

Osmanlı toplumunun din algısı üzerinde yapılacak çalışmalar hiç şüphesiz ki *Buhârî-i Şerîf*, *Şifâ-i Şerîf* ve *Mesnevî-i Şerîf* ele alınmadan değerlendirilmeye tâbi tutulamaz. Bu eserlerin isimlerinin Osmanlı toplumunda “şerîf” şeklinde

zikredilmesi dahi kendilerine verilen ehemmiyeti göstermesi açısından kayda değerdir. Bunlar arasında *Buhârî-i Şerîf*, yaygınlık kazanması açısından en önde geleni olmuştur. Osmanlı'da ilk dönemlerden itibaren medreselerde okutulmaya gelen *el-Câmi'u's-Sahîh* sonraları o kadar çok yaygınlık kazanmıştır ki Osmanlı toplumunun temel kitaplarından biri olarak muhtelif zaman ve mekânlarda okunması ve okutulması gelenek hâlini almıştır. Medreselerle birlikte câmilerde de okunan *Buhârî-i Şerîf*'in, daha sonra türbeler ve tekkelerde okunmasının yanı sıra, sıkıntılı zamanlarda da teyemmünen ve teberrüken okuma geleneği yaygınlaşmıştır. Bu gelenek ordu başta olmak üzere birçok devlet kurumunda da devam ettirilmiştir.

Dolayısıyla Osmanlı döneminde uygulama imkânı bulmuş *Buhârî-i Şerîf* tedrisi sünnetin intikâlini sağlayan en önemli faaliyetlerden olmuştur. Özellikle hadisleri yorumlama geleneğinin nesilden nesle intikâli câmi derslerinin en önemli sonucudur. Bu bağ sayesindedir ki toplum, sünnet eksenli bir yaşamdan hiçbir zaman kopmamış ve sünnetin doğru olarak anlaşılması gerçekleşmiştir.

II. Hadislerin Önemi ve Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i

A. Hadislerin Önemi

İslâm dininin, iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, günümüze kadar hem şifâhî hem de yazılı olarak nesilden nesle intikal ettirilmiş ve Müslümanların dinlerini sağlam kaynaktan almaları sağlanmıştır. İslâm ümmetine has olan isnâd sistemi¹ sayesinde Müslümanlar, asırla öncesinde yaşamış olan insanların isimlerini kayda geçirmişlerdir. İslâm ümmetinin içinde ömrünü bu ilme vakfetmiş ve müminlerin kendilerine hizmetleri için medyun olduğu çok sayıda âlim vardır.

Eğitim ve öğretim faaliyetleri İslâm dininde, vahyin ilk nazil olmaya başladığı andan itibaren başlamış bulunmaktaydı. Zira Kur'an-ı Kerim'in ilk vahyi “Oku” emri ilâhîsiyle başlamaktadır. Kendisine Cebrâil vasıtasıyla indirilen vahyi Hazreti Resûl-i Ekrem insanlara bizzat öğretmekte, anlatmakta ve kendi hayatında tatbik etmekteydi. Hz. Peygamber'in “Allah, bizden bir söz işitip de onu başkasına ulaştırıncaya kadar muhafaza eden kimsenin yüzünü ağartsın. Zira o sözü ulaştırılan birçok kimse işitenden daha iyi korur”² müjdesini işiten ashâb hadisleri ezberlemek ve nakletmek için gayret sarf etmiş ve bunun neticesinde hadis edebiyatının nüveleri atılmıştır. İslâm dininde ilim ketmi hoş

¹ bkz. Abdülhayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-Fâdıla*, (nşr., Abdulfettâh Ebû Gudde), s. 21-25 Haleb: Darüsselâm 2008.

² Tirmizî, İlim, 7.

* T.C. Başbakanlık, Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü, mcaltuntas@hotmail.com

görülmemiş ve bu konuda birçok uyarı va'z edilmiştir.³ İlim Kur'an-ı Kerim'de vahiy anlamında kullanılmış Allah'ı (c.c.) ve vahyi bilenlerin ilim sahipleri olduğu vurgulanmıştır.⁴

İşte İslâm dininin temelinde bu ilim anlayışı yatmaktadır ve bu sebepten Müslümanlar buldukları her yeri ve mekânı bir ilim yuvası hâline getirmişler. Buralarda Allah'ın (c.c.) Kitâbı'nı ve O'nun insanlara son resûl ve rebi olarak gönderdiği kutlu elçinin sünnetini öğrenmişler ve öğretmişlerdir. Henüz Resûlüllâh döneminde Mekke'de Dâru'l-Erkâm tesis edilmiştir. Medine döneminde ise Mescid-i Nebevî'nin bir bölümü eğitim ve öğretim faaliyetine hasredilmiş ve burada bulunanlara da ashâb-ı suffe denilmiştir. Fethedilen her beldeye Müslümanlar tarafından bir câmi/mescid inşa edilmiş, bu mekânlar ise hem ibadet edilen hem de İslâm dininin öğretilip anlatıldığı yerler olmuştur.

B. Sahîh-i Buhârî

İmam Buhârî'nin kitabının tam adı, *el-Câm'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh salellâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî*'dir ve mücerred olarak sahîh hadisleri ilk tasnif eden kitaptır.⁵ Buhârî ve Müslim'in kitapları *Sahîhayn* diye nitelendirilmiş ve büyük bir hüsn-i kabul görmüştür.⁶ Nevevî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerden hangisinin tercih ve takdîm edildiğine dair rivâyetleri zikrettikten sonra “doğru olanın Buhârî'nin *Sahîh*'inin Müslim'in *Sahîh*'ine tercih edilmesidir”⁷ demiştir. İmam Ebû Abdurrahmân en-Neseî de “Buhârî'nin kitabından daha iyi bir kitap yoktur.”⁸ Osmanlı'da en çok okutulan kitaplardan biri olan *Şifâ-i Şerîf*'in müellifi Kâdî 'Iyâz'ın (v. 544/1149) *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr* adlı kitabında Buhârî ve Müslim'deki hadislerin sahîhliği üzerinde âlimlerin ittifak ettiğinden bahsedilmesi ve icmâ' lafzının zikredilmesinin topluma yansımalarını düşünmek yanlış olmaz.⁹

Nevevî'nin, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'i ile ilgili zikrettiği rivâyetlerden birisi de şudur: “Buhârî şöyle demiştir. Beş sene Basra'da kaldım ve kitaplarımı tasnif ettim. Her sene haccettim ve Mekke'den Basra'ya döndüğümde Allah'a

şöyle yalvardım: Allah'ım bu kitapları Müslümanlar için bereketli kıl.”¹⁰ el-Firebrî, (v. 320/932) Buhâra'da iken Muhammed b. İsmâ'il'in ağzından bizzat, onun gusletmeden ve iki rekat namaz kılmadan asla bir hadisi yazıya geçmediğini söylediğini iştmiştir.¹¹ Yine Buhârî'nin kendisinden *Sahîh*'i, on altı yıllık bir süreçte tam olarak altmış bin hadis arasından eleme yaparak meydana getirdiği nakledilmiştir.¹² Kitap çok uzun olmasın diye bazı sahîh rivâyetleri de terk etmek zorunda kaldığını belirten Buhârî,¹³ onu Ali b. el-Medenî, (v. 234/848–49) Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Yahyâ b. Ma'în (v. 233/847) gibi dönemin önemli âlimlerine arz etmiştir. Buhârî'nin eserini çok beğenen âlimler dört hadis dışında onun tamamen sahîh hadisleri barındıran bir eser olduğu konusunda onay vermişlerdir. Konuyla ilgili rivâyeti nakleden İbn 'Akîlî, bu konuda söz sahibi olan kimsenin Buhârî olduğunu ve onun da bu dört rivâyeti sahîh gördüğünü söylemiştir.¹⁴

Ayrıca Buhârî ve kitabı hakkında; onun yaşça ve ilimce büyük olması sebebi ile daha âli isnâdlara sahip olduğu, eserini hadis ilmine hizmet etmenin yanında sahîh hadisleri toplamak ve bu hadislerden çıkacak fikhî hükümlere, edebî ve hikemî nüktelere işaret etmek için telif ettiği zikredilmiştir.¹⁵ Bugün Türkiye'de küçük yerleşim yerlerine varıncaya kadar nereye resmî, gerekse şahıslara ait hususi kütüphanelerde muhakkak bir Buhârî nüshasına rastlanması; yazmaları içinde en usta hattatlar tarafından yazılmış, büyük sanatkarların mahir elleri ve göz nuru ile tezhib edilmiş nüshalarının bulunması; medreselerde, dâru'lhadislerde ve dergâhlarda asırlarca okunması; Buhârîhân diye anılan ve Sahîh okutan âlimlerin her devirde toplum içinde büyük itibar görmesi ona gösterilen ihtimamın en önemli delilleridir.¹⁶ denilmiştir ve bunun neticesinde; “Kıtık, zelzele, harp, salgın hastalık gibi kötü ve zor günlerde *Sahîh-i Buhârî* hatimleri okumak öteden beri Türkler arasında âdet olmuştur.”¹⁷

Burada zikredilen vasıflarından ve sahîh hadisleri derlemede gösterdiği titizlikten dolayı *el-Câmi'u's-Sahîh*, erbâb-ı ilim tarafından en muhkem hadis kaynağı olarak görülmüş ve diğer kitaplar arasında tebârüz etmiştir. Osmanlı ulemâsı *Buhârî-i Şerîf* diye isimlendirdiği mezkûr kitabın medreselerde ve câmilerde ders olarak okunmasına ehemmiyet vermiş ve aksatmadan devam et-

³ “Kim bildiği bir ilmi kendisine sorulduğunda gizlerse, Allah (c.c.) da onu ateşten bir gemle gemler.” (*Ebû Dâvûd*, İlm, 9; *İbn Mâce*, Mukaddime, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 263, 296; Hâkim, *Müstedrek*, I, 140.

⁴ Allah'ın kulları arasında ancak âlimler ondan gereği gibi sakınırlar” el-Fâtır 35/28.

⁵ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li-Sahîhi'l-İmâm el-Buhârî* (thk. Ali Hasan Ali Abdulhamîd) Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., s. 39.

⁶ bkz. Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar*, s. 100–109. Ankara 1997, X, 1, 2, 3.

⁷ Nevevî, *Mâ Temessü*, s. 39.

⁸ Nevevî, *Mâ Temessü*, s. 40.

⁹ Kadı İyaz, *Meşâriku'l-envâr 'ala sıhâhi'l-âsâr*, Tunus: el-Mektebetü'l-Atika 1914, I, 5,

¹⁰ Nevevî, *Mâ Temessü*, s. 42.

¹¹ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî Mukaddimetü Fethi'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mustafa Muhammed Hevânî, Seyyid Muhammed Abdülmu'tî), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye 1978/1398, s. 243; a.mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, IX, 49 Dâru's-Sadir, Beyrut, 1907.

¹² İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, s. 243.

¹³ İbn Hacer, *Tağlikü't-ta'lik 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye 1985, V, 420; a.mlf., *Tehzibü't-tehzib*, IX, 49.

¹⁴ İbn Hacer, *Tağlikü't-ta'lik*, V, 423; a.mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, IX, 54.

¹⁵ Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîhi ve Hocaları*, Konya: Nükte Kitap 2003, s. 12.

¹⁶ Mücteba Uğur, *Buhârî*, Ankara: Kültür Bakanlığı yay., 1989, s. 68–69.

¹⁷ Uğur, *Buhârî*, s. 69.

tirmiştir. Kendisine gösterilen bu ihtimam neticesinde toplumda çok büyük ölçüde yaygınlaşan *Buhârî-i Şerîf* okuma geleneği zamanla onu hatim olarak okumak şekline tahavvül etmiştir. Osmanlı döneminden önce de *el-Câmi'u's-Sahîh*'in hatim ve tedrisi yaygınlık kazanmıştır.

III. Kuzey Afrika'da *el-Câmi'u's-Sahîh*

Paris'te 1928 yılında Buhârî'yi Fransızca tercümesiyle yayınlayan E. Levi-Provençal'ın Buhârî'nin kutsiyet kazanması ve Mağrib'te Buhârî'nin rivâyet zinciri ile alâkalı bilgileri içeren, aynı zamanda Brockelman'ın da kitabında işaret ettiği "*Sahîh-i-Buhârî*"nin Mağribi Nüshasının İncelenmesi" isimli makalesinde; Fas'ta önemli hâdiseler olduğunda sadece Kur'ân-ı Kerîm hatimlerin yapılmadığı bunun yanında *Sahîh-i Buhârî*'nin de okunduğu, "hadis mevzuunda mü'minlerin reisi" gibi anlamlı bir unvanın bu ülkede Buhârî'ye verildiği, Fas'ın merkez câmilerinde ve özellikle Fes'te Kayrevan Câmiî'nde *Sahîh-i Buhârî* ders halkalarının mevcut olduğu, Fas Sultanı İsmâ'îl b. Şerîf'in "Âbidü'l-Buhârî" adında zenci kölelerden oluşan bir milis teşkilatı kurduğu ve bu teşkilatı örgütlediği zaman onlara *Sahîh-i Buhârî* üzerine yemin ettirdiği onlara bir *Sahîh-i Buhârî* nüshası teslim ederek, titiz bir biçimde korumak, ata bindiklerinde onu yanlarında bulundurmamak ve savaşlarda İsrailoğulları'nın Ahid Sandığını taşıdıkları gibi en önde taşımalarını emrettiği aktarılmıştır. Ayrıca Provençal, "Bir Evliyânın mezarı başında *Sahîh-i Buhârî*'yi açan, gördüğü ilk hadisi okuyan ve onun sened zincirinde yer alan büyük zatlar ve Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah'a sığınan kimse, bir müddet sonra arzusunun gerçekleştiğini görecektir." şeklindeki bir inanın varlığını nakletmektedir.¹⁸

Provençal makalesinde; Fas'ta Buhârî okuma geleneğinin üç aylar içinde tamamlandığını ve bu okumanın sonunda görkemli bir merâsim yapıldığını belirtmiştir. Buna göre okuma Recep ayının ilk günü başlar, şaban ayında devam eder, normal olarak Ramazanın 27. gecesini Hıtma ve yahut Hıtâmu el-Buhârî ve halk lisanında Leyletu Seb'ı 'İşrîn diye isimlendirilen merâsimle bitirilirdi. Okumayı idare eden hocanın yardımcısı (Sârîd) kitaptaki son hadisin son cümlesi "Sübhânellâhi ve bi hamdihî sübhânellâhi'l-'azîm"e geldiği zaman, bütün hazır bulunanlar ayağa kalkarlar ve yüksek sesle bu cümleyi 101 defa tekrar ederlerdi. Sonra okuyanlar beraberce *Kaside-i Bürde* ve Busîrî'nin Hamziyye'sinden parçalar okurlardı. Tezekkerât olarak isimlendirilen bu okuma bittiği zaman, okuyanlarla birlikte okumayı idare eden ve hıtma merasimine başkanlık yapan âlimin evinde bayram olurdu.¹⁹

İbn İyâs (v.930/1524), Bedâ'î'u'z-zuhûr isimli eserinde hicrî 911 senesi Ramazanında Mısır'da *Sahîh-i Buhârî* okunarak hatmedildiğini, bunun da sarayın

¹⁸ Levi-Provençal, E., "*Sahîh-i Buhârî*"nin Mağrib Nüshasının İncelenmesi", (çev. Sadık Cihan), *OMÜİFD*, 1986/1, Samsun, 1986/1, 61-62.

¹⁹ Levi-Provençal, "*Sahîh-i Buhârî*", 61-62.

bahçesine kurulan sultanın çadırında gerçekleştiğini söylemiştir. Daha önceleri eski bir âdet olarak Buhârî'nin sarayda okunduğunu, kadınlara ve ulemaya hil'atler giydirildiğini nakletmiş, zamanla sarayda yapılan bu âdetin ortadan kalktığını Kale Câmiî'nde Buhârî hatimlerinin yapıla geldiğini hatmin son meclisinin yine sultanın çadırında yapılan bir merasimle tamamlandığını belirtmiştir.²⁰

İbn Beşkûvâl (v.578/1183) Ahmed b. Muhammed b. Muğîs es-Sadeffî'nin (v. 459) biyografisini verirken onun Tuleytulâ ehlinden olduğunu, doğuya giderek hadis hocalarından ve Ebû Zer Abdurrahmân b. Ahmed el-Herevî'den²¹ (v. 434/1043) icâzet aldığını belirterek *Sahîh-i Buhârî*'yi ezberlediğini ve râvîlerini bildiğini ifade ettikten sonra bir şûra'da *Sahîh-i Buhârî*'yi rivayet ettiğini belirtmiştir.²² Burada önemli olan husus Fas, Mısır gibi Kuzey Afrika ülkelerinden sonra Endülüs âlimleri tarafından da Buhârî'nin hıfz edilerek nakledildiği bilgisidir. "Hatta Kâdî Şurayh b. Muhammed'in 534/1139 Ramazanında, İşbiliye'de toplu halde ilk defa *Sahîh-i-Buhârî* hatmine başlaması bu dönemde halk arasında *Sahîh-i-Buhârî*'ye ne kadar önem verildiğini göstermektedir."²³

Ayrıca 1798'de Ezher Câmiî'nde Napolyon Bonapart'ın şehre girmemesi dileğiyle, 12 Eylül 1902'de yine aynı yerde kolera tehlikesi sebebiyle *Sahîh-i Buhârî* hatmedildiği, Balkan Savaşının başladığı günlerde ise Ezher şeyhi Osmanlı ordularının zaferini niyaz etmek maksadıyla ileri gelen âlimlerden kibleye yönelerek *Sahîh-i Buhârî* okumalarını istediği de kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.²⁴

Kuzey Afrika'da üzerine yemin etme, hatimler ve merasimler yapma, Endülüs'e intikalini sağlayan rihlelerde bulunma, âfet ve savaş zamanlarında teber-rükün okunma gibi tezahürleri görülen *Buhârî-i Şerîf* geleneği daha sonra Osmanlı döneminde de halk arasında ilmî çevrelerde ve devlet nezdinde daha kuvvetli bir şekilde benimsenmiş ve devam ettirilmiştir.

²⁰ İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zuhûr fi vekâ'i'd-duhûr*, (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb 1984/1404, IV, 88.

²¹ Ebû Zer el-Herevî de hocaları Serahsî (v. 381), Müstemli (v. 376), Küşmeyhenî'den (v. 389) *Câmi'u's-sahîh*'i almıştır ki; onların hocaları da Buhârî'nin rivâyet zincirinde ilk sırada olan Firebrî'dir (v. 320).

²² İbn Beşkûvâl, *Kitâbu's-Sıla fi târihi eimmeti'l-Endülüs*, (nşr. İzzet el-Attar el-Hüseyni), Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme 1955. I, 61, (Eser İbnu'l-Faradî'nin (v. 403/1013) *Tarihü 'Ulema'î'l-Endülüs*'üne zeyl olarak yazılmıştır).

²³ Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İnsan yay., İstanbul, 1998, s. 163.

²⁴ M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *DİA*, VII, 118.

IV. Osmanlı'da Buhârîhanlık Geleneği

A. Buhârîhanlığın Tanımı ve Şartları

Asıl adı el-Câmi'ü's-sahîh olan ve müellifi Buhârâli İmam Muhammed b. İsmâil'e nispetle *Buhârî-i Şerîf* diye anılan hadis kitabının sonuna Farsça "hânden" fiilinden "okuyan, okuyucu, çağırıcı, söyleyen"²⁵ anlamına gelen "Hân" kelimesinin getirilmesiyle oluşturulmuş Buhârî okuyan kimse manasına gelen Buhârîhân sözcüğü Osmanlı Devleti'nde câmiler ve türbeler başta olmak üzere muhtelif mekânlarda *Buhârî-i Şerîf*i okuyan eşhâsın genel adı olmuştur.

Mu'tâd şekli medreseden mezun olmuş hocaların ayrıca bir imtihanla ruûs alarak selâtin câmilerde gelirleri genellikle selâtin vakıflardan karşılanmak üzere talebelere ders vermesi şeklinde gerçekleşmiştir. Osmanlı ilim geleneğinde câmilerde ders verme yetkisi, dersiâm efendilere yine bir imtihanla veriliyordu. Bu imtihanı kazanan dersiâm efendiler câmilerde talebelere tefsir, fıkıh ve hadis kitaplarını okutuyorlardı. Câmi dersleri olarak yaygınlaşan Buhârî okuma geleneği aynı zamanda bu dersi veren dersiâm efendiler tarafından başta türbeler olmak üzere muhtelif mekânlarda hatim olarak da okuna gelmiştir. Aslında türbelerde yapılan merasimlere hatim dendiği gibi câmilerde okunan derslere de hatim denilmiştir.²⁶ Zira burada da kitab baştan sona bitirilip hatmedilmektedir.²⁷

*Buhârî-i Şerîf*i okuyacak kişiler dersiâmlar arasından seçiliyordu. Dersiâm olabilmek için de belli şartları hâiz olmak gerekiyordu. Bunların başında da medreseden mezun olmak şartı vardı. Daha sonra ehliyetini ispat edenler dersiâm olabilmek için elde ediyorlardı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında dersiâmlık unvanının verilmesi için açılan imtihanla ilgili yeni kurallar getirildi. Bu dönemde dersiâmlık imtihanları, ders vekilinin başkanlığında tanınmış ulemâdan oluşan bir heyet tarafından yapılmaktaydı. II. Abdülhamîd'in saltanatının (1876–1909) ortalarına kadar dersiâmlık imtihanları yılda bir defa açılırken daha sonra teşkil eden bir heyetin medreselerde belirli aralıklarla imtihan yapması, bu şekilde yılda on beş kişiye bu unvanın verilmesi usûlü benimsendi.²⁸

Nitekim Buhârîhân olacak dersiâmların gireceği imtihanla ilgili olarak, bir belgede şöyle denilmektedir.

²⁵ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul: Çağrı yayınları 2002; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi 2004.

²⁶ Kandemir, "Hatim", *DİA*, XVI, 469.

²⁷ "Sevap kazanma yanında; maddî ve mânevî sıkıntılardan, hastalık ve belalardan, düşman istilâsından kurtulma ve her türlü murada nâil olma amacıyla en fazla okunup hatmedilen hadis kitabının *Sahîh-i Buhârî* olduğu bilinmektedir." Bk. Kandemir, *DİA*, XVI, 469–470.

²⁸ İpşirli, "Dersiâm", *DİA*, IX, 185.

"Cennet-mekân Sultan Abdülmecîd Hân Hazretlerinin türberdâr-ı sânisî Hacı Hafız Bekir Efendi'nin *Buhârî-i Şerîf* ciheti imtihanına idhâlini müstedî takdîm eylediği arzuhâl Şeyhülislâmlığa bildirilmiştir. (13 C 1278)"²⁹

Bu da göstermektedir ki Buhârîhân olacak kişi ehliyetini ispatlamış kimse-ler arasından genellikle yapılan bir imtihanla olmaktadır. Amaç ise bu görevin liyâkatlı kişiler tarafından yürütülmesini sağlamaktır. Nitekim 30 Nisan 1868'de Şeyhülislâm olan Hasan Fehmi Efendi'nin ruûs imtihanına girecek talebeler için risaleler kaleme aldığı bilinmektedir. 1858–1859 tarihlerinde Ders Vekilliği görevi de yapan Hasan Fehmi Efendi Risâletü'l-ımtihan li'r-ruûs (İstanbul 1275) ve Mir'atü'efkârî'r-ricâl li-yetemeyyeze erbâbü'l-kemâl (İstanbul 1280) isimli iki risale kaleme alarak bu imtihanlara girecek talebelere kolaylık sağlamayı amaçlamıştır.³⁰

Buhârîhanlık görevini ifâ edenler aynı zamanda hediyelerle ve nişanlarla da taltîf edilebiliyorlardı. Meselâ bir belgede "Mabeyn-i Hümayun'da Buhârî-i Şerîf kırâatına memur Hoca Mustafa Efendi'ye dördüncü rütbeden bir kıt'a Mecid-i Nişân-ı Zîşân'ı ihsan buyurulmuştur. 7 Ramazan 1335."³¹ denilmektedir.

B. Buhârî-i Şerîf Okunan Yerler

1. Câmiler

Osmanlıda bu geleneğin en yaygın bir şekilde görüldüğü yer câmilerdir. Medreselerde ders veren müderrisler aynı zamanda dersiâm olarak da câmilerde halka *Buhârî-i Şerîf* okutmaktaydılar. Bununla ilgili birçok arzuhal ve irâde mevcuttur. İstanbul'da Buhârîhanlık uygulamasının en çok görüldüğü yer Hırka-i Şerîf Câmi'i'dir:

"Hak subhânehü ve teâlâ hazretleri Şevketlü Mehâbetlü Kudretlü Âzîmetlü Padişâh-ı rûy-i zemin ve şehinşâh adalet veliyyü'n-nimet bi-minnetimiz ve bâisü asayiş-i cihan Efendimiz Hazretlerini dünya durdukça serîr-i şevket-masîr-i şâhanelerinde ten-dürüstî ve âfiyetle ber-karar ve 'ada-yı din üzerine yevmen kıyame gâlib buyur-sun âmin. Dâiyân-ı ihlas Mede'd-duhûr neşr-i ulûm ile evkat-güzâr ve farıza-i zimmet-i âlemiyân olan dua-yi pirâye-i şahaneleriyle ratbu'l-lisân olduğumuz halde min kabli'r-rahman meftûr oldukları şîme-i celile-i dâi-perverî ve hayrât-ı sâre ih-san gösterildi. Muktezâ-yı âlisince her bir şirret-i harab olan evkâf-ı İslâmî yeniden ihya buyurdıkları misillü hususuyla tecdîdine muvaffak buyurdıkları dâire-i hırka-i hazret-i nebevî câmiu'l-envâr-ı lâmi'i âlilerinde tefeü'l bi'l-hayr olmak üzere beher gün ale's-sabah teyemmünen ve mes'ûden *Buhârî-i Şerîf* kırâat olunması ve dâiyân-ı ihsan perverdelerinin iskan-ı âcizânelerimizin câmi-i şerîf-i mezkûr civarında olmak hasebiyle dersiyelerini dahi bu kullarına tevcihiyle birer kıt'a berât-ı âlişânın yedlerimize ihsan buyurulması hâk-pay-ı şehriyârlarından müsâade-i âliyesi husu-

²⁹ BOA. A. MKT. NZD. 385/19.

³⁰ bkz. İpşirli Mehmet; Çelebi, İlyas, "Hasan Fehmi Efendi", *DİA*, XVI, 320–323.

³¹ BOA. İ. DUİT. 60/120.

sunu istirham ve ictisâr kılınmış olmağla ol-bâbda husus-ı mezkûrun icrasına mü-sâade-i ihsan-ade-i mülkdârîlerinin erzânıyla dâiyânların çerâğ ve dua-yı acizanelerimize râğbet-i tâcidârleri şâyân buyurulmak babında ve kâffe-i halde emr ü ferman şevketlü mehabetlü kudretlü ‘azametlü padişâhımız efendimiz hazretleri-nindir.

Müderrişin-i dersiâmdan Kayserili Ali Remzi, Müderrişin-i dersiâmdan Kudüslü Ahmed, Müderrişin-i dersiâmdan Eriklili Mustafa, Müderrişin-i dersiâmdan Ahşakalı el-Hâc Mustafa, Müderrişin-i dersiâmdan Pîştineli Ahmed Hulusi.³²

Yukarıdaki belgeden anlaşıldığına göre adı geçen müderriş ve dersiâmlar evlerinin Hırka-i Şerîf Câmîi’ne yakın olması hasebiyle her gün sabah vakitlerinde teyemmünen ve teberrüken *Buhârî-i Şerîf* okuma niyetlerini resmî mercilere bildirmişler, bir Berât-ı Şerîf’le bu görevin kendilerine tevcih edilmesini istemişlerdir. Bunun üzerine karar kılınmadan önce olay tetkik edilmiş ve bir yazıyla üst makamlara sunulmuş, “Malûm-ı vekâlet-penâhîleri buyurulduğu üzere cevâmî-i selâtin-i ‘izâmın ekserisinde Buhârî ve Şifâ-i Şerîf dersiyeleleri mevcûd ise de kırâat olunup olunmadığı ancak sâye-i hazreti şâhânede Bâb-ı Fetvâ’da muvazzaf olarak pazartesi ve pençşenbe günleri teyemmünen *Buhârî-i Şerîf* kırâat olunmakta olduğu”³³ belirtilerek birçok selâtin câmîinde bu görevin tevcih edildiği, Bâb-ı Fetvâ’da da bu görevin pazartesi ve perşembe günleri akşamadan yürüdüğü söylenmiştir.

3 Zilhicce 1270 tarihli Arif Bey imzalı bu belgede arzuhal sahiplerinin Hırka-i Şerîf Câmîi’nde teyemmün kasdıyla “*Buhârî-i Şerîf* kırâat eyledikleri halde muhsinât-ı maneviye inkâr olunamayacağı âşikâr ve istid’âları vechle Buhârîhânlık ciheti tertîb olunarak vazife tahsîsiyle mûmâ-ileyhime tevcihleri yeniden vakf tertîbine muhtaç olduğu”³⁴ belirtilmiştir. Buhârî-i Şerîf kırâat etmenin faydadan hâlî olmadığı göz önüne alınarak Buhârîhân’lara bir gelir tahsîsiyle görevin onlara tevcih edilmesi öngörülmüştür.

Harem-i Şerîf’te Buhârî okuma geleneği ile alâkalı birçok belge mevcuttur. Aşağıdaki belge de ise Medine’de Mescid-i Nebvî’de Buhârî okuma geleneğinin varlığı ile alâkalı olan Sadrazam’ın Padişaha arzı şu şekildedir:

“Atûfetlü Efendim Hazretleri

Cennet-mekan Efendimiz Hazretlerinin evkâf-ı celîleleri fuzelâsından olarak şehriye iki yüz elli kuruş vazife ile Ravza-i Mutahhara-i Cenâb-ı Nebvî’de Buhârîhânlık cihetinin mutasarrıfı Mehmed Alim Efendi’nin vefatı vukuuna mebni mahlûlünden oğlu Abdullah kesb-i isti’dâd edinceye kadar hizmet-i lâzimesi bi’l-vekâle edâ ettirmek üzere tevcihi mukaddema mahallinden ba-tahrîrât inhâ kılınmış ise de bu misillü Buhârî ve Şifâhânlık cihetleri a’lem ulemâdan zevata tevcih olunup evlada intikal eder cihetten olmadığından âhar ehl ü erbâba intihâb olunması zımında gönderilen tahrîrâta cevaben Şeyhü’l-Haram Hazreti Nebvi Atufetlü Paşa Hazret-

lerinin vurûd eden tahrîrâtında hizmet-i mezkûre için mücâvirinden Vidinli Mustafa Efendi intihab olunup fakat mütevaffa-yı mûmâ-ileyhin oğlu merkûmun ciheti mezbûre vazifesinden başka bir taraftan medâr-ı maaş olmayarak âhara tevcihi takdirinde dûcâr-ı sefalet olacağı beyan olunduğuna binaen vekil marifetiyle idare-i hizmet ettirmek şartıyla işaret-i aliyye-i Hazret-i Şeyhülislâm’ı mucibince zikr olunan cihetin sağır-i merkûma tevcihi. 24 Muharrem 1265.”³⁵

Sadrazam’ın bu arzı üzerine Padişahın emriyle çıkarılan irâdede şöyle denilmiştir. “Zikr olunan Buhârîhânlık cihetinin vekil marifetiyle idare ettirilerek kendisi ber-minval mücerred kesb-i iktidar eylediği halinde mutasarrıf olmak ve muktedir olamadığı takdirde ol-vakt icabına bakılmak üzere ber-mûceb işaret-i âliye sağır-i merkûma tevcihi.”³⁶

Osmanlı Döneminde ulemanın vazifeli olduğu cihetler genellikle babadan oğula geçmekteydi. Ancak burada da belirtildiği gibi Buhârîhânlık ve Şifâhânlık gibi cihetlerin, liyâkat sahibi erbâb-ı istihkâka tevcih edildiği, evlâda intikal eden cihetlerden olmadığı belirtilmiştir. Bu, Buhârî okuma geleneğinin liyâkatlı ellerde kalması için devletin bu konuya ayrı bir önem verdiğini göstermektedir. Ancak Osmanlı döneminde birçok insan vakıflardan kendilerine tevcih edilen bu görevlerden aldıkları maaşlarla maîşetlerini sağlayabilmekteydi. Burada da görüldüğü üzere Buhârîhân olan Mehmed Âlim Efendi’nin oğlu Abdullah Efendi’nin yaşının küçük olması sebebiyle ve Buhârî okumaya liyâkati olmadığı için Harem-i Şerîf Şeyhi Paşa Hazretlerinin tahrîrâtıyla önce görevin Vidinli Mustafa Efendi’ye tevcihi uygun görülmüş daha sonra Abdullah Efendi’nin hiçbir yerden maaşı olmadığı göz önünde bulundurularak Buhârî okuma işinin isti’dâd kesbedinceye kadar vekâlet yoluyla yürütmek şartıyla Abdullah Efendi’ye tevcihine karar verilmiştir. Ancak bunda da bir şart koyularak kesb-i iktidâr eylediği yani *Buhârî-i Şerîf* okuma yaşına gelip de bu işe mutasarrıf olamadığı zaman icabına bakılması gerekliliği vurgulanmıştır. Yani vekil yoluyla tevcih şartı da zamanla tahdîd edilmiştir.

Yine aşağıda aktardığımız bir başka Hatt-ı Hümâyun’da Harem-i Şerîf’te *Buhârî-i Şerîf* okuma geleneği ile alâkalı bir başka belgede Medine’de yapıla gelen bu hatimlerin Mekke’de de icra edilmesi istenmiştir:

“Mekke-i Mükerrreme şerrefehallahu teâlâ ilâ yevmi’l-âhire mücâvirlerinden el-hâletü hâzihî Necib Efendi kullarının hanesinde müsâfîreten ikâmet üzre olan es-Seyyid Hüseyin Efendi bin es-Seyyid Abdurrahman Efendi dâîlerinin ulemâdan ve *Buhârî-i Şerîf* kırâatına ehil ve erbâb-ı liyâkattan olduğu ihbâr olunduğuna binâen Evkâf-ı hümâyunları tarafından Ravza-i Mutahhara-i Hazreti Risâlet-penâhîde *Buhârî-i Şerîf* ciheti olup Mekke-i Mükerrreme’de olmadığına binaen teyemmünen ve teberrüken Mekke-i Mükerrreme’de dahi Efendi-i mûmâ-ileyh dâîleri *Buhârî-i Şerîf* kırâat etmek üzere Evkâf-ı Hümâyun mekârim-i makrûn hazreti hilâfet-penâhîleri cânibinden senevî bin beş yüz kuruş atıyye-i seniyye-i şâhâne

³² BOA. İ. DH. 306/19406. 1.

³³ BOA. İ. DH. 306/19406. 2.

³⁴ BOA. İ. DH. 306/19406. 2.

³⁵ BOA. İ. DH. 185/10255.

³⁶ BOA. İ. DH. 185/10255.

tertîb ve tahsîsle beher sene Surre-i Hümâyunları münâsibi bulunan kullarına teslîmen ol-cânib-i seniyyü'l-cevânibe irsâl ve teslîm kılınmak üzere emsâli vecihle tanzîm olunmasıyçün efendi-i mûmâ-ileyh dâîlerinin ismi ve şöhrati mûmâ-ileyh Necib Efendi kulları tarafından tahkîk ile arz ve istizân kılınması hususu emr u irâde-i kerâmet ifade-i hazreti mülkdârîleri iktizâsından olduğu Silahdâr cenâb-ı tâcidârîleri Ağa kulları taraflarından savb-ı abidâneme ihbâr olunmak mülâbesesiyle mücebince derhal Efendi-i mûmâ-ileyh kulları tarafından lede'l-istifsâr mûmâ-ileyh Seyyid Hüseyin Efendi dâîleri sâdât-ı kirâmdan ve Hind cânibi ehâlisinden ve fuhûl-ı ulemâdan olup müddet-i vâfiredenberu Mekke-i Mükerrreme'de mücâveret ve Beyt-i Şerîf-i Saâdette neşr-i ulûm-ı nâfi'a etmekte olduğunu iş'âr ve beyan etmekle bu suretle Efendi-i mûmâ-ileyh dâîlerine irâde-i hayriyet ifâsına mülûkârîleri üzere Evkâf-ı Hümâyun inâyet-meşmûn-ı şahâneleri hazinesinden senevî bin beş yüz kuruş atıyye-i seniyye-i mülûkârîleri tayin ve tahsîsiyle havâli-i harîm-i beyt-i şerîf cenâb-ı rabbü'r-rahîmde devam-ı ömr-i şevket ve a'dâ-yı din-i Devlet-i Aliyyeleri üzerine her halde fevz u nusret u selâmet ve teksîr-i sülâle-i Pâkize-i tâhire-i necâbetleri er'ıyye-i hubûbiyesine dâimâ mevâzibet etmek şartıyla Efendi-i mûmâ-ileyh dâîleri *Buhârî-i Şerîf* feth ve kırâatına memur ve tayin kılınarak emsâline tatbiken tanzîm olunmak üzere bâlâ-yı takrîr-i abidâneme mübarek ve mesud Hatt-ı Hümâyun kerâmet-makrûn-ı Hazreti Zillullâhîleri ile tenvîr ve tezyîn buyurulmak bâbinda ve cemi' halde emr u ferman hazreti veliyyü'l-emr ve ihсан efendimindir.³⁷

Yukarıda padişaha sunulan takrîrde Seyyid Hüseyin Efendi'nin Mekke-i Mükerrreme'de *Buhârî-i Şerîf* okuması mevzu bahis edilmektedir. Ravza-i Mutahhara'da Evkâf Nezâretinin himayesinde *Buhârî-i Şerîf*'in okunduğu ancak Mekke'de böyle bir uygulamanın olmamasından dolayı bu görevin zaten orada ilim ile işgal eden Hüseyin Efendi'ye tevcih edilmesi konu edilmiştir. Yıllık bin beş yüz kuruş aylık yüz yirmi beş kuruşla bu görevin kendisine tevcih edildiği padişah tarafından bizzat kaleme alınmıştır. Padişahın hattı şu şekildedir:

“İşbu takrîrde beyan ve istizân eylediğin üzere Efendi-i mûmâ-ileyh Evkâf-ı Hümâyunumuz hazinesinden senevî bin beş yüz kuruş tayin ve tahsîsi ile emsâline tatbiken tanzîm ve icrasına ibtidar eylesün. Manzûrum olmuştur.”³⁸

Ebû'l-Ulâ Mardîni, Huzur-ı Hümâyun derslerine katılan yaklaşık yirmi kadar zevâtın aynı zamanda *Buhârî-i Şerîf*'i de câmilerde okuttuğunu zikretmektedir. Bunlardan Arabgirli Abbas Efendi, Fatih Câmii Şerîfi'nde salı ve cuma günleri hariç diğer günler câmînin Akdeniz kapısı kısmında minberin sağ tarafındaki müezzin mahfilini altındaki demir parmaklık içindeki şebikedeki *Buhârî-i Şerîf* okuturdu. Bu toplantıda heyet reisi ile beraber on kişi olurlar idi. Abbas Efendi bu heyetin reisi idi. Hoca Efendiler önlerinde yeşil çuha örtülü rahleler üzerine *Buhârî-i Şerîf* kitaplarını açıp okurlardı. Bu heyet salı ve cuma günleri de Sultan Selim Câmii'nde *Buhârî-i Şerîf* okurlardı.³⁹

Demirhisarlı Abdülvehhâb Efendi, Fatih Câmii Şerîfi muciz dersiâmlarından Rizeli Ferhat Efendi'nin⁴⁰ *Buhârî-i Şerîf* ve ilm-i hadîs derslerine devam ederek 1315 cemaziyelevvelinde bu ilimlerden de icâzet almaya muvaffak olmuş ve ders vekili ve Huzur-ı Hümâyun mukarrirlerinden Gümülcineli Ahmet Asım Efendi'den Arapça okumuştur. İcra kılınan ruûs imtihanında ehliyetini ispat ederek Fatih Câmii Şerîfi dersiâmları sırasına girmiştir; 7 Ağustos 1316 tarihinden itibaren Fatih Câmii Şerîf'inde Kadı Mir ve Dürer ve salı ve cuma günleri *Buhârî-i Şerîf* derslerini okutmuştur. Abdülvehhâb Efendi bütün hayatını ilme vakfetmiş, *Buhârî-i Şerîf* ve Müslim'den de talebesine icâzet vermiştir. Hayatının son senelerinde Sultan Selim Câmii'nde *Buhârî-i Şerîf* okutmuştur.⁴¹

Biyografileri incelendiğinde Osmanlı döneminde yetişen ulemanın hayatlarında bu derslerin varlığı ve öneminin göz ardı edilemeyecek derecede olduğu müşahede edilmektedir. Câmî derslerinin İslâm toplumunun eğitim seviyesinin ilerlemesinde büyük işlevler gördüğünün Osmanlı Devleti döneminde önemi fark edildiği ve bu derslerin yaygınlaştırılmasının sağlandığı buradan da anlaşılmaktadır. Özellikle son dönemde bu faaliyetlerin çok yaygınlaştığı ve önemli etkilerinin olduğu herkesin kabul edeceği bir gerçektir. İstanbul'un bütün selâtin câmilerinde *Buhârî-i Şerîf* devlet yediyle kontrol edilerek okunma imkânı bulmuştur. Ayasofya Câmii ve Kütüphanesi, Fatih Câmii, Süleymaniye Câmii bunların en önde gelenleridir. İstanbul'un dışında Başta Haremeyn'de olmak üzere Kerkük'te,⁴² Bağdat'ta,⁴³ Şam'da,⁴⁴ Sivas'ta,⁴⁵ İzmir'de⁴⁶ ve Bursa'da⁴⁷ bulunan câmilerde ve türbelerde *Buhârî-i Şerîf* okunduğu kayıtlarda bulunmaktadır. Mısır'da okunduğuna dair bir belgede şöyle denilmektedir:

“Devletlü İnayetlü merhametlü veliyyü'n-nimetim Efendim Sultanım Hazretleri sağ olsun.

Arzuhal-i kulları budur ki bu kulları garîbü'd-diyar Mısır Kahire'de Gülşenî Tekkesi imameti ve Câmii Ezher'de Buhârî-i Şerîf kırâatı ve takib-i da'vât-ı hayriye ile yirmi otuz seneden beru bi'l-ehl ü iyâl mütevekkilen alellahi teala tavattun ve eğerçi irâd ve medâr-ı maaş-ı fakîrânem mahalli muayyen ve tenâvül ve mukannenem yok ise cenâb-ı Kasım'ul-Erzâkın bazı ehl-i hayr ve sahibü'l-hayrâta ilham ve bu vecihle iânet pervânîleriyle kuvvet-i lâ-yemût ta'îşü'l-mennallah kani' ve umûr-ı ilm ü kırâatımla meşgul iken bi-takdir hicâbi-i teğayyür iki üç senedir Françalı keferesinin Mısır Kahire'ye tecâsür îsâl-i dest-i istilaları mülâbeseye ehâlisîn perişan ve ek-

³⁷ BOA. HAT. 1571/6.

³⁸ BOA. HAT. 1571/6.

³⁹ Ebul Ulâ el-Mardîni, *Huzur Dersleri* (yay. haz. İsmet Sungurbey), s. 213. İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1966.

⁴⁰ Maltepe'de Mehmed Efendi (Özyurt) ile yapılan mülakatta (6 Kasım 2008) kendisi bu silsilenin halen devam ettiğini belirtmiş, Dersiâm Rizeli Ferhat Efendi'den *Buhârî-i Şerîf* icâzeti alan ve Üsküdar Toygar Hamza Câmii'nde görev yapan Şükrü Efendi'nin 1957-1964 seneleri arasında kendisine icâzet verdiğini söylemiş ve bu gelenek hakkında önemli bilgiler vermiştir.

⁴¹ Mardîni, *Huzur Dersleri*, s. 235.

⁴² BOA. İ. MVL. 443/19698.

⁴³ BOA. İ. DH. 250/15293.

⁴⁴ BOA. İ. ŞD. 39/1982.

⁴⁵ BOA. HAT 552/27263.

⁴⁶ BOA. C. EV. 399/20248.

⁴⁷ BOA. Y. PRK. ASK. 70/102.

serin muhtaç-ı nân ettikleri her çend mani' erzak-ı mukaddere olamayacakları âşîkâr ise de ancak idare-i maaş-ı fakîrânem nev'an karîn-i ta'sîr olunduğundan acaba yine ilham-ı cenab-ı hazreti perverdekâriyle muvâfîk re'y ve merhametleri buyurulur ise cevali-i cizye-i Mısır'dan medâr-ı maaş iyal ü evlad olacak miktar ehâli-i inâyet hâtimleriyle yevmiye tenavül olunması ve devam-ı saltanat-ı padişahî ve istidâme-i ikbal hazret-i evliya-i himemi da'vâtuna meşguliyet ümidiyle ve istiham-ı inaye-it medarla arzuhal tahririne mübâderet olundu merahim-i âlilerinden mutazarrı'dır ki bu vecihle celb ü da'vât-ı hayriyemiz babında bâkî emr ü ferman ve lütf ü ihân devletlü inayetlü merhametlü veliyyü'n-niam efendim sultanım hazretlerinindir.

(İmza) Şeyh Mehmed Hanefî Çelebi İmam-ı Tekke-i Gülşenî.⁴⁸

Gülşenî Tekkesi imamı ve Câmii Ezher Buhârîhânı olan Şeyh Mehmed Hanefî hicrî 1216 tarihli bu belgede yaklaşık yirmi otuz senedir Mısır'ı vatan edindiğini ve evlad ü iyâliyle fakr ü zarûret içerisinde yaşarken Câmii Ezher'de Buhârî okutup ehl-i hayrın yardımlarıyla geçinmekte olduğunu belirtmektedir. Ancak Mısır'ın Fransızlar tarafından istilâ edilmesi ve halkın muhtaç duruma düşmesiyle geçimini sağlayamadığını ve iâşesinin ilm ü kırâatla meşgul olmasına binaen yevmiye olarak Mısır Hazinesinden kendisine verilmesini rica etmektedir.

Söz konusu arzuhal üzerine sadrazam tarafından yazılan yazı şu şekildedir:

"Mısır Defterdârı İzzetlü Efendi, sâhibü'l-arzuhalin vazife ihsanına derece-i ihtiyaç ve liyâkat-ı istihkakını tahkîk idüp muktezasını bâ-takrîr ifade eylesün deyu buyuldu."⁴⁹

Burada sadrazam, Mısır Defterdârı tarafından arzuhal sahibinin ihtiyacının derecesi ve *Buhârî-i Şerîf* okumaya liyâkati olup olmadığının tespit edilerek bildirilmesini talep etmiştir. Burada da görüldüğü üzere Devlet-i Aliyye Buhârîhân olmak için arzuhal yazan zevattan liyâkat sahibi olduğunu ispat edenlere bu görevi tevcih etmiş başka bir şart aramamıştır.

Hicrî 1213, miladî olarak 1798 yılına tekabül eden 8786 numaralı aşağıya aynen aktarılan Hatt-ı Hümâyün'da Buhârîhânlık geleneği ile alakalı Osmanlı dönemindeki anlayışları kavrayabileceğimiz önemli ipuçları bulunmaktadır. Bu dönem aynı zamanda Napolyon'un Mısır'a çıkarma yaptığı zamana denk düşmektedir. Osmanlı'nın askerî olarak artık mağlubiyetleri tatmaya başladığı ve sistemini sorgulamaya başladığı dönemlere denk düşen bu belgede bu zor günler tasvir edilmiş ve bu konuda sığınılacak manevî tevessüller zikredilmiştir:

"Şevketlü Kerâmetlü Mehâbetlü Kudretlü Veliyy'ün-nimetim Efendim Pâdişâhım

Gerek def-i şurûr-ı a'da ve muhâfaza-i bilâd ü inhâ ve gerek te'diye-i umûr-ı şettâ'da nusret u tevfiğ yalnız esbâb-ı zâhireye teşebbüs ile müyesser olmayup tevcihât-ı bâtiniyye ve havâssı Kur'âniyye ve ehâdis-i Nebeviyye ve zebh-i kârâbîn ve tasdikât ü ifâ-yı merâsim müberrâta katî çok fâide ve te'sîrât olduğu ve bunlar

câlib-i i'ânet rabb-i izzet olageldiği ve nice sa'b olan umûr bu misillü rûhâniyyete teşebbüs ile karîn-i suhûlet olduğu bi't-tahrîr zâhir olan keyfiyâtta idüğü ma'lûm-ı hümâyunlarıdır. Bu husus hayliden beru çaker-i zamîr-i bendegânem olup icrâlarında te'sîr-i mücerred kutb-ı dâire-i İslâm olan zât-ı şevketsimât-ı şâhanelerinin umur-ı irâdelerine menûd olduğundan atebe-i aliyyelerine arz u inhâya vesilecû iken bugün erbâb-ı inzivâdan bir bendeleri nezd-i çakeriye gelüp böyle vakitlerde *Buhârî-i Şerîf* kırâatında çok fâide vardır. Sulehâdan birkaç nefer kırâatine muktedir zevâtın cem'iyle mansûriyyet-i asâkir-i müslimîn ve makhûriyyet-i a'da-yı müşrikîn için niyet-i hâlisâ ile şu günlerde kırâat ettirilmeğe vâcib oldu ihmal buyurulmasun. Bundan mâ'ada on aded kurban zebh ve her biri altmışar kıt'a olup cümlesi altı yüz kıt'a ider her kıt'ayı birer kuruş ile birer fakîre tevzi' ve bu vecihle on kurban ve altı yüz kuruş. Yine niyet-i mezkûre ile tasdik olduğu halde kezâlik fâide-yi adidesi derkâr bunu tarafınıza ifâdeye manada me'mur oldum deyu ihbâr eyledi. Fî nef's'ül-emr kulları Enderun-ı Hümâyunda hazîne kethudâsı iken saray-ı hümâyun hocaları ve çend nefer zevât cem' ve Medîne-i Münevvereden gelmiş Tayyipzâde dâileriyle *Buhârî-i Şerîf* on günde kırâat ve tekmil olunup ol-vakt envai' fâide-i meşhûd olmuş idi. Şimdiki halde ise kırâatı farz mesâbesinde olmağla Semâhatlü Efendi dâileri tarafından Saray-ı Hümâyun hocalarına ve *Buhârî-i Şerîf* kırâatine muktedir çend nefer zevâta tenbihe ve hırka-i şerîfe-i surûr-ı enbiya aleyhi ve alâ âlihî ve ashâbihî ezkâ iltihâya hücre-i muattarasında ettirilmeğe husûs menûd-ı himmet-i şahaneleri idüğü ve zikr olunan on aded kârâbîn ile altı yüz kuruşun tevzi'i ve tanzîmi irâde-i hümâyun buyurulur ise çakerleri mu'temed âdem tayini ile tanzîm ettirilmeğe akdem edeceğim bundan mâ'ada bir hâcet ve bir emr-i azîm ve ale'l-husûs def-i husûm ve nusret-i ale'l-a'dâ için yirmi beş bin âyet-el-kürsî kırâatının tesîri güneş gibi zâhir ve bazı tefâsîr ve esârede mesrûh ve bi't-tecrube bâhir olup kırâat edenler sulahâdan olmak ve bir mahalde bulunmakta te'sîr ziyâde idüğünde iştibâh olmayup bu dahi zât-ı hümâyunlarından sudûr-ı emre menûd olmağla irâde buyurulur ise zülflüyyân hocası sûfi Abdullah Efendi zâtında sulehâdan bir zât olmağla bu husus ona ihâlâ ve kırâat ideceklerin atıyyeleri ona itâ ve onun marifetiyle yirmi beş âdem tedârik ve binerden yirmi beş bin âyet-el-kürsî kırâat ettirilmesi mehâsin ve nice fâide-i müstelzim idüğü malûm-ı âlileri buyuruldukda fermân hazreti men-lehül emrindir."⁵⁰

Burada devletin zor bir dönemde bulunduğu, bu zor dönemlerden kurtulmanın sadece zahîrî sebeblere bağlı olmadığı, Kur'ân ve hadislere bağlılığın gösterilmesi ve kurbanlar kesilerek fakirlere sadakalar dağıtılmasının gerekliliği belirtilmiştir. Bunların Allah Teâlâ'nın yardımını celbettiği ve zorlukların kolaylıklara dönüştüğü söylenmiştir. Sâbıkan Enderun-ı Hümâyun Hazine Kethudâsı olduğu belirtilen bir zât kendisine sulehâdan bir zâtın gelerek "Böyle vakitlerde *Buhârî-i Şerîf* kırâatında çok fâide vardır" diyerek, bu zamanda bu işin vâcib mertebesinde olduğunu söylediğini belirtmiştir. Bu durumun daha önce de Medîne-i Münevvereden gelmiş Tayyipzâde Efendi ve birkaç hoca efendinin cem'iyle yapıldığı ve o zaman birçok faydanın görüldüğü belirtilmiş, şimdi ise Topkapı Sarayı'nda bulunan Hırka-i Şerîf Dairesi'nde birkaç zât marifetiyle on günde *Buhârî-i Şerîf* hatminin uygun olacağı söylenmiştir.

Buhârîhân Efendilerin hep bir arada bulunarak on günde Buhârî hatminin

⁴⁸ BOA. C. EV. 23578.

⁴⁹ BOA. C. EV. 23578.

⁵⁰ HAT. 186/8786.

yapılacağı belirtilmesi bu konuda ipuçları sunmaktadır ve Buhârî hatminin bir araya gelen kişilerin sırayla okuması şeklinde yapıldığı görüşünü destekler mahiyettedir. Ayrıca on kurban kesilerek fakirlere dağıtılması ve altı yüz kuruşun tasdikinin uygun görüldüğü belirtilmiştir. Buhârî hatminin yanına bir de yirmi beş bin Âyetü'l-kürsînin 25 kişiye bir araya gelinerek biner adet okutulmasının ve bunlara atıyye verilmesinin uygun olacağı belirtilmiştir. Bu konuda Padişahın kendisinin kaleme aldığı Hatt-ı Hümâyun'u şu şekildedir. Sadrazamın muhtemelen savaşta bulunmasına binaen hitap Sadâret Kaymakamı'nadır.

“Kâimmakam Paşa

Cenâb-ı Allah hazretleri kabûl eylesün pek münâsib. Efendi Dâimize haber gönderesün Enderûn hocaları ve Galata saray hocalarına tenbih eylesün ne gün münâsib ise gelüp kırâat eylesünler hırka-i şerif odasında *Sahih-i Buhârî* var imiş. Gelüp kırâat eylesünler tahrîriniz üzere siz de ol- tarafta tanzim veresiz.”⁵¹

Burada dikkat çeken bir husus Padişahın belirttiği, Hırka-i Şerif odasında *Buhârî-i Şerif*'in bulunduğuudur. Bu, Osmanlı dönemindeki *Buhârî-i Şerif*e verilen kıymeti göstermesi açısından dikkat çekicidir. Zira Osmanlı sarayında özel bir odada saklanan Hırka-i Şerif'in yanına bir de *Buhârî-i Şerif*'in koyulduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin Padişahından, en alt tabakadaki halka kadar herkesin gözünde *Buhârî-i Şerif*'in özel bir yerinin olduğu görülmektedir.

Fatih Sultan Mehmed döneminin önemli ilim adamlarından olan maktûl Tokatlı Molla Lütfî'nin idam sebepleri zikredilirken *Buhârî-i Şerif* geleneği ile alakalı kayda değer bir bilgi nakledilmiştir:

“Molla Lütfî, Sahn müderrisi iken derse başlamadan evvel vakıf şartları mücibince Buhârî'den bir hadis okuyup onu şerh ve izah edermiş.”⁵² İdam sebebi olarak, şerh ettiği bir hadisin halk nezdinde yanlış anlaşılması zikredilmiştir. Burada da görüleceği üzere *Buhârî-i Şerif*'in hem ders olarak okutulması hem de her derse başlamadan önce teberrüken okunması onun konumunu göstermesi açısından mühimdir. Zikredilen vakıf şartının da Fatih zamanında olduğu için onun kurmuş olduğu bir vakfa ait olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Buhârî tedris faaliyetinin Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinden itibaren görülen bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır.

İstanbul Müftülüğü Meşihat arşivinde bulunan Sâhib-i Cihet-i Dersiâmlar ismiyle kayıtlı olan defterde 90 civarında Buhârîhânın ismi zikredilmiştir. Bu defterde *Buhârî-i Şerif* okunan mekânlar; Nuruosmaniye Câmii, Ayasofya Câmii, Bâb-ı Fetvâ, Hamîdiye Türbesi, Nakşidil Valide Sultan Türbesi, Vâlide Câmii, Beşiktaş Câmii, Fatih Câmii, Mecîdiye Türbesi, Sultan Mustafa Türbesi, Hırka-i Saadet Câmii'dir.

Bu defterde dikkat çeken önemli bir husus *Buhârî-i Şerif* kırâati cihetinin

yanına Müslim-i Şerif cihetinin dâhil olmasıdır. Hamîdiye türbesinde ve Sultan Mustafa türbesinde Müslim-i Şerif ciheti tertip edilmiştir.⁵³ Ayrıca bu defterde bu cihetlerin nerelerde ve hangi günlerde okunduğu da beraber zikredilmiştir. Farklı mekânlarda ve farklı zamanlarda okunduğu görülen *Buhârî-i Şerif*, böylelikle İstanbul'da her gün okunma imkânı bulmuştur. Nuruosmaniye Câmiinde farklı farklı dersiâmlar tarafından “salı ve cumadan mâ-adâ her gün, ba'de's-sabah her gün ve eyyâm-ı tahsilde” diye üç farklı zamanda okunduğu belirtilmiştir. Ayasofya Câmii için eyyâm-ı tahsilde, Bâb-ı Fetvâ'da salı ve perşembe günleri, Fatih Câmii'nde salı ve cumadan mâ-adâ hergün diğer bir yerde salı ve cuma günleri başka bir yerde de eyyâm-ı tahsilde ba'de's-sabah, Beşiktaş Sinan Paşa Câmii'nde cuma günleri, Sultan Mustafa Türbesi'nde salı ve cumadan mâ-adâ her gün ve eyyâm-ı tahsilde, *Buhârî-i Şerif* okunduğu ifade edilmiştir.

Bu defterde Süleymaniye Câmii'nde Buhârî okuma ciheti tedris-i Buhârî şeklinde isimlendirilmiştir. Bu da *Buhârî-i Şerif* okuma geleneğinin câmilerde ders, türbelerde ve benzer mekânlarda hatim olarak okunduğunu göstermektedir.

Yine İstanbul Müftülüğü 2162 numarada *Buhârî-i Şerif* ve Şifâ-i Şerif hocaları ismiyle kayıtlı olan defterde ise Dersiâm Efendilerin isimleri hangi vakıftan tevcih edildiyse sâhib-i vakfın ismi, ciheti ve nerede edâ edildiği belirtilmiştir. Bu görev ile ilgili ayrı bir defter tanzim edilmesi de bu görevin ne kadar yaygınlık kazandığının en önemli göstergelerinden biri olsa gerektir: Dersiâmdan Köstenceli Mehmed Rıza Efendi'nin Sultan Mecid vakfından Hırka-i Şerif Câmii'nde, Dersiâmdan Zağferanbolulu Mustafa İsmet Efendi'nin Bâb-ı Âli Nallı Mescid'de, Dersiâmdan Ermenekli Mehmed Fevzi Efendi'nin Hatice Sultan vakfından Bağçekapu'da Valide Sultan Câmii'nde (Yeni Câmi) dersiâmlık ve Laleli Sultan Mustafa Câmii'nde Buhârîhânlık cihetine mutasarrıf olduğu zikredilmiştir.⁵⁴

Burada sadece farklı vakıflardan farklı yerlerde okunan tevcihâtları zikrettiğimiz defterde daha birçok dersiâm efendinin isimleri ve görevlendirildiği mekânlar zikredilmiştir. Zira defterde daha birçok tevcihât bulunmaktadır. Sâhib-i vakf başlığının altında zikredilen vakıf isimlerine bakılacak olursa bunlar genellikle selâtin vakıflar diye de isimlendirilen padişah ve valide sultan vakıflarıdır.

Yine Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan evkâf defterleri tasnifinde 32282 nolu defterde hicrî 1263 (m. 1847) senesine mahsûben sâir hoca efendilere verilen şehri maaş miktarları gösterilmiştir. Defterde “Cennet-mekân Sultan Mahmûd Hân aleyhi'r-rahman ve'l-ğufrân hazretlerinin hayrât-ı celilelerinden Harem-i Şerif'de vaki' mahallerde *Eczâ-i Şerif*, *Şifâ-i Şerif*,

⁵¹ HAT. 186/8786.

⁵² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK., Ankara, 1983, II, 660.

⁵³ İMMA. D. 2299.

⁵⁴ İMMA. D. 2162.

Buhârî-i Şerîf ve *Delâil-i Hayrât* okuyan hocaların ayrıca mezâhib-i selâse müderrislerinin” maaş tutarları ay ay gösterilmiştir. Okunan kitapların “beher yevm subh ve mesâ” her gün sabah ve akşam okunduğu kaydı zikredilmiştir. Burada zikredilen defterde vakıf sisteminin Buhârîhânlık üzerindeki uygulaması açıkça görünmektedir. Defterde I. Mahmûd vakfından görevlilere ne kadar maaş verildiğinin kaydı düşülmüştür. *Buhârî-i Şerîf* cihetinden farklı olarak *Delâil* ve *Eczâ-i Şerîf* okuyan görevlilere verilen maaş tutarlarının da kaydı gösterilmiştir ki bunlar şu şekildedir:

Vazife-i *Buhârî-i Şerîf*-i Hâce Aşkı Efendi şehri üç yüz kuruş maaş almıştır.

Vazife-i Buhârîhân Âlim Efendi, Âlim Efendi'nin vefat ettiği kaydı düşülmüş ve senevî 3000, şehri 250 kuruş olan maaşı vekili ve mahdûmu arasında 125'er kuruş olarak paylaşmıştır.

Vazife-i Buhârîhân Diyarbakirli Ahmed Efendi senevî 3000 kuruş, şehri 250 kuruş maaş almıştır.

Vazife-i Buhârîhân Mehmed Muntazır Efendi yine senevî 3000 kuruş olan maaşını şehri 250 kuruş olarak her ay almıştır.

Vazife-i nısf-ı *Buhârî-i Şerîf* Boşnak İbrâhim Efendi senevî 1500 olan maaşını şehri 125 kuruş olarak almıştır.

Vazife-i nısf-ı *Buhârî-i Şerîf* İsmâil Hakkı Efendi aynı şekilde şehri 125 kuruştan senevî 1500 kuruşla vazifesini yapmıştır.⁵⁵

Burada dikkat çeken bir diğer husus Buhârî okuma görevinin yarım (nısf) diye isimlendirilmiş olmasıdır. Bu da vakıflardan tevcih edilen bu görevin iki kişi arasında paylaştırıldığını, tahsis edilen maaşın ikiye bölündüğünü göstermektedir. Defter, 1263 senesi için 2 kişinin yarım aylıkla ve nısf görevle Buhârî kırâatı işini üstlenmiş olduğunu ve muhtemelen aynı zaman ve mekânda bu görevi Boşnak İbrâhim Efendi ile İsmâ'îl Hakkı Efendi'nin kendi aralarında paylaştığını göstermektedir:

Defterde Aynı şekilde nısf görevle ve aynı maaşla Şifâ-i Şerîf okuyan Çerkez Osman Efendi ile Kırımî Ömer Efendi'nin de bu görevi paylaşmış oldukları, aynı zamanda surrehân ve delâilhân olan efendilerin maaşları da gösterilmiştir.⁵⁶

2. Kütüphaneler

Osmanlı Devletinde Padişahlar bizzat kütüphanelerin kurulmasına ön ayak olmuşlar ve bu iş için gerekli ihtimamı göstermişlerdir. Sultan I. Mahmûd da kütüphane kuran padişahlardandır. Kendisi Ayasofya Câmii'nde büyük bir kütüphane kurarak buranın bir ilim yuvası haline gelmesini arzu etmiştir. Bunu buralarda *Buhârî-i Şerîf* derslerinin yapılması da teyit etmektedir. Aynı zamanda kendisi Fatih Câmii külliyesine de bir kütüphane kurmuştur.

Kütüphanelerin henüz açılış merâsimlerinde *Buhârî-i Şerîf* dersinin icrâ

⁵⁵ BOA. EV. D. 32282.

⁵⁶ BOA. EV. D. 32282.

edildiği kaydedilmiştir. I. Mahmûd'un da hazır bulunduğu açılış merasiminde (Ayasofya kütüphanesi) Buhârî hatmedilip duası yapılmış, kütüphane müfessir ve muhaddisleri birer açılış dersi vermişlerdir.⁵⁷

I. Mahmûd, 1 Rebiü'l-âhir 1154/Haziran 1741 tarihinde de kütüphanedeki Buhârî hatmi sebebiyle hafız-ı kütüblere hediyeler vermiştir.⁵⁸ I. Mahmûd, *Buhârî-i Şerîf* hatmine çok önem vermiş ve açtığı kütüphanelerde Buhârî hatminin yapılmasını sağlamıştır. O Ayasofya Câmii'nin bitişiğine yaptırdığı kütüphanede ve Fatih Câmii Şerîfinin kible tarafına yaptırdığı kütüphanede *Buhârî-i Şerîf* hatimlerinin yapılması için emir buyurmuştur. Bu olay dönemin vakayinüvisleri olan İzzî Süleyman Efendi'nin, Şemdânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi'nin ve Subhî Efendi'nin tarihlerinde anlatılmaktadır.

Şemdânîzâde tarihinde şöyle nakledilmektedir:

“I. Mahmûd aynı şekilde Fatih Câmii Şerifinde ikinci bir kütüphane daha yaptırmış ve orada da Buhârî hatmi icra edilmiştir. “Çünkü şehriyar-ı azimü's-şân Mahmûd Hân hazretleri on sene mukaddem Ayasofya Câmii'nde *Buhârî-i Şerîf* hatmi âsâr-ı cemile ve celilesini vaz' buyurmuş idi. Şimdi Ebû'l-Feth Câmii'nde dahi bina buyurdıkları ve kütüphane'de beher yevm yirmişer akçe ile on nefer kârîi Buhârî, ayda bir hatm etmek üzere tayin ve ibtidâ hatmi için bi'z-zat Padişah câmii merkûmda hatm için bina olunan şebikeye teşrif ve salât-ı zuhru ba'de'l-edâ hatm ve da'vât ve vâizler istima' olunduktan sonra, kürkler ve hil'atlar ilbâs olundu.”⁵⁹

Burada Fatih Külliyesinde inşa edilen kütüphanede ayda bir *Buhârî-i Şerîf* hatimleri icra edildiği, bunun için de on kişinin görevlendirildiği belirtilmiştir.

Şu değerlendirme konuyu izah etmede faydalı bilgiler içermektedir. “Hz. Peygamber'in hadislerinin okunması ve dinlenmesinin de insanımıza, manasını anlamamış bile olsalar, Rahmet Nebi'sinin yolunda oldukları hissini verdiği açıktır. I. Mahmûd örneğinde olduğu gibi Osmanlı Padişahları da, hadis okumanın gerçek değerini bilmiş ve bunun için kütüphaneler ve diğer bir kısım ilim kurumları oluşturmuş fakat bunun yanında toplumun Hz. Peygambere olan sevgi ve bağlılığında onunla aynı çizgide buluşma hedefine yönelik olarak da, Buhârî hatmine kadrolar tahsis etmiş, imkânlar ayırmışlar ve kendileri de bu törenlerde bizzat bulunmaya gayret sarfetmişlerdir.”⁶⁰

3. Karargâhlar

Buhârî-i Şerîf, savaş zamanında orduda ve vilâyetlerde bulunan câmilere de Müslüman askerlerinin düşmana gâlib gelmesi için okunmakta idi. Rusya

⁵⁷ İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, II, 88, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını 1988.

⁵⁸ Erünsal, *Türk Kütüphaneleri* II, 89.

⁵⁹ Fındıklılı Şemdânîzâde Süleyman Efendi, *Şemdânîzâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi*, 1193/1779, (haz. M. Münir Aktepe). İÜEF. Yay., İstanbul, 1976.

⁶⁰ Yazıcı, Nesimi, “Osmanlı Dini Hayatından Bir Kesit: Buhârî Hatmi”, *Türk Yurdu*, sy. 20/148/149, 2000. s. 354.

ile yapılacak olan bir savaş öncesinde de *Buhârî-i Şerîf* okunması ile ilgili şöyle bir bilgi mevcuttur:

“Moskof keferesi üzerine seferi hümâyun muhakkak olup bil-cümle asakir-i islâm’ın cihad-ı gazaya azimet tedariklerinde oldukları aşikâr olmağla mansuriyet-i asâkir-i müslimîn ve makhuriyet-i a’dâyı müşrikin için enfâs-ı kudsiye-i ehl-i derûndan istimdâd-ı umuru ma’neviye-yi müessere de sarf-ı ictihad lazim olduğunu müş’ir şerefzîr-i sudur eden emr-i şerif-i âlişan Tatar merkum kullarıyla Bursa mahkemesine ledel-vurud bundan akdem sudur eden emr-i alişan vurûdundan beru icabet-i dua Câmii Kebir’de haftada iki gün Buhârî i Şerîf tedris olunup her meclisin hatmesinde ve evkat-ı hamsede âsâkir-i müslimînin mansûriyeti ve küffâr-ı hak-sârın makhuriyeti ve fuzuli-i ömr-i devlet pâdişâhî dâ’vâtına muvâzebet üzere oldukların Bursa Kadısı bir kıta i’lamında tebeyyün eder.”⁶¹

Osmanlı Arşivi Cevdet tasnifinde kayıtlı bir belgede de yine Rusya ile savaş yapılmasına binaen *Buhârî-i Şerîf* kırâat edilmesi ile alâkalı bilgiler verilmiştir. Vidin vilâyetinden Berkofça Kaymakamlığına Hakkı imzasıyla gönderilen 1293 tarihli telgraf şu şekildedir:

“Rusya ile harb ilan olunduğu cihetle def’i sâil-i a’da için tedârîki azîmiyeye teşebbüs olunduğu gibi da’vât-ı hayriye’de olan te’sîrât-ı ma’neviye dahi mansus olduğundan velî-nîmet bi-minnetimiz padişahımız hazretlerinin cunûd-ı nusret-i mevûd-ı şahane bi’l-cümle cuyûş-ı zafer-i me’nûs-ı İslâmiyyenin nusret ve selameti ve düşmanlarımızın kahru için burada devam olunduğu gibi her tarafta hulûs-i niyet ve sadaka ve tavîyyet ile ulemâ-i bilad ictimâ ederek her gün kırâat-ı azîmü’şân ve Buhârî ve Şifâ-i Şerîf ve meşâyih dahi tesbih ve tehlil ve cem’iyyât-ı mekâyin hocaları dahi ezan vaktinde bir sure-i fatiha ve salât-ı tünçüye tilâvetle cenâb-ı hakka tazarru’ ve niyaz olunması ve ehemmiyetle riâyet olunması”⁶² tenbih edilmiştir.

Konuyla alâkalı olarak kısmen aktarılan bu belgede de görülmektedir ki Osmanlı Devleti savaş ilân edildiği veya düşmanın saldırısının vâki olduğu zamanlarda maddî teşebbüslerin yanında manevî teşebbüslere de sarılmıştır. Tarihinden de anlaşılacağı üzere Rusya ile yapılan ve 93 Harbi diye nitelendirilen savaşta da Osmanlı Devleti’nde *Buhârî-i Şerîf*’in yanında *Şifâ-i Şerîf* okunması için de emirler gönderilmiştir.

Orduda Buhârîhânlık uygulaması ile ilgili Osmanlı Arşivi’nde birçok belge mevcuttur. 1224 tarihli başka bir belgeye göre “Buhârîhân-ı evvel, sâni ve sâlis efendilere araba, hayvanat, çadır, ekmek ve arpa gibi bazı ihtiyaçların ne kadar verileceğinin belirlenip Başmuhâsebeye kaydı emir buyrulmuştur.”⁶³ Bu da orduda *Buhârî-i Şerîf* okumakla aynı anda birden fazla kişinin görevlendirildiğini göstermektedir. Buhârîhân olan kişiler ordu savaşa çıktığı zaman bizzat orduyla beraber sefere katılıp bu görevlerini ifâ etmişlerdir.

Yine orduda *Buhârî-i Şerîf* okumak için bir görevli tayin edildiğini belirten aşâğıda aktarılan belge de bu konuyla alâkalıdır. 20147 numarada kayıtlı 29

⁶¹ BOA. C. AS. 1200/53686.

⁶² BOA. C. HR. 44/2162.

⁶³ BOA. C. AS. 20098.

Zilhicce 1247 tarihli Hatt-ı Hümâyun’da orduda *Buhârî-i Şerîf* okuma görevi için Anadolu ordusu Serdâr-ı Ekremi Hüseyin Paşa’nın tezkeresinde bu görevi Ordu Kadısı Musa Efendi’nin Haleb’e kadar üstlenmesinin uygun olacağı bildirilmiştir. Bu tezkere şu şekildedir:

“Devletlü atufetlü ru’fetlü mürüetlü veliyyü’l-himem Sultanım hazretleri

Ordu-yu Hümâyun nusret-i makrun-ı şahane teyemmünen ve teberrüken *Buhârî-i Şerîf* kırâat etmek üzere ulemadan bir zatın me’mur buyurulması süi senâverî’den iltimas kılıldığına binaen ol babda sâniha-i pira-i sunuh ve sudur buyurulan irâde-i seniyye hazreti zıllullahi mucibince keyfiyeti cânib-i cenâbı Fetvapanahi ifade buyurulmuş ise de kitâb-ı Şerîf-i mezkûru kemâ hiye hakkuha kırâat edecek bir zatın nedretine ve ordu-yu hümâyun kadısı faziletlü Musa Efendi Hazretleri dâîlerinin Kitâb-ı Şerîf-i mezkûru layıkıyla kırâate muktedir olduklarına binaen buradan Halebe kadar kendileri kırâat etmek ve bi avni teâlâ varıldığına süi senaverî’den bir münasip ihalesiyle yine kendileri nezâret etmek Şeyhülislâm Efendi hazretleri taraflarından bi’t-tensib efendi-yi Müşarun ileyh hazretlerine ifade ve tenbih olunmuş ve onlar dahi hizmet-i celile-i mezkureyi canlarına minnet bilmiş olduğundan bahisle ol-vecihle muktedir bir zatın Ordu-yu Hümâyun hazinesinden mahiye ve sairesi tanzim olmak üzere Arabistan’dan tedarik ve me’mur kılınması lazım geleceği hususuna dair irsal buyurulan tezkire-i behiyyeleri meal-i münifi ma’lumu senâverî olup tıpk-ı iş’âr-ı Âlileri vecihle hıdmet-i celile-i mezkûre’nin şimdilik efendi-yi müşârun ileyh hazretlerine ihalesi pek münasip olduğundan ol-vecihle icra-yı muktezasına himem-i seniyyeleri derkâr buyurulmak manzûr-ı re’yi âlileridir.”⁶⁴

Bu tezkere üzerine bizzat padişah kendi el yazısıyla Hatt-ı Hümâyun kaleme alarak şöyle demektedir:

“Serdâr-ı Ekremimiz müşârun ileyh’in işbu tezkiresi manzûr-ı Hümâyunum olmuştur. Bu vechle şimdilik Musa Efendi dâimizin kırâat eylemesi ve belde-i Arabistan’da liyâkatli bir zât tedarikinde tayin ve münasib miktar-ı mahiye tahsis kılınması münasip olduğundan ol-vecihle icrâsına ibtidâr olunsun.”⁶⁵

Yine bu Hatt-ı Hümâyunda zikredildiğine göre Osmanlı Devleti savaşa çıkacağı zaman nasıl câmilerde ve tekkelerde *Buhârî-i Şerîf* okunuyor ise bizzat orduda da görevli kişiler tarafından *Buhârî-i Şerîf* kırâat edilmekteydi. Dua niyetiyle okunan ve yapılan hatimlerin liyâkatli kişiler tarafından da icrâ edilmesi bu konuda dikkat edilen en önemli husustur. Burada da görüldüğü üzere orduda bulunan kadı efendinin bu görevi liyâkatli bir zât temin edilene kadar ifâ etmesi konuya verilen ehemmiyeti göstermektedir. Devletin en tepesindeki kişinin ordu savaşa çıktığında ordu ile ilgili verdiği ve kendi eli ile yazdığı bir kararda *Buhârî-i Şerîf*’i kimin nereye kadar okuyacağını yazmış olması Osmanlı Devleti’nin *Buhârî-i Şerîf*e ne kadar değer atfettiğinin en büyük göstergesidir.

⁶⁴ BOA. HAT. 363/20147.

⁶⁵ BOA. HAT. 363/20147.

4. Türbeler

Buhârîhân olan görevlilerin maaşları genellikle selâtin vakıflardan karşılanmakta idi. Birçok padişah, vakıflarında, câmilerde okunan *Buhârî-i Şerîf* in kendi türbelerinde de okunması işini şart koymuşlardır. Meselâ bir belgede şöyle denilmektedir:

“Atufetlü Efendim Hazretleri

Evkâf-ı Hümâyün Nâzırı Devletlü Paşa Hazretlerinin manzûr-ı şevket-mevfûr Hazreti Şehinşâhî buyurulmak için melfûf defter ile arz u takdîm kılınan takrîrinde Bursa’da defîn hâk-ı ıturnâk olan Hazreti Emir Buhârî türbe-i şerîfesinde icrâ olunduğu misillü cennet-mekân Gâzî Sultan Osman ve Gâzî Sultan Orhan ve Gâzî Hudâvendigâr ve Yıldırım Bâyezid Han ve Çelebi Sultan Mehmed Han ve Sultan Murad Han-ı Sâni tâb-ı serâhüm hazerâtının türbe-i aliyyelerinde dahi âsâr-ı hayriye ve muhsinât-ı asrıyye-i hazreti mülûkânenen olarak senede bir kere teber-rükün birer *Buhârî-i Şerîf* hatm-i münîfi icrâsı ve masârîfının gösterilen sûretle tesviyesi istizân kılınmış olmağla ol-bâbda her ne vecihle emr ü fermân hazreti şâhâne müteallik ve şeref-sudûr buyurulur ise ona göre hareket olunacağı beyânıyla tezki-re-i senâverî terkîm kılını efendim. Fî ğurre-i cemâziyelâhîr sene (12)71.”⁶⁶

H. 1271 tarihli olan bu belgede, Bursa’daki türbelerde Buhârîhânlık geleneğinin varlığı ile alâkalı önemli bilgiler aktarılmıştır. Emir (Sultan) Buhârî hazretlerinin türbelerinde senede bir defa *Buhârî-i Şerîf* hatimleri ifâ edile geldiği belirtilmiş ve bu durumun Bursa’da medfun altı Osmanlı padişahının türbelerine de şâmil kılınması için bu irâde çıkartılmıştır. Daha sonraki tarihlerde Bursa’daki türbelerde Buhârî hatimleri icra edildiği ile alâkalı birçok belge mevcuttur.⁶⁷ Osmanlı Sultanları Bursa’da türbeleri bulunan ecdâdına ayrı bir önem vermiş görüldüğü üzere onları diğer padişahlardan ayrı tutmuştur. *Buhârî-i Şerîf* in kendi türbelerinde okunmasını vakfiyelerinde şart koşan padişahların türbelerinde bu gelenek devam etmiştir, lâkin bunlar genelde ferdî uygulamalardır. Ancak Bursa’da Buhârî okuma geleneği burada medfûn bulunan bütün padişahların türbelerinde ve her sene icra edilmiştir.

Nakşidil Vâlide Sultan Türbesinde; Dersiâmdan Müneccimbaşı Hüseyin Hilmi Efendi’nin, Nakşidil Valide Sultan vakfından ve Dersiâmdan Elyesalı Ali Efendi’nin Hamidiye vakfından ve Dersiâmdan Hemşinli Hamid Ferid Efendi’nin *Buhârî-i Şerîf* cihetine mutasarrıf olduğu zikredilmiştir. Hamid Ferid Efendi’nin bu görevinin daha sonra Hırka-i Şerîf Câmii *Buhârî-i Şerîf* kâriliğine nakl edildiği belirtilmiştir

Fatih’in türbesinde; Dersiâmdan Yenişehirli Ahmed Şakir Efendi’nin *Buhârî-i Şerîf* ciheti mutasarrıf olduğu zikredilmiştir.

Sultan II. Mahmûd türbesinde ise, Dersiâmdan Tavaslı Osman Nuri Efendi’nin yine Dersiâmdan Mustafa Sabri Efendi’nin Sultan Osman vakfından, Dersiâmdan Kırşehirli Mehmed Fehmi Efendi, Sultan Mahmûd vakfından, Dersiâmdan Kastamonulu Hüseyin Vasfi Efendi’nin Müslimhân ve cûzhân ve Divanhâne’de Buhârîhânlık cihetine mutasarrıf olduğu belirtilmiştir.

Lâleli Câmii’nin bânisi olan ve türbesi de bu hazîrede bulunan Sultan Mustafa türbesinde; Dersiâmdan Mehmed Emin Efendi Lâleli Sultan Mustafa vakfından olmak üzere, Müslimhânlık cihetine mutasarrıf olduğu zikredilmiştir.

Hamidiye Türbesinde ve Ayasofya-i Kebîr Câmii’nde; Dersiâmdan Kastamonulu Mustafa Asım Efendi Sultan Mahmûd Hân-ı Evvel vakfından ve yine Hamidiye Türbesinde Dersiâmdan İstanbullu Mehmed Fuad Efendi’nin Sultan Hamîd-i Evvel vakfından,

Mecidiye Türbesinde de, Dersiâmdan Tortumlu İbrahim Ferid Efendi, Sultan Mecid vakfından *Buhârî-i Şerîf* cihetine mutasarrıf olduğu belirtilmiştir.⁶⁸

Sultan II. Abdülhamîd Yıldız Sarayı’nda ve Mabeyn-i Hümâyün’da⁶⁹ Buhârî hatimleri yaptırmasının yanında azledildikten sonra da *Buhârî-i Şerîf* okuma işini devam ettirmiştir. “Abdülhamîd teselliye marangozluk gibi sanatla uğraşmakta bulmuş, zamanının büyük bir kısmını *Kur’ân-ı Kerîm*, *Buhârî-i Şerîf*, *Şifâ-i Şerîf*, *Delâil-i Hayrât* gibi dinî kitaplar okuyarak geçirmiştir”⁷⁰ Abdülhamîd I. Dünya Savaşı başladığı zamanlarda da Buhârî ve Şifâ-i Şerîf okuma işini sürdürmüştür. Hususî doktorunun anılarında bu konu zikredilmiştir. Abdülhamîd doktoruna şöyle demiştir: “Siz i’tikad etmezsiniz ama bana iki kere vâki oldu. Şifâ-i Şerîf okuyorum. Orada Peygamber’in evsâfından bahis var. Vücûd-ı mübâreklerinde latîf bir koku varmış. Ben de etrafta tarif edemeyeceğim latîf kokular hissettim. Bunlar düşmanın Çanakkale’de geçemeyeceğine işaret eder. Artık gayretullâha dokundu, inşallah geçemeyecek.”⁷¹ Bir seferinde de “Bizim için elden duadan başka ne gelir? Her vakit *Buhârî-i Şerîf* okuyorum. Bir hatim de ikmâl etmek üzereyim. İnşallah duamız Cenâb-ı Hak indinde müstecâb olur.” demiştir.⁷² Savaşın sonra bu sefer şöyle demiştir. “Memleketin selâmeti, millet-i İslâmiyye’nin bu beladan kurtulmasını dua ediyorum. Hastalığım iyi olsun yine Buhârî’ye başlayacağım. Çanakkale harbinde hep Buhârî okudum. Cenâb-ı Hak o vakit bizi himâye ve sıyânet etti, yine eder.”⁷³

II. Abdülhamîd’in Yıldız Sarayı’nda Buhârî hatimleri yaptırması, azledildikten sonra da kendisinin buna devam etmesi bu hatimlere ve Buhârî okuma geleneğine ne kadar sahip çıktığının delillerindendir.

5. Resmî Kurumlar

Daha önceki örneklerde *Buhârî-i Şerîf* in sadece câmilerde değil orduda ve sarayın bazı bölümlerinde okunduğu belirtilmişti. Buna ek olarak *Buhârî-i Şerîf*, Livâ-yı Şerîf dairesinde⁷⁴ Mabeyn-i Hümâyün’da⁷⁵ Bâb-ı Âlî arz Odası’nda⁷⁶

⁶⁸ İMMA. D. 2162.

⁶⁹ BOA. MV. 257/107.

⁷⁰ M. Metin Hülâgu, *Sultan II. Abdülhamîd’in Sürgün Günleri*, Pan yay. İstanbul, 2003, s. 26.

⁷¹ Hülâgu, *II. Abdülhamîd*, s. 243.

⁷² Hülâgu, *II. Abdülhamîd*, s. 266.

⁷³ Hülâgu, *II. Abdülhamîd*, s. 338.

⁷⁴ BOA. C. EV. 576/29100.

⁷⁵ BOA. İ. DUİT. 60/120, BOA. İ. DUİT. 100/14.

⁶⁶ BOA. İ. DH. 316/20444.

⁶⁷ BOA. A. MKT. MHM. 762/20.

okunmuştur. Aşağıdaki örnekte de Bâb-1 Fetvâ'da bu uygulamanın varlığı ile alâkalı bilgiler verilmektedir:

“Taraf-1 Âli Hazreti vekâlet-penahiye

Ma'rûz-ı dâî kemînelerdir ki

Devlet-i aliye-i sermediyetî'd-devamın her halde selâmet ve saâdetine vesîle-i ma'neviye olmak niyet-i hayriyesiyle ulemâ'dan intihâb olunmuş on nefer hoca efendiler beher hafta isneyn ve hamseyn günleri Bâb-1 Fetvâ'da tecemmu' ederek ba'de Kitâbullâh-i Teâlâ esahh-ı kütüb-i İslâmiye olan *Buhârî-i Şerîf* kitabını sırasıyla bi't-ta'zîm kırâat ve beher mâh bir hatm-i şerîfi itmâm etmek mine'l-kadîm mu'tad olup bir aralık bazı meretebe-i güçlük ârız olmuş ise de bir müddetten beru mübtelâ olunan muzâyaka-i mâliye ve müşkilât-ı sâirenin indifa'ı ve her halde saâdet ve suhûlet husulü kasdıyla cemiyet-i mezkûre'de terk ve tekâsül ve bazı ihmal ve sûretleri men' olunarak her haftada iki gün vaz'-ı kadîmî üzere icrâ olunmakta ve her mâh ibtidâsında huzûr-ı dâiyânemde hatm duâsı ifâ kılınmakta olup ancak hatm-i şerîf-i mezkûrun ihdâsı yüz seneyi tecavüz etmiş ve ahd-i karîbde cevâmî-i şerîfe hüdâmâsının vezâîf-i kâdîmelerine bir iki defa zam vukuu bulmuş ve mahal-i sâirede kırâat olunan *Buhârî-i Şerîf* cihetleri vazîfesi iki yüz elli kuruşa kadar iblağ olunmuş iken bu madde kâl u kaleme alınmadığından el-hâletü hazîhi Evkâf-ı hü-mâyün hazîne-i celîlesinden ibtidâ vaz'ı gibi beher nefere ellîşer kuruştan mâhiye beş yüz kuruş vazife verilmekte olarak bu miktar ve vazife ile haftada iki gün bila-tâ'dîl devamına te'kid hususuna hasb'ül-vakt hicâb ârız olmakta olduğundan bu husus her vecihle terk ü tevessül olunacak umûr-ı hayriyeden bulunduğundan muzâyaka-yı vakte bakılmayarak vazife-i mezkûreye dahi miktar-ı münâsib zam ile devamı icrâsına te'kid ve ihtimam olunmak münâsib ve müstahsen görülmüş ve icâbının icrâsı himmet-i aliye-i vekâlet-penâhîlerine müteveffik bulunmuş olmağla ol-bâbda emr ü irâde hazreti men-lehül emrindir. Fi 21 Şaban 1277⁷⁷

Bâb-1 Fetvâ'da yüz seneyi aşkın bir zaman diliminden önce ihdas edilen ve haftada iki defa pazartesi ve perşembe günleri on nefer Buhârîhân tarafından sırasıyla icra edilmekte olan *Buhârî-i Şerîf* hatminin bazı sebeplerden dolayı kesintiye uğrasa da devam ettirildiğini belirten Meşihat'ten gelen bu tezkirede câmilerde bu geleneği devam ettirenlerin maaşlarının da artırıldığı ancak Bâb-1 Fetvâ'da *Buhârî-i Şerîf* okumakta olan ulemâyâ zam yapılmadığı zikredilmiştir. Elli kuruş olan maaşların artırılması için talepte bulunulmuştur. Sadaret bu konuda ki talebinde “maaşların birer misli daha zamm ile yüzer kuruşa iblağı zımnında ifâ-yı muktezâsının Evkâf-ı Hümayün Nezâret-i Celîlesine havale kılınmasını”⁷⁸ saraya iletmiş ve bu da zikredilen irâde de muvafık görülmüştür. Ayrıca burada *Buhârî-i Şerîf*'in, Kitâbullâh'tan sonra en sahîh kitab olarak nite-lenmiş olması dikkat çekicidir. Her ayın başında hatim duasının yapılıyor olduğundan bahsedilmesi dikkat çekilmesi gereken bir diğer husustur.

Meşihat Arşivi'nde bulunan defterde de devlet kurumlarında bu geleneğin devam ettirildiğine dair bilgiler mevcuttur. Bâb-1 Fetvâ'da, Dersiâmdan Rizeli

⁷⁶ BOA. DH. MKT. 1234/37.

⁷⁷ BOA. İ. DH. 469/31404. 1.

⁷⁸ BOA. İ. DH. 469/31404. 2.

İshak Nuri Efendi'nin Ebû's-Suûd Efendi vakfından, yine Dersiâmdan Bursalı Hafız Sâlih Efendi'nin, Sultan Selim vakfından, *Buhârî-i Şerîf* cihetine mutasarıf olduğu zikredilmiştir.⁷⁹

Buhârî-i Şerîf'in bir devlet kurumu olan Bâb-1 Âli'de okunması ile ilgili bir diğer husus da h. 1326 senesine ait olan bir belgede Bâb-1 Âli Arz Odası *Buhârî-i Şerîf* hocalığından bahsediliyor oluşudur.⁸⁰ Bu da Bâb-1 Âli'de *Buhârî-i Şerîf* okuma geleneğinin mevcudiyeti konusunda bilgiler vermektedir. Devletin en yüksek resmî kurumu konumunda olan Bâb-1 Âli'nin bir kaleminde *Buhârî-i Şerîf* okunduğu ile alâkalı bir bilginin mevcudiyeti, bu geleneğin ne kadar yaygınlaştığının en önemli göstergesi olması açısından mühimdir. Zira bu geleneğin resmî kayıtlarda bu kadar yaygınlaştığını görmek kayıtlara geçmeyen okumaların sayısının ne kadar çok olabileceğini göstermektedir.

Mâbeyn-i Hümayün'da *Buhârî-i Şerîf* okumaya memur Mustafa Efendi'ye beşinci rütbeden bir Mecîdî Nişanı verilmiş olduğu⁸¹ bilgisi de en önemli devlet kurumlarında dahi *Buhârî-i Şerîf*'in okunduğuna dair ipuçları sunmaktadır.

6. Dâru'l-Hadis Açılışları

Osmanlı Devleti'nde bir dâru'l-hadis açılışı ile ilgili Uşşâkizâde Tarihi'nde⁸² bir kayıt mevcuttur. Burada da *Buhârî-i Şerîf* okunduğu zikredilmektedir:

“Ğurre-i şehri Ramazânü'l-mübârek erbaâdan add olunup,

Çehârşembe gecesi vakt-i gurupta minarelerde kandiller yakmağa başladılar.

Ertesi hâmis günü sadr-ı âli-kadr hazretleri bina buyurdıkları daru'l-hadise Tefsîr-i Beyzâvî ve hadis-i şerîften *Buhârî-i Şerîf* derslerine bed' ittirmek murad itmeleriyle yevm-i mezbur sabahı kendüler ve sâir vüzerâdan Süleyman Paşa ve Kapudan İbrahim Paşa ve Abdurrahman Paşa ve ulemadan Şeyhülislâm Efendi ve Kâdiasker Efendiler ve Kâdi-1 beled Nâkibüleşraf Efendi ve meşâyih-i kirâmdan Sultan Ahmed şeyhi Sivâsî-zâde Efendi ve Ayasofya şeyhi Süleyman Efendi ve Süleymaniye şeyhi Yenibağçeli Efendi ve Sultan Bâyezid şeyhi Himmet-zade Efendi ve Sultan Mehmed şeyhi İsa Efendi ve Sultan Selim şeyhi İspiri-zade Efendi ve sâir şeyhler hâzır iken Üsküdarî Ömer Efendi -ki birkaç gün mukaddem müderris tayin olunmuş idi- Sure-i Fatiha-i Şerîfeden derse bed' ittirüp, ba'dehu *Buhârî-i Şerîf*'ten “İnneme'l-'amâlü bi'n-niyyât” Hadis-i Şerîf'inden derse bed' ittirüp, andan sonra Sivâsî-zade Efendi dua idüp, meclisi tamam itdiler.”⁸³

Klâsik Osmanlı döneminden bir kesitin anlatıldığı yukarıdaki satırlar o dönemde yaşanan olaylarla ilgili bize tasvirler sunmaktadır. Padişahın bir dâru'l-

⁷⁹ İMMA. D. 2162.

⁸⁰ BOA. DH. MKT. 1234/37.

⁸¹ BOA. MV. 257/107.

⁸² Uşşâkizâde tarihi, müellifinin de ilmiye sınıfından olmasından dolayı genel olarak bir ilmiye tarihi özelliğindedir. Padişah II. Mustafa (1695-1703) dönemi anlatıldığından dolayı zikredilen olay muhtemelen bu tarihte gerçekleşmiştir.

⁸³ Uşşâkizade İbrahim Efendi, *Uşşâkizade Tarihi*, (haz. Raşit Gündoğan), İstanbul: Çamlıca Basım Yayın A.Ş., 2005, II, 954-955.

hadîs yaptırması üzerine ilmiye sınıfı padişahın da bulunduğu bir mecliste toplanmış Tefsir ve Hadis dersleri bu ilk mecliste icra edilmiştir. Hatta ayrıntılı olarak *Buhârî-i Şerîf*'in ilk hadisi olan “انما الاعمال بالنيات” hadisiyle derse başlandığı ve hitâmında dua edilerek dersin bitirildiği zikredilmiştir. Burada dikkat edilecek nokta 1600'lü yılların sonu 1700'lü yılların başında Osmanlı Devletinde *Buhârî-i Şerîf*'in bulunduğu konumdur ki bu da gayet açıktır. Bugün toplumda hadis kitabı deyince neden akla ilk olarak Buhârî'nin geldiğini toplumsal hafıza ile açıklamak yerinde olacaktır ve bu süreç yüzyıllardır devam etmektedir.

C. Hatmü'l-Buhârî Literatürü

*Buhârî-i Şerîf*i hatmetme geleneği ile ilgili Hatmü'l-Buhârî literatürü oluşmuş âlimler bu konu ile ilgili kitaplar kaleme almışlardır.⁸⁴ Darlık, kıtlık, korku, düşman istilâsı vb. felâket günlerinde Sahîh'i hatmetme geleneğine dair ilk eseri 842/1438'de vefat eden Şamlı muhaddis İbnu Nâsiruddîn'in verdiği zikredilmektedir.⁸⁵

Kemal Sandıkçı *Buhârî-i Şerîf* hatmetme geleneği ile ilgili; “Düşman istilâsı, kıtlık, darlık ve felâket zamanlarında Buhârî'nin baştan sona hatmedilmesinin faydalı olduğu inancı gelenek hâline gelmiştir. İşte bu hatmin faydaları, şekli, usûl ve adabına dair de eserler verilmiştir. Bu konuda 21 eserin verildiğini, 3'ünün matbu, 13'ünün yazma olarak mevcut olduğunu biliyoruz. IX. ve XI. asırlar 5'er eserle, bu konuda en çok tasnifin yapıldığı asırlardır. Bu konuda eser verme geleneği de IX. asırda başlamıştır.”⁸⁶ demektedir. Ayrıca Kemal Sandıkçı, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* isimli kitabında Câmiu's-Sahîh üzerine ilimde otorite olmuş 400'e yakın şahsiyetin 500'e yakın eser verdiğini, bunun da *Sahîh*'in ilmî kıymetini ve bütün İslâm tarihi boyunca ne derecede kabul gördüğünü gösteren hususlardan biri olduğunu belirtmiştir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu eserlerin isimlerinde “Hatmü'l-Buhârî” kaydının geçmesi nedeniyle bu konu ile alakalı olduğu veya hatim geleneği hakkında bilgi verdiği düşünülmemelidir. Belki de bu çalışmalar Buhârî'yi baştan sona okuyup hatmeden kişinin ondan kazandıkları bilgilerle çeşitli konular hakkında bilgi vermesi olarak nitelendirilebilir. Beyazıt ve Hacı Selim Ağa Kütüphanelerinde kayıtlı olan iki yazma hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

1. Tuhfetü's-sâmi' ve'l-kârî bi hatmi Sahîhi'l-Buhârî

Beyazıt Kütüphanesi 7951 numarada kayıtlı, 179-220. varakları arasında is-

tinsah edilmiş olan kitabın müellifi Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'dir (v.923/1517). Müellif kitabında “Bu kitapta İmam Buhârî'nin Sahîh'inin son hadisini şerhettiğini belirtmiştir.”⁸⁷ Kendisinden Firebrî kanalıyla Buhârî'ye kadar rivâyet zincirini verdikten sonra Buhârî'den sonra kitaptaki son hadisin râvilerini de zikrederek hadisin kendisine kadar olan râvilerini zikretmiştir. “Ahmed b. İşkâb, Muhammed b.Fudayl, Umâre ibnu'l-Ka'ka, Ebû Zur'a, Ebû Hüreyre râvî zinciriyle Nebi (sa) şöyle demiştir. “Mizanda ağır, lisanda hafif, Rahman'ın sevdiği iki kelime vardır ki, onlar Subhânallâhî ve bi hamdihi, subhânallâhî'l-âzîm'dir.”⁸⁸

Müellif kitabını genel olarak dört kısma bunları da kendi içlerinde konulara göre ayırmıştır. Birinci kısımda Buhârî'nin kitabının sonunda bu hadisi zikretmesinin sebeplerinden bahsetmiş, ikinci kısımda İmam Buhârî'nin hayatını ve hadis ilmindeki yerini anlatmıştır. Üçüncü kısımda hadisin irâbını, dördüncü kısımda ise tefsirini ayrıntılı olarak ele almıştır.

2. Meclis Latif Yetealleku bi-Hatmi'l-Buhârî

Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâi bölümünde 157 numarada kayıtlı olan kitabın müellifi İbn Nâsiruddîn'dir (v. 842/1438). 28 varak olan kitapta müellif fasıllar halinde konuları tasnif etmiş ve ilgili hadisleri fasıllar altında bir araya getirmiştir. İman ve İslâm konuları, peygamberimiz üzerine salât etme faslı, peygamberimizin vefatındaki halleri, ölüm, münker-nekir melekleri ve kıyamet günü gibi fasılları ilgili hadislerle birlikte zikretmiştir. Son olarak belki de gelenek olduğu üzere yine İmam Buhârî'nin kitabına aldığı son hadisi zikrederek kitabını sonlandırmıştır. Kitabın istinsah tarihi h. 993 olarak kayıtlandırılmıştır.⁸⁹

D. el-Câmi'u's-Sahîh'in Osmanlı Döneminde Neşredilmesi

Kendisine gösterilen ihtimam ve toplumda bu ölçüde yaygınlaşmanın bir neticesi olarak *Sahîh-i Buhârî*, II. Abdülhamîd döneminde hicrî 1313-1315 tarihlerinde Bulak'ta Yunûnî nüshası esas kabul edilerek iki ciltte dokuz cilt birleştirilerek tab' edilmiştir. Buhârî'nin en muteber baskısının da bu olduğu kabul edilmiştir. Bu baskının kenarında diğer nüsha farkları da gösterilmiştir.⁹⁰ Bu neşri, Osmanlı ilim geleneğinde Buhârîhanlık uygulamasının bir devamı olarak bile görmek mümkündür.

Buhârî'nin tab edilmesi ile ilgili Osmanlı Arşivi'nde bilgiler mevcuttur. Bu konu ile ilgili kurumlar arası yazışmalar halen mevcudiyetini korumaktadır.

⁸⁴ Kemal Sandıkçı, *Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB. Yay. Ankara, 1991, s. 126-130.

⁸⁵ Sandıkçı, “Tarih Boyunca Buhârî'nin *Sahîh*'i Üzerine Yapılan Çalışmalar” *Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları 1996, s. 61.

⁸⁶ Sandıkçı, *Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, s. 160.

⁸⁷ Kastallânî, *Tuhfetü's-sâmi' ve'l-kârî bi hatmi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr. 7951. v. 179a.

⁸⁸ Buhârî, *Kitabu't-Tevhîd* 59.

⁸⁹ İbn Nâsiruddîn, *Meclis latif yete'alleku bihatmi'l-Buhârî*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 157.

⁹⁰ M. Yaşar Kandemir, “Câmi'u-Sahîh”, *DİA*, VII, 118.

Buhârî-i Şerîf'in basımı öncesi yapılan hazırlıklar, gönderilen emirler, görev alan hoca efendilere maaş tahsisi gibi konular bunlardan bazılarıdır. Aşağıdaki belgede 4 Şaban 1311 tarihli Padişahın irâdesi mucebince Yunûnî nüshası esas kabul edilerek tab ettirilmeye başlanılan *Sahîh-i Buhârî*'nin Safer 1313 tarihi itibarıyla tamamlandığı belirtilmiştir.

“Hazret-i şehriyârîden Saadetlü Bekir Bey Efendi Hazretlerine

Saadetlü Efendim Hazretleri

Fî 4 Şaban (1)311 tarihli tahrîrât-ı vâlâlarıyla telakki olunan irâde-i seniyye-i hazreti hilafet-penâhî hükm-i celiline ittibâan Bulak matbaasında nüsha-i sahih-i Yunûnîden tab' edilmeğe başlanılan Buhârî-i Şerîf'in tab'ı bu hafta zarfında hayr-ı ihtimâma reside oldu. Nüsha-i asliyenin esahh rivayeti Câmi-i nüsha-i nefiseden olması matbuanın dahi gerek kat'a ve hacimde ve gerek terkîb-i hurûf ve eşkalde şimdîye kadar misli görülmemiş bir sûret-i nâdirede suretyâb tab' ve temsili bulunması mücerred padişah-i takva-penah ve şehinşaha kerâmet-i iktinah Efendimiz Hazretlerinin cümle-i muvaffakiyât-ı me'sûrelerinden olduğuna şüphe yoktur. Kitab-ı nefis-i mezkûrun hasbe'l-beşeriye her türlü gâlât ve ihtimâlât-ı tab'dan muhafazası maksadıyla vuku bulan tebliğât-ı âcizânem üzerine Câmi'ul-ezher şeyhül-meşâyihî Şeyh Hasûnetü'n-Nevevî Efendi'nin riyaseti tahtında mezâhib-i Erbaa esâtizesinden on altı nefer ulemâ-yı a'lem hadisen mürekkeb teşekkül eden cemiyet-i ilmîyede kemâl-i dikkat ve ehliyetle geçen ramazandan beru mutalaa olunarak onlar marifetiyle bir de hata ve sevab cetveli tanzim olmuş olduğu gibi tab'ının hitamı günü Câmi'ul-Ezher'de bi'l-cümle ulema tarafından teberrüken ihtifâlât-ı mahsûsa ile hutbeler tertib olunarak müesser celile-i hazreti hilafet-penâhî yâd ü tezkâr ve dua-i deymûmiyet-i ömr ü ikbal cenab-ı şehinşâhî tezkâr olduğundan sonra amel-i hayr-ı mezkûrun şerefine olarak Şeyh'ül-câmi' tarafından ulema-yı mûmâ-ileyhime birde ziyafet verilmiş olduğu tahkik kılınmıştır. Şimdi matbaa hata ve sevab cetvelinin tab'ı ve kitabın sahifelerinin gözden geçirilerek tevzihi gibi muamelât-ı lazime ile meşgul olduğundan inşaallahu karîben emr ü ferman-ı hümâyun hazreti padişahî vecihle tertib ve sandıklara mevzûan cihat-ı muayyenesine sevk ve tesrib olunacağı rehîn-i ilm-i âlileri buyuruldukda ol-bâbda emr ü irâde Efendim hazretlerindir.

Mısır Fevkalâde Komiseri. 10 Safer 1313, 20 Temmuz 1311”⁹¹

Sahîh-i Buhârî'nin basılmadan önceki hazırlıkları ile ilgili de bilgiler sunan bu belgede, Câmi'ul-Ezher Şeyhu'l-meşâyihî başkanlığında hadisi en iyi bilen ulema olan dört mezhep hocalarından müteşekkil 16 kişi ile Ramazan ayından beri mütalâa edilerek baskının hatadan ârî olabilmesi için yanlış olan kısımların tespit edildiği belirtilmiştir. Ehil kimseler tarafından baskıdan önce gerekli düzeltmelerin yapıldığı görülmektedir. Baskının tamamlandığı gün ise dualar edilerek ulema heyetine Ezher şeyhi tarafından bir de ziyafet verildiği belirtilmiştir.

Ayrıca 1309 tarihinde *Buhârî-i Şerîf* tashih eden zevâta tasvip edilen maaşların miktarını nâtik pusulada bu iş için görevli altı kişiye verilen maaş miktarları gösterilmiştir. “Bu umûr-ı hayriyenin tesri' ve teshiline Nezâret etmek üze-

re tayin kılınan Hoca-zade Mehmed Beğ'e 500 kuruş verilmiş”, bunun dışında 3 tane hattatın bu iş için görevlendirildiği, hattat-ı meşhur Burdurlu el-Hâc Hafız Osman Efendi'ye 250 kuruş diğer hattatlara 200 kuruş verildiği belirtilmiştir.⁹²

Bulak'tan sonra Matbaa-i Âmire'de de *Buhârî-i Şerîf* tab edilmiştir. *Buhârî-i Şerîf*'in masraflarının temini ve bundan sonra Sahîh-i Müslim'in tab edilmesine ilişkin de bilgiler mevcuttur.⁹³ Bu da göstermektedir ki Osmanlı Devleti hadis kitaplarının neşriyle alâkalı çalışmalar yürütmüştür.

E. Buhârî-i Şerîf Hatmi Duası

Buhârî-i Şerîf câmilerde ve türbelerde hatim geleneği olarak okunurken hatmin sonunda genellikle meclise riyâset etmekle görevli dersîâm tarafından bir hatim duası yapmak gelenek halini almıştı. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Öğüt koleksiyonunda bulunan ve Ali Haydar ez-Zühdi tarafından kayda geçirildiği belirtilen bir hatim duası mevcuttur.⁹⁴

دعاء ختم بخاری

يا من هو المحمود ازلأ وابدأ وعلى من الذين إتخذوا ما لفظه سندأ	صل على من سَمَّيْتَهُ محموداً ومحمداً وقفنا على اثارهم قلباً وجسداً
اللهم توجنا بتيجان الهداة ببركة تلاوة ما حدثه الثقة على الوجه الذي ضبطه الرواة وهى لنا من امرنا هذا رشداً وطهر قلوبنا عن الشرك والرياء وجوارحنا عن الفسق والشقا وبلغنا الى اقصى مراقى التقى وهب لنا من لدنك ملتجدا ويسر لنا العمل بما جاء به النبي والحماية لاركانه بالقلب التقى واجعل علينا الحظ الوفى الرخى واجعل سعينا فى الاعمال مقتصدا وما قرأناه من القرآن والاخبار اجعلها واصلة الى روح سيد الابرار	

والى ارواح الاول والاخير اللهم دعوناك فى البداية واسبل علينا نوال الهداية اللهم انصر سلطاننا نصرأ مؤزرا	وكن لنا فى قصدنا هذا مددا فسق لنا ما ينفعنا فى النهاي وكثر لنا الآلاء نوعاً وعدداً واجعل لوائه منصوراً ومظفراً
--	---

⁹² Y. PRK. BŞK. 33/62.

⁹³ MF. MKT. 365/48.

⁹⁴ Hasan Fehmi Efendi, “Duâ-i Hatm-i Buhârî”, *Mecmu'atü'r-Resâil*, İstanbul, 1285.

⁹¹ BOA. Y. PRK. MK. 6/89.

وكلا من جنوده لهذا رسدا واجعل ما دبوهره بالشرع مقيدا حتى يكون ملكه مخلد بدوام العز فيما بين الانام واقعهم فيما كمنواله حسدا وخلصنا عن البلاء والمح	وكلاً من عدائه مقهوراً ومدماً وانصر علمائه ووكلائه نصراً مؤيداً وما اسسوه في ملكه مشيدا وخص شيخنا هذا شيخ الاسلام وبشر اعدائه بتوافر الآلام اللهم نجنا عن الآفات والحزن واعش اعدائنا بانواع الفتن واجعل كلهم للغزاة حظا مفتقدا
---	---

Duâi Hatmi'l-Buhâri

Ey Her daim övülmüş olan! Salât, Mahmûd ve Muhammed olarak çağrılana ve hem kalben hem de bedenlen eserlerine bağlı olduğumuz ve onun söylediklerini dayanak olarak alanlara olsun.

Allah'ım (c.c.), râvîlerin zabtı açısından sika kabul edilenlerin naklettiklerini (bu kitabı) okumamızdan hâsıl olan bereketten ötürü bizi, yolumuzu aydınlatacak olan tacınla taçlandır. Bizi her işimizin üstesinden gelebilecek şekilde hazırla. Kalplerimizi şirk ve riyadan, uzuvlarımızı da fisk ve sıkıntıdan temizle. Buluşacağımız en uzak limanlara ilet bizi. Biz günahkâr kullarına senin katını nasip et. Hz. Peygamber'in uygulamış olduğu bütün amelleri ve Allah'tan (c.c.) korkan bir kalple onun erkânını korumayı bizim için kolaylaştır. Bize içimizi rahatlatacak tam bir pay nasip et. Amellerimizi orta yolda sabit kıl. Okuduğumuz Kur'an ve hadisleri seyyid-i ebrârın ruhuna vasıl eyle.

Gelmiş geçmiş tüm ruhlara vasıl eyle. Niyetimizi gerçekleştirme hususunda bize yardım et. Allah'ım (c.c.) her işin başında, sonunda bize fayda verecek şeyleri bize nasip et diye sana dua ettik. Hidayetin kazancını üzerimize yağdır. Bizim için yapılan hayır duaların nitelik ve niceliğini artır. Ya Rabbi sultanımızın çevresini yardımla kuşat. Onun sancağını muzaffer kıl. Bütün düşmanlarını kahret. Bunun içinde onun (Hz. Peygamber'in) bütün askerlerini gözcü kıl. Onun âlimlerine ve killerine yardım et. Onun için tertitledikleri işleri ve sonsuza dek onun mülkü olacak yerlerde inşa ettikleri şeyleri şeri'atle sınırla. Düşmanlarını büyük acılara mülhak et. Onları hasedin kısılcasına düşür. Allah'ım (c.c.) bizi afet ve üzüntülerden kurtar. Bela ve musibetleri bizden uzak tut.

Düşmanlarımızın başına türlü türlü fitneleri musibet kıl. Savaşlarda onlara zafer yüzü gösterme!

V. Sonuç

Osmanlı Devleti'nde câmilerde, kütüphanelerde, sarayın bazı bölümlerinde, Bâb-ı Meşihatte, türbelerde, medreselerde, tekkelerde, İstanbul'dan Bursa'ya Şam-ı Şerif'ten Kahire'ye, Halep'ten Bağdat'a, Manisa'dan İzmir'e, Sivas'tan Van'a, Kerkük'ten Musul'a, Mekke ve Medine başta olmak üzere mukaddes mekânlarda Mescid-i Aksâ'da, ordu hareket ettiği zaman muhtelif vilâyetlerde, hassaten orduda bulunan Buhârihânlar marifetiyle, karşılaşılan hastalık, savaş gibi sıkıntılı zamanlarda Buhâri Şerif tedris ve hatim geleneği yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Buhâri okuyan Buhârihânlara geçimlerini sağlamaları için maaş tahsis edilmiş, bu görev vakıflardan tevcih edilerek görevin aksamadan yürütülmesi sağlanmıştır.

Şüphesiz *Buhâri-i Şerif* okuma geleneğinin yürütülmesi işi dersiâm efendilerin gayretleriyle olagelmıştır. Medreseden mezun olmuş bu hoca efendiler ruûs olarak Buhârihân olmaya hak kazanmışlardır. Buhârihânlar, vakıflardan tevcih edilen bu görevi devletin verdiği bir beratla ifâ edegelmişlerdir. Bu geleneğin yürütülmesi işini de devlet kontrolüne almış, atamaları bizzat yapmış ve atadığı bu kişilere de maaş tahsis etmiştir. Görülebildiği kadarı ile uygulama, ulemânın bu göreve tâlib olması ve bunu bir arzuhalle devlete iletmesi şeklinde ve vakfiyelerde şart koşulduğu üzere vakıf mütevellileri marifetiyle işlemiş, uygun görülen kişilere bu görev tercih edilmiştir. Atamalarda genellikle ehliyete dikkat edilmiş bu konuda gereken hassasiyet gösterilmiştir. Bu görevin tevcihinde iki unsur görülmektedir ki onlar da, ehliyet ve maliyet unsurudur. Aktarılan belgelerde de görüleceği üzere bu işin maliyeti göz önünde bulundurulacak ehliyet sahibi kimselere tevcih yapılmıştır.

Hırka-i Şerif Câmii, *Buhâri-i Şerif* okunan câmiler arasında birinci sırayı teşkil etmektedir. Daha sonra yine İstanbul'da, Ayasofya, Süleymâniye ve Fatih Câmii gibi selâtin câmilerde *Buhâri-i Şerif* okuma geleneği yaygınlık kazanmıştır. İstanbul'dan sonra Bursa da Osmanlı padişahların türbelerinde olmak üzere bu geleneğin yaygın olarak görüldüğü bir diğer şehirdir. Hırka-i Şerif Câmii gibi Bursa'da padişahların türbelerinde tertip edilen *Buhâri-i Şerif* hatimlerinin son meclisi devlet erkânının katılımıyla gerçekleşmiş ve bir merâsim düzenlenmiştir. Bu da genellikle Berât Kandili ve Kadir Gecesi gibi mukaddes zamanlara denk getirilmiştir.

Şam, Halep, Mısır ve Kerkük gibi şehirlerde de *Buhâri-i Şerif* hatmi yapıla gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin bu konudaki hassasiyetinin farkında olan ulemânın *Buhâri-i Şerif* hatmi ifâ ettiklerini belirterek Devlet'ten maaş tahsisi istedikleri sıkça görülmektedir.

Osmanlı'da *Buhâri-i Şerif* okuma geleneği ders ve hatim şeklinde uygulama imkânı bulmuştur. Ders olarak medreselerde okutulmasının yanı sıra câmilerde de hocanın meclisinde bulunanlara okuması şeklinde ifâ edilmiştir. Ayrıca bu geleneğin hatim olarak okunmasının bile topluma bir getirisinin olduğunu

düşünmek gerekmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde Babanzâde Ahmed Naim Efendi'nin Sebülürreşâd dergisinde her sayıda genellikle *Buhârî-i Şerîf*ten olmak üzere hadis kitaplarının genelinden birkaç hadisi tercüme faaliyeti de Buhârîhânlık görevinin başka bir veçhesi kabul edilmelidir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte Ahmed Naim Efendi tarafından yapılan *Buhârî-i Şerîf* tercümesinin temelinde de Osmanlı'daki *Buhârî-i Şerîf* hatim ve ders geleneğinin olduğu şüphesizdir. Bu kadar çok okunan, yaygınlık kazanan ve padişah himmetiyle tab ettirilen bir kitabın tercüme işi de kaçınılmazdır. Bu mühim görevi Osmanlı'daki birikimi de tevarüs eden Ahmed Naim Efendi üstlenmiştir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer konu da niçin *Buhârî-i Şerîf* hatimlerinin icra edildiğidir. Başta ordularda olmak üzere kıtlık, hastalık, düşman istilası gibi zor zamanlarda maddî ve mânevî sıkıntılardan kurtulmak için okunan, câmi ve türbe gibi mekânlarda da görülen *Buhârî-i Şerîf* okuma geleneği, peygambere ve onun sünnet-i seniyyesine bağlılığın bir ifadesi olsa gerektir. Peygambere bağlı, onun getirdiği dini yeryüzünde hâkim kılmak için çalışan ümmetinin mağlup olmaması için yapılan bir dua niyetiyle *Buhârî-i Şerîf* hatimleri tertip edilmiştir. Yani bunu Resûl-i Ekrem'in getirdiği bu dinin kıyamete dek sermediyeti için çalışan, sünnet-i seniyyeye ittibâ eden ümmetinin, mağlubiyet görmemesi için teberrüken yapılan hatimler olarak görmek mümkündür.

Bu dersler, Osmanlı toplumunda geleneğin intikâlini sağlayan en önemli unsur olmuştur. Ancak XIX. yüzyılda yaşanan tartışmalar ile birlikte Müslümanlar gelenekleriyle hesaplaşmak zorunda kalmışlardır. Bir anlamda Batı dünyasından gelen sorulara cevap vermek gerekliliği hâsıl olmuştur. Bundan en çok etkilenen ise hadis ilmi olmuştur. Müslümanların asırlar boyunca okuduğu, dinlediği ve uyguladığı hadisler sorgulanmış, itirazlar dile getirilmiştir. Hint Alt kıtasında başlayan hadis tartışmaları Mısır'dan sonra kısmen de olsa Osmanlı topraklarına da sirâyet etmiştir.

Müsteşrikler hadise yaklaşırken kitapların satırlarında okudukları metne bakarak hadisin sahihliğini sorgulamışlar bunu da kendi muharref kitaplarını analiz etmek için geliştirdikleri metotla yapmışlardır. Hâlbuki hadisler, bir Müslüman tarafından yalnızca şifâhen nakledilmemiş, amele de medâr olmuştur. Söz gelimi abdest ve namaz ile ilgili hadisler bugün sadece kitaplarda yazılı değil toplumun her kesiminde uygulanan bir amel olarak hayatîyetini korumaktadır. Kaldı ki âlimler, hadisin sahihini sakiminden ayırmak için kendi usûllerini geliştirmiş ve bunu da doğru bir şekilde uygulamışlardır. Bugün uygulanabilme açısından bu usûller hâlâ hayatîyetini korumaktadır. Bu sebeple Batılı bir zihnin anlamaktan uzak kalacağı şifâhî gelenek, İslâm ümmetinin en muhkem faaliyetlerinden birisidir. Korunacağı Yüce Allah tarafından vaat edilen Kur'ân-ı Kerîm, işte bu şifâhî gelenekle nesilden nesile aktarıla gelmiştir. Sözelimi bugün elimizde ilk döneme ait bir Mushaf olsa o mushafın güvenilirliğinin ispatı muhakkak ki yine şifâhî gelenekle vukû bulacaktır.

İşte bu sorular ve sorunlar karşısında ayakta kalabilmek geleneğin intikâliyle olabilmıştır. Bir hadisin anlaşılması için en önemli faktörlerden biri onu daha önceki nesillerin nasıl anladığı ve uyguladığıdır. İşte hadisler özelde *Buhârî-i Şerîf*, câmilerde tadrîs edilerek sonraki nesillere aktarıla gelmiştir. Ancak Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve oryantalist sömürge düşüncesinin Müslüman toplumları etkisi altına almasıyla beraber toplumların dinî yaşayışlarında en önemli etken olan nesilden nesle intikâlin inkitâ'ı vukû bulmuştur. Asırlardır literatürde yer alan ve tartışmaya konu edilmemiş hadisler, birden problem olarak görülmeye başlanmıştır. Bu 'problemleri' çözmek için atılan acemî adımlar, muhkem geleneğin yerine ikâme olunamayacak bir keyfiyet arz etmiştir. Geleneğe muttasıl isnâdlarla ulaşan ulemâ ise bugün o inkitâ'ın etkisi en aza indirgenebilmiştir. İşte kitaplarla olduğu kadar dersîâm efendiler gibi câmilerde ders veren ulema geleneğin intikâlini gerçekleştirilmiştir.

Dolayısıyla Buhârîhânlık gibi şifâhî geleneğimize bu gözle bakmak onu daha doğru anlamamıza vesile olacaktır. Kıymeti yokluğunda anlaşılacak bu gibi ilmî faaliyetler yüzyıllardır yaşanan ve olgunlaşan İslâm geleneğinin daha sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Tek başına bu bile kendisine gereken değeri göstermek için yeterlidir. Osmanlı toplumunda Buhârî hatimlerinin yapılmasını anlamadan okumak şeklinde tavsif ederek eleştirmek önyargılı bir hükümdür. Bu kadar yaygın olan bir uygulamanın toplumda bir yansıması olmadığını söylemek ancak sosyal gerçekleri göz ardı etmekten kaynaklanabilir. Câmiye, türbeye, kütüphaneye vs. giden bir insanın "انما الاعمال بالنيات" hadisiyle başlayan *Buhârî-i Şerîf*'in ders şeklinde okunmasından hiçbir şey kazanmayacağını iddia etmek isabetli bir düşünce değildir. Tertip edilen bu hatimleri toplumda sünnet-i seniyyeye bağlılık özelde *Buhârî-i Şerîf*e gösterilen ihtimamın bir neticesi olarak görmek daha doğru olsa gerektir. Osmanlı toplumunun, peygamberin hayatıyla irtibatının sağlamlığı konusunda fikir veren bu uygulamayı, anlaşılmadan tekrar edilen bir okuma olarak görmek yerine; toplumda zaten var olan, insanların hayatında yer etmiş bulunan sünnete bağlılığın bir tezahürü olarak görmek gerekir.

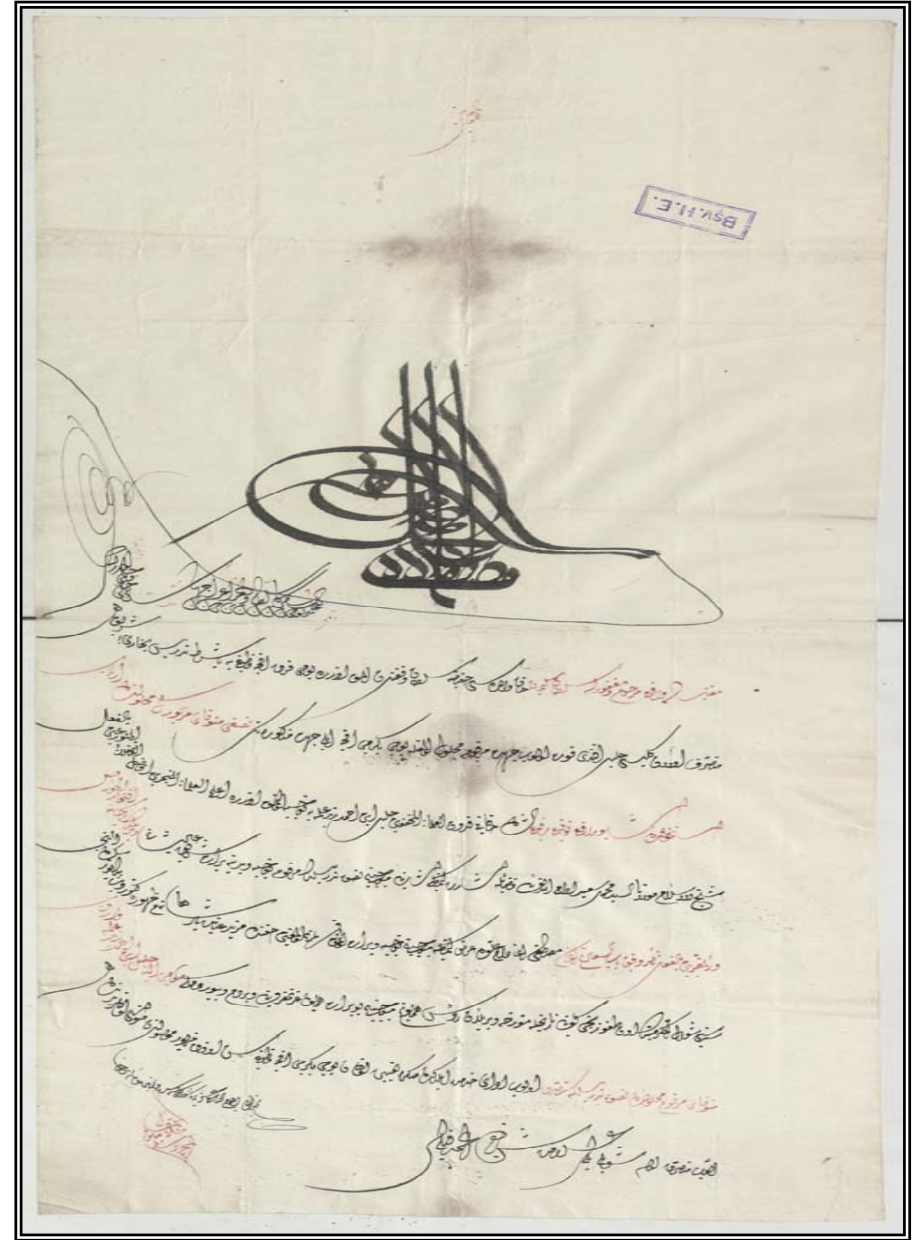
Osmanlı toplumunu, devletin işleyiş mekanizmasını, ulemanın toplumda ve devlet nazarındaki durumunu, bu uzun zaman dilimindeki ilmî yapıyı ve halkın İslâmî yaşantısını göz önünde bulundurmadan, bugün bir şekilde inkitaya uğramış olan Buhârîhânlık gibi bir geleneği tam olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Hadis usulünde inkitâ'ın bir cerh sebebi olduğu düşünülürse, inkitâ'ya uğramış geleneğimizin öncelikle sağlam senedlerinin keşfi, kayda geçirilmesi ve yaşatılması ilim vârislerinin görevlerinden en mühimi olarak kabul edilmelidir. Bundan bir asır önce toplumda yaygın bir şekilde görülen Buhârîhânlık geleneğinin hatta Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temellerinin atılmasında dahi görülen bu uygulamanın bugün unutulmuş olması, anlamsız gelmesi ve gariptenmesi nasıl bir kırılma yaşadığımızı göstermesi açısından ibretâmizdir. Belki de Osmanlı düşüncesini anlamak ve ilmî

geleneğimizi tespit etmek her şeyden önce bu kırılmayı kabul edip sonuçlarını tespit ederek işe başlamayı gerektirmektedir.

Buhârî-i Şerîf Beratı

“Mağnisa’da vaki’ merhûm ve mağfûrun-leh Sultan Süleyman Han validesi Hafiza Sultan vakfından olmak üzere yevmi kırk akçe vazifeye ba-şart tedarik-i Buhârî şerîf mutasarrıf olan Kilisi Halil Efendi fevt olup cihet-i merkume mahlûl olmağla yevmi yirmi akçe ile cihet-i mezkure’nin nısfı müteveffa-yı mezbûrun mahlulunden erbâb-ı istihkaktan iş bu rafi-tevki’ refi’ nişan-ı hakani kıdvetül’ ulemai’l-muhakkikîn Halil ibn-i Ahmed zide ilmuhuya tevcih olunmak üzere a’lemül’-ülemail mütebahhirîn efdalül’-füzelâil münevver’ın bil-fil Şeyhülislâm es-Seyyid Mehmed Said edamallahü-teala fezâilehu işaret itmekle işareti mucebince nısf-ı tedariklik merkûma tevcih ve yedine berât-ı şerîfi alıšanım virilmek ricasına iftiharü’l-havâs vel-mükarribin bil-fil nazır-ı vakf babüs-saadem ağası Mustafa Ağa dame uluvvuhu arz itmekle mucebince tevcih ve berat olunmak fermanım olmağın hakkında mezidi inayeti-padişahanemi zuhura getirüp 1186 senesi şevvalü’l-mükerrerminin on dokuzuncu günü tarihiyle müverriha virilen ruûs-ı hümayunum mucebince bu berat-ı hümayunu izzet makrunu virdim ve buyurdum ki muma-ileyh Halil ibn-i Ahmed zide ilmuhu varub müteveffa-yı merkum mahlulünden nısf tedarikliğe mutasarrıf olup eda-yı hizmet eyledikten sonra tayin olunan yevmi-yirmi akçe vazifesin Evkâf-ı mezbur mahsulünden mütevellisi olanlar yedinden alup mutasarrıf ola şöyle bileler alamet-i şerife itimad kılarlar.

Tahriren el-yevmü’t-tasi’ ısrin-i şevval sene sitte ve semanin ve miete ve elf, 29 Şevval 1186.⁹⁵



Buhârî-i Şerîf Beratı

⁹⁵ BOA. C. MF. 136/6779.

“Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârihânlık”

Özet: İmâm Muhammed b. İsmâ'il'in Câmî'u's-sahîh adlı eseri Kur'ân'dan sonra en sağlam kaynak olarak kabul edilir. Sahih hadisleri toplamada gösterdiği titizlik onun bu konuma yükselmesini sağlamıştır. İslâm ümmeti de mezkûr kitaba gereken değeri göstermiş ve bu sağlam kaynaktan Peygamberinin uygulamaları ve sözlerini öğrenme imkânı bulmuştur. Bu güvenilirlik özellikle Osmanlı toplumunda Câmî'u's-sahîh'in baş tacı edilmesi sonucunu doğurmuştur ki bunun neticesinde Buhârî'ye has ders geleneği oluşmuş, camilerde halka *Buhârî-i Şerîf* okutan dersiâm efendilere Buhârîhân denilmiştir. Devlet kontrolüyle yaygınlaşan bu uygulama camilerden türbelere, kütüphanelerden devlet kurumlarına kadar yaygınlaşmış zor ve sıkıntılı zamanlarda ve özellikle savaş zamanlarında hatmedilmesi için devlet tarafından emirler yayınlanmıştır. Mali kısmı kurulan vakıflardan karşılanmış ve Buhârîhânlara maaş tahsis edilmiştir. Osmanlı toplum hayatının dinamiklerinden olan cami derslerinin en önemli ayağını temsil eden Buhârî hatim geleneği Osmanlı ilim geleneğinin kendine has uygulamalarından bir tanesidir.

Atıf: Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârihânlık” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, pp. 33–67.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Osmanlı, Buhârîhânlık, Hadis, Âdâb, Cami.

A Glance on Main Sources of Fiqh al-hadīth From the Point of view of Feyz Kāshānī's Book *al-Vāfi*

Ali Mohammad MIRJALILI, Yrd. Doç. Dr.*

Majid DANESHGAR, Dr.**

“Fezî Kâşânî'nin *el-Vâfi*'si
Nokta-i Nazarından Fıkhu'l-
hadîsin Temel Kaynakları”

Özet: *Vâfi* Şii İslâm düşüncesinin en önemli kitaplarından birisidir; şerh ve tevillerle birlikte beş bin hadis içermektedir. Bu nedenle Şia'nın fıkhu'l-hadis konusuna dair en önemli kaynaklardan birisidir. Bu makalede, Molla Muhsin Feyz Kâşânî'nin *el-Vâfi*'sinden hareketle, fıkhu'l-hadis ilminin kaynakları incelenmektedir.

Atf: Ali Mohammad MIRJALILI&Majid DANESHGAR, “A Glance on Main Sources of Fiqh al-hadīth From the Point of view of Feyz Kāshānī's Book *al-Vāfi*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, ss. 69–82.

Anahtar Kelimeler: *al-Vāfi*, Feyz Kāşânî, hadis, fıkhu'l-hadis, kaynak.

I. Introduction

Fiqh (*jurisprudence*) literary means "understanding,"¹ and in the early years of Islam, it was used in the same meaning as religion and religious comprehension.² But today it is applied for knowing of secondary legal rules (*ahkām*).³

Hadīth (*tradition*) means: new, news and speech,⁴ but as a term, it is a text which narrates words, action or approvals of Prophet or his companions.⁵ It is composed of two parts: the matn (text) and the isnād (chain of narrators). A

* Assistant Professor of Qur'an and hadīth Studies, University of Yazd, IRAN

** Researcher of Islamic Studies, University of Qom, IRAN, majid.daneshgar@gmail.com

¹ Jowharī, *Sihāh*, vol. 6, p. 2243, Khalil b. Ahmad, *al-Ein*, vol. 3, p. 370.

² Khalil b. Ahmad, *Ibid*.

³ Sāhib Ma'alim, *Ma'alimoddin*, vol. 1, p. 90.

⁴ Ibn-e Salaam, *Gharibolhadīth*, vol. 2, p. 153.

⁵ Jowharī, *Ibid*, p. 278, Sheikh Bahaei, *al-Vajīzeh*, p. 4.

text may seem to be logical and reasonable but it needs an authentic isnad with reliable narrators to be acceptable.⁶

Fiqh al-hadīth is a term which formed from two words: fiqh and hadīth. Fiqh here signifies its literal meaning i.e. understanding and hadīth is used in a technical sense. Fiqh al-hadīth is a science which is related to correct understanding of hadīth in addition to explaining of its meaning.

The sources of Fiqh al-hadīth

The sources of Fiqh al-hadīth is affairs that provide information about content and the meanings of hadīths for traditionists (*Muhaddithin*).

The sources of Fiqh al-hadīth are closely related to rules of Fiqh al-hadīth (*qawāid Fiqh al-hadīth*) because these rules detect the need for referring to sources to refer to understand a hadīth such as the Holy Qur'an, hadīths, deduction, cause etc.

To understand and comprehend the meaning of ahadīth, one needs to have necessary training in such sciences as tafsīr, rijāl and dirāyah (mustalah al-hadīth) to use the sources in a correct way. When a person is lack of necessary familiarity with these sciences and for example cannot use sources of tafsīr, he/she may acknowledge and use a hadīth which is quite the opposite of the Holy Qur'an. Also somebody who is unfamiliar with rijāl and mustalah sciences or have incomplete information about them may refer to a weak hadīth (*da'if*) or may advance it as an evidence to understand another hadīth, and make a mistake when he/she interprets the latter. On the other hand the knowledge of fiqh al-hadīth sources helps the muhaddith in determining the required sciences, i.e. if we consider the Holy Qur'an as a source of fiqh al-hadīth, the need to interpretation science (ilm-e Tafsīr) will be obvious for a muhaddith.

Al-Vāfi as a Source of Fiqh al-Hadīth

Al-Vāfi book is a great source for those who study and search on Islamic sciences, because this voluminous book contains five thousands ahadīth from the Prophet (pbuh) and his companions (*infallible ones*).

On the other hand, the explanations, which Feyz cited under the ahadīth with title of bayān, have made the book as one of important books in Fiqh al-hadīth. The author has used different sciences in this book such as fiqh (*jurisprudence*), mysticism (*tasawuf* or *'irfān*), kalām, hadīth, ethics, etc, and this makes easier the comprehension and understanding of ahadīth especially for beginners in Islamic studies..

⁶ Suhaib Hassan, *An Introduction to the science of hadīth*, p. 6.

Some of aspects of *al-Vāfi*'s which increased its value as follows: description of difficult words, pay attention to reasons for ahadīth (*sababi sudūr*) and the context of ahadīth, correction of isnads (*ahadīth documentation*), correction of manuscripts of the four books (*kutoub arba'a*), harmonization of opposite ahadīth, literary notes and suitable poems, important points related to science of Rijal, excellent subheading and so on.

Despite above mentioned qualities, this book is not very famous among our scientific centers including universities and seminaries.

Thus, by taking into consideration Feyz's scientific grandeur and his specialty in different scholarly areas and also "*al-Vāfi*"s being his most important work of Feyz, we have decided to use his sources of fiqh al-hadith (bayāns).

Different sources may be used for knowing the meaning of hadīth, but the most important of them are:

1- The Holy Qur'an

The need of referring to the Holy Qur'an for understanding the hadīth can be explained in four aspects:

(a) ahadīth are explanations of the Qur'ānic verses

The Holy Qur'an has includes general rules and guidelines and it has abdicated the explaining of details to Prophet (pbuh).⁷

Sūra Nahl/44:

"We sent this Quran to you in order to make clear whatever is sent to them by you and perhaps they think, too."

This verse has considered the Prophetic ahadīth as the explanation of the Qur'ānic verses. Thus, our understanding of hadīths will be defective without referring to the Holy Qur'an.⁸ Some hadīth, which we have from *Imams* are on the same position as prophetic ahadīth based on thaghaleyn rule:

Thaghaleyn hadīth:

"I leave two valuable things between you, as long as you hold on to them you shall not be misled. They are the Holy Qur'an (God's book) and my family (ahli bayt)."⁹

So, for understanding of the words of Imams and Infallible ones, it is necessary to refer to the Holy Qur'an.

⁷ Koleinī, *Kāfi*, vol. 3, p. 30, Tousi, *Istibsār*, vol. 1, p. 63.

⁸ al- Qur'an, 22:78.

⁹ Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, vol. 3, p. 14, Tousi, *Amālī*, p. 162.

In addition to the Holy Qur'an, which in above verse introduces the prophet's sunnh as Qur'an's explainer, in many hadīths coming from Ahl al-Bayt, mentioned the Holy Qur'an as a source. Some of these hadīths are as follows:

Zarareh asked Muhammad b. 'Ali (*the fifth Imam of Shia*): "why do you prefer to wash the part of the head and toes at the time of ablution? Why is not necessary to wash whole of these two? "Imam answered: "Zarareh! Both Prophet has ordered such action and the Holy Qur'an has introduced it, too. God states about face washing : "فاغسلوا وجوهكم". We find that we must wash the whole of our face. Then he states about hands washing: "وأيديكم الي المرافق" we find from this sentence that we must wash our hands till elbow. Then he brought the new phrase and separated his word from prior word and said: "و" "امسحوا برؤسكم" "rub and ret your head" we can find from this sentence and from the word of "باء" that washing or rubbing must be for a part of the head not for whole ..."¹⁰

Abdula'la told Ja'far b. Mohammad (the sixth Imam of Shia): "my foot knock to a thing and my nail has been cut and I put on it some drug and bandages. How can I do ritual ablution?"

Imam answered: "one can find the rule of these cases from the Holy Qur'an. God has ordered: "God has not placed any hard heavy duty in religion for you (*has laid on you no impediment in your religion*),¹¹ "you can rub on the bandage or drug."¹²

In these two hadīths, the style of doing ritual ablution, which is mentioned in prophets' orders, is based on the Holy Qur'an. Imam invited narrator to refer to the Holy Qur'an and to think in its verses.

From Feyz viewpoint, the Holy Qur'an is a important source for understanding the hadīth. The Holy Qur'an and ahadīth supplement each other. Thus one should refer to ahadīth to explain Holy Qur'an and vice versa. Feyz fst brings together Qur'ānic verses related to one. When it is necessary he also interprets them.¹³ Feyz used hadīths for the Holy Qur'an interpretation and used the Holy Qur'an and its interpretation for hadīths explanation. Sometimes he uses some verses for explanation of hadīth.¹⁴ From his point of view, the Holy Qur'an's mujmal verses are clarify by the Prophet and ahl al-bayt's commentary because they were more familiar to the Holy Qur'an.

¹⁰ Koleinī, *Kāfi*, vol. 3, p. 33.

¹¹ *Vāfi*, vol. 1, p: 47, 48, 49, 307, 443, 493 and vol. 2 p: 20, 225, Vol. 4, p. 19, 23, 75, 261, vol. 5, p: 489, 725, 907, 997, 998, vol. 6, p: 244.

¹² *Vāfi*, vol. 2, p. 431-432 and vol. 4, p. 30.

¹³ *Ibid*, vol. 6, p. 244.

¹⁴ Koleinī, *Kāfi*, p. 49 and *Vāfi*, vol. 1, p. 169.

“The mujmal verses are clearly by prophet's ahli bayt's commentary and they are more knowledgeable in the Holy Qur'an and prophecy (*risalat*) than others.”¹⁵

While explaining this hadith from Ja'far b. Mohammad, he says:

"there are so many narrators who try to learn hadith and think about its content but lacking of the understanding of Holy Qur'an. They will commit perfidy to Qur'an",¹⁶ As it is clear from the passage, Feyz puts the efforts for understanding the hadith beside the efforts for understanding the Holy Qur'an, and he regards efforts to understand hadith without considering the Holy Qur'an is as a kind of perfidy to God book.¹⁷

Samples in which Feyz refer to the Holy Qur'an to explain hadiths:

We read following materials in a hadith from Ali b. Abi Talib (1st Imam of Shia):

“Aware! Acquirement of science is more necessary than earning the money for you, because the distribution (share) of each of you has determined and will be given to you definitely. Righteous and Fair (*Adil*) God has divided it between you, but knowledge is as a treasure which is only in access of its scholars and you have to obtain it. So learn it.”¹⁸

Feyz assumed following verse is related to the above mentioned hadith:

"God is divider of people's livelihood and sustenance in the world." (43:32) He accept the following verse as God's warranty to people's properties and sustenance.

“There is no moving creature on earth but its sustenance dependeth on Allah: He knoweth its resting place and its temporary deposit: All is in a clear Record”. (11:6)

While explaining this hadith, he says: “the highest degree of human perfection is in three things: having religious knowledge, patience in the face of problems and moderation in life” Feyz sees moderation in life as necessary for humans to engage neither in prodigality nor to be stingy and miserly on life expenses. Therefore he refers to the verses of sūra al-Forqān:¹⁹

“The servants of the all merciful are those.... who, when they expend, are neither prodigal nor parsimonious, but between that is a just stand”

(25:63-67)

¹⁵ Vāfi, vol. 1, p. 170.

¹⁶ Ibid, vol. 1, p. 127.

¹⁷ Ibid, vol. 1, p. 131.

¹⁸ Homeirei, *Gharbolasnad*, vol. 1, p. 44.

¹⁹ باب الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب

(b) The Holy Qur'an as a criterion to separate the authentic hadiths from inauthentic ones

Companions (*Imam*) have known the Holy Qur'an as a criterion to separate the authentic hadiths from inauthentic ones. They taught their followers that when encountering with hadiths, they should compare them to the Holy Qur'an, then accept the compatible hadiths with Qur'an and reject opposite ones. This criterion should be considered even if there is no challenge for a hadith

Prophet (pbuh) states “soon a liar calumniate to me as they calumniated to prior prophets. Each hadiths is narrated for you from me, if it was agree and compatible with the Holy Qur'an, it would be issued from me and if it was opposite of the Holy Qur'an, it wouldn't be my word”.²⁰

Under one of the chapters in *al-Vāfi*,²¹ Feyz brought the hadiths which indicate that he considers the criterion for accepting a hadith its compatibility with the Holy Qur'an and definite Sunnah of Prophet (pbuh).²²

A Sample of these ahadith:

Prophet (peace be upon him) stated that: "Each (speech) has a right and a truth and each (speech) has a light correctness, accept each speech which is agree with God book (Qur'an) and don't accept each speech which is opposite of it".²³ While explaining this hadith, Feyz states that: "Light in this hadith means bright reason (burhān) by which the correctness of a saying will be clear. The Holy Qur'an is principle for each."²⁴

(c) Agreement with the Holy Qur'an: one of the signs for authentic hadiths

Feyz considered agreement with the Holy Qur'an as one of the signs for authentic hadiths,²⁵ and he related Prophet Households' (the infallible one's) order to compare opponent news with Qur'an as an authentic source.²⁶

Feyz states: “it's narrated from Imams "when you receive two different hadiths, compare with the Holy Qur'an. Each of them is agree with the Holy Qur'an, accept it and each of them is opposite of the God book, reject it.”²⁷

Likewise he mentioned that “Imams have ordered when a hadith is narrated, compare with the Holy Qur'an. The ones which agree with the Holy

²⁰ Vāfi, vol. 1, p. 295-302.

²¹ Ibid, p. 295 and Kāfi, vol. 1, p. 69.

²² Vāfi, Ibid.

²³ Ibid, vol. 1, p. 41.

²⁴ Ibid, vol. 21, p. 248-249.

²⁵ Ibid, vol. 1, p. 40.

²⁶ Mahmoud Rajabi, *Exegetical Methods of Qur'an*, p. 92.

²⁷ Rashid Reza, *Almonar*, vol. 1, p. 22.

Qur'ān, accept it and the ones which were not compatible with the Holy Qur'ān, reject it".²⁸

2- Other hadiths

To understand the hadith text, one must pay attention to use of other predicates in line of the text and the sentences which have the same content. Exact comprehension of text is not possible with ignoring the other related parts of the text. This reasonable method is not special to hadith only. But it must be considered in the interpretation of the Holy Qur'ān.

Feyz was familiar with this point, so he defines his method in explaining the hadith as follow: "If a hadith required an explanation, I have brought it, although I found its explanation in another hadith or in books other than the four books (*kutub arba'a*)".²⁹

Sometimes the use of hadith for explanation of another hadiths means the use of *siyāq* of the same hadith, and sometimes the use of another hadith.

a) The use of Siyāq:

Siyāq is a general structure which covers a collection of words and sentences, and influences their meaning.³⁰

The use of *siyāq* in understanding the meaning of terms and sentences is not special to religious texts such as Qur'ān and hadith but all of thinkers will regard to *siyāq* when they are in comprehension position or in meaning understanding from a text or term.

Importance of regarding to *siyāq* is very high and some people have considered it as important as word significance and speaker intention.³¹ The reason of this importance is that exact understanding of each part of a text is not possible without considering other related parts of it.

Feyz had used *siyāq* in interpretation of the Qur'ānic verses³² and hadiths quite often.

Some examples about Feyz attention to *siyāq*:

- Zarareh asked Ja'afar Ibn Mohammad (Imam Sādeq, the sixth Imam of Shi'a)

Is it necessary the alms (Zakāt) for corn?

²⁸ Vāfi, vol. 13, p. 796.

²⁹ Tahzib, vol. 4, p. 65, other examples of Siyāq can be found in Vāfi, Vol. 1, p. 311-312, vol. 2, p. 37, vol. 6, p. 304.

³⁰ Tahzib, vol. 4, p. 65, Vāfi, vol. 10, p. 58-59.

³¹ Wheat, Barley, Date, Raisin, Gold, Silver, Cow, Sheep, Camel.

³² Vāfi, vol. 10, p. 56-57.

Imam answered: "It is necessary the alms for corn, lentil, sour barley and cereal like wheat and barley and everything that is measurable and its weight reach to alms limit".³³

In another hadith from Imam Sādeq: Abu Basir asked Imam: Is it necessary alms in rice?

Imam answered: "Yes, in the time of Prophet age in Medina the rice is not planted and there is no word about rice alms. But it is necessary alms in rice; How no alms would pertain to rice, where as the most of taxes of Iraq people are from rice?".³⁴

Feyz stated that:

"Sheikh Tūsi in his book (*Tahzīb wa Istebṣār*) considered these hadiths for *istihbāb* and stated that:

It is necessary alms for nine cases³⁵ but is optional (mustahab) in other cases like corn, lentil and other cereal, because in hadith of Ibn Mahzyar, Imam Sādeq reject alms from rice, but it's mentioned in this hadith: There are alms for all measurable things!³⁶

But Yūnos Ibn Abdolrahmān narrates that alms necessary for all cereals and because he said:

At beginning of prophetic period, alms were considered for nine cases but later it was considered for all cereals. Koleini seems to agree with Yunos.

But Yūnos opinion is not acceptable, because Imam Sādegh has rejected the necessity of alms in rice and some other cereals (such as corn and millet) clearly.³⁷ It is derived from *siyāq* of Ibn Mahzyar's hadith that this hadith has been issued on *Taqiyyeh* position, therefore the hadiths in which it's necessary to give alms other than nine cases are in *Taqiyyeh* position.³⁸

Feyz has relied on *siyāq* for explanation of this hadith:

Prophet did dead prayer on a person corpse (body). When the pray was finished a group said: O' prophet, we didn't reach to prayer (please pray again). Prophet answered: It's not performed two prayers on a corpse instead ask God forgiveness for him.³⁹

Feyz has stated about explanation of this hadith: "Sheikh Tūsi believed that these hadiths emphasized repeating dead prayer is unnecessary, but in some hadiths it's ordered to perform the second prayer. Therefore he cannot

³³ Ibid, p. 56-60.

³⁴ Ibid, p. 59.

³⁵ Tahzib, vol. 1, p. 468.

³⁶ Vāfi, vol. 24, p. 475.

³⁷ Vāfi, vol. 1, p. 195.

³⁸ Kāfi, vol. 1, p. 43 and Vāfi, vol. 1, p. 195-196.

³⁹ Vāfi, vol. 1, p. 196.

consider the second prayer abominable. On the other hand, it's not contributed these hadiths in terms of being unnecessary, because the *siyāq* doesn't confirm it ...Perhaps repeating the prayer is special to a dead person who has a special merits (like scholars, martyrs and so on).⁴⁰

b) The use of hadith in explaining another hadith

Words (speeches) and writings are divided in two groups:

The first group have expressed or written for public using and they have simple and easy phrases and texts for public. In these cases, one can trust to what is understandable from appearance of the phrase or texts. (Dhāhir)

The second group is words or writings which have deep and long content, and they are written or expressed not for public. Sometimes writer express his/her words ambiguously and gives up its explanation to special persons who have specialty in that area. In these phrases, we need to more careful for in order to understand the meaning well. Pay attention to other words of writer or speaker is the best of way for understanding the second group.

There are both kinds of texts in hadiths: some of them expressed so simple that we do not need a teacher or commentator to understand it, but another group of hadith have deep and complex meanings and it is not possible to comprehend the depth of these words without help of other available texts.

Advantages of referring to other hadiths:

Reference to hadith with the same content in the process of comprehension and explanation of a hadith has some advantages. Some of these advantages are:

a) Understanding of *Mutashābih* by referring to the *Muhkam*

As there are some *mutashābih* and *muhkam* verses in the Holy Qur'ān, starting to interpret the Holy Qur'ān without having the necessary knowledge of *muhkam* and its difference from *mutashābih* is incorrect. The same goes for ahādith as well since there are *mutashābih* and *muhkam* in hadiths, too.

Feyz has stated: "There are *mutashābih* and *muhkam* in the Holy Qur'ān and no one know the interpretation of *mutashābih* verses in Quran except the God and some scholars. In the same way, there are *mutashābih* and *muhkam* in sunnah. For this reason, Ja'afar Ibn Muhammad (Imam Sadiq) prevented the public from this work and he ordered to refer to sunna member and Ahl al-Bait."⁴¹

⁴⁰ Ibid, vol. 12, p. 408-409.

⁴¹ Ibid, vol. 16, p. 950.

Feyz has narrated a hadith from Abdollah-Ibn Shabrameh from Ja'far Ibn Muhammad (Imam Sādiq) that: Prophet (pbuh) has stated that: everyone adjudge but the who does not know *nasikh* (nullifier) from *mansoukh* (obsolete) and *muhkam* from *mutashābih*, he destroys himself and misled others, too.⁴²

Feyz states about explanation of this hadith: "The aim of "muhkam" is the sentences and phrases which have not tolerance for several meanings. So the same meaning which is considered by speaker is to be comprehended and there is no possibility for another meaning.

But the aim of "mutashābih" is the sentences and phrases which have tolerance for several meanings. The one does not know the difference between *muhkam* and *mutashābih*, he may arbitrated according to *mutshābih* whereas he is unaware of its *tashāboh*.⁴³

b) Recognition of Correct hadiths (sahih)

As Qur'ān is a criterion to shift the correct hadith from incorrect one and we must compare them with the Holy Qur'ān. Sunna and definite news from Prophet (pbuh) and Prophet Household (*Ahl al- Bait*) is also a criterion to shift the correct hadiths from incorrect one. When someone heard a hadith, you should not accept it immediately, unless it has compared with definite and mutawātir hadiths from Prophet (pbuh) or Imams. This criteria must be considered even if there is no opposite (*mu'ārez*) hadith.

Feyz has rejected many hadiths in *al-Vāfi* due to their opposition to definite and mashhūr (*famous*) hadiths. For example:

It's narrated a hadith by following content:

Asked Imam Sādegh about a woman who claims that a person has testate one-third (1/3) of his properties but she has no evidence or witness for her claim proving. Imam answered: "Her word is accepted about one-fourth(1/4) of her claimed property."⁴⁴

Feyz considered this hadith as opposite of mutawatir hadiths and rejected it.⁴⁵

c) Recognition of Taqti'a in hadiths

One of other cases which make necessary the reference to other hadiths in fiqh al-hadith is pay attention to *taqti'a* discussion. Many of hadith in books has been divided into several prts and sometimes this position results in

⁴² Ibid, vol. 5, p. 804, 839, 1096.

⁴³ Ibid, vol. 1, p. 5-6.

⁴⁴ Ibid, p. 40.

⁴⁵ *Tahzib*, vol. 4, p. 168-171.

difficulty in understanding the meaning. A person, who seeks hadith comprehension, must be aware of this fact and search for the other parts of the hadith. Feyz has noted to this point, and tries to mention hadith in its all⁴⁶ or he refers the reader to other parts of hadith which is found elsewhere.⁴⁷

Therefore, in introduction to *al-Vāfi*, he writes about defects of the four books and the *taqti'a* of hadiths is considered one of defects of "Tahzib" and "Istibsar" book. He promises that he will compensate this shortage in *al-Vāfi*.⁴⁸

d) Removing Ta'arod between hadiths

The dhāhir (appearance) of some hadiths are opposite with each other, and religious scholars establish some methods to resolve this problem i.e. ta'arod between hadiths.

For a *faqih ol hadith*, the best way to resolve the apparent oppositions between hadith is to refer to the other hadiths related to same subject. When a group of hadiths is analysed together, many of doubts and oppositions could be removed.

3- Intellect

One of sources in fiqh al- hadith, which is useful in understanding the aim of hadith, is intellect. Intellect is a power which the God has placed in each human and in this way he places values in humans.⁴⁹

The intellect in two ways helped the jurist in order to understand the meaning of hadith:

a) Sometimes intellect affects on determining the intention of speaker, and it detects in the content of hadith intellectual self-evident truths and definite reasons derived from them. If intellect proves an idea, it must be considered in fiqh al-hadith as undisputable.. If there is several possible meaning in a hadith and only one is possible, the other possibilities are deniable intellectually, the possibility accepted by intellect must be accepted. If a hadith has several possibilities (muhtamil) and intellect assumes one of those possibilities is impossible, it must be rejected in fiqh al-hadith.

The appearance (dhir) of each hadith is not enough to be rejected based on the intellect. This is because Imam who was placed in intellect perfection position never said a word against the intellect.

b) Sometimes intellect provides and the means to infer principals from a hadiths. Intellect was mostly not the source but the mean in fiqh al-hadith.. It

⁴⁶ Ibid, p. 171-172.

⁴⁷ Ibid, p. 171.

⁴⁸ Ibid, p. 171-172.

⁴⁹ Ibid, p. 167-168.

is as a light which teach us the comprehension of Imam words but it is not considered as a source But sometimes it plays the role of source as well. For example Feyz believed intellect as a certain source in fiqh al-hadith and he said: "If a hadith needs an explanation, I will mention even if I find its explanation in other hadith. If one of three sheikhs (Koleinī-Sadūqh and Tūsī) or other scientists and scholars describe it I will narrate that explanation from them. Otherwise I myself explained and described that hadith by my intellect."⁵⁰

Examples

There are two kinds of hadiths about the number of Ramadhān days.

The first one is the hadiths which indicate that Ramadhān month is 30 days and is not less than 30.⁵¹ In some of these hadiths it is mentioned the reasons. For example it is mentioned in some hadith that a year was 360 days but the God reduced 6 days (number of world creation days) from that and then it is determined 354.

Sha'ban month is often defective and Ramadhān month is always 30 days. Shawāl is defective and Zul-qha'da is complete. And other month of the year is in this rate, means: one month will be defective and one month will be complete.⁵² In some other hadith mentioned that if Ramadhan month was 29 days, vajib(s) will be defective.⁵³

In some hadiths it is referred to a verse "لتكملوا العدة":(2:185)

On completing Ramadhan month⁵⁴ and to verse 142 of sūra Al-A'raaf

واعدنا موسى ثلاثين ليلة و اتممنا بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة

On completing Zul-qha'dah month.

The second group of hadiths which are used in order to indicate that it is not necessary to complete Ramadhān and it may be 29 days.⁵⁵

Feyz stated about these hadiths:

"There are two kinds hadiths about the number of Ramadhān days. First group is reliable hadiths which is agree with astronomy science but only it is practical when crescent could not be seen. But it does not agree with the Holy Qur'an. In addition it includes weak reasons which safe intellect does not accept it and thus it is unlikely that they are issued by Imams."

⁵⁰ *Vāfi*, vol. 11, p. 146.

⁵¹ Ibid, vol. 11, p. 149.

⁵² *Tahzib*, vol. 4, p. 173.

⁵³ Ibid, p. 169-174.

⁵⁴ Koleinī, *Kāfi*, vol. 1, p. 114.

⁵⁵ *Vāfi*, vol. 1, p. 469-470.

Another group is compatible with the Holy Qur'ān. In addition it has more narrators and is more reliable. It is more similar to Prophet (pbuh) and Imam's word. So second group is preferable.

Sheikh Tusi has rejected the first group because it has unacceptable reasons and is opposite to customs. And the verse لتكلموا العده (2:185) is about illness and it has nothing to do with to the numbers of Ramadhān days. The verse واعدنا واعدنا موسى ثلاثين ليله (al- A'raaf) indicates that when Moses went to meeting place with God, the Zul- qha'dah month was 30 days. But this does not mean that this month would be complete in all past or future years. In addition, being 30 days of Zul- qha'dah has not any relation to Ramadhān.

Ja'far Ibn Mohammad (as) stated upon "بسم الله الرحمن الرحيم" in the name of God the merciful and the compassionate "الرحمن بجميع خلقه و الرحمن بالمؤمنين خاصة"

For describing this hadīth, Feyz believes that General mercy which covers all of things (and due to this feature, we called him "Rahmān) and private and special mercy which is only for his special servants (and therefore we called him Rahīm.)

Then, Feyz narrates following word from his master Mulla Sadra:

When some of attributions are attributed to God like mercy, that feature is higher and better in the God than human. Because the feature of each creature is based on his inherence. Their features are physical and sensual... and God's features are divine.

Some of scholars have denied attributions in God and they believe that divine features mean that God does some works according to that features. For example his being merciful means he teats creatures worth mercy but the rahmah feature is not in God. This idea is due to lack of thinking. They have not comprehended different degree of existence and creatures, so they suspended divine features (61).

Conclusion

In this paper it is discussed the main sources of fiqh al-hadīth from the point of view of Feyz Kāshānī in his book "al-Vāfi". The aim of fiqh al-hadīth is to provide some information about content and the meaning of hadīths for scholar of hadīth or muhaddith in order to understand content of items and sentences of the hadīth. From Feyz' point of view the main sources of fiqh al-hadīth are:

1) Al- Qur'ān

Because hadīth are the explanations of Quranic verses and the Holy Qur'ān is criterion for recognizing correct hadīths among incorrect ones. Besides, agreement with the Holy Qur'ān is one of reasons to prefer a hadīth. It is also

the criterion to determine different possibilities of the meaning of a hadīth. So referring to the Holy Qur'ān is necessary to comprehend and understand the hadīths.

2) Hadīths

The best way to understand the aim and word of a speaker is the use of his other words and sayings. For this reason referring to hadīths which have the same content is necessary for a real understanding. This reference helps the jurist of hadīth to grasp the meaning of mutashābih hadīth, to shift correct hadīths from incorrect ones, to understand the hadīths divided into different (taqtī) , to resolve the opposition (ta'rodh) between hadīth, to infer the rules (ahkām) and the reasoning behind them.

3) Intellect

Intellectual data (intellectual self- evident truths and definite reasons derived from them) affects on determining the intention of Prophet (pbuh) and Imams and makes clear the content of hadīth. Therefore the jurists in hadīth take help from intellect for understanding the hadīth.

"A Glance on Main Sources of Fiqh al-hadīth From the Point of view of Feyz Kāshānī's Book *al-Vāfi*"

Abstract: *al-Vāfi* is a well-accepted source of Shi'ī Islamic thought and contains five thousands hadīths along with explanations and descriptions. For this reason, it is one of important books in Shi'a Fiqh al-hadīth. In this paper, the main sources of Fiqh al-hadīth has been discussed from the point of view of the Mulla Muhsin Feyz Kāshānī and his book; *al-Vāfi*.

Citation: Ali Mohammad MIRJALILI&Majid DANESHGAR, "A Glance on Main Sources of Fiqh al-hadīth From the Point of view of Feyz Kāshānī's Book *al-Vāfi*", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, pp. 69-82.

Key word: *Vāfi*, Feyz Kāshānī, hadīth, qiqh al-hadīth, source.

Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar

“General Concepts Used in the Meaning of Health and Illness in Hadiths”

Veli ATMACA, Doç. Dr.*

Abstract: While studying the Prophetic medicine, the criticism of the isnâd and matn analysis is as important as the determination of ahadith. When dealing the issue in respect of analysis of matn, the issues which occur to mind are the concepts, root-words, and basic terms which affect the whole narration namely the true meaning on a large scale. In the present study, it is aimed to establish the terms in the meaning of illness and health, and to support them with ahadith. One of the purposes in the present article is to help to determine whether these terms of the Prophetic medicine were originally Arabic or passed from other languages,

Citation: Veli Atmaca, “Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, pp. 83–105.

Key word: disease, plague, healing, health, medical Prophet.

I. Giriş

Tıbb-ı Nebevî'nin sünnet olduğu düşüncesi, bazı âlimlerce dile getirilmektedir. Buna mukâbil bu konudaki bilgi ve uygulamaların sünnet teşkil etmediğini söyleyenler de vardır. Farklı kanaatlerin ortaya çıkmasının pek çok sebebi olabilirse de bize göre bunun en önemli sebebi, Sünnet'i algılama biçiminde yatmaktadır. Bu da kavramsal bir problemi gündeme getirmekte olup bazılarında göre sahâbe ve tâbi'in'in söz ve fiillerine de hadis değeri veren anlayışın bu noktada etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bununla irtibatlı olarak hicrî I-III. yüzyıllarda tadrîcî olarak varlığını hissettiren ehl-i hadis ve onunla bağlantılı olarak hadisleri literal/lâfzî değerlendiren kesimlerden Şâfi'î ve Zâhirî mezhepleri başta olmak üzere İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerin tesiri küçümsenemez.

Diğer yandan Irak mektebinin öncülüğünde, lâfızdan öte mânâ ve maksadı öne çıkaran bakış açısına göre sünnet, Hz. Peygamber'in hukuk ve ibâdetler

konusunda daha bâriz görülen bağlayıcı (normatif), müeyyideleri içeren ve gereklilik (vücûb) ifade eden Nebevî emirlerle sınırlı sayılmaktadır.

Bu özet çerçeveden bakılırsa Hz. Peygamber'in sağlık konusundaki tavsiyelerinin, terk edildiğinde müeyyide içermediği, herkesi aynı yöntem ve nesnelere tedavi olmak gibi bir mecburiyete zorlamadığı açıktır.

Tıbb-ı Nebevî hadislerine karşı münekkîd muhaddislerin tutumu, bunlara karşı daha müsamahakâr davranmaları, bu konudaki bilgilerin sünnet olarak değerlendirilmediğini göstermektedir. Çünkü ilk devir muhaddislerinin, eserlerinde bu rivâyetlere yer verirken örnek sayılabilecek miktarla yetindiklerini, Tıbb-ı Nebevî'ye dair bütün hadisleri derlemediklerini söyleyebiliriz. Tıbb-ı Nebevî'ye dair çoğu tavsiyenin tasnîf devrinin özellikle ahkâm konularını içeren Câmî' ve Sünen tarzı eserlerinde, alanı itibarıyla Sünnet olarak telakkî edilen hususlardaki hadislerle nispetle dağınık halde bulunduğu müşahede edilir. Kadim hadis eserlerinde meselâ *Kütüb-i Sitte*'de, bu konuya dair bütün hadislerin kaydedilmemiş olduğu görülür. 'Kitâbu't-Tıbb' bahislerinin, ahkâm konularının yanında değil de fezâil ve âdâb bölümlerine ait kısmında tertip edilmesi, özellikle konularına göre tasnifli her hadis kaynağında “Kitâbu't-Tıbb bölümünün bulunmaması gibi hususlara bakılınca, tıbbî hadislerin ehl-i hadis nezdinde de ahkâm hadisleri derecesinde sünnet olarak değerlendirilmediği anlaşılmaktadır.

Bu konudaki hadislerin rivâyet edilişinde önemli bir yeri olan lâfzî değerlendirmelerin ve isnad tetkiklerinin, ibâdet, mu'amelât ve 'ukûbât konularındaki hadisler gibi titiz incelemelere tâbi tutulmadığını tekrar etmek yerinde olacaktır. Musannifler, tıbbı dair hadislerle hem konu itibarıyla âdâb ve fezâil kısmında yer vermişler hem de terâcim dediğimiz bâb/alt konu başlıkları daha sade olup, hadislerin içerdiği ahkâm ve makâsîd bakımından gerekli yorumlara tâbi tutulmamıştır. Yine bu müsamahanın bir sonucu olarak hadislerin râvî tasarrufuna daha çok maruz kaldığı; lâfız farklarının asgariye indirildiği ahkâm hadislerinden daha fazla lâfzî farklılıklar içerdiği görülür.

İslâm tıbbı çerçevesinde önemli bir yere sahip olan Tıbb-ı Nebevî, Hz. Peygamber'in sağlıkla ilgili söz ve uygulamalarından oluşmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak tasnif dönemi hadis eserleri içerisinde yer alan bölüm başlıkları oldukça çok sayıda ve çeşitli muhtevada hadis ihtiva etmektedir. Ancak tasnif döneminden sonra (hicrî V-IX) Nebevî Tıbb hakkında birçok müstakîl eser yazılmıştır.

Şerh ve derleme dönemi diye adlandırdığımız bu devrin eserlerindeki hadis miktarı, tasnif dönemindekilere nispetle daha fazladır. Mevcut araştırma çerçevesinde ilgilendiğimiz husus, ileride mütemmim çalışmaların yardımıyla varmak istediğimiz, Tıbb-ı Nebevî'nin vahiy kaynaklı mı yoksa tecrübî ve geleneksel mi olduğunu belirleyebilmek için bu hadislerde geçen kelime ve kavramların mahiyetidir. Bu hususa doğru ve tatmin edici cevabı verebilmek

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

için vazgeçilmez olan basamaklardan birkaçını; (a) hadislerdeki hastalık ve sağlık kavramlarına, Hz. Peygamber'in ve ashâbının yüklediği mânâların, İslâm öncesi Arap kültürüyle aynı olup olmadığı; (b) hadislerde geçen kavramların hepsinin Arapça asıllı olup olmadığı; (c) sözü edilen kavramların, bu dilin konuşulduğu her yerde aynı şekilde kullanılıp kullanılmadığı şeklinde sıralamak mümkündür. Bulara ilâveten "Hadislerde geçen kelimelerin hepsi Arapça ise neden sahâbiler bazı kelimelerin anlamını veya ne mânâyâ geldiğini Resûlüllâh'a neden sormuştur, şayet bu kelimeler Arapça değilse bunları Hz. Peygamber nereden biliyordu ve bu kelimeler hangi dile veya şiveye aittir?" sorularına cevap bulabilmektir.

Yukarıdaki sorular, aynı zamanda çalışmamızın hipotezini destekleyen düşüncelerin soru şeklinde ifadesi olarak algılanabilir. Kanaatimizce Tıbb-ı Nebevî hadisleri, bazı âlimlerin belirttiği gibi vahiy kaynaklı değildir. En azından hadislerdeki kelime ve kavramların mahallî olması; belli bir dile ve kültüre ait olduğu mânâlarıyla kullanılıyor olması, bu kelimelerin geçtiği hadislerin vahiy kaynaklı olmadığını ispatlamada önemli bir parametredir. Elbette hadislerde vahiy kaynaklı olmayı tayin eden lâfız değil, mânâdır. Bu yüzdendir ki lâfız râvî tasarrufuna müsait olup, Hz. Peygamber'in sağlığından beri müsaade edilmiş bir alandır.

Hadislerdeki mânânın vahiy kaynaklı olup olmadığını tayin etmek, zannedildiği kadar basit olmamakla beraber, bu konuda bize önemli ipuçları da sunabilir. Bu kriterlerden birisi, hastalık ve sağlıkla ilgili kelimelerin ve kavramların, Câhiliyye dönemindekine nispetle yeni anlam ve yön kazanıp kazanmadığı meselesidir. Arapların kelime olarak bilip de konuşmanın akışı, cümle içerisindeki siyâk-sibâktan hareketle anlayamadıkları bazı kelimeleri sormaları, o kelimelerin Resûlüllâh'ın dilinde farklı anlam yüklediğini gösterebilir.

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus yapılan önerinin, metafizik değeridir. Bu itibarla düşünüldüğünde sağlıkla ilgili bir tavsiye, eğer Allah'ın sevgili kulu ve Peygamberi tarafından yapılmışsa, o andan itibaren önerilen nesnenin ve tedavi yönteminin veya hastalık için sarf edilen bir dua lâfzının, daha farklı bir boyut kazanıp kazanmadığı ve şifâ tesirinin vücuda gelip gelmediği ciddi olarak düşünülmesi gerekmektedir. Resûlüllâh'ın elinden ve dilinden sudûr etmiş bir tavsiyenin, fizikî imkânların dışında, rasyonellik saplantısının ve akıl ölçülerinin haricinde kalan yönüyle ampirik bilginin güç kaynağı olan deneye tâbi tutulamayacak derecedeki aşkınlığı göz önüne alınarak, tıbbı dair Nebevî tavsiyelerin en azından bazılarında vahyin tesirinden söz edilebilir kanaatindeyiz. Öyle ki, Hz. Peygamber'e, sağlıkla ilgili bir telkin, herhangi bir nesnenin tavsiyesi veya yöntem bilgisi vahiy tarafından telkin edilmişse ya da bir şekilde dua etmesi emredilmişse bu takdirde o Nebevî sözün veya fiilin vahiy kaynaklı olması kaçınılmazdır. Ancak bizim

aklımızı tatmin edecek derecede zahirî ispat vasıtalarından mahrum olabiliriz. Çünkü böyle bir durumu rasyonel açıdan değerlendirme imkânı yoktur.

Tabâbet ve inanç bağlamında bakıldığında Kur'ân'daki temel yaklaşımla hadisler arasında bir bütünlük görülmektedir. Bu ortak nokta, Câhiliyye insanının yorumladığı şekliyle, insanın başına gelen her kötülüğün veya her iyiliğin farklı sebebi veya yaratıcısı olduğu inancını yıkıp yerine her şeyin yaratıcısının elbette maddî ve manevî anlamda sağlık ve hastalık, belâ ve musibetlerin tek Allah tarafından yaratıldığı inancını tesis etmesidir.

Tevhid hassasiyetiyle vurgulanan 'her şeyi Allah'ın yarattığı' inancı yanında münhasıran hastalıkların ve şifâsının yaratıcısının kendisi olduğunu Allah Kur'ân'da açıkça beyân etmiştir. Biz bunları tek tek incelemek durumunda değiliz. Çalışmanın başlığında da belirtildiği üzere, genel kavramlara işaretler, Kur'ân'da sağlığa kavuşmak mânâsındaki başlıca kelimeler, 'keşf', 'şifâ', 'islâh', 'iflâh' ve hususî kullanıldığı yerlerde 'rahmet' ile hastalık anlamına geldiği veya öyle yorumlanmaya müsait kavramlar olarak 'musibet', 'belâ', 'durr', 'messü'd-durr', 'messü'-ş-serr' zikredilebilir.

Hâsılı, vahiyle irtibatına bağlı olarak Hz. Peygamber'in telkin ettiği bir sağlık önerisine, şifâli nesne tavsiyesi, faydalı olacağını düşünerek bir tedavi yöntemi telkin etmesi veya özel lâfızlarla okunmasını emrettiği duanın vahiy veya Cibrîl boyutuna işaret varsa, o zaman rivâyetlerin râvî tasarrufundan korunmuş olarak nakledilmesi kaçınılmazdır. Yani bu konudaki rivâyetlerin vahiy kaynaklı olduğunun farkında olan râvîler tarafından gösterilecek titizlikle hem isnad hem de metin olarak rivâyetin kendi içinde tartışılmasına sebep teşkil edecek derecede farklılıklar içermemesi zorunluluk arz edecektir.

Bu araştırmada, yukarıda sıralamaya çalıştığımız endişelerin, varsayımların, varmak istediğimiz sonuçların netleşmesine ve bizi bu sonuçlara ulaştıracak olan mütemmim çalışmalara bir katkı olarak, genel manada hastalık ve sağlık ifade eden kelime ve kavramları içeren hadisleri tespit ve kaynaklarından tahrîc etmeye çalışacağız.

II. Kur'ân'daki Hastalık ve Sağlık Anlayışına Genel Bakış

İnsanın zayıf olarak yaratılması gibi ona kuvvet verilmesi bir bakıma tıbbî açıdan önem arz etmektedir. İnsanı, hastalığa maruz bırakıp gücünden eden Allah ona sağlığını tekrar iade ederek güç vermektedir. Aşağıdaki âyetler buna işaret etmektedir.

Genel anlamda musibet, Allah'ın kullarına verdiği bir nevi uyarı, imtihan ve ruhsal eğitim sebebi olarak görülmektedir. Câhiliyye döneminde insanı malından, canından ve sağlığından eden vakalar, uğursuzluk diye nitelenir ve başlarına belâları dehrin, çeşitli maddî ve manevî varlıkların açtığı düşünülürdü. Oysa İslâm'da olup biten her şey Allah'ın iradesiyle ve izniyle temellendirilmiştir. Allah'ın her şeye kâdir olduğu inancı ile olumlu-olumsuz,

hayırlı-şerli her ne oluyorsa bunları Allah'a nispet etmek tutarlı bir durum arz etmektedir. Bu sebeple diğer varlıklara dayandırılan 'olayları yaratma' gücünün onlardan alınarak Allah'a ait olduğu beyan edilmektedir. Musibetlerin insanlar tarafından istenmeyen durumlar olmasına rağmen, yaratıcısının Allah olduğu da inanç dogması dâhilinde mantıklı bir yapıya kavuşmaktadır. Hatırlanacağı üzere önceki inanç ve kültürlerde olduğu gibi Hint, İran ve İslâm öncesi Araplarda da olumlu, hayırlı, faydalı ve güzel şeylerin yaratıcısı ile kötü, şerli, zararlı ve çirkin şeylerin yaratıcısı ayrı ayrı varlıklardı. Yaratılan şeyin istenmeyen şeyler olması durumu değiştirmemekte olup, 'yaratma gücü'nü gerektirmektedir. Bu durumda iyilikle kötülüğü yaratan iki ayrı tanrıdan söz edilebilir ki, işte İslâm bu 'yaratmada ortak koşma/şirk durumunu kaldırdığını musibetlerin yaratılması, önceki zamanlarda meydana gelmiş olan vakalarla misâllendirilmektedir.

İnsanın karşılaştığı musibetler cümlesinden olmak üzere hastalık ve ölüm de Allah'ın yaratma (tekvîn) sıfatıyla ve hayrın olduğu kadar şerrin de meydana gelmesinin Allah'ın kudretine muhtaç olmasıyla izah edilmektedir:

"Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu Allâh'a göre kolaydır".¹ Diğer bir âyette: "Allah'ın izni olmayınca hiç bir musibet isabet etmez. Kim Allâh'a inanırsa, Allâh onun kalbini doğruya götürür. Allâh her şeyi bilendir",² buyrulmaktadır.

Musibetlere karşı insanların dayanma gücünün de farklı olduğu âyetlerde belirtilmektedir. Bir kısmı isyân ederken bir kısmı sabredip rıza gösterirken bazıları da musibeti, kendi lehine günahlarının affı ve Allah'a imanının kıstası olmasından dolayı da memnuniyetle karşılar.³ Buna mukâbil sıkıntı ve belâ karşısında isyan edenler kadar, Yaratıcı'nın kendisini terk ettiği, duymadığı veya ihtiyaçlarına cevap alamadığı gibi hissi sebeplerle küfür yoluna girebilir. Hâsılı insanlarda iman derecesi kadar sabır ve tevekkül derecesi ve sonucu da farklı anlam ve değere kavuşmaktadır. *"Onlar (insanlar) Allah katında derece derecedirler. Allâh, onların yaptıklarını görmektedir."*⁴

İnsanın nâil oluşu hayır veya iyiliklerin hepsinin sebebi kendi fiilleri olmayabilir. Yani Allah insanı kendi lütfundan, insanın bile hesap edemeyeceği yerlerden nimetlendirmesi mümkündür. Lâkin eski medeniyet ve dinlerde insanlara hastalık ve belâ yağdırmakla görevli bir tanrı anlayışına karşılık İslâm'da Allah'ın, kötülük veya musibeti (şerri) vermesinin sebebi olarak kulun

¹ el-Hadîd 57/22.

² et-Teğâbun 64/11.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, *el-Câmi'u's-sahih*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1991, "Merdâ", I, nr, 5640: "Müslüman'a diken batması bile olsa isabet eden musibete karşılık Allah onun günahını bağışlar". nr. 5645: "Allah bir kulun hayrını dilerse onu bir derde mübtelâ kılar." Aynı hadis için bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1991, I-X, III, 23, nr. 7239.

⁴ Âli İmrân 3/163.

kendi iradesiyle yaptığı yanlışlıklar gösterilmektedir. Aşağıda bu görüşü teyid eden bazı âyetleri nakledebiliriz:

"(Bedir'de düşmanı) iki katına uğrattığımız bir musibet (Uhud'da) size çarpınca mı: "Bu nereden" dediniz? De ki: "Bu başımıza gelen kendinizdendir". Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir". "İki topluluğun karşılaştığı günde başımıza gelen musibet de Allah'ın izniyledir. Bu da müminleri belirlemesi ve hem de münâfiklik yapanları ayırt etmesi içindir".⁵

"İçinizden bazıları vardır ki (cihad konusunda) pek ağırdan alırlar. Eğer size bir felâket erişirse: "Allah bana lütfetti de onlarla beraber bulunmadım" der".⁶

"Ya kendi yaptıkları yüzünden başlarına bir felaket geldiği zaman durumları nasıl olur? Sonra gelmişler bir de sana: "Vallahi, murâdımız sırf bir iyilik yapmak ve ara bulmaktan ibaretti." diye yemin ediyorlar".⁷

"Çaresiz biz sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme ile imtihan edeceğiz. Müjdele o sabredenleri!". "Onlar başlarına bir musibet geldiği zaman: "Biz Allah'a aidiz ve sonunda O'na döneceğiz", derler".⁸

"Eğer sana bir iyilik dokunursa fenalarına gider. Eğer sana bir musibet gelirse "Biz zaten tedbirimizi önceden almıştık." derler ve sevine sevine dönüp giderler". "De ki: "Bize hiçbir zaman Allah'ın yazdığından başkası ulaşmaz. O, bizim Mevlâmızdır ve mü'minler onun için yalnız Allah'a dayanıp güvensinler!"⁹

"İnsanlardan kimi de Allah'a bir yar kenarındaymış gibi ibadet eder, eğer kendisine bir iyilik gelirse ona gönlü yatıştır ve eğer başına bir belâ gelirse yüzüstü dönüverir. Dünyayı da âhireti de kaybeder. İşte apaçık kayıp budur". "Allah'ı bırakır da kendine ne zarar, ne menfaat verecek şeytana (putlara) yalvarır; işte en uzak sapıklık budur".¹⁰

"Allah O'dur ki, rüzgârları gönderir de bir bulut savururlar. Derken onu gökyüzünde nasıl dilerse öyle serer, parça parça da eder. Derken yağmuru görürsün, aralarından çıkar. Derken onu kullarından kimlere diliyorsa döküverdi mi derhal yüzleri güler".¹¹

Musibetlerden bazılarının insanların kendi amelleri, düşünce ve yaşayış biçimlerinden kaynaklandığı inkâr edilemez. Ancak bu durumda ortaya çıkacak olan musibetin de yaratıcısı Allah'tır. Kur'ân'da insanın kendisinin sebep olduğu musibetlerden kurtulmasının bazı sebepleri de bahsedilmektedir. Kötülükleri işlemek suretiyle 'musibetlerden kurtuluştan' bahsedebileceği gibi iyi fiiller ve düşünceleri icra etmek şeklinde de başa gelmesi muhtemel 'belâlardan' korunmak da imkân dâhilindedir. *"O iman edenler, büyük günahlardan ve hayâsızlıktan kaçınırlar. Onlar öfkelenedikleri zaman da*

⁵ Âli İmrân 3/165-166.

⁶ en-Nisâ 4/72.

⁷ en-Nisâ 4/62.

⁸ el-Bakara 2/155-156.

⁹ et-Tevbe 9/50-51.

¹⁰ el-Hac 22/11-12.

¹¹ er-Rûm 30/48.

kusurları bağışlarlar."¹²

Meselenin diğer yönüne bakıldığında iyilikleri, hayrı ve bu çerçevede sağlık ve bereketi de yaratanın Allah olduğu, Kur'ân'da önemle vurgulanmaktadır. "Allah'tır ki sizi zayıflıktan yarattı. Sonra zayıflığın ardından (size) bir kuvvet verdi. Sonra kuvvetin ardından da zayıflık ve ihtiyarlık verdi. Allâh, dilediğini yaratır, O, bilendir, gücü yetendir."¹³

Sağlığı veren ve alan Allah'ın buna muktedir olduğu vurgulanırken, eski medeniyetlerde olduğu gibi hasta eden tanrı veya tanrılarla iyileştiren veya şifâ veren tanrı ya da tanrıların farklı olmadığı belirtilerek tevhid inancıyla bağlantı kurulmaktadır. Kaldı ki Araplarda da hastalık kaynağı olarak inanılan varlıklara karşılık şifâ ve sağlığın kaynağı ve sebebi olan varlık veya nesnelere ayrı olması da bir nevi şirk olduğu için hem Kur'ân'da hem de hadislerde reddedilmektedir.

Ey insanlar! Bir misâl verilmektedir, şimdi ona iyi kulak verin: Sizin Allah'ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamayacaklardır. Sinek onlardan bir şey kapsa onu kurtaramazlar. "İsteyen de, (kendinden bir şey) istenen de âcizdir".¹⁴

Hastalıklar karşısında şifâ için Allah'a dua etmenin örnekleri Peygamberlerden bahisle verilmektedir: "Eyyûb'u da. Zira: "Ben bu hastalığa mübtelâ oldum; Sen merhametlilerin en merhametlisisin" diye Rabbine dua etti". "Biz de duasını kabul ettik; hemen kendisindeki sıkıntıyı giderdik (كشفتا). Tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenlere bir uyarı olmak üzere ona ailesini ve onlarla birlikte olanların bir mislini daha verdik!"¹⁵

Dikkate değer bir husus, Kur'ân'da Peygamberlere nispet edilen şifâ için dualarında 'Rahmet' tabirinin veya Allah'ın rahmet sıfatının ifade edilmesidir. Şifâ isteği ile "Rahmet" in birlikte zikredildiği başka âyetler de vardır. "Biz Kur'ân'dan, iman edenler için bir şifâ ve rahmet kaynağı olan âyetler indiriyoruz. Zâlimlerin de ancak zararını artırır".¹⁶

Kur'ân'da hastalık anlamında bazı kelimeler zikredilmektedir. Bunlar yukarıda bahsedilen 'da'f dışında yerine göre 'durr' ve 'şerr' kelimeleridir. el-Enbiyâ Sûresi 21/83-84. âyetlerde iki defa geçen 'Messu'd-durr' ile 'Keşfu'd-durr' kelimeleri, bir nevi hastalığa ve şifâyâ en bâriz örneklerdir diyebiliriz.

'Keşfu'd-durr' ıslâh yani sağlığın yerine getirilmesi, sağlığın normale gelmesi anlamında kullanıldığı ve 'keşf' tâbiriyle de doğru, gerçek ve fitrî olanın üzerini kaplayan ârizî bir durumu gidermek, bir şeyi asli veya fitrî durumuyla ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Böylece aslî veya fitrî

olanın 'sağlıklı olmak' olduğu; hastalığın ise sonradan meydana gelen ve geçici bir durum olduğu dikkate değerdir. Bu durumda her türlü şifâ işine bakanların, bu ister doktor veya hekim, ister dua veya çeşitli ilaçlarla sağlığı temin etmeye çalışanların hastaya ve hastalığa bakışını tayin eden bir kıstas teşkil etmektedir. Böylece iyileştirme işine bakan kişi Kur'ân ve hadislerin yaklaşımına göre ümitsiz olmak veya ömür tayin etmek gibi bir karamsarlığa düşmemelidir. Zira esas olan, doğuştan veya yaratılıştan gelen 'sağlıklı olma' durumudur. Aksi durum; yani doğuştan hasta olunsaydı da şifâcılar bunu sonradan sağlıklı hale getirmeyi kendilerine görev olarak seçmiş olsalardı elbette sağlık değil hastalık ya da kurtuluş değil helâk veya yok olma esas alınır.

Hastalıktan kurtulma anlamında kullanılan kelimelerden "keşf" bu anlamda en açık ifadeyle el-Enbiyâ Sûresi 21/83-84. âyetlerde geçmektedir. Bununla beraber aslî hüviyetine, fitrî veya doğal haline getirmek anlamında, aşağıdaki âyette olduğu gibi, "ıslâh" tabiri de kullanılmaktadır. "Biz de duasını kabul ile icabet ettik de kendisine Yahya'yı ihsan ettik. Ve eşini (doğum yapmaya) elverişli hale getirdik. Doğrusu onlar iyiliklerde yarışıyorlar, umarak ve korkarak bize yalvarıyorlardı. Bize karşı derin saygı duyuyorlardı".¹⁷ Duanın kabul edilmesinde kulda aranan vasıfların da zikredildiği bu âyette "hayırlı amel", "Allâh'tan ümit-vâr olmak, korkmak ve mütevâzı olmak" gibi psikolojik özelliklere dikkat çekilmektedir.

Keşf kelimesinden başka 'necât' in da hastalıktan kurtuluşu ifade ettiğine tesadüf ediyoruz. "Zünnûn'u/balık sahibi Yunus'u da hatırla. Hani o, öfkelenerek gitmişti de, bizim kendisini hiçbir zaman sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Fakat sonunda karanlıklar içinde: "Senden başka ilâh yoktur, sen münezzehsin, Şüphesiz ben haksızlık edenlerden oldum" diye seslenmişti". "Biz de duasını kabul ile icâbet ettik, kendisini üzüntüden kurtardık. İşte biz iman edenleri böyle kurtarıyoruz".¹⁸ Burada geçen "Kendisini üzüntüden kurtardık" tabiri "enceynâ" şeklinde ifadesini bulmaktadır. Zaten Zünnûn aleyhisselâmın da "Karanlıklar içinde olması" onun içine düştüğü ve her insanın olduğu gibi âdetâ "Dünyasının karardığı" şeklindeki psikolojik durumu ifade etmekten uzak sayılmaz. Çünkü onu bu duruma düşüren kişisel hatası da insanın gözünü ve dünyasını karartan "Öfke" idi. Eğer Yunus (a.s.) öfkesini yenebilseydi belki bu duruma düşmeyecekti. Kendisini öfkeleniren durum karşısında Hz. Yunus, sabra yönelseydi sabrının mükâfâtını alacaktı. Ama bu durumda da tövbesinin karşılığını aldı. Her iki durum da bu kıssa, diğer insanlar için bir nevi ibret levhası oluşturmakta ve inancın sağladığı avantajla ümitsizlik veya karamsarlık hastalığından kurtuluşun çarelerini içermektedir.

Kur'ân ve hadislerde bedensel hastalıklar yanında ruhsal hastalıklar,

¹² Şûrâ 42/37.

¹³ er-Rûm 30/54.

¹⁴ el-Hac 22/73.

¹⁵ el-Enbiyâ 21/83-84.

¹⁶ el-İsrâ 17/82.

¹⁷ el-Enbiyâ 21/90.

¹⁸ el-Enbiyâ 21/87-88.

depresyon, travma, panikata ve günümüzde daha çok çeşitli isimleri olan hastalıkların mağdurları incelenmeye değerdir. Bu durumda tövbe edip de kurtulanlara karşılık, narsist, individualist, nihilist, megaloman veya şizofren tiplerin tövbe etmedikleri halde helâkine, onların müşriklğine ve öylece cezalandırıldıklarına dair oldukça dikkat çekici mânevî hastalıklara vurgu yapılmaktadır. Firavun'un en-Nâzi'ât sûresi 79/24. âyetindeki “Ben sizin en büyük rabbinizim” tabiri, belli ruhsal hastalıkların ilerlemiş şeklinde kişinin kendisini ne zannettiğine dair güzel bir örnektir.

III. Hadislerde Geçen Hastalık Kavramları

Maraz (مرض، أمراض): Bu ismin geçtiği rivâyetlere şunlar örnek verilebilir; “Hastalarınızı (مرضى) sadaka ile tedâvî edin, mallarınızı zekâtla koruyun, o, çeşitli rahatsızlıkları ve hastalıkları (اعراض وأمراض) sizden uzaklaştırır”.¹⁹

“Hastalarınızı (مرضى) yemek konusunda zorlamayın. Allah onları yedirip iştirir”.²⁰ “Hastaya (مریض) istediğini yedirene Allah da cennet meyvesinden yedirir”.²¹

Hz. Âişe'den; “Hastalandığında (في مرضه) Resûlüllâh'ın ağzına ilaç damlatmıştıktık (لذود)”.²²

Dâ' (الداء): Hastalık anlamına gelen genel kavramlardan birisi de “ed-Dâu”dur. “Siz tedâvî olunuz. Ölüm ve ihtiyarlık (السام والهرم) hariç Allah şifâsını (شفاء) indirmediği hiçbir hastalığı (الداء) indirmemiştir”.²³

Ûsâme b. Şureyk anlatıyor: Bedeviler gelip Hz. Peygamber'e: Yâ Resûlellâh! Hasta olunca tedâvî olalım mı” diye sordular. O da: “Tedâvî olun. Allah koyduğu ne kadar hastalık (dâu) varsa onların devâsını da koymuştur (yaratmış, indirmiştir). Bir hastalık hariç o da ihtiyarlıktır (الهرم)...”.²⁴

“Tedâvî olun. Allah indirdiği (inzâl) ne kadar hastalık (dâu) varsa onların

şifâsını da indirmiştir (yaratmış). Mevt (ölüm) ve heram (ihtiyarlık) hariç”.²⁵

“Ey İnsanlar! tedâvî olun. Allah yarattığı ne kadar hastalık (dâu) varsa onun şifâsını da yaratmıştır (halk etmiştir). Bir hastalık hariç o da “sâm”dır. Sâm, ölüm demektir”.²⁶

“Her hastalığın (dâu) devâsı vardır. Hastalığa uygun gelen devâ uygulandığında Allah'ın izniyle kurtulur (أمر)”.²⁷

“أصل كل داء البردة”.²⁸

“Sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) şifâlı olan üç şey vardır. Onlar Senâ, Senût'tur”.²⁹

“Senâ ve Senût'ta, sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) şifâ vardır”.³⁰

“Senâ, Senût'ta, sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) şifâ vardır. Ya Resûlellâh “sâm” ne demek? Diye sordular. O da “el-mevt” (ölüm) dedi”.³¹

“Sineğin bir kanadında hastalık (dâu) diğerinde şifâ vardır...”.³²

“Hastalıkları (الأدواء) indiren deva da indirmiştir”.³³

“Allah, şifâsını indirmediği (inzâl) hiçbir hastalık inzal etmemiştir. İneklerin sütlerinde her hastalık için şifâ vardır”.³⁴

“Allah, devâsını indirmediği hiçbir hastalığı (الداء) indirmemiştir”.³⁵

“Allah, devâsını indirmediği hiçbir hastalığı (dâu) indirmemiştir. Sonra bunu bilen bildi bilmeyen de bilmedi (unuttu)”.³⁶

“Allah, şifâsını indirmediği hiçbir hastalığı (dâu) indirmemiştir”.³⁷

“Allah, hastalığı (dâu) yarattığı (halk ettiği) gibi devâyı da yarattı. Tedâvî olun”.³⁸

¹⁹ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmi'ü's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezir*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Fikr, yayın yeri yok, ts., II, 14.

²⁰ Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Beyrut 1987, V, 85.

²¹ Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid*, V, 97.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahih*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1991, “Tib”, 21, nr. 5712, Meğâzî, 84, nr. 4458.

²³ Süleymân b. Es'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-IV, Kahire 1988, “Tib”, 1, nr. 3855; Ebû Hâtîm İbn Hibbân el-Büstî, *Sahih*, Ali b. Belbân tertibi, I-IX, Beyrut 1996, nr. 6032. Aynı hadisin diğer tarihleri, *Ebü Dâvûd*, “Tib”, 1, nr. 3855, 11, nr. 3874; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbüri, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-V+fihrist, Beyrut 1998, “Tib”, nr. 7501-7504; Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid*, 5/84-85.

²⁴ Ali el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1989, X, “Tib”, nr. 28342, Beyrut 1989, *el-Mevsû'atu's-Şâmile*, 1.41, X, nr. 28465. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Beyrut: Dâru'l-Fikr ts., I-V, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts., “Tib”, 2, nr. 2038; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen*, Beyrut 1987, I-II, “Tib”, 1, nr. 3436; İbn Hibbân, nr. 6029; *Mecme'ü'z-zevâid*, V, 85.

²⁵ Ahmed, *Müsned*, VI, 395, nr. 18482. Başka bir rivâyetin devamında “bilen bildi bilmeyen bilmedi” ilâvesi vardır, Ahmed, *Müsned*, VI, 395, nr. 18483.

²⁶ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniyye*, Beyrut, 1993, I-IV+fihrist, II, 333, nr. 2402.

²⁷ Ebû Hüseyyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, I-V, Beyrut: Târihu't-Türâsi'l-Arabî, ts., “Selâm”, V, 51, nr. 67; İbn Hibbân, *el-İhsân*, “Tib”, nr. 6031; *Müstedrek*, “Tib”, nr. 7511.

²⁸ *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28075. Dâ' kelimesinin geçtiği diğer rivâyetler *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28133, 28180, 28267.

²⁹ *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28269-28270.

³⁰ İbn Mâce, “Tib”, 9, nr. 3457; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-V+fihrist, Beyrut 1998, “Tib”, nr. 7519.

³¹ *Mecme'ü'z-zevâid*, V, 84.

³² *Kenzü'l-ummâl*, X, nr. 28304, 28134.

³³ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Beyrut 1978, 674, nr. 1712; *Müstedrek*, “Tib”, nr. 7510.

³⁴ Hâkim, *Müstedrek*, “Tib”, nr. 7500; *Mecme'ü'z-zevâid*, V, 85.

³⁵ İbn Mâce, “Tib”, 1, nr. 3438.

³⁶ Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'ü'z-zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Beyrut 1987, I-X, V, 84.

³⁷ İbn Mâce, “Tib”, 1, nr. 3439.

³⁸ Heysemî, *Mecme'ü'z-zevâid*, V, 84.

Ukûbet (عقوبة): Hz. Peygamber aleyhisselâm evdekilerin hepsinin ağzına ilaç damlatılmasını (ledûd yapılmasını) cezâ (عقوبة) olarak emretti.³⁹

Sekam (سقم): Sekam kelimesi Resûlüllâh'ın hastalıklar ve hastalar için yaptığı birçok duada geçmektedir. Bunlardan en kısa ve en yaygın olanı ise şu hadistir: “أَذْهَبَ الْبَاسَ رَبِّ النَّاسِ وَأَشْفَى أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءَ لَا يَخَادِرُ سَقَمًا/Kötülüğü yok et Ey İnsanların Rabbi! Senin şifâ dileriz. Öyle şifâ ver ki, geride hastalık (yan etki) bırakmasın!”⁴⁰

Özellikle rukye dualarında bu ibâre çokça yer almaktadır. Ubeydullâh b. Mûsâ-Ebû Nu'aym<Sâib b. Ömer<İbn Ebî Müleyke'den nakledildiğine göre, Âişe hayızlı iken Esmâ'ya rukye yapardı⁴¹. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'e de rukye yapmıştır. Ben Resûlüllâh için: “Azabı/acıyı (be's) gider ey insanların Rabbi! Şifâ senin elindedir. Senden başka şifâ veren yoktur. Ey Şâfi! Öyle bir şifâ ver ki geride hastalık (السقم) bırakmasın” diye ta, viz (koruma duası) yapardım, demektedir.”⁴²

Enes'in rivâyetiyle, Ureyne veya Ukl kabilesinden Medine'ye müslüman olmak üzere gelen insanların burada hasta olduklarını “Onlarda sekam vardı” diye tanımlamıştır.⁴³

Çorbanın hastaya iyi geldiğini, fuâdu'l-hazîn ve fuâdu's-sakîm'in hüznünü, kederini giderdiğini belirten rivâyetteki gibi hastaya verilen isim olarak 'sakîm' denilmektedir.⁴⁴

Tâûndan bahsedildiğinde Resûlüllâh, “O acı veya hastalık (sekam) sizden önceki kavimlerden bazılarında (İsrâiloğullarına) azap olarak gönderilmiş bir beladır...”⁴⁵ buyurmuştur.

Bü's (البؤس): Bu ismin zikredildiği rivâyetlerle de karşılaşmaktayız. Yukarıda naklettığımız hadislerin birçoğunda geçtiği gibi Hz. Peygamber: “أَذْهَبَ الْبَاسَ رَبِّ النَّاسِ وَأَشْفَى أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءَ لَا يَخَادِرُ سَقَمًا”⁴⁶ şeklinde dua etmiştir. Başka bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Yağ(lanma), bü'sü (fakirliği, sıkıntıyı) giderir (yüzhibu)...”⁴⁷

Amelü's-şeytân (عمل الشيطان): Genel olarak hadislerde bu kelimenin Câhiliyye âdetleri arasında şirk içeren uygulamalar için kullanıldığı görülür.

³⁹ Ebû's-Se'âdât Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fi ehâdîsi'r-Resûl*, I-XII, Mektebetü Hulvân 1971, VII, nr. 5632, ta'lik olarak. Mu'aykub ise hasta, dertli anlamına gelmektedir, *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28500.

⁴⁰ *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 17, nr. 3883. Bü's, fakirlik, sıkıntı, şiddet ve elem anlamındadır, İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5709'un şerhinde.

⁴¹ *Dârimî*, Tahâret, 102.

⁴² *Kenzü'l-'ummâl*, X, “Tib”, nr. 28537.

⁴³ *Buhârî*, “Tib”, 5, nr. 5685; *Müslim*, Kasâme, IV, 234, nr. 9.

⁴⁴ *Tirmizî*, “Tib”, 3, nr. 2039.

⁴⁵ *Müslim*, “Selâm”, V, 65, nr. 95.

⁴⁶ *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 17, nr. 3883. Bü's, fakirlik, sıkıntı, şiddet ve elem anlamındadır, İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5709'un şerhinde.

⁴⁷ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, V, 132.

Elbette bu insanî yanlışların sadece sapık bir inanç veya amel olarak tanımlanması eksik olacaktır. Çünkü insan fitrat ve şerefine aykırı her bir inanç, düşünce, his ve amel, onun ruhsal, zihinsel, kimyasal ve biyolojik olarak dengesinin bozulmasına sebep olacak ve neticede hem psikolojik hem de biyolojik hastalıklara davetiye çıkaracaktır. Hz. Peygamber'e “Nüşre” uygulamasını sorduklarında “O amelu's-şeytândır” demiştir.⁴⁸ Hz. Peygamber'in “*Rukye, temime ve tivele şirkîr*” sözüne binaen ‘Şirk’ olarak nitelenen uygulamalar için bazı rivâyetlerde “O amelu's-şeytândır” denilmektedir. Nitekim İbn Mes'ûd'un hanımı Zeyneb'in Yahudi kadına göz hastalığı için okutması ile ilgili rivâyette, bu uygulamayı İbn Mes'ûd “O amelu's-şeytândır” diye nitelemiştir.⁴⁹

Hz. Âişe'nin anlattığına göre Resûlüllâh hasta olduğunda ashâb, biz Resûlüllâh'ın zâtu'l-cenb olduğunu zannederek korktuk dediklerinde Resûlüllâh, “O şeytândandır. Allah onu bana musallat etmez” dedi.⁵⁰

Telef (التلف): Ferve b. Museyk el-Murâdî Hz. Peygamber'e dert yanarak; Yâ Resûlellâh, bizim yakınımızda bir belde var, oraya arz-ı ebyân denilir. Orası bizim ziraat ve otlak yerimizdir. Ama orası vebâlıdır veya vebâsı şiddetlidir, dedi. Resûlüllâh da ona; “orayı terk et; helâk (telef), karışık veya hastalığın nüksettiği yerden (القرف) olur.”⁵¹ Hadisi Ahmed b. Hanbel de nakletmiştir. Telef, helâk anlamındadır. Karaf, hastalığın sirâyet veya nüksetme durumudur. Bu bulaşıcılıktan farklıdır.⁵²

Sâm (السام): Hadislerde bu tabir de bir hayli geçmektedir. Ölüm anlamına gelen bu kelimeyi buraya almamızın sebebi, konuyla ilgili rivâyetlerin sağlık veya tıbbî konulara münhasır oluşudur. Kaldı ki her bir ölümün mutlaka insan sağlığını bitiren bir hastalıkla veya bir musibetle meydana gelmesi göz ardı edilmemelidir (السام الموت): “*Size Senâ ve Senûtu (السنى والسئوت) tavsiye ederim. O ikisinde, sâm haric bütün hastalıklar için şifâ vardır*”. *Sâm, ölümdür*.”⁵³

“Sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) şifâlı olan üç şey vardır. Onlar Senâ, Senût'tur.”⁵⁴

“Senâ, Senût'ta, sâm (ölüm) hariç her derde (dâu) şifâ vardır. Ya Resûlellâh “sâm” ne demek? Diye sordular. O da “el-mevt” (ölüm) dedi.”⁵⁵

⁴⁸ *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 9, nr. 3868; Hâkim, *Müstedrek*, Rukâ ve Temâim, nr. 8341; *Mecme'u'z-zevâid*, V, 102.

⁴⁹ *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 17, nr. 3883; *İbn Mâce*, “Tib”, 39, nr. 3530.

⁵⁰ Hâkim, *Müstedrek*, V, 579, nr. 8285.

⁵¹ *Ebû Dâvûd*, “Tib”, 24, nr. 3923; İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, VII, nr. 5736; *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28454.

⁵² *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28454, muhakkikin açıklaması.

⁵³ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28267, 28271; *İbn Mâce*, “Tib”, 9, nr. 3457; Hâkim, *Müstedrek*, “Tib”, nr. 7519.

⁵⁴ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28269–28270.

⁵⁵ *Mecme'u'z-zevâid*, V, 84.

“Çörek otunda, sâm hariç her hastalık (dâu) için şifâ vardır. Sâm, mevt (ölüm) demektir. Habbetu’s-sevdâ ise şûnîz’dir (الْحَبَّةُ السُّودَاءُ الشُّونِيزُ)”.⁵⁶

Heram (الهرم): Heram da Resûlüllâh’ın dilinden bize nakledilen bir kavramdır. Üsâme b. Şureyk anlatıyor: Bedeviler gelip Hz. Peygamber’e: Yâ Resûlellâh! Hasta olunca tedâvî olalım mı” diye sordular. O da: “*Tedâvî olun. Allah koyduğu ne kadar hastalık (dâu) varsa onların devâsını da koymuştur (yaratmış, indirmiştir). Bir hastalık hariç o da heramdır (ihtiyarlık)...*”⁵⁷

“Tedâvî olun. Allah indirdiği (inzâl) ne kadar hastalık (الداء) varsa onların şifâsını da indirmiştir (yaratmış). Mevt (ölüm) ve heram (ihtiyarlık) hariç”.⁵⁸ Başka bir rivâyetin devamında “Bilen bildi bilmeyen bilmedi” şeklinde râvî ilâvesi vardır.⁵⁹

Belâ (البلاء): Resûlüllâh kurban bayramı günü Akabe vadisinde şeytan taşlamaktaydı. Has’am kabilesinden bir kadın, yanında belâsı olan (hasta) çocuğu da vardı. Çocuk konuşmıyordu...”,⁶⁰ şeklinde nakledilen hadiste olduğu gibi genel hastalık adı olarak ‘belâ’ da geçmektedir.

Fâtıma’dan nakledilir ki, “Bir grup kadın Peygamberimizi ziyaret ettik. (Resûlüllâh) hummaya tutulmuştu. Üzerine astıkları bir kaptan hararetini alması için su damlatıyorlardı. Ben dedim ki, “Ey Allah’ın Resûlü! Dua etsen bu senden gider”. O da: “*İnsanlar arasında belâsı (hastalığı) en şiddetli olanlar peygamberler sonra onları takip edenlerdir*”⁶¹ buyurdu.

“Her ay üç günün sabahında kim bal kaşıklarsa belânın büyüğü ona isabet etmez”.⁶²

İştikâ (şikâyetçi olma, hastalanma, hastalığını dile getirme): Ebû Sa’îd’den (r.a.) aktararak şöyle diyordu: Resûlüllâh’ın (s.a.v.) ashâbından bazı kimseler Arap aşiretlerinden birine uğramışlardı da onları misafir edip ağırlamamışlardı. Derken kabilenin efendisi rahatsızlandı. Onlar da bize gelerek; yanınızda bir ilaç var mı, dediler; Biz de evet dedik. Fakat bizi misafir edip ağırlamadığımız için bir ücret tayin etmedikçe bu işi yapmayız dedik. Buna karşılık bir koyun sürüsü ortaya koydular. İçimizden biri o kimseye Fâtiha sûresini okumaya başladı, o kimse hemen iyileşti. Resûlüllâh’a (s.a.v.) gelince durumu kendisine anlattık. Bunun üzerine Resûlüllâh (s.a.v.): “*Fâtiha Sûresi’nin (hastalıklara okunabileceği) bir rukye olduğunu nereden bildin?*”

⁵⁶ Müslim, “Selâm”, V, 61, nr. 87. Ebû Hureyre’nin sözü olarak “şûnîz, sâm haric her derde devadır (dâu)”, Tirmizî, “Tib”, 22, nr. 2070.

⁵⁷ Tirmizî, “Tib”, 2, nr. 2038; İbn Mâce, “Tib”, 1, nr. 3436; İbn Hibbân, nr. 6029; Mecme’u’z-zevâid, V, 85; Kenzü’l-ummâl, X, nr. 28465.

⁵⁸ Ahmed, Müsned, VI, 395, nr. 18482.

⁵⁹ Ahmed, Müsned, VI, 395, nr. 18483.

⁶⁰ İbn Mâce, “Tib”, 40, nr. 3532.

⁶¹ Hâkim, Müstedrek, V, 577, nr. 8281.

⁶² İbn Mâce, “Tib”, 7, nr. 3450.

buyurdu. Bu yaptığımız işten dolayı bizi yasaklamadı ve şöyle buyurdu: “(Ondan) Yiyiniz, bana da hisse ayırınız!”⁶³

Musâb (Musîbete maruz kalmış kişi anlamındadır): Ebû Sa’îd el-Hudrî’den naklen haber verdi ki: Resûlüllâh’ın (s.a.v.) ashâbından bazı kimseler bir seferde idiler ve Arab 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 veya musîbet âriz oldu (لديغ أو مصاب) deyince, içlerinden bir adam: Evet! cevâbını verdi ve hastaya vararak ona Fâtiha 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. Mûteâkiben Peygamber’e (s.a.v.) gelerek bunu anlattılar: O sahabî de: “Yâ Resûlellâh! Vallahi Fâtiha’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*”⁶⁴ buyurmuşlar.

Mübtelâ: (belâyaya maruz kalmış olmak). “İmrân b. Husayn’in bildirdiğine göre Resûlüllâh dağlamayı (الكي) yasakladı. Mübtelâ olduk (hastalandık) ve key yaptırık ama ne şifâ bulduk (iflâh olduk) ne de hastalıktan kurtulduk (necâh bulduk)”.⁶⁵

Ahz: Bir hastalıkla birlikte zikredildiği takdirde hastalanmak veya “... hastalığına tutulmak” anlamına gelmektedir. “Bir gün Resûlüllâh’ın böğrü ağrıdı (تأخذها الخاصة). Herkes üzüldü. Hatta O bayıldı. Biz de zâtu’l-cenb hastalığına tutulduğunu zannedip ağzından ilaç (الدود) yaptık...”⁶⁶

IV. Sağlık Anlamında Kullanılan Kavramlar

Devâ (الدوا): Hadislere, hastalığa iyi gelen uygulama veya ilaç anlamında kullanılan bu tabirin de en çok geçen lâfızlar olduğunu görüyoruz. Üsâme b. Şureyk anlatıyor: bedeviler gelip Hz. Peygamber’e: Yâ Resûlellâh! Hasta olunca tedâvî olalım mı” diye sordular. O da: “*Tedâvî olun. Allah koyduğu ne kadar hastalık (الداء) varsa onların devâsını da koymuştur (yaratmış, indirmiştir). Bir hastalık hariç o da heramdır (ihtiyarlık)...*”⁶⁷

“Her hastalığın (dâu) devâsı vardır. Hastalığa uygun gelen devâ uygulandığında Allah’ın izniyle kurtulur (لج).”⁶⁸ “Devâ kaderdendir. Allah’ın

⁶³ Tirmizî, “Tib”, 20, nr. 2064.

⁶⁴ Müslim, “Selâm”, V, 48, nr. 62.

⁶⁵ Tirmizî, “Tib”, 10, nr. 2049.

⁶⁶ Hâkim, Müstedrek, “Tib”, nr. 7524.

⁶⁷ Tirmizî, “Tib”, 2, nr. 2038; İbn Mâce, “Tib”, 1, nr. 3436; İbn Hibbân, nr. 6029; Mecme’u’z-zevâid, V, 85; Kenzü’l-ummâl, X, nr. 28465.

⁶⁸ Müslim, “Selâm”, nr. 67; İbn Hibbân, el-İhsân, “Tib”, nr. 6031; Müstedrek, “Tib”, nr. 7511.

izniyle fayda sağlar”.⁶⁹ “Devânın en hayırlısı hacâmat ve fisâd’tır”.⁷⁰ “Sineğin bir kanadında hastalık (الأماء) diğèrinde devâ vardır...”.⁷¹

Sasanî/Pers inancı ve tabâbeti de bir taraftan Hint tesirinde kalarak, ama bazılarında aksi anlam vererek devam ettirmiş, Hint’te kötülüğün temsilcisi (şeytan) olan Asurlar, İran’da iyilik sebebi olarak “Ahura” şeklinde ifade edilir olmuştur. ‘Deva’ da Hint’te iyiliğin temsilcisi olarak ilâhi varlığa ad olarak verilirken devalar, İran’da ‘daêvalar’ adıyla şeytânî varlık olarak kabul edilmiştir. Bunların hasta eden veya şifâ veren varlıklar olarak algılandığı anlaşılmaktadır. İran diğèr yandan, Asya’nın ortasından ve kuzeyinden gelen Şaman uygulamalarının, Mezopotamya, Anadolu, Afrika ve Eski Yunan coğrafyasına geçişinde köprü vazifesi gördüğü ve etkisini taşıdığı ifade edilmektedir.⁷² Çok eski geçmişi olan Hint ve oradan özellikle Vedik literatürden etkilenmiş olan İran, Mezopotamya ve oradan güneye doğru Araplara hem bilgi hem de kelimelerin intikal yeri olması kuvvetle muhtemeldir. Bu güzergâhın güneyden Yemen ve Umman tarafından da mümkün olduğu tarihen sabittir. Dolayısıyla hem kuzeydeki Araplar hem de yarımadanın güneyinden yukarıya doğru göç eden kabileler hem İran hem de onun harmanladığı Asya tabâbet geleneklerini, dini ritüel olarak Araplara aktaran bir tahtirevâl olduğu görüşündeyiz. Buralara tıp tahsili için giden Arap hekimlerinin de olduğu bilinmektedir. Bu ilişkilerle bazı kelimelerin Arapçaya geçtiği ve özellikle ‘deva’ kelimesinin bunlardan biri olduğu düşünülebilir.

Şifâ (الشفاء): Şifâ da hadis lâfızlarında yer alan ve Resûlüllâh’ın ağzından çıktığı gibi nakledilen kelimelerdendir. “Irku’n-Nesâ’nın şifâsı...”.⁷³ “Şifâ üç şeydedir, bal içmek, hacâmat ve dağlama yaptırmak. Ümmetime dağlamayı yasakladım”.⁷⁴ “Siz tedâvî olunuz. Ölüm ve ihtiyarlık (sâm ve heram) hariç Allah şifâsını (Şifâ) indirmedığı hiçbir hastalığı (dâu) indirmemiştir”.⁷⁵ “Allah şifâsını yaratmadığı (inzâl) hiçbir hastalık (dâu) yaratmamıştır”.⁷⁶

Resûlüllâh’a bir hasta geldiğinde veya getirildiğinde ona derdi ki; “Şifâ ver, sen şifâ verensin. Senin şifândan başka şifâ yoktur. Öyle şifâ ver ki geride bir

⁶⁹ Ebû Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, I-XXV, Kâhire 1980, XII, 169, nr. 12784; Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, II, 18; *Mecme’u’z-zevâid*, V, 85.

⁷⁰ *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28134.

⁷¹ *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28134.

⁷² Hüseyin Gazi Yurdaydın, Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, 98, Ankara 1978; Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Ankara 2009, 220.

⁷³ Ahmed, III, 219, nr. 13319; İbn Mâce, II, 1147, nr. 3463; Bûsirî, IV, 60; *Hâkim*, IV, 229, nr. 7459; Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, II, 40.

⁷⁴ *Buhâri*, “Tıb”, 3, nr. 5680–5681; İbn Mâce, II, 1155, nr. 3491; *Müsned*, I, 245, nr. 2208; Süyûtî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, II, 40.

⁷⁵ İbn Hibbân, XXXIII, 428, nr. 6064; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28213, 28217.

⁷⁶ İbn Mâce, “Tıb”, 1, nr. 3439; Ahmed, *Müsned*, II, 12, nr. 3578, II, 88, nr. 3922, II, 171, nr. 4334; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28213.

hastalık (sekam) bırakmasın.)”⁷⁷

Bu kavrama yer veren diğèr hadisler şöyledir: “Yayla (Âliye, Medine yakınlarında yayla) hurmasında şifâ vardır. Sabah erken yenilirse zehirlerle karşı tiryâktır”.⁷⁸ “Size inek sütünü tavsiye ederim. O şifâdır, yağı devâdır. Eti ise belâdır (dâu)”.⁷⁹ “Size Senâ ve Senûtu tavsiye ederim. O ikisinde, sâm hâric bütün hastalıklar için şifâ vardır”. Sâm, ölümdür.⁸⁰ “Sâm haric her hastalığa şifâli üç şey vardır. Senâ, senuvvut ve...” râvî, üçüncüsünü unuttum, demektedir.⁸¹ “Ölüme şifâli bir şey olsaydı bu ölüme şifâli olan senâ olurdu”.⁸² “Ebû Hureyre, Resûlüllâh öğle sıcağında yürüdü ben de gittim. Namaz kılıp oturdum. Resûlüllâh bana dönüp, “bir derdin mi var?” dedi. Evet dedim. “Kalk namaz kıl, namazda şifâ vardır” buyurdu”.⁸³

Keşf (الكشف): Allah’ın, hastalığı “Keşf etmesi” istenilen duadaki anlamıyla ‘Keşf’ şifâ mânâsına gelmektedir. Cenâb-ı Hak’ın bu anlama göre Kâşif olması, Şâfi mânâsına gelmektedir. Hastalığın ortadan kaldırılması, hastanın şifâ bulması da mechûl sığayla ‘كشف’ kelimesiyle ifade edilmektedir.

Hz. Âişe’den gelen bir rivâyette Resûlüllâh şöyle dua etmiştir: “امسح البأس ربّ ، لا كاشف له إلا أنت ، بيدك الشفاء ، لا كاشف له إلا أنت /Kötülüğü (hastalığı) gider Ey insanların Rabbi! Şifâ senin elindedir. Senden başka kâşif (hastalıkları iyileştiren) yoktur”⁸⁴.

Hz. Âişe, rukye yaptığını bizâtihi kendisinin beyanı yanında tatbik ettiği rukyenin, Hz. Peygamber’den öğrendiği dua olduğunu da vurgulaması bakımından önemli sayılmalıdır⁸⁵. Çünkü sahâbe, maruz kaldıkları bazı hastalıklarda bile “Bu dünyevî bir iştir. Tecrübemizle ve dilediğimiz gibi bunları tedâvi ederiz. İsteddiğimiz duayı yaparız...” dememişlerdir. Sağlık konusuna bile Resûlüllâh’ın yöntem ve tavsiyelerini esas almışlar, dua ederken

⁷⁷ *Müslim*, “Selâm”, V, 40–42, nr. 44–46; *Tirmizî*, “De’avât”, 112, nr. 3565; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5709.

⁷⁸ *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28200.

⁷⁹ Ahmed, *Müsned*, III, 587, nr. 10631, IX, 466, nr. 25121; Hâkim, *Müstedrek*, V, 578, nr. 8282; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28211–28212.

⁸⁰ İbn Mâce, “Tıb”, 9, nr. 3458; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284, nr. 7519; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28267, 28271, 28272.

⁸¹ *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28272. İbn Mâce’deki rivâyetler ve şerh kısmında Hz. Peygamber’in kullandığı bu kelimelerin anlamını herkesin bilmediği ve farklı anlamlar yükledikleri hatta sahâbenin Peygamberimize sorduğunu görüyoruz. Bunlardan birisi de ‘sâm’ın ölüm anlamına geldiği ve ‘habbetu’s-sevdâ’nın ‘şüniz’ demek olduğunu açıklamak durumunda kaldığı anlaşılıyor: *Müslim*, “Selâm”, V, 61, nr. 87.

⁸² *Tirmizî*, “Tıb”, 30, nr. 2081; İbn Mâce, “Tıb”, 12, nr. 3461; Ahmed, *Müsned*, X, 307, nr. 27148; Hâkim, *Müstedrek*, V, 284, nr. 7518, 578, nr. 8283; *Kenzü’l-ummâl*, X, nr. 28273. “Senâ” kelimesi Habeşçe olup ‘senâh’ şeklinde de söylenir ki Arapçada hasen (güzel) demektir. Peygamberimiz bu kelimeyi bazen kullanmıştır, bkz. *Buhâri*, “Libâs”, 22, nr. 5823, 32, nr. 5845.

⁸³ İbn Mâce, “Tıb”, 10, nr. 3458.

⁸⁴ *Buhâri*, “Tıb”, 38, nr. 5744.

⁸⁵ *Kenzü’l-ummâl*, X, “Tıb”, nr. 28538.

de O'nun dualarına lâfzen itina göstermişlerdir.

İnşât, Neşât: Seriyeye hadisinin başka tarikhinde akrebin soktuğu kabile reisine sahâbîlerden birisi tarafından Fatîha ile rukye yapıldıktan sonra “كَأَنَّمَا تَنْشَطُ مِنْ عَقَالِ/Bağlarından kurtulmuş gibi” oldu diye ifade edilmektedir. Burada neşâd bulma, iyileşmek ve kurtulmak anlamında kullanılmaktadır. Ancak bağlarından kurtulmuş gibi iyileşmek tabirindeki ‘bağ’ kelimesiyle Arap geleneğinde, bir anlamda cin veya şeytana atfedilen ve büyü ya da sihir yoluyla bağlanmaya işaret olduğu kanaatindeyiz.

“أَنْشَطُ مِنْ عَقَالِ” tabiri devenin kendi başına gitmemesi için dizinden bağlandığı ipe ikâl denir. Bağını çözünce de deveyi serbest bıraktım anlamında “أَنْشَطْتُ” denilir. Bazı rivâyetlerde “sanki bağından boşanmış gibi” denilir. Bilinen anlamda “أَنْشَطُ” denilir.⁸⁶

Felâh: Kurtulmak mânâsına gelen bu kelimenin zikredildiği rivâyetlerden birisi de şudur: “İmrân b. Husayn’ın bildirdiğine göre Resûlüllâh ‘key’i (dağlamayı) yasakladı. Mübtelâ olduk (hastalandık) ve key yaptırdık ama ne şifâ bulduk (iflâh olduk) ne de hastalıktan kurtulduk (necâh bulduk)”⁸⁷.

Necâh: Necâh veya necât bulmak da kurtulmak veya kurtuluşa ermek anlamındadır. “İmrân b. Husayn’ın bildirdiğine göre Resûlüllâh ‘key’i (dağlamayı) yasakladı. Mübtelâ olduk (hastalandık) ve key yaptırdık ama ne şifâ bulduk (iflâh olduk) ne de hastalıktan kurtulduk (necâh bulduk)”⁸⁸.

Kalebe kelimesi ise hastalıklı olan için kullanılır. *Kulâb* kelimesi devenin tutulduğu bir tür kalp hastalığıdır, aynı gün ölümüne sebep olur. Bir nevi kalp krizi olarak kabul edilebilir. Ama buradaki anlamı hastalıktan bir eserin kalmamasıdır.⁸⁹

Bera’e (برأ): Ebû Eyyûb’un naklettiği Seriyeye hadisinde, akrebin soktuğu kabile reisine sahâbîlerden birisi tarafından Fatîha ile rukye yapıldıktan sonra “قِرَاءَةُ قَبْرَاءِ” ifadesi kullanılmaktadır. Bu durumda ‘berae’ kelimesinin hastalıktan kurtuldu veya şifâyâ kavuştu mânâsında kullanıldığı görülmektedir.⁹⁰ Başka bir hadiste buyrulduğuna göre: “Merîz (hasta) kurtulup sağlığına kavuştuğunda (بِوَأ)

وصح) Tıpkı gökten kendi safiyeti ve rengi üzere inen dolu tanesine benzer”⁹¹ denilmektedir.

Îlâka b. Suhâr hadisinde de bedevi kabilenin ipe bağlı olan delisine Fâtîha’yı okuduktan sonra iyileşmesini beyan ederken, şifâ buldu, iyileşti ve kurtuldu anlamında yine ‘berae’ tabiri kullanılmıştır.⁹²

Bu kelimenin kullanılması bir başka açıdan dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere berae kelimesi aynı zamanda kusur ve günahın arınmak anlamına da gelmektedir. Bu kelime ile acaba sebebi bilinsin veya bilinmesin, maddî veya manevî sebeple meydana gelen hastalığın bir nevi işlenen bir günahın dolaylı musibet olarak başa gelmesi mi kastedilmektedir. Bize göre durum böyledir. Çünkü bazı eski medeniyetlerde de hastalıkların sebebi, insanın yanlış davranışları, hataları yani dinî anlamda günahlarıdır. Bu günahlar da yaratıcıyı; çok tanrılı dinlere göre tanrı veya tanrıları kızdıran bir durumdur. Bundan dolayı hatanın sahibi cezalandırılır. İslâm’da da bazı hastalıkların yorumu bu geleneksel inanca yakındır. Bunlar Allah’ın azabını mucip davranışlar olup Allah bu fiillerin sahiplerini cezalandırır. Ancak bütün hastalıklar için bunu söylemek zordur; İslâm’da Allah’ın kaza ve kaderine iman gereği olarak hastalık ve belalara sabretmek de sevaplı bir davranıştır. Bu durumda hastalık ve musibetler, geçmiş hatalar için kefarete kabul edilmektedir.

Hayr: Îlâka b. Suhâr hadisinde, Müslüman olup kabilesine dönen Îlâka yolda bir bedevi kabileye denk gelir ve kabile halkının bağladıkları bir delileri vardır. Kendisinden delinin şifâ bulması için bir çare olup olmadığını sorarlar. İlginç olan, ilacı sorarken kullanılan ifadelerdir. Kabile der ki: “Biz, sizin O sözü edilen adamdan (Hz. Peygamber’den) faydalı şeyler aldığınızı duyduk. Yanınızda bizim bağlı deli için bir ‘devâ’ veya ‘rukye’ var mı? diyerek ricada bulunurlar.⁹³ Başka bir hadiste bu kelime şöyle geçmektedir: “İlaçlarımız (edviye) içerisinde şifâ (hayır) olsaydı, şertatu mihcemde (hacâmat), bal içmede, lez’atu nârda (dağlama, key) olurdu”⁹⁴.

Tıbb: Muhammed b. Lebîd, kendisini Yahyâ b. Hakem’in Cürâş beldesine (Ürdün/ Şam tarafında bir yer veya Yemen konaklarından birisidir) görevlendirdiğini söylemektedir. Cürâş’a vardığımda insanlar: bize Abdullah b. Ca’fer, Resûlüllâh’tan bir hadis nakletti dediler. Hadis şöyle imiş: Cüzzâmlı bir hasta için Peygamberimiz, yırtıcı hayvandan korkar gibi bundan korkunuz. Bu bir vadiye girerse siz başka vadiye gidin, buyurmuş. Ben (Muhammed b. Lebîd) de dedim ki, eğer bunu Abdullah b. Ca’fer nakletmişse size yalan söylememiştir. Ben Cürâş görevinden alındığımda Medine’ye geldim ve

⁸⁶ İyileşmek, sağlık ve sıhhat kavuşmak mânâsında kullanılan “أَنْشَطُ مِنْ عَقَالِ، إِنْشَاطُ” kelimesinin geçtiği örnek bir rivâyet için bkz. Seriyeye hadisi *Buhârî*, “Fezâilu’l-Kur’ân”, 9, nr. 5007, “Tıb”, 39, nr. 5749, “Tıb”, 33, nr. 5736; *Müslim*, “Selâm”, V, 49, nr. 64; *Müslim*, “Selâm”, V, 48, nr. 62; *Tirmizî*, “Tıb”, 20, nr. 2063; *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 19, nr. 3900; Ahmed, *Müsned*, IV, 5, nr. 10985, IV, 22, nr. 11070, IV, 88–89, nr. 11399; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5720”nin ta’likinde. Aynı yerde ‘tefl’ kelimesine de açıklama getirilmekte ve ‘nefes’ etmede tükürme işi yok iken teff’de görünür şekilde tükürme vardır, denilmektedir.

⁸⁷ *Tirmizî*, “Tıb”, 10, nr. 2049.

⁸⁸ *Tirmizî*, “Tıb”, 10, nr. 2049.

⁸⁹ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5720–5722, bu açıklama hadislerinin şerhi kısmında yer almaktadır.

⁹⁰ *Buhârî*, “Tıb”, 34, nr. 5737; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5721.

⁹¹ *Tirmizî*, “Tıb”, 34, nr. 2086.

⁹² *Ebû Dâvûd*, nr. 3896, 3901; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5722.

⁹³ *Ebû Dâvûd*, “Tıb”, 19, nr. 3897, 3901; İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, VII, nr. 5722.

⁹⁴ *Müslim*, “Selâm”, V, 52–53, nr. 69.

Abdullah b. Ca'fer'e, Cüraş halkının kendisinden böyle bir hadis duyduklarını ve naklettiklerini sordum. Abdullah, yalan söylüyorlar. Vallahi 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 deşirdiği yerden su içti. Öğrendiğim kadarıyla Ömer bunu bulaşıcı bir şeyin kendisine geçmesinden korkarak yapmış. Abdullah anlatmaya devam ederek, Ömer bu adam için faydalı bir şey duyan var mı diye tıb (ilaç) soruşturuyordu. Yemenli iki adam çıkageldi. Ömer onlara, şu sâlih adam için iyi gelecek bir tıb (ilaç) biliyor musunuz? Bu adam çabuk cüzama tutuluyor dedi. Onu iyileştirecek (يذهب) bir şey yok, ona bizim gücümüz yetmez ancak onu durduracak, ıstırabını artırmayacak 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 (on beş 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 bittiginde yenisini alıp masaja devam ettiler. Hastadan yeşil balgam/ sümük gelmeye başladı. Sonra adamlar hastayı bıraktılar ve Ömer'e, artık bundan sonra ebediyen ıstırabı artmaz. Abdullah b. Ca'fer dedi ki, vallahi ondan sonra hastanın durumu ölene kadar sabit, stabit oldu.⁹⁵

Arapça 'tıbb' kelimesinin, iyileştirme, hasta tedavi işiyle veya mekânıyla ilgili olarak tabâbet sanatına dayandırılması açısından Mısır'daki tıp okulu ve tıbbî kitapların muhafaza edildiği şehir olan 'Teb'ten gelmiş olmalıdır. "M. Ö. 520 yılında Pers kralı *Darius*, Sa'îd'te Mısırlı hekim *Udjahorresnet*'ten bir 'Hayat Evi' tesis etmesini istemişti. Bu okulun tıp kısmının başına geçen *Udjahorresnet* de "Bu okulu, bu ilim için gerekli olan kitaplar ve tıbbî aletlerle" donatmıştı"⁹⁶ ibaresi, kanaatimizi destekleyecek bir ipucu olabilir.

Hasm: Kelime mânâsı itibariyle hastayı ilaçla v.s. müdahale ile iyileştirmek anlamına gelen bu sözcük aynı anlamda hadiste geçmektedir. Câbir'den nakledildiğine göre Sa'd b. Mu'âz okla yaralandığında Resûlüllâh onu okun demiriyle dağlamak suretiyle bizzat tedavi (haseme) etti. Tekrar şişti ikinci defa tedavi (haseme) etti,⁹⁷ denilmektedir.

⁹⁵ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28500.

⁹⁶ Ali Haydar Bayat, *Tıb Tarihi*, 52-53, İzmir, 2003. Papirüslerden öncesine rastlayan ilk kitabe m. ö. 2800'lere rastlayan ve teb şehrinde bulunan ve Firavun Neferir Kere'nin baş mimarı olan Veshrtah'ın aniden ölümü üzerine Firavunun Hekimlere *Kütüphaneden hekimlik yazılarını* getirttiğini belirten bir yazıdan bahsedilmektedir. Galip Ata, *Tıb Tarihi*, Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri VIII. Bölüm, 5., 31.

⁹⁷ *Müslim*, "Selâm", V, 55, nr. 73.

Zehâb: Hz. Peygamber'in bazı ifadelerinde 'ezhib, zehebe' gibi müştakların "İyileşmek, şifâ bulmak" mânâsında olduğu görülüyor. Rukye dualarında bilhassa "اللهم اذهب البأس" ifadesindeki gibi. Bunun anlamı "*Allahım! Şifâ ver, iyileştir...*" şeklindedir. İyileşti anlamında "فذهب عنه" tabirinin zikredildiği hadislerden birinde, Resûlüllâh'ın hacâmatçı çağırıldığı, hacâmat olduktan sonra hissettiği rahatsızlığın geçtiği; şifâ bulduğu bildirilmektedir.⁹⁸

Yukarıda da zikredildiği üzere, bu terimin yer aldığı diğer bazı rivâyetler şu şekilde nakledilmiştir: "أذهب البأس...".⁹⁹ "Yağ (lanma) be'si/bü'sü (البأس والبؤس), fakirliği, sıkıntıyı) giderir (يذهب)...".¹⁰⁰

Hz. Âişe, Hz. Peygamber'e de rukye yapmıştır. Ben Resûlüllâh için: "Azabı (أأس) gider (أذهب البأس) ey insanların Rabbi! Şifâ senin elindedir. Senden başka şifâ veren yoktur. Ey Şâfi! Öyle bir şifâ ver ki geride hastalık (sekam) bırakmasın" diye ta'viz (koruma duası) yapardım, demektedir".¹⁰¹

Osman b. Ebî'l-Âs bir şikâyetle Resûlüllâh'a gelir ve O'ndan öğrendiği duayı talimat üzere okuyup vücudunu sıvazlar. Hastalığının iyileştiğini "فذهب نأذهب" Allah benim hastalığımı iyileştirdi, şifâ verdi, bendeki rahatsızlığı izâle etti" demiştir.¹⁰²

"Telbîne, hastanın (merîz) kalbini güçlendirir, hüznün bir kısmını iyileştirir (تذهب)."¹⁰³

Mesh: Bu kelime bir şeyin izini eserini yok etmek, silmek ve ortadan kaldırmak anlamlarına gelir. İzâle, zehâb ve ref kelimelerinin de kullanıldığı gibi, burada kullanıldığı mânâdan çıkarımda bulunarak bu kelimenin de bazen hastalıktan kurtuluş ifadesi olarak مَسْحٌ şeklinde mechûl siga ile ifade edildiğini söyleyebiliriz. Mechûl kalıpta hastalığın iyileşip şifâ bulması anlamına delalet eden bir rivâyete henüz rastlamadık. Ancak aşağıdaki rivâyeti tespit edebildik.

"Ey İnsanların Rabbi! Be's (acı, azap, hastalık) gider (إمساح). Şifâ senin elindedir. Hastalığı iyileştiren (kâşif) sadece sensin."¹⁰⁴

Âfiyet: Hz. Ömer'le ilgili veba kıssasında zikredildiğine göre Yemen'den gelen iki kişiye: "Bu salih insan için yanınızda bir tıbb (ilaç) var mı?" diye sormuşlardır. Onlar da: "Bizde onu giderecek, iyileştirecek (يذهب) bir şey yok. Ancak bizde onu durduracak bir devâ var; onu uygularsak ilerlemez", dediler. Ömer de: "Bunun durması; ilerlememesi de büyük sağlıktır (عافية عظيمة) dedi."¹⁰⁵

⁹⁸ *Müslim*, "Selâm", V, 52-53, nr. 69.

⁹⁹ *Müslim*, "Selâm", V, 40-42, nr. 44-46; *Ebü Dâvûd*, "Tıb", 17, nr. 3883.

¹⁰⁰ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, V, 132.

¹⁰¹ *Kenzü'l-'ummâl*, X, "Tıb", nr. 28537-28538.

¹⁰² *Tirmizî*, "Tıb", 29, nr. 2080.

¹⁰³ *Buhârî*, "Tıb", 8, nr. 5689.

¹⁰⁴ *Kenzü'l-'ummâl*, X, "Tıb", nr. 28538.

¹⁰⁵ *Kenzü'l-'ummâl*, X, nr. 28500.

Bir hadiste bu kelimenin fiil olarak ve mechûl şekli nakledilmiştir. “Bir Müslüman kul, bir hastayı ziyaret eder de yedi defa “أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يشفيك” duasını okursa ve hastanın henüz eceli tamam olmamışsa kurtulur (غفي)”.¹⁰⁶

Buradaki hastalığı giderecek şeyin adının özel olarak zikredilmemesi de üzerinde durulmaya değer görülmektedir. Anlaşılan o ki, bazı Arap kabileleri, hastalık adlarını farklı zikrettikleri gibi sağlık, şifâ terimlerinde de ittifak etmiyorlardı. Hele bu rivâyete göre hastalığı iyileştiren ilacın adını vermek yerine genel anlamda “iyileştirecek bir şey, onu giderecek bir şey...” gibi ihtisas dışı; tıbbî tecrübe ve gelenekten mahrum ifade şekliyle beyan edildiği görülmektedir. Ama bazı kabilelerle ilgili rivâyetlerde “İlaç, tıbb, şifâ, rukye...” gibi ilaçlar kavramsal olarak zikredilmektedir.

“Bir Müslüman, henüz eceli gelmemiş olan bir hastayı ziyaret eder de yedi defa “Yüce Allah’tan arşın yüce Rabbi’nden sana şifâ vermesini diliyorum derse o takdirde âfiyet bulur”.¹⁰⁷

Hiz. Ali’den nakledildiği gibi, “Ben hasta idim (كنت شاكيا). Resûlüllâh bana uğradı. Ben şöyle dua ediyordum “Allah’ım! Eğer ecelim gelmişse beni götür. Yok, ecelim sonraya tehir edilmişse beni kaldır (ازفني). Eğer bu bir belâ ise bana sabır ver”. Resûlüllâh bana “Nasıl söyledin?” diye sordu. Ben de söylediklerimi tekrar ettim. Resûlüllâh O’na ayağıyla vurarak: “اللهم عافه/Yâ Rabbi! Ona âfiyet veya şifâ ver” diye dua etti. Hiz. Ali: “Artık ondan sonra ağrıdan şikâyetim olmadı”¹⁰⁸ dedi.

Meğîset/Muğîset (مغيسة، مغيسة): Bu lâfzın yer aldığı bir hadis şöyledir: “Hicâmat, kafadan olur ve sağlıktır (meğîstir). Bunu bana Cibril, Yahudi kadının yemeğini yediğimde emretti”.¹⁰⁹

Sihhat: Günümüzde en çok kullanılan sağlık terimlerinden birisi de sihhat olup bu da hadislerde nakledilmiştir. “Merîz (hasta) kurtulup sağlığına kavuştuğunda (برأ و صح) Tıpkı gökten kendi safiyeti ve rengi üzere inen dolu tanesine benzer”.¹¹⁰

İfâkat: Cebele b. Ezrak’ın bizzat müşahedesine göre Hiz. Peygamber, delik deşik bir duvar dibinde namaz kılarak ikinci rekatta oturduğunda delikten çıkan bir akrep onu soktu. Ona baygınlık geldi, ashâb O’na rukye yaptı. İyileşip ayılınca sahâbîlere hitaben, “أفأقني ربي/Beni Allah iyileştirdi; sizin rukye değil, dedi”¹¹¹.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Tıb”, 32, nr. 2083.

¹⁰⁷ Hâkim, Müstedrek, “Tıb”, nr. 7564–7565.

¹⁰⁸ Tirmizî, “De’avât”, 112, nr. 3564.

¹⁰⁹ “Meğîse”, hastalık ve dertlerden kurtuluş, iyileşme ve sağlık bulma gibi anlamlara gelir. Kenzü’l-‘ummâl, X, 28107. Şerh kısmındaki açıklama, Feyzu’l-kadir, III, 403.

¹¹⁰ Tirmizî, “Tıb”, 34, nr. 2086.

¹¹¹ Kenzü’l-‘ummâl, X, “Tıb”, nr. 28523.

V. Sonuç

Tıbbın sistematik bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasından önceki durumunu inanç, ibadet kaideleri, sihir ve büyü geleneğinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Bu dönem uygulamalarında dinî arınma (taharet, temizlik kuralları) ile hastalıktan arınma ritüelleri iç içedir. Muhtemelen günahahtan arınmak ve hastalıktan kurtulmak aynı anlamı taşıyordu. Yani insanlar günah işlediği için hasta olmuş veya işlenen günahlar ileride bazı hastalıklara yol açacak diye inanılmış da olabilir.

Geçmiş devirlerde hastalık ve şifâ, her ne şekilde olursa olsun, dini bağlantılarıyla birlikte düşünülüyordu denilebilir. Arapçada ‘afv’ kelimesinin hem günahların bağışlanması hem de ‘âfiyet’ yani sağlık ve şifâ bulmak için kullanılıyor olması bunun ipuçlarından birisi sayılabilir.

Çalışmaya başlarken kadim medeniyetlerin en gelişmişinde bile görülmemeyen kavramsal birlikteliği, İslâm öncesi Arap tabâbetinde aramaya çalışmanın beyhude olduğu fikri ağır basmaktaydı. Yine de hadislerde kullanılan kelimelerden hareketle, hastalık ve sağlık için kullanılan genel kavramların yelpazesini görmekte fayda vardı. Hadislerdeki bilgilerden hareketle gerek ‘hastalık’ gerekse ‘sağlık/şifâ’ anlamına gelen sabit kavram veya kelime arayışımız neticesinde, Arap kabilelerinin yaşadığı geniş coğrafya veya sahranın sınırsız manzarası kadar geniş kelime kullanımına rastladığımızı söyleyebiliriz. Aynı şekilde yüzeysel görünümü sıkça değişen coğrafyaya denk olarak, sağlık veya tabâbet dışında bir anlam için kullanılan bir kelimenin yeri geldiğinde ‘sağlık’ veya ‘hastalık’ ifadesi olarak kullanıldığı görülmektedir. Hastalık ve sağlık durumlarının böyle ifade edilmiş biçimi, en azından hadislerden derlenen kelimeler çerçevesinde, ne Câhiliyye Araplarında ne de Hiz. Peygamber’in hadislerinde sistemli, kurumsallaşmış, kendine has terminolojisi olan bir tıp anlayışından söz etmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Hazırlamakta olduğumuz “Hadislerde Geçen Hastalık Adları” ve “Hadislerde Geçen İlaç Adları” başlıklı iki mütemmim çalışma ile elde edilecek olan bilgiler doğrultusunda, bu konularda biraz daha kesin ifadeler veya hükümler verilebilmesi mümkündür.

Mevcut çalışmada, ilgili kelime ve kavramların geçtiği bütün hadisleri derlemek yerine hastalık ve sağlık anlamına gelen kelime taraması için örnek teşkil edecek kifayette hadislerle yetinildi. Çalışmamızda, hadislerin tespit ve tahririnde, hem tasnif hem de şerh ve derlemecilik devrinin vazgeçilmez eserlerine öncelik verildi. Bu münasebetle zikredilen hadislerin gerek sihhatine gerekse kaynakçasına yönelik muhtemel itiraza yer olmadığını düşünüyoruz. Ancak meselenin zayıf ve sahih bütün rivâyetler çerçevesinde vuzuha kavuşması, rivâyetlerde vaki olan râvî tasarruflarının netleşmesi bakımından elbette derlenen hadisler ve müracaat edilen kaynaklar yeterli sayılamaz.

Hakkında kesin hüküm vermeyi umduğumuz, ancak hayli güçlük arz eden

husus “Tıbb-ı Nebevî'nin sünnet teşkil etmediği” hipotezidir. Zira Tıbb-ı Nebevî hakkındaki hadislerin sünnet olarak algılanmasına engel teşkil eden hususlar vardır. Bunların başında bazı tıbbî hadislerin istinbât için uygun olmaması yani kişiye veya muayyen bölgeye yönelik tavsiyeler oluşu, birçok haberin sübût değerinin sahîh olmaması, muteber hadis kaynaklarının tasnifinde bu konuya ve bu türden hadislerle ayrılan kısmın, fezâil, âdâb, ibâha veya ahbâr konularının yanında yer verilmiş olması ve sıhhati konusunda münekkit muhaddislerin ahkâm hadisleri için gösterdiği titizliği bu hadislerde göstermemesidir denilebilir.

Hastalık ve sağlık ifadelerinde kullanılan kelimelerin çok çeşitli olması, geniş anlam yelpazesi içinde sağlık veya hastalık için de kullanılmış olması, bazılarının mecâzen bazılarının hakikat olarak kullanılması da ayrıca dikkat çekmektedir. Bu hadislerden oluşan bilgi birikiminin, hukûkî veya ahkâmî bir konunun gerek hadislerde gerek Kur'ân'da ifadesini bulduğu açıklık ve kesinlikte olmaması, meselenin “herkesi her zaman ve her yerde mükellef tutan, normatif (yaptırım içeren) bir sünnet” değeri taşımadığını ifade etmektedir denilebilir. Oysa sünnet denildiğinde vücûb ifade eden hem furû hem usûlde normatif değeri olan nebevî bir bilgi kastedilmektedir.

Netice olarak, bu kavramsal çeşitlilik, sıhhat veya hastalık tanımlamasında kullanılırken sergilenen rahatlık ve dağınıklık yanında uygulamadaki şahsîlik, Tıbb-ı Nebevî hadislerinin, en mu'tedil ifadeyle çoğu, sünnet olarak değerlendirilemez kanaatineyiz. Buna rağmen Resûlüllâh'a ittibâın sadece imânî ve ta'abbüdî değil sevgi ve muhabbet bakımından bir temessül veya teberrük beklentisiyle Müslümanların tatbikine engel bir durum olmadığı da teslim edilmelidir.

“Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar”

Özet: Tıbb-ı Nebevî konusunun araştırılmasında hadislerin tespiti kadar bunların sened ve metin tenkidi de önem arz eder. Metin açısından meseleye bakarken akla gelen hususlardan birisi de rivâyetlerde geçen kavramlar, kök kelimeler ve rivâyetin bütününi yani asıl maksadı büyük oranda etkileyen temel kavramlardır. Bu çalışmada Tıbb-ı Nebevî hadislerinde geçen hastalık ve sağlık anlamına gelen genel kavramların tespiti ve hadislerle temellendirilmesi esas alınmıştır. Çalışmanın amaçlarından birisi de Tıbb-ı Nebevî'deki kelimelerin aslen Arapça mı yoksa başka dillerden geçen kelimeler mi olduğunun tespitine yardımcı olmaktır.

Atf: Veli Atmaca, “Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, ss. 83–105.

Anahtar Kelimeler: hastalık, musîbet, şifâ, sağlık, tıbb-ı Nebevî.

Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-Usûl* Mukaddimesi

Zişan TÜRCAN, Dr.*

“A Case Study on the Introduction of *Câmi'u'l-usûl* written by Ibn al-Asîr -In the Context of the History of Hadîth -”

Abstract: The present article introduces and analyzes the Introduction (Muqaddima) of the book *Câmi'u'l-usûl* written by Ibn al-Asîr, one the famous hadîth scholars in the sixth century of al-Hegira. As is known, some classical hadîth books have an introduction (muqaddima) about hadîth science and history. There are a lot of valuable information and comments on Hadîth and tradition in these works. The Introduction (muqaddima) of *Câmi'u'l-Usûl* is one of these important works as well.

Citation: Zişan Türçan, “Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-usûl* Mukaddimesi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, pp. 107-124.

Key word: the Introduction of *Câmi' al-usûl*, Ibn al-Asîr, history of hadîth, hadîth literatures.

I. Giriş

Klâsik dönem hadis eserlerine yazılan mukaddimeler, sadece ilgili eseri tanıtmakla sınırlı kalmayıp, zaman zaman ilgili döneme hatta öncesindeki ilm-i hadîs çalışmalarının seyrine ya da usûl konularına dair de bilgiler sunmaktadır. Bu mukaddimelerden, *Sahîhu Müslim*'in mukaddimesi ve *Fethu'l-bârî*'ye mukaddime olarak yazılmış bulunan *Hedyu's-sârî* gibi kitabın kendisinden bağımsız olarak başlı başına bir başvuru kaynağı olma değeri kazanmış olanları da az değildir.

Klâsik hadis eserlerinde hadis tarihine ilişkin yer alan bilgi ve yorumlar ve bunların verilmiş biçimi, hadisin ve hadis ilminin nasıl algılandığının yanı sıra dolaylı olarak, müellifin kendisini ve eserini nerede konumlandığına da bilgisini verebilmektedir. Buna bağlı olarak müellifin yaşadığı dönemin öncelikleri ve hedeflerine ilişkin ipuçları da tespit edilebilmektedir. Bu çerçeveden

bakıldığında İbnü'l-Esîr'in (ö. 606) *Câmi'u'l-usûl*¹ adlı eserinin mukaddimesi bu tür bilgileri sağlamada gerekli niteliklere sahip görünmektedir. Müellif bahse konu mukaddimesinde hadis ilminin gelişimi ve literatürünün oluşumuna ilişkin bilgilerin yanı sıra hadis usûlü meselelerine ayrıca kitapta götüğü gaye ve takip ettiği yöntemle temas etmektedir. *Câmi'u'l-usûl*, İbnü'l-Esîr'in de belirttiği gibi Mebâdî, Mekâsîd ve Havâtîm şeklinde üç ana bölümden oluşmaktadır.² Mebâdî bölümü kendi içinde beş baba ayrılmış ve bu babların ilkinde mukaddime ile birlikte dört fasıl yer almaktadır. Bu fasıllarda “Hadis ilminin yayılması, cem ve telifinin başlaması”, “İnsanların hadis tasnifinde göttükleri gayelerin farklılığı”, “Müteahhirûnun sâbikûna uyması”, “Kitabın telifinde güdülen amacın ne olduğu” konuları ele alınmaktadır. Mebâdî şeklinde isimlendirilen ilk ana bölümün ikinci babı ise hadis usûlü konularına ayrılmıştır. Çalışmamız, bu ilk ana bölümün mukaddime ile dört fasıldan oluşan ve hadis tarihi ve literatürüne ilişkin bilgiler ihtiva eden kısmını dikkate almaktadır. Kısacası İbnü'l-Esîr'in, hadis literatürü ve tarihi –ki ikisi birbirinden bağımsız değildir- hakkında verdiği bilgileri dikkate alarak değerlendirmelerde bulunacağız.

II. İbnü'l-Esîr'in Hadis İlmine Bakışı

Hadis Hadis ilminin ehemmiyeti, gerekliliği, tanımı, konusu ve amacını belirlemeye yönelik tartışmalar hemen her dönemde yapılmıştır. Esasen bu tartışmaların mahiyeti aynı zamanda hadisin bir disiplin olarak tanımlanması ve algılanması sorununa da işaret etmektedir. Başka bir deyişle hadisi bilimsel bir çalışmanın nesnesi olarak görme ve ilmî çerçeve içerisinde belli sonuçlara ulaşma düşüncesinin oluşturulmasında engeller söz konusudur. Hadise ilginin Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda yaşama arzusu çerçevesinde ortaya çıkması ve gelişmesi, onu Kur'an'la birlikte, diğer çalışma alanlarından farklı kılmıştır. Hadisin bu özelliğinden dolayı onu, incelemeye konu olabilecek tarihî bir olgu şeklinde algulamak kolay olmamıştır. Buna bağlı olarak hadis objektif bilimsel bir alan şeklinde ele alınamamıştır. Her ne kadar onun, bir bilimsel alan için zorunlu görülen mevzuu, mebâdî', mesâil ve gayesinin bulunduğu her fırsatta ifade edilmişse de³ o, kişisel yaşantıdan bağımsız bir ça-

¹ Endülüslü âlim Razîn b. Muâviye (ö. 535), İbn Mâce'nin *Sünen*'i yerine Mâlik'in *Muvatta'*ını dâhil ederek oluşturduğu kütüb-i sitte'yi bir araya getirmiş ve eserine de *el-Cem' beyne usûli's-sitte* adını vermiştir. İbnü'l-Esîr, Razîn'in bu eserindeki, bulunmayan rivâyetler ve düzen anlamındaki eksiklik ve kusurları gidermek ayrıca garîb kelimelerin izahlarını da eklemek amacıyla *Câmi'u'l-usûl*'ünü telif etmiştir. bkz. Mecduddîd Ebû's-Sa'âdât Mübârek b. Muhammed b. Esîr el-Cezerî, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Resûl*, nşr. Abdulkâdir el-Arnâvut, Matbaatu'l-melah, 1389/1969, I, ss. 49-56.

² İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 35.

³ Bedruddîn Ebû Muhammed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1421/2001, I, ss. 32-33; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutubi ve'l-fünûn*, I-VI, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî ts., I, s. 6; Muhammed Ali et-Tehânevî,

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Dinî Yayınlar Dairesi. z.turcan@hotmail.com

lışma nesnesi haline getirilmemiştir.⁴ Hadis ilmine dair bu algılamının İbnü'l-Esîr için de geçerli olduğu söylenebilir. İbnü'l-Esîr, genel olarak şeriat ilimlerinin kıymetine işaret ederek başladığı sözlerine, hadis ilminin hangi sınıfta yer aldığını belirterek devam etmektedir. Bu çerçevede sarf ettiği şu sözlerinden onun dinî yaşantıyı ilgilendiren alanlara yönelik ilmî bakış açısı görülebilir:

“İlimlerin şerefi, ulaştırdıkları şeylerin şerefine göre farklılık arz eder. Kıymetlerinin büyüklüğü kendilerinden elde edilenlerin büyüklüğüne göre ölçülür. Faydası en büyük, verdiği mutluluk en devamlı olan ve insan için en çok ihtiyaç duyulan ilimlerin, en üstün olduğu konusunda basiret sahipleri arasında fikir ayrılığı yoktur. İşte şeriat ilmi de böyledir. O dâr-ı bekâyâ uzanan saadet yoludur. Kim o yola girerse doğru yolu bulur. Ona tutunmayan hüsrana uğrar. Ondan uzaklaşmayan doğruya ulaşır... Şeriat ilimleri farz ve nafîle olmak üzere ikiye ayrılır. Farz olanlar farz-ı ayn ve farz-ı kifâyeye olarak iki kısımdır. Bunların her birinin de kısımları vardır. Kimi usûl, kimi furû', kimi mukaddimât ve kimi de mütemmimâtandır.”⁵

İbnü'l-Esîr ilimlerin tasnifinde, Gazzâlî'de görülen şer'î ve gayr-i şer'î şeklindeki ilimler sınıflamasını esas almaktadır.⁶ Müellif hadis ilmini, farz-ı kifâyeye ilimlerden usûl (ulûm-i asliyye) niteliğinde olanlara dâhil etmektedir. Onun bu alanla ilgili bakışı da tabi olarak genel anlamda şer'î ilimlerle ilgili algılamaları çerçevesindedir. İbnü'l-Esîr hadis ilminin konusu olarak Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahâbenin asârını tespit etmektedir. Ona göre kaynağı farklı olan bu iki rivâyet türü, birlikte, hükümlerin ikinci delilini (kaynağı) teşkil eder. Müellifin bu vurgusu, onun hadis alanına sadece hüküm kaynağı olduğu şeklinde baktığını hissettirmektedir.⁷ Kişisel ve toplumsal hayatla iç içe olan hadisi, onun, ilmî bir faaliyetin nesnesi olabilecek kadar zihninde bağımsızlaştırmadığını şu sözleri de göstermektedir:

“Hadis ilmini bilmek şerefli ve üstün bir iştir. Onu ancak, şeriatın emir ve nehiyelerine nefsinin tabi kılınanlar, kalbini ve dilini koruyanlar ihata edebilir”⁸

“Allah bizi ve sizi, bu faydalı ilimde yüksek noktalara ulaştırırsın. Bizi ve sizi âli ve nâzil hadisle amel etmeye muvaffak kılsın”⁹

Müellifin, hadis ilminde ilerlemeyi nefsi terbiye etmeye bağlaması, hadis

Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm, I-II, tahk: Ali Dahruc, Mektebetu Lübnan nâşirûn, Beyrut, 1996, s. 7; Bunlar ilmin konusunu, prensiplerini, şamil olduğu meseleleri ve gayesini ifade eder.

⁴ Bu durumun sebeplerinin belki de en önemlisi hadise sadece hüküm istinbât edilen bir kaynak olarak bakılmasıdır. Bunun sonucunda hadislere sahîh-sakîm çerçevesinde ya da amelî-fikhî bir hükmün kaynağı olup olmayacağı şeklinde bakılmaktadır.

⁵ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 36.

⁶ Gazzâlî, ilimleri kaynağı, değeri, gayesi gibi çeşitli açılardan tasnif etmiştir. Bu tasnifler içerisinde en geneli şer'î ilimler ve gayri şer'î ilimler şeklinde yaptığı sınıflandırmadır. Buna göre şer'î ilimler dörde ayrılır: Usûl, furû', mukaddimât ve mütemmimât. bkz. Muhammed b. Muhammed Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Dârü'l-ma'rîfe, Beyrut, ts., I, s. 16.

⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 36.

⁸ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 37.

⁹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 38.

ilminin istilâhlarından olan 'âli ve nâzil hadis' ifadesini dua cümlesinde telâffuz etmesi, ilmî olanla dinî-amelî olan arasında net bir ayırım yapmadığını göstermektedir. İbnü'l-Esîr'de gördüğümüz bu düşüncenin geleneksel hadisçilere hâkim olduğu söylenebilir.¹⁰ Kuşkusuz onların hadisi dinî-amelî yaşantıdan bağımsız, nesnel bir çalışma alanı olarak ele almadıkları yönündeki bir eleştiri anakronik bir yaklaşım olarak görülebilir. Esasen burada eleştiriden ziyade bir tespit yapılmaktadır. Bununla birlikte hadis öğrenmekle onu yaşamak arasında bir ayırımın olmadığı ilk dönemden sonra, hadis ile ilişkiyi yeni biçimlere sokan siyasî, sosyal, kültürel vb. etkenlerin dikkate alınıp alınmadığı, hadis ilmindeki değişim ve dönüşümü ile onu ortaya çıkaran tarihî gelişmeler arasındaki ilişkinin dikkate alınıp alınmadığı önemli bir husustur. Zira hadise ilginin ilk dönemde temelinde bulunan dinî motivasyonun yerini zamanla başka unsurlar almıştır.

Hadis ilmi genellikle Nebî'nin (s.a.) söz, fiil ve ahvâlinin bilindiği bir ilim olarak tarif edilir. Bu tanım onun konusunu da ifade etmektedir. Hadis ilminin gayesi ise iki dünya saadetini elde etmektir.¹¹ İzzuddîn b. Cema'a (ö. 767) “Sened ve metnin durumunu bilmeye yarayan kanunlar ilmi” şeklindeki tanımla biraz daha bilimsel ve metodik bir alana işaret etmiştir. Ona göre hadis ilminin konusu “sened ve metindir”, gayesi de “sahîhi, sahîh olmayandan ayırmaktır.” Kirmânî'ye (ö. 786) göre hadis ilmi, kendisiyle Resûlullah'ın söz, fiil ve hallerinin bilindiği ilimdir. Konusu, peygamber olması bakımından Resûlullah'ın zatıdır. Gayesi ise iki dünya saadetini kazanmaktır.¹² İbn Hacer'e (ö. 852) göre en uygunu “Râvînin ve mervînin hallerini bilmenin kaideleri” şeklinde yapılacak bir tanımdır.¹³ Sehâvî de (ö. 902) aynı tanımları tekrarlamıştır.¹⁴ Suyûtî (ö. 911) hadis ilmini İbn Cema'a ile aynı kalıpları kullanarak tanımlamaktadır. Buna göre ilm-i hadîs, “Sahîh, hasen, zayıf, âli ve nazil olma, tahammül ve eda biçimi, râvîlerin ahvâli ve bunların dışındaki açılardan sened

¹⁰ Meselâ İbnü's-Salâh *Ulûmu'l-hadîs*'inde şunları ifade etmektedir: “İlm-i hadis şerefli bir ilimdir. Güzel ahlak ve arzulara uygundur. Hadis ilmi, ahlak ile kötü arzuların denk sayılmasını hoş görmez. O, ahiret ilimlerindedir, dünya ilimlerden değil. Hadis almaya ya da ondan istifade etmeye azmeden kişi öncelikle niyetini ve ihlâsını düzeltmeli, kalbini dünyevî gayelerden ve kirlerinden arındırmalıdır.” Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân İbnü's-Salâh (ö. 643), *Ulûmu'l-hadîs*, Mektebetu'l-farâbî, 1984, s. 137.

¹¹ Kâtib Çelebî hadis ilminin gayesini ile ilgili ifadeyi Şîrvânî'ye ait *el-Fevâidu'l-hâkâniyye*'den alıntıldığını belirtmektedir. (Mollazade Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî (ö. 1036) tarafından mevzûatu'l-ulûm sahasında kaleme alınmış bu eserle ilgili geniş bilgi için bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, s. 1906) Devam eden satırlarda ilm-i hadîs'in tanımının Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden daha kapsamlı olduğunu ifade etmektedir. bkz. Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, s. 636.

¹² Celaluddîn es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi takribî'n-Nevevî*, tahk: Muhammed Emin b. Abdullâh, Dârü'l-hadis, Kahire, 1425/2004, s. 25.

¹³ Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 25.

¹⁴ Şemşuddîn Muhammed b. Abdîrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadîs*, I-III, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Lübnan 1403, I, s. 10.

ve metnin durumunu öğrenmenin kanunlarının yani kaidelerinin bilindiği ilimdir.”¹⁵

Hadis ilminin tanımı, konusu ve gayesine ilişkin yapılan değerlendirmeler, ilmî bir disiplin olmanın şartlarını, hadis sahası için de tespit etme çabasını göstermektedir. Meselâ Kirmânî'nin tanımı, sınırları bakımından net olmadığı için eleştirilmiştir.¹⁶ Naklettığımız tanımlarda hadis ilminin ne olduğuna ilişkin düşünceler arasında İzzeddîn b. Cema'a'ya ait olanı dikkat çekmektedir. Özellikle hadis ilminin gayesini, “iki dünya saadetini kazanmak” şeklindeki diğer tanımlardan farklı olarak, “sahihi, sahih olmayandan ayırmak” şeklinde daha bilimsel bir amaç tespit etmektedir.

Hadis ilminin tanım ve sınırlarını (mevzu) belirleyen önemli bir nokta ‘hadis’in ne olduğudur. İlm-i hadisin sınırları ya da ilgi alanı, ‘hadis’le kastedilen merfû rivâyetler ise farklı, mevkûfu hatta maktû rivâyetleri de içeriyorsa farklı olacaktır.¹⁷

İbnü'l-Esîr'in hadis ilmine yaklaşımına bu çerçeveden bakıldığında – yukarıda geçtiği üzere- şeriat ilimlerinden farz-ı kifâye hükmünde olanlara dâhil ettiği hadis ilminin konusunu, Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahâbenin asârı şeklinde belirlemektedir. İbnü'l-Esîr'in kullandığı “ehâdisu Resûlillah” ve “âsâru ashâbihi” ifadelerinden onun, hadis ve eseri bilinçli olarak ayırdığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber, hükümlerin ikinci kaynağını, bu iki rivâyet türünün her ikisinin birlikte teşkil ettiğini söyleyerek daha üst bir hadis kavramına işaret etmektedir. Müellif, hadis ilminin gayesini doğrudan bir tanım şeklinde ifade etmemekle beraber, ilgili cümlelerinden onun, hadis ilminin gayesine ilişkin olarak “iki dünya saadetini elde etmek” şeklindeki tanımları uygun bulduğu anlaşılmaktadır.

III. İbnü'l-Esîr'e Göre Hadisçi Profili

Diğer İslamî disiplinlerde olduğu gibi, dönemlere göre hadis çalışmalarının yöneldiği öncelikler değişmiş ve ilgi alanında bir genişleme yaşanmıştır. Buna bağlı olarak o sahada çalışanlar için zarurî olan formasyon ve donanım da tarihsel süreç içerisinde farklılık arz etmiştir. Meselâ hadislerin muhafazasının

¹⁵ Suyûtî, *İtmâmu'd-dirâye li krâ'ati'n-nukâye*, tahk: İbrâhîm el-Acûz, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1405/1985, s. 46; M. Emin Özafşar'a göre, bu tanım kalıp olarak mantık, fıkıh usûlü ve kelim ilminin etkilerini taşımaktadır. bkz. M. Emin Özafşar, “Hadis İlminde Alan Evrilmesi”, *İslâmiyat*, Cilt: 6, sayı: 4, Ekim-Aralık, 2003, s. 115.

¹⁶ el-Kâfiyeci Kirmânî'nin bu tanımına, “Hadis ilminin konusu Resûlullah'ın zatı mı? Bu tıbbın konusu olabilir ancak, hadisin değil” şeklinde nükteli bir eleştiri getirir. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 25.

¹⁷ Hadisin Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerden ibaret olduğunu düşünenler olduğu gibi, buna sahâbenin hatta tabiinın sözlerini ekleyenler de vardır. Bilgi için bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fi tadvîhi nuhbeti'l-fiker*, Dımeşk, 1421/2000, s. 41. (Ayrıca bkz. Aynı sayfada muhakkik Nureddîn İtr'in dipnotta verdiği bilgiler)

öncelendiği erken dönemde, hadislerin ezberlenmesi ya da isnad bilgisi hadisçinin en temel vasfı iken, özellikle *kütüb-i hamse* sonrası bu vasfı aynı ağırlığını korumamıştır.¹⁸ Bunun yerine usûl addedilen eserleri yeni bir tertip ve düzenlen sunan derleme kitaplar ile hadislerin izahına yönelik şerh türü eserler kendini göstermiştir. İbnü'l-Esîr'in yaşadığı VI. asırda artık, hadis ilminin ilgisi ağırlıklı olarak ‘hadislerin anlaşılması’ alanına kaymaya başlamıştır.¹⁹

İbnü'l-Esîr'in klâsik *muhaddis* ile yeni dönemdeki *hadis tâlibini* farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Hadis tâlibinin öncelikle, hadis ilmi için zarurî olan iki ilme sahip olması gerekir. Bunlar lûgat ve i'rab ilmidir. Sözü edilen ilimlerin zaruri oluşunun sebebi, şeriatın Arap dili ile vaz' edilmiş olmasıdır.²⁰ Bunun ardından âlimlerin zikrettiği ve muhaddisler ile fakihlerin izah ettiği, hadis ilminin ahkâmını, mevzularını, kaidelerini ve ıstılahlarını bilmesi gelir. Sayılanlar aynı zamanda hadis ilminin ihtiva ettiği unsurları ifade etmektedir. İbnü'l-Esîr'in ahkâmla kastettiği fikhî hükümler olmayıp, rivâyetin kabul ve reddine ilişkin hükümlerdir.²¹ Fukahânın şerh ettiği husus ise muhtemelen -daha sonra geleceği üzere- nâsih-mensûh, âhâd-mütevâtir gibi konulardır.

Müellif ilm-i hadisin, tâlibinin bilmesi gereken unsurlarını şu şekilde detaylandırmaktadır:

- a) Rical ilmi: Râvîlerin isimleri, nesepleri, yaşam süreleri, vefat tarihleri ile ilgili bilgiler.

¹⁸ Zaten çok geçmeden senedlerin hafzedildiği eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Hadislerin tashihi konusunun da kapandığını düşünenlerin sayısı artmıştır.

¹⁹ bkz. Özafşar, “Hadis İlminde Alan Evrilmesi”, s. 110.

²⁰ Hadisçi için Arap diline vukûfiyetin vaz geçilmez bir nitelik olduğu sonraki dönemlerde daha güçlü vurgulanmıştır. Taşköprüzâde hadis ilmini, *ilmu rivâyeti'l-hadis ve ilmu dirâyeti'l-hadis* şeklinde iki kısma ayırdıktan sonra –ki bu ayrımı İbnü'l-Ekfânî'den almıştır- ikincisini, “Arap dili kaidelerine ve şer'î kriterlere dayanarak, Peygamber'in (s.a.) ahvaline mutabık olarak, hadis metinlerinden anlaşılan mana, murad ve maksattan bahseden ilimdir” şeklinde tanımlar. (Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm*, I-III, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1422/2002, II, s. 113) O, bu tanımında Arap dilini bütün kaideleriyle bilmenin hadisçi için vazgeçilmez bir husus olduğunu dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır. Aynı de şerhinin hemen girişinde, Hz. Peygamber'in sözlerinin Arapça olduğunu vurgular. Ona göre, hakikat, mecâz, kinâye, sarîh, âmm, hâss, mutlak, mukayyed, mahzûf, muzmar, mantûk, mefhûm, iktizâ, işâret, ibâre, delâlet, tenbîh ve imâ gibi çeşitli yönleriyle Arap kelâmını, bunun yanı sıra Arapçanın, nahivcilerin bütün detaylarıyla belirlediği kuralları ile dilin kullanımına ilişkin kurallarını bilmeyen kimse hadis ilminden uzaktır. Aynı, *Umdetu'l-kâri*, I, s. 33.

²¹ Meselâ İbnü'l-Ekfânî'nin, “Rivâyetin hakikatini, şartlarını, çeşitlerini, ahkâmını, râvîlerin hallerini, merviyâtın sınıflarını... bir ilimdir” şeklinde devam eden dirâyeti'l-hadis tanımını izah eden Suyûtî, burada ahkâmla kastedilenin, rivâyetin kabul ve red hükmü olduğunu belirtir. bkz. *Tedribu'r-râvî*, ss. 24–25. (İbnü'l-Ekfânî'nin kendi eseri *İrşâdu'l-kâsid ilâ esne'l-makâsid*'indeki tanımı ile Suyûtî'nin naklettiği tanım arasında ufak farklılıkların olduğu da belirtilmelidir. Krş. Muhammed b. İbrahim b. Sâid el-Ensârî, İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsid ilâ esne'l-makâsid*, tahk: Abdulmun'im Muhammed Ömer, Dâru'l-fikr el-arabiyye, Kahire, ts., s. 160.)

- b) Râvîlerin sıfatları ilmi: Râvîlerin rivâyetlerinin kabulünü mümkün kılacak hallerine ilişkin bilgiler.
- c) Hadisin râvîlere isnad edilme biçimini bilme: Râvîlerin hadisleri alış şekilleri ve hadisin tarihlerinin dağılımına ilişkin bilgiler.
- d) Râvîlerin lafızlarını bilme: Râvîlerin işittiklerini aktarabilme durumlarına, bunun yanı sıra derecelerine ilişkin bilgiler.
- e) Hadisin manen rivâyetinin cevazına ilişkin bilgiler: Hadisin bir kısmını ya da ziyade ile rivâyet etme, aslından olmayan bir şeyi ekleme ve ziyadesinde tek kalan (infrâd) sikanın durumu gibi konular.
- f) Müsned ve şartlarını, âli ve nâzil isnad ile ilgili konular.
- g) Münkâtı', mevkuf, mu'dal ve diğer çeşitleriyle mürsel hadislerle ilgili bilgiler. Ayrıca mürselin kabulü ve reddi konusundaki ihtilaflara ilişkin bilgiler.
- h) Cerh-ta'dil ilmi: Cerh ta'dilin caiz olup olmadığı, kaçınılmaz yönü ve cerh edilenlerin tabakalarına ilişkin bilgiler.
- i) Rivâyetlerin temelde sahih ve uydurma şeklinde ayrıldıklarını, ayrıca haberin, garib, hasen ve diğer kısımlara ayrıldığını bilme.
- j) Mütevatir-âhad, nâsih-mensûh rivâyetleri bilme.
- k) Bunun gibi hadis imamlarının hemfikir olduğu, onların arasında bilinen diğer başka meselelere ilişkin bilgiler.

İbnü'l-Esîr'e göre bu bilgilere sahip kişi, hadis ilminde yetkin demektir. Bu bilgilerden mahrum olduğu oranda derecesi azalır.²² Öte yandan muhaddisin vazifesi, dinlediği hadisleri sadece aynen aktarmaktır. Eğer bunun ötesine geçen bir bilgi ve marifete sahip olursa üstünlük kazanır ve tercih yapma konusunda olgunlaşır. Örneğin mütevatir-âhad, nâsih -mensûh konuları, hadis ilmiyle ilgili olsa da muhaddisin bunları bilmemesi bir eksiklik değildir. Zira bunları bilmek fakihin görevidir. Çünkü fakihin işi hüküm çıkarmaktır ve bunun için de bahsedilen ilimleri bilmesi gerekir. İbnü'l-Esîr'e göre hadis tâlibi hem muhaddisin bilmesi gerekenleri hem de hüküm istinbâtında bilinmesi zorunlu olan ve dolayısıyla fakihin bilmesi gereken nâsih-mensûh gibi hususları bilmektedir. Nâsih-mensûh ilminin, hadis ilimleri içerisinde sayılmakla beraber aslında muhaddisin formasyon ve yetkinliğini aşan bir alan olduğu kabul edilmektedir. Nitekim İbnü'l-Esîr'den iki asır sonraki bir âlim, İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde nâsih-mensûh konusunun hadis ilimlerinin en mühimlerinden ve en zorlarından olduğunu vurgular. Telif edilen rivâyet kitaplarının genellikle dayandığı beş kitabın şartlarından bahsettikten sonra o, "Bu şartlara ve ıstıhlara ilişkin bilgilerin tümü hadis ilmimi oluşturur. Bazen nâsih-mensûh ilmi hadis ilminden ayrı müstakil bir ilim olarak değerlendirilir" demektir.²³

İbnü'l-Esîr hadis tâlibinin bilmesi gereken hususları sıralarken aynı zaman-

²² İbnü'l-Esîr, *Câmî'u'l-usûl*, I, ss. 37-38.

²³ Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahman b. Muhammed, İbn Haldûn, *Mukaddime*, Matbaatu'ş-Şarkıyye, 1327, s. 492; İbn Haldûn'un bahsettiği beş kitap, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ile Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'leridir.

da hadis ilminin de çerçevesini çizmiş olmaktadır. Buna göre hadis sahası muhaddisin ilgisinin kapsamından daha geniştir. Zira muhaddisin bilmemesinin kendisi için bir eksiklik anlamına gelmediği mütevatir-âhad, nâsih-mensûh gibi bazı meseleler ona göre hadis ilminin çerçevesine dâhildir. İbnü'l-Esîr şeriat ilimlerinden farz-ı kifâye hükmünde olanlara dâhil ettiği hadis ilminin konusunu, Hz. Peygamber'in hadisleri ile sahâbenin asârı şeklinde belirlemektedir. Ona göre bu iki tür rivâyet, birlikte, hükümlerin ikinci delilini (kaynağı) oluşturmaktadır. Böyle olunca ilm-i hadis, fıkıhın ilgilendiği doğal bir sahaya ifade etmektedir. Hâlbuki onun düşüncesinde bu alan, muhaddisin ne girebileceği ne de ilgi duyduğu bir alandır.

İbnü'l-Esîr'in hadis tâlibinin bilmesi gereken hususları sayarken dolaylı olarak işaret ettiği hadis ilminin alanı ile İbnü'l-Ekfânî'nin daha sonradan işaret ettiği *ilmu dirâyeti'l-hadis* alanının örtüştüğü görülmektedir. İbnü'l-Ekfânî'nin *İlmü dirâyeti'l-hadis* tanımı şöyledir:

"Rivâyetin çeşitlerini, râvîlerin şartlarını, ahkâmını, râvîlerin hallerini, merviyâtın sınıflarını ve ilgili meseleleri konu eden, bunun yanı sıra, manalarının çıkarıldığı (istihrâc) bir ilimdir. Bu ilim, tefsir ilminde olduğu gibi lügat, nahiv, sarf, ma'ânî, beyân, bedî' ve usûl ilimlerine ihtiyaç duyar. Buna ek olarak, nakilcilerin tarihinin belirlenmesi ve derinlemesine bir tetkike ihtiyaç duyulduğunda kelâma başvurulması da gereklidir."²⁴

İbnü'l-Ekfânî'nin tanımında öne çıkan noktalar hadisin ricâli, senedi, türleri ve ondan çıkarılabilecek mana ve hükümler şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca mana ve hükümlerin çıkarılabilmesinde Arap diline ait kuralların bilinmesine de özel bir vurgu yapıldığı görülmektedir. İbnü'l-Ekfânî'nin tanımında, İbnü'l-Esîr'in, hadis tâlibinin ilgi alanını tespitiyle ilişkin değerlendirmelerindeki hususları öne çıkardığı dikkat çekmektedir. İbnü'l-Ekfânî'nin, sahâbenin asârını dışarıda tuttuğu dikkate alınmazsa, "Peygamber'in (s.a.) söz ve fiillerinin muttasıl bir sema ile naklini, zabtını ve tespitini konu eden ilim"²⁵ şeklinde belirlediği *ilmu rivâyeti'l-hadis* sahası da, İbnü'l-Esîr'in, muhaddisin vazifesi olarak tespit ettiği alana denk düşmektedir.

İbnü'l-Esîr, hadis tâlibinin niteliklerine işaret ederken aynı zamanda hadis ilminin alanının neleri kapsadığını da tarif etmiş olmaktadır. Yeni dönemdeki hadis tâlibi, vazifesi hadisi hıfz edip nakletmekten ibaret olan önceki dönemlerdeki muhaddisten farklı olarak, hadisin anlamı ve barındırdığı fikhî hüküm-

²⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâd*, s. 160; Suyûtî İbnü'l-Ekfânî'nin -elimizdeki nüshaya göre bazı farklılıklarla naklettiği- bu tanımında geçen öğeleri tek tek izah etmektedir. Buna göre rivâyetin hakikatî, sünnet ve benzerlerinin nakli, tahdîs ve ihbar gibi yöntemlerle rivâyet edene isnad edilmesidir. Şartları, râvînin rivâyeti semâ', arz, icâze gibi tahammul yollarından hangisiyle aldığı meselesidir. Envaı yani çeşitleri, ittisal ve inkitâ' vb. bakımından durumunun bilinmesini, ahkâmı ise, rivâyetin kabul ve red hükmünü, râvîlerin halleri de adalet ve cerh yönünden tanınmalarını ifade etmektedir. Merviyâtın sınıflarına gelince, bu da musannefler, musnedler, mu'cemler, cüzler vs. telif türlerini ifade etmektedir. bkz. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 24-25.

²⁵ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd*, s. 155.

leri istinbât etme işi ile de ilgilenmektedir. Aslında İbnü'l-Esîr geleneksel muhaddis tipinin kendi döneminde olmaması gerektiğini düşünmemektedir. O, hadisin genişleyen alanına dikkat çekip, bu sahayı kuşatacak kimseler için zorunlu olan formasyona işaret etmektedir. İbnü'l-Esîr, mukaddimedeki faydalandığı, hadis rivâyetini konu edinmeyen, farklı alanlara ait çeşitli eserleri sıraladıktan sonra onların her birinden hadis ilmini öğrenmek isteyenlere gerekli uygun iktibaslar yaptığını belirtmektedir. Ardından hadis tâlibinin 'rivâyet'le sınırlı bir ilgi ve bilgi alanının olamayacağını, "Dirâyet'in üstünlüğünü kabul etmeyip de, sırf 'rivâyet'le yetinenlerin dışındaki hadis taliplerinin bunları bilmemesi uygun değildir"²⁶ şeklinde ifade etmektedir. Onun geleneksel muhaddisin vazifesi ile yeni dönem hadis tâlibi için zorunlu olan bilgiler bağlamında dolaylı olarak işaret ettiği hadis ilminin farklı sahaları, İbnü'l-Ekfânî'de daha net bir sınıflama olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷ Bu durum, İbnü'l-Esîr'in bahse konu yaklaşımının kalıcı bir etki yapması anlamında önemini göstermektedir.

IV. İbnü'l-Esîr'in Hadis Tarihine Bakışı

İbnü'l-Esîr, 'Hadis İlminin Yayılması, Cem ve Telifinin Başlaması' başlığı altında, hadis ilminin farz-ı kifâye olan şer'î ilimlerden olduğunu yeniden hatırlattıktan sonra, hadise ilginin, dini öğrenme ve muhafaza etme hassasiyetiyle başlayıp geliştiğini belirtmektedir. Hadise duyulan bu muhabbet kişinin iç dünyasını olgunlaştırdığı gibi toplumda itibar kazanmasını da temin etmekteydi.²⁸ Sonradan gerçekleştirilen hadis yolculuklarındaki (er-rıhle fi talebi'l-ilm) temel motivasyon da hadise duyulan bu iştiyaktı. Hadisle meşguliyetin temel saiki olarak belirlediği bu dinî duygular, İbnü'l-Esîr'e göre, üçüncü asrın sonlarına kadar getirdiği hadis tarihindeki sürece de bütünüyle hâkimdir. Onun anlatımında, bu zaman zarfında hadis ilmine ilişkin çalışmaların sanki tamamen dini koruma ve aktarma güdüsüyle gelişmiş olduğu izlenimi edinilmektedir. O, hadis sahasındaki gelişmeleri, sosyal, siyasi ve kültürel şartları dikkate almadan, hadis edebiyatında yeni alanlar açan, literatürün çeşitlenmesine sebep olan pek çok dâhilî ve haricî etkenlerden soyutlayarak sunmaktadır. Meselâ hadis kitâbetinin ortaya çıkışını, fetihler neticesinde ülkenin genişlemesi, sahâbenin farklı bölgelere dağılması, sahâbenin çoğunun vefat etmesi ve zabtın azalması gibi en azından dış etkenlerden bahsetmektedir. Ancak, hadisin sahâbe döneminde şifahi karakterde oluşunu, hadislerin hıfz ve zabtı konusunda hafızaya olan güven ve yazıya olan güvensizlikle açıklamakta ama ne

²⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmî'u'l-usûl*, I, 69.

²⁷ İbnü'l-Esîr'de dolaylı ifadesini bulan *ilm-i hadis*'in iki farklı alanı, İbnü'l-Ekfânî'de *ilmu rivâyet* ve *ilmu dirâyet* şeklinde belirgin bir sınıflama formuna kavuşmuştur. Taşköprüzâde'de ise bu iki ilim, senede ilişkin unsurlar ile anlama ilişkin unsurların tamamen ayrıldığı farklı tanımlara sahip olmuştur. Krş. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, s. 113.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *Câmî'u'l-usûl*, I, s. 39

yazıyla ilgili bu güven probleminin kaynaklarına ne de diğer kaygılara işaret etmektedir.²⁹

İbnü'l-Esîr kitâbet ve tedvîn faaliyetinin Abdülmelik b. Cüreyc ve Mâlik b. Enes ve muasırları olan imamların dönemine kadar sürdüğünü belirtmektedir. Onun tedvîn, cem', tebvîb ve tasnîfi, farklı evreleri ve faaliyetleri ifade eden tabirler şeklinde kullanmaması dikkat çeken önemli bir husustur.³⁰ Meselâ "âlimler hadisleri tedvîn etmeye ve yazıyla kaydetmeye ihtiyaç duydular" ifadesi, tedvîn ve kitâbeti eş zamanlı hatta aynı mahiyetteki faaliyetler olarak sunmaktadır. Onun şu ifadeleri bahse konu tabirleri kullanırken aralarında herhangi bir ayırım gözetmediğini açıkça ortaya koymaktadır:

...Abdülmelik b. Cüreyc, Mâlik b. Enes ve onların çağdaşı olan imamlar... hadisi tedvîn ettiler. Hatta İslâm'da tasnîf edilen ilk kitabın İbn Cüreyc'in kitabı olduğu söylenir. İlk musannef eserin Mâlik'in *Muvatta'* olduğunu söyleyenler de vardır. Bir görüşe göre de Basra da hadisleri ilk tasnîf eden ve bablandıran (tebvîb) kişi Rabî b. Sabîh'tir. Sonra hadisin cem'i, tedvîni ve yazımı yaygınlaştı, iki İmam'ın, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî ve Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri'nin zamanına kadar çoğalarak ve faydası artarak geldi. Bu iki imam da kitaplarını tedvîn ettiler...³¹

Çok geç dönemde hadis ilminin gelişiminde farklı safhaları ifade etmek üzere standartlaşan bu isimlendirmeler, İbnü'l-Esîr'in kullanımında aynı anlama gelen ve birbirinin yerine geçen kelimelerden mi ibarettir. Yoksa o, farklı ürünleri ortaya çıkaran ilmî faaliyetlerin hepsini, birbirinden ayıramaz karmaşık süreçler olarak mı görmektedir?

İbnü'l-Esîr'in, literatür üzerinden de olsa gelişen ve devam eden bir süreci tarif ettiği ortadadır. Bu süreçte öne çıkan ilmî faaliyetlere de işaret etmektedir. İbnü'l-Esîr'in anlatımında, her ne kadar hadis ilminin farklı evrelerini nitelleyen terimler ortaya çıkmamış olsa da, bu farklı evrelere ilişkin kavramların oluştuğu görülmektedir. Dolayısıyla onun, hadis ilminde, -arasını kesin çizgilerle ayırma imkânı bulunmayan- evrelere karakterini veren farklı ilgi ve meşguliyetlerin sırasını takip ettiği söylenmelidir. Müellif hadislerin hıfzına işaret etmekte, ardından yazıya geçirilmesi ve eserlerin çeşitlenmesi üzerinde dönemsel olarak durmaktadır. Hadislerin hıfzını sahâbe dönemi ile sınırlamakta, yazıya geçirilmelerini bu dönemle birlikte başlatıp, Mâlik ve İbn Cüreyc'in dönemlerine kadar sürdürmektedir. Buna göre İbnü'l-Esîr kitâbet faaliyetinin tamamlanmasıyla ilgili olarak, hicrî birinci asrın ortalarına yakın bir tarih

²⁹ Oysa kendisinden önce ve sonra bu meseleye temas eden eserler başka sâiklerden de bahse derler. (bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, tahk. Yusuf el-İş, II. Baskı, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye 1974, 93-94; İbn Hacer, *Hedyu's-sâri*, Beyrut 1379, 6

³⁰ Tedvîn, tebvîb, tasnîf gibi tabirler klâsik hadis tarihinde uzunca bir süre birbirleri yerine karışık olarak kullanılmıştır. Bunların farklı evreleri ifade eden tabirler haline gelme sürecini başka bir makalemizde ele alacağımızı belirtmek isteriz.

³¹ İbnü'l-Esîr, *Câmî'u'l-usûl*, 41.

vermektedir.³² Bahse konu âlimlerin dönemi, tasnîf (tedvîn, cem', telif) hareketinin başlayıp yoğunlaştığı bir safhayı ifade etmektedir. Tasnîf faaliyeti İbnü'l-Esîr'e göre Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ile en olgun örneklerini vermiştir. Bu iki eser, kendilerinden sonra tasnîf hareketinin düşüşe geçtiği zirve eserlerdir.³³ Müellif, sözü edilen iki hadis kitabıyla aynı dönemde kaleme alınan diğer önemli eserler olarak Tirmizî, Ebû Dâvûd ve en-Nesâî'nin kitaplarına işaret etmektedir. Henüz o dönemde *Kütüb-i sîtte*'den sayılmasına ilişkin yaygın bir kanaat oluşmamasından dolayı İbn Mâce'nin eserini anmamaktadır.³⁴

Buhârî ve Müslim'in, eserlerine 'sahîh' ismini veren ilk kişiler olduğunu belirten İbnü'l-Esîr, onların bu iddialarında haklı olduklarını ifade etmekte olup, doğuda ve batıda onlara gösterilen teveccühün de buna delâlet ettiği kanısındadır. Üçüncü asrı hadis ilminde, önceki asırların bir hülâsası şeklinde nitelendiren müellif, bu asırdan sonra hadis tasnîfine ilginin azaldığını belirtmektedir. Ona göre tasnîf faaliyeti bu dönemde doyuma ulaşmış ve bundan sonra gerilemeye başlamıştır. Bu durum, Allah'ın bir sünnetidir ve onun sünnetinde bir değişme olamaz. İbnü'l-Esîr'in dikkat çekici cümleleri şöyledir:

"Sanki bu ilmin ulaşacağı son nokta Buhârî, Müslim ve dönemlerindeki diğer hadis âlimleri idi. Onlardan sonra zamanımıza kadar süren bir düşüş söz konusudur. Bu düşüş artarak devam etti ve tasnîf işine istek iyice azaldı. Bu durum Allah'ın yaratışındaki sünnetidir. Onun sünnetinde bir değişme bulamazsın."³⁵

Müellif, hadis ilminin gelişim sürecini, varlıkta doğal bir süreç olarak görülen doğma, büyüme ve gerileme şeklindeki yasa çerçevesinde yorumlamaktadır. Onun bu yorumu kendine özgü bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Daha sonra İbn Haldûn'un "sünnetullah fi halkihî" veya "âdetullah"ı tespit etme çabası olan toplum metafiziğinin³⁶ temelinde benzer bir düşüncenin yer alması, İbnü'l-Esîr'in bu yorumunu daha da dikkat çekici kılmaktadır. Örneğin, Kâtib Çelebî *Keşfu'z-zunûn*'unda, ilm-i hadisi tanıttığı ve tarihçesinden söz ettiği bir bölüme yer vermiştir. Yüzde yetmişini İbnü'l-Esîr'in, ele aldığımız bu mukaddimesini naklederek oluşturduğu halde Kâtib Çelebî'de bu tarz bir değerlendirme bulunmamaktadır. Hatta bu bölümleri İbnü'l-Esîr'in ağızından naklettiği

³² Muhammed Yusuf Guraya, *Muvatta*'ın derleniş tarihine ilişkin farklı görüşleri tartışmakta ve bu tarihin 147 veya 152 olduğuna kanaat getirmektedir (a.mlf., *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, 21–25.

³³ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 41.

³⁴ İbn Mâce'nin *Sünen*'ini ilk olarak, *Muvatta*'nın yerine Kütüb-i mitte arasına dâhil edenin Ebû'l-Fadl b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507) olduğu nakledilir. Suyûtî, *Tedribu'r-râvî*, s. 76. Muhammed b. İsmâil el-Emîr el-Huseynî es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li ma'âni tenkihul'-anzâr*, I-II, nşr. M. Muhyiddîn, Abduhamîd, Mektebetu's-selefiyye, Medine ts., I, s. 55; ancak bu görüşün yaygınlaşması biraz zaman almıştır. Meselâ Razin b. Muaviye'ye (ö. 535) *el-Cem' beyne usûli's-sitte* adlı eserinde, altıncı kitap olarak İbn Mâce'nin yerine *Muvatta*'a yer vermiştir. Bu eserin eksiklerini gidermeyi amaçlayan İbnü'l-Esîr, mukaddimesini ele aldığımız *Câmi'u'l-usûl*'de Razin'in bu tercihine riayet etmiştir.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 43.

³⁶ Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, s. 544.

halde, bahsedilen cümleleri atlamaktadır.³⁷ İbnü'l-Esîr'in hadis tasnîf sürecine ilişkin yorumu, hadis ilmini tarihten bağımsız bir şekilde ele alan genel yaklaşımıyla uygunluk içerisindedir.

V. İbnü'l-Esîr'in Hadis Literatürünün Gelişimine İlişkin Yaklaşımı

İbnü'l-Esîr, ilk üç-dört asırla sınırladığı hadis ilmindeki gelişmeleri ağırlıklı olarak ortaya çıkan literatürün çeşitlenmesi üzerinden tarif etmektedir. Hadis literatürünün doğması, çeşitlenmesi ve gelişmesi konularını da iç ve dış etkenlerden bağımsız bir şekilde ele almaktadır. Kitapların tasnîfindeki çeşitlilik ona göre, insanların değişik gayeler gütmeleri ve ilgilerinin farklılığına bağlı olarak ortaya çıkmıştır:

"Bazıları ilgilerini mutlak olarak hadis tedvînine teksif etmişlerdir. Onların gayesi hadislerin lafızlarını muhafaza etmek ve onlardan hüküm istinbâtını mümkün kılmaktır. Bu tarzın öncülere Ubeydullâh b. Mûsâ el-Absî ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve o dönemin bazı hadis imamlarıdır. Onların ardından ikinci olarak Ahmed b. Hanbel ve bu tasnîf tarzını deneyen takipçileri gelmektedir."³⁸

İsmi telâffuz etmeden Müsned tarzına işaret eden müellif bu sistem hakkında da kısaca bilgi vermektedir. Buna göre hadisler râvîlerinin müsnedleri içinde serdedilmektedir. Örneğin Ebû Bekr'den nakledilen bütün rivâyetler bir arada nakledilir. Ardından teker teker her sahâbenin rivâyetleri aynı düzen içerisinde sevk edilir.³⁹

İbnü'l-Esîr'in işaret ettiği diğer tasnîf sisteminde hadisleri, onlara delâlet edecek mahalde sevk etmek esastır. Her hadis mana olarak ilişkili olduğu bir babın altında yer almaktadır. Meselâ bir hadis namazla ilgili bir anlam içeriyorsa, 'babu's-salât'da rivâyet edilir. Zekatla ilgili ise 'babu'z-zekat'da nakledilir. Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ı böyle bir sisteme sahiptir. Ne var ki, onda hadislerin az oluşuna bağlı olarak babların sayısı da azdır. Ancak müellif *Muvatta*'ı sonrakilerin örnek aldığı da eklemektedir. Ona göre konu merkezli tasnîf sistemi Buhârî ve Müslim'in zamanına kadar geldiğinde hadisler çoğalmış ve buna bağlı olarak bab ve bölümler de çoğalmıştır. Yine sonrakilerden bu iki eserin sistemini takip edenler olmuştur.

İbnü'l-Esîr'e göre konu esaslı (alâ'l-ebvâb) bu tasnîf sistemi bazı yönlerden râvî esaslı (alâ'r-ricâl) sisteme göre daha elverişlidir. Bir defa, hadisi araştıran, râvîsini bilmese bile hadisi manasına göre tanır ve bulur. Zaten onun râvîsini bilmeye ihtiyacı yoktur. Eğer namazla ilgili bir hadis ararsa onu râvîsini bilme de 'Kitâbu's-salât'ta bulur. Bablara göre yapılan tasnîfin diğer bir avantajı da, hadisi araştıranların onun hükmü üzerinde yeniden düşünme ve kafa yorma zahmetine katlanmalarına gerek olmadığıdır. Zira namaz babında geçen bir

³⁷ Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, s. 637.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 44.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 44.

hadisin, namazın ahkâmına dair delillerden biri olduğu hemen bilinecektir. Onun üzerinde yeniden hüküm çıkartmak için düşünmeye gerek yoktur.

İbnü'l-Esîr, bablardaki detaylı gelişimi de hadislerin çoğalmasına bağlamaktadır. Hadislerin çoğalmasından kastı, farklı konularda hadislerin sevk edilmesi olmalıdır. Ancak Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin Musannefleri gibi Buhârî ve Müslim'den daha fazla hadis barındıran eserler yok değildir. Dolayısıyla müellifin gerekçesi çok da geçerli görünmemektedir. Esasen tasnîfteki detaylanmayı, ortaya çıkan problemlere cevap verme ya da tartışmalara katılma eğilimi ile izah etmek daha isabetli olabilir. Kısacası ehl-i re'y –ehl-i hadîs arasındaki gerilimin etkilerini dikkate almadan gerek tasnîf sistemindeki gerekse genel olarak hadis edebiyatındaki değişimi izah etmek zordur.⁴⁰

İbnü'l-Esîr aynı şekilde Müsnedlerin ortaya çıkış nedenlerine de işaret etmemektedir. Hadisleri öncelikle toplayıp muhafaza etmeyi ve hüküm istinbâtı için adeta onları depolamayı amaçlayan bu tasnîf tarzının, ilk dönemdeki faaliyetleri –amaç tam olarak örtüşmese de netice olarak- tekrarlamak anlamını taşıdığı hususu üzerinde de durmamaktadır. Oysa İbnü'l-Esîr takyîd/tevdîn, tasnîf şeklinde bir gelişim/dönüşüm çizgisini tasvir etmektedir. Hadis ilminin gelişim sürecini edebiyatın kendi iç gelişimini esas alarak tarif ettiği de tam olarak söylenemez. O, farklı edebî türlerin ortaya çıkışını, sadece insanların gayelerinin farklılığına bağlamaktadır. “Gayelerin farklılığı, tasnîflerin farklılığına sevk etmiştir”⁴¹ şeklindeki cümlesi, bu düşüncesinin net bir ifadesidir.

İbnü'l-Esîr farklı gayeler güden ve buna bağlı olarak farklı türde eserler veren müelliflere de işaret etmektedir. Bunlara arasında Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276) yaptığı gibi kimileri lügavî lafızları ve müşkil manaları içeren hadisleri tahrîc etmek istemiş ve bu bakımdan kitabında hadisin sadece metnini, garîb kelimelerinin şerhini, i'rabını ve manasını zikretmiş, ancak hadisten çıkan hükümlere işaret etmemiştir. Hattâbî'nin (ö. 388) *Me'alimü's-sünen* ve *A'lâmü's-sünen*'de uyguladığı gibi bazıları bu bilgilerin yanı sıra hükümleri ve fukahânın görüşlerini de eklemiştir.⁴² Kimileri Begavî'nin (ö. 516) *el-Mesâbil*'inde yaptığı gibi terğîb ve terhîb ile şer'î ahkâm içeren hadisleri tahrîc etmiş ve bu hadislerin sadece metinlerini zikretmiştir.⁴³

⁴⁰ Meselâ Buhârî'nin bu tartışmalarda taraf olmuş ve *Sahih*'inde Ehl-i Re'y'e reddiye niteliğinde bablar tanzim etmiştir. bkz. Abdülmecid Mahmud, *el-İtticâhâdu'l-fıkhiyye inde ashâb'l-hadis fi'l-karni's-sâlis'l-hicrî*, Kahire, 1399/1979, ss. 577 vd.; Abdülmecid Mahmud, İbn Ebî Şeybe'nin özel olarak Ebû Hanife'ye yönelik tenkitlerine de örnekler vermiştir. bkz. Aynı eser, ss. 565–576. Ayrıca gerek i'tikâdî gerekse fikhî meselelere ilişkin Buhârî'nin muhaliflerine cevap mahiyetinde yer verdiği babalarını görmek için bkz. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, ss. 346 vd.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 47; *اختلاف الأغراض هو الداعي الي اختلاف التصانيف*

⁴² Hattâbî'nin bu şerhlerini, garîbu'l-hadislere fukahânın görüşlerini ekleyen eserler olarak sunması dikkat çekicidir.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 46.

İbnü'l-Esîr Hadis ilminin geçirdiği ilk üç-dört asırlık süreci ortaya çıkan literatür üzerinden anlattığı görülmektedir. Hadis alanında kaleme alınan eserlerin çeşitli yapısal özellikler taşımasını, insanların farklı gayeler gütmeleri ile izah etmekte, ne siyasî, sosyal ve kültürel, ne de hadis edebiyatının iç dinamiklerine atıfta bulunmaktadır.

VI. İbnü'l-Esîr'in Hadis İlmindeki Yönelimleri Dönemsel Olarak Okuması

İbnü'l-Esîr'in tasnîf sistemleri ile ilgili yaklaşımında, tasnîf döneminin Buhârî ve Müslim ile birlikte kemale erdiği düşüncesini görüyoruz. Hatta sadece tasnîf faaliyeti olarak değil, bir hadisin ilişkilendirilebileceği hükümlerin tespiti anlamında da son noktanın konulduğu iddiasındadır. O, hadislerin tashihi işleminin de tamamlandığı görüşündedir. *Câmi'u'l-usûl*'de senedleri hazfedişini gerekçelendirirken sarf ettiği şu sözler bu düşüncesini net olarak ortaya koymaktadır:

“Öncekilerin yaptığı gibi isnadları hazfederek işe başladım. Onların bu hareketinde bizim için güzel bir örnek vardır. Çünkü isnadların zikredilmesi öncelikle hadislerin ispatı ve tashihi için gereklidir. Bu ise öncekilerin vazifesi idi. Biz bu birikimle iktifa ederiz. Onların tamamladığı bir işi tekrar etmeye gerek yoktur.”⁴⁴

İbnü'l-Esîr'in sahip olduğu bu görüş aslında uzunca bir süre öncesinden, tasnîfin ulaştığı olgunluk dönemi olan üçüncü asırdan sonra dillendirilmiştir. Dördüncü asrın sonlarında Hattâbî gibi, hadislerin sahihini sakiminden ayırma devrinin sona erdiğini artık dikkatlerin onları anlama ve izah etmeye yoğunlaştırılması gerektiğini düşününler görülmeye başlanmıştır.⁴⁵ Hadislerin tashihi sürecinin devam edip etmediği orta dönemlerde meşhur bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Bu mesele artık ilginin yeni alanlara teksif edilerek, eskileri tekrarlamamak gerektiği noktasından, hadis tashihi için mümkün ya da caiz olup olmadığı tartışmasına kaymıştır. İbnü'l-Esîr'in neredeyse çağdaşı sayılabilecek bir âlim, İbnu's-Salâh (ö. 643), hadislerin sıhhatinin belirlenmesi konusunda öncekilerin kararlarının bağlayıcı olduğunu düşünmektedir:

“Hadis cüzlerinde ya da başka bir yerde rastladığımız isnadı sahih bir hadis, eğer Sahihayn'ın herhangi birinde mevcut değilse ya da meşhur muteber imamların musannefâtında onun sıhhatiyle ilgili herhangi bir hüküm yoksa onun sahih olduğu hükmünü vermeye cesaret edemeyiz.”⁴⁶

İbnu's-Salâh'ın bu görüşüne öğrencisi Nevevî (ö. 676) itiraz etmiş ve “Bana öyle geliyor ki, sonrakilerden de buna gücü yeten ve ilmi yeterli olanın hadisle-

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 53.

⁴⁵ bkz. Hattâbî, *Garibu'l-hadis*, tahk: Abdülkerim İbrâhim el-Azbâvî, Dâru'l-fikr, Dimeşk 1982–1983, I, ss. 47–50.

⁴⁶ İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 10; Muhammed b. İsmâil el-Emîr el-Hüseynî es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr li ma'âni tenkihi'l-anzâr*, I-II, tahk: M.Muhyiddin, Abduhamid) Mektebetu's-selefiyye, Medine ts., I, s. 68.

rin sıhhatine hükmetmesi caizdir” demiştir.⁴⁷ İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine yazdığı şerhte, Nevevî'nin bu görüşüne işaret eden İrâkî de “hadislerin tashihi meselesi ehl-i hadisin işidir. İbnü's-Salâh'ın döneminde ve sonrasında pek çok kişi hadislerin sıhhati konusunda hüküm vermiştir” diyerek Nevevî ile aynı düşünceyi paylaşmıştır.⁴⁸ İbn Kesîr ve İbn Hacer gibi âlimler de İbnü's-Salâh'ın aksine görüş beyan etmişlerdir.⁴⁹ Ancak İbnü's-Salâh'la aynı düşüncede olan âlimler de vardır. İbn Haldûn hadislerin tashihi döneminin kapandığı görüşünü dile getirmektedir⁵⁰

İbnü'l-Esîr hadis tarihini ‘Sabikûn’ ve ‘müteahhirûn’ hadisçilerin dönemleri olarak ayırmaktadır.⁵¹ Ona göre sabikûn dönemi üçüncü asırda tasnif faaliyetinin doyuma ulaşması ile birlikte sona ermiştir. Bu ilk döneme, hadislerin ispatı, yalan ve yanlışın arındırılması ve bunun gereği olarak ricalinin durumunu araştırma gibi hadislerin muhafazasına yönelik çabalar hâkimdi. Öyle ki hadislerin muhafaza etme işi, hadislerle ilgili faaliyetin neredeyse bütünü kapsıyordu. Hal böyle olunca ilk dönem hadisçileri eserlerini mükemmel tertiple ve en uygun yöntemle telif edemediler. Müteahhirûn hadisçiler onların eserlerini uygun konularda toplamak, yeni bir tertip kazandırmak, var olan tertibi güzelleştirmek, ihtisar etmek ya da hüküm çıkarmak ve garîb kelimelerini şerh etmek şeklinde bir yol takip ederek, onlara yeni biçimler kazandırmışlar ve onlardan alınacak verimi artırmışlardır. İbnü'l-Esîr geç dönemdeki bu çalışmaların temel hedefinin, ilk dönemde yazılan bu eserlerden istifadeyi artırmak olduğunu düşünmektedir. Öncekilerin kitaplarını ihtisar ederek bir araya getirenlere örnek olarak Ebû Mes'ûd İbrâhîm b. Muhammed b. Ubeyd ed-Dımaşkî (ö. 401) ile Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Burkânî'yi (ö. 425) ve onları örnek alan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Humeydî'yi (ö. 488) zikretmektedir. Bu üç âlimin de Buhârî ve Müslim'in kitaplarını mevcut bab düzeninde değil, sahâbe râvîlerini esas alarak tasnif ettiklerini belirtmektedir. Onları, daha kapsamlı bir çalışma ortaya koyan Ebû'l-Hasen Razîn b. Muâviye takip etmiştir. Buhârî, Müslim, Mâlik, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin eserlerini bir araya toplayan Razîn, kitabında senedleri hafzedip, babları esas almıştır. İbnü'l-Esîr, işaret ettiği bu eserlerin, şerh ve tefsire yer vermeksizin sadece hadis metinleri-

⁴⁷ Bedruddîn Ebû Abdillâh ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*, Edvâu's-selef, nşr. Zeynu'l-Âbidîn b. Muhammed, I-III, Riyad, 1419/1998, I, s. 158.

⁴⁸ Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhi mukaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-selefiyye, Medine, 1389/1969, s. 23.

⁴⁹ Nureddîn İtr, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*, Dâru'l-fıkr, Dımeşk, 1418/1997, I, s. 281.

⁵⁰ İbn Haldûn bu görüşünü şöyle ifade etmektedir: “Bil ki, hadisler sahih, daif, illetli ve diğer başka vasıflarda olmaları bakımından konularına göre derecelendirilmişlerdir. Hadis ilminin imam ve ileri gelen âlimleri hadislerin bu durumlarını belirlemiş ve tanıtmışlardır. Daha önce sahih olduğu belirlenmiş hadislerin yeniden sıhhatini belirleme yolu kalmamıştır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 495.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, I, s. 46.

ni zikrettiklerini vurgulamaktadır.

Esasen üçüncü asır musannefâtını özellikle de Buhârî ve Müslim'in eserlerini tasnifin kemal noktası olarak takdim ettikten sonra, İbnü'l-Esîr'in, sözü edilen önceki eserlere yeni ve daha güzel bir biçim verildiği şeklinde bir düşünceyi dile getirmesi çelişki gibi görünebilir. Ancak onun bu değerlendirme-sini, zamanla değişen anlayış ve beklentilere paralel olarak bu eserlerden alınacak verimi artırma yöntemlerine bir işaret olarak anlamak uygundur. Üzerinde durulması gereken nokta, müellifin örnek olarak zikrettiği ilk üç eserin, konu esaslı olarak tasnif edilmiş eserleri, ricali esas alan bir tasnife sokmuş olmalarıdır. İbnü'l-Esîr'in, bu eserlerin, bir araya getirdikleri eserleri daha güzel ve verimli bir tertiple sunduklarını söylemesi, konu esaslı tasniflerin daha elverişli ve ileri oldukları şeklindeki nitelemelerine uygun düşmemektedir.

İbnü'l-Esîr'in müteahhirûn dönemin ürünlerine örnek olarak özellikle bu eserleri vermesinin sebebi, *Câmi'u'l-usûl*'ü ile aynı türden olmalarındandır. Onun, bu eserleri, şu üç hususu dikkate alarak tanıttığı görülmektedir. Bu hususlar tasnif düzeni, senedlerin hazfi ve garib hadislerin izahı konularıdır. Bu meseleler İbnü'l-Esîr'in döneminde hadis çalışmalarının amaç ve yöntemi hakkında önemli göstergelerdir. Müellifin özellikle bu noktaları öne çıkarması, artık bu dönemde hadislerin tashihi, senedlerin incelenmesi gibi konuların gündem dışına itildiğini ima etmektedir. Müstakil olarak yazılan *garibu'l-hadis* eserlerinin varlığına rağmen, hadisleri muhafaza ve nakletme gayesi güden rivâyet kitaplarına kelime izahlarının ve fikhî hükümlerin eklenmesi, sadece hadis rivâyeti işinin yeni dönemde anlamlı ve işlevsel olmayacağı düşüncesine işaret etmektedir.

VII. Sonuç

Klâsik hadis eserlerinde özellikle mukaddimelerindeki hadis ilminin gelişimini konu edinen bölümlerin dikkatle ve yeni bir bakışla ele alınması, hadis tarihi çalışmalarında verimli olabilir. Zira mukaddimedeki bu bilgiler çoğu zaman hadis ilmi ve literatüründeki gelişimi, telif edilen eserin durduğu noktayı belirginleştirme amacıyla ve bu amaca uygun üslûpla ele alınmaktadır. Anlattığı geleneğe eseriyle dâhil olan müellif, süreci tarif ederken içeriden bir dil kullanmaktadır. Tarif ettiği çizgi içerisinde eserini nerede konumlandığı meselesi, müellifin yaşadığı dönemin öncelikleri ve hedeflerine ilişkin ipuçlarını tespiti imkân verebilmektedir.

İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-usûl*'ünün mukaddimesi, bize hadis ilim tarihinin seyrini ve dönüşümünü fark ettirecek bir niteliğe sahiptir. Bu nitelik, müellifin mukaddimede verdiği bilgilerin yansıması, onun hadis tarihini algılama ve anlatma biçiminden kaynaklanmaktadır. Onun düşünceleri, yaşadığı dönemde ve öncesinde, hadis ilmine ilişkin var olan algılamalara ışık tutmaktadır. İbnü'l-Esîr'in algısında hadise ilgi, ona olan muhabbet ve sevgi ile başlamış ve dinin

temel iki kaynağından biri olması bakımından tamamen dinî bir saikle devam etmiştir. Bununla birlikte, onun anlatımında hadis ilminin gelişim sürecinde siyasî, sosyal, kültürel herhangi bir iç ve dış etkene atıfta bulunduğu görülmemektedir. Çünkü o, hadis ilmini tarihî bir olgu, tarihi olan bir faaliyet şeklinde değil, eklemlendiği, dâhil olduğu bir çalışma alanı olarak düşünmektedir. Kısacası alanın dışından bakıp değerlendirme yapması söz konusu değildir. Bu itibarla İbnü'l-Esîr, hadisi bütün geleneksel hadisçilikte olduğu gibi, -en azından zihnen- dinî yaşantıdan bağımsızlaştırılabilen ilmi bir faaliyet sahası olarak görmemektedir.

İbnü'l-Esîr hadis tarihi yerine, literatürdeki değişim ve çeşitlenme üzerinden bir anlatımı tercih etmektedir. Bu bakımdan yeni eser türlerinin ortaya çıkışındaki amillere işaret etmeyen müellif, bu durumu insanların maksatlarındaki çeşitliliğe bağlamakta ve başlama, gelişme, doyum noktasına ulaşma ve gerileme şeklinde ifade edilebilecek Allah'ın yaratışındaki sünneti olarak takdim ettiği çerçevede izahlar getirmektedir.

Müellif, geleneksel muhaddisten beklenen görev ile yeni dönem (kendi dönemi) hadis tâlibi için zarurî olan formasyona işaret etmektedir. İşte bize göre *Câmî'u'l-usûl*'ün mukaddimesini önemli kılan noktalardan birisi budur. Zira İbnü'l-Esîr'in üzerinde durduğu, muhaddis ile hadis tâlibi arasındaki fark, hadis ilmindeki eksen değişimine delâlet etmektedir. Geleneksel muhaddisin vazifesi olarak tespit ettiği, hadisi hıfzedip aynen nakletme ameliyesi ile hadis tâlibi için zarurî gördüğü başta Arap dili, rical ilmi ve fıkıhla ilgili formasyon hadis ilminde dönemlere göre ağırlık kazanan uğraş alanlarına işaret etmektedir. İbnü'l-Esîr'in geleneksel muhaddis ile yeni dönem hadis tâlibinin nitelikleri, ilgi ve görev alanlarına ilişkin yaptığı tarif, sonradan İbnü'l-Ekfânî gibi âlimler tarafından ilm-i hadisin kısımları olarak sınıflandırılmıştır. *İlmu rivâyeti'l-hadîs* ve *İlmu dirâyeti'l-hadîs* olarak isimlendirilen bu farklı sahalara dikkatlice incelendiğinde, İbnü'l-Esîr'in geleneksel muhaddis ile yeni dönem hadis tâlibinin ilgi alanları olarak belirlediği sahalara hemen hemen denk düştüğü görülmektedir.

İbnü'l-Esîr, hadis ilminin seyrini, muhafaza, takyîd-tedvîn ve tasnîf şeklinde bir gelişim/dönüşüm çizgisi içerisinde ele almaktadır. Onun anlatımında bu evreleri ifade edecek terimlerin oluşmadığı, geçen isimlendirmeleri karışık bir şekilde kullandığı, bununla birlikte kavramsal olarak bu dönemlerin belirginleştirildiği görülmektedir. Ona göre hadislerin muhafazası, sahâbe dönemiyle sınırlı iken, takyîd-tedvîn hareketi İbn Cüreyc'lerin dönemine kadar sürmüştür, hadislerin tasnîfi de Buhârî ve Müslim'in yaşadığı üçüncü asra kadar olgunlaşarak devam etmiş ve bu âlimlerle zirveye ulaşmıştır. Ardından Allah'ın sünneti gereği bu alanda bir zayıflama ve düşüş başlamıştır. İbnü'l-Esîr hadis çalışmalarında aynı şeylerin tekrarlanmasına karşı çıkmaktadır. Hadis alanında tasnîf, tashih gibi bazı çalışmaların tamamlandığını ve yeni dönemde yeni çalışma alanlarına odaklanması gerektiğini düşünmektedir. Zaten onun önceki

dönem muhaddisi ile yeni dönem hadis tâlibini ayırması bununla ilgilidir. Bununla paralel olarak, İbnü'l-Esîr'in hadis ilmi geleneğine katılan bir üsluba sahip olduğu, müellifin yaşadığı dönemde artık hadis ilminin sahasının genişleyerek, senede ilişkin hususların yanında hadisin anlaşılması ve hadisten hüküm çıkarılmasını mümkün kılacak bilgilerin edinilmesi gibi meseleleri de içine almaya başladığı görülmektedir.

“Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esîr'in Câmî'u'l-usûl Mukaddimesi”

Özet: Bu makalede hicrî VI. yüzyılın meşhur hadisçilerinden olan İbnü'l-Esîr tarafından kaleme alınan *el-Câmî'u'l-usûl* adlı eserin mukaddimesi üzerinde durulmakta ve hadis tarihçiliği bağlamında bir tahlile tabi tutulmaktadır. Söz konusu mukaddimenin hadis ilmi ve tarihi konusunda çok kıymetli bilgi ve yorumlar içerdiği önceki muhaddislerce de bilinmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen mukaddime bu bağlamda dikkate alınması gereken eserler arasında ilk akla gelendir.

Atıf: Zişan Türcan, “Hadis Tarihçiliği Bağlamında İbnü'l-Esîr'in *Câmî'u'l-usûl* Mukaddimesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, ss. 107-124.

Anahtar Kelimeler: *el-Câmî'u'l-usûl* mukaddimesi, İbnü'l-Esîr, Hadis tarihi, Hadis Literatürü.

Sahâbenin Tâbi‘undan Hadis Rivâyeti

Ayşe Esra ŞAHYAR*

“Companions’ Hadîth Transmission from Successors”

Abstract: Since the companions could not have been always with the Prophet, they learned some ahadîth from other companions after the Prophet (Pbuh) passed away. They also took some ahadîth from their students (successors) through another companion. When they narrated a hadîth which they learned from another companion, they did not give his/her name in the isnâd, but when narrated a hadîth that they learned from a successor by means of another companion, they mentioned both in the isnâd. This practice constitutes the beginning of use of isnâd in hadîth literature.

Citation: Ayşe Esra Şahyar, “Sahâbenin Tâbi‘undan Hadis Rivâyeti” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, pp. 125–144.

Key words: companion, successor, hadîth narration, isnâd, hadîth criticism, transmission of the older people from the younger ones.

Sahâbenin tâbi‘undan hadis rivâyet etmesi, her ne kadar Türkçe hadis usûlü eserlerinde üzerinde pek durulmamışsa da, hadis ilmiyle iştilig eden ilim ehli kimselerin hicri III. yüzyıldan itibaren eserlerinde yer vermeye başladıkları ve hicri V. yüzyıldan itibaren de müstakil çalışmalarda ele aldıkları bir konudur. Esasen isnâd sisteminde alışlagelen sıralama, tâbi‘ünün sahâbeden hadis nakletmesidir. Zira isnâd, sözü söyleyenine ulaştırmaktır ve bu esnada zikredilen râviler de kronolojik olarak geçmişe doğru sıralanırlar. Oysa sahâbenin tâbi‘undan rivâyeti olgusunda senedin son kısmı itibariyle alışlagelenden farklı bir durumla karşılaşılır. Zira bu isnâdlarda tâbi‘î râvî hoca, sahâbî râvî ise onun talebesi hâline gelmektedir. Rivâyet merfû bir hadis ise sened tekrar bilinen mecrada seyredir ve tâbi‘undan sonra bir sahâbî ismi daha devreye girer ve senedin “sahâbî → tâbi‘î → sahâbî → Resûlullah” şeklinde tezahür eder.

Sahâbenin tâbi‘undan hadis nakletmesi, birtakım tarihî ve sosyal nedenlerden kaynaklanmıştır. Esasen, bu nedenler, sahâbenin bir başka sahâbîden hadis nakletmesine zemin hazırlayanlarla aynıdır. Bu nedenle, sahâbenin tâbi‘undan hadis nakletmesi konusu, sebep ve sonuçları bakımından benzerlikler taşıması nedeniyle hadis usûlü eserlerinde de genellikle sahâbenin sahâbeden hadis ri-

vâyeti mevzûu ile birlikte ele alınmıştır. Sahâbenin gerek başka sahâbîlerden gerek tâbi‘ün aracılığıyla başka sahâbîlerden hadis nakletme nedenleri kısaca; (a) çobanlık, ziraat ya da ticaretle meşguliyetleri, seferde bulunmaları ya da bir başka şehirde yaşıyor olmaları gibi sebeplerle her bir sahâbînin her zaman Hz. Peygamber’i doğrudan dinleme imkânın olmaması¹; (b) yaşı küçük olan, İslâm’a geç giren ya da Resûlullah’a geç mülâkî olanların Resûlullah’tan hadis dinlemek için fazla vakitlerinin kalmaması²; (c) Resûlullah’ın sadece aile efradının bileceği hallerde her sahâbînin muttali olamaması gibi sebeplere dayanmaktadır.

Bu durumlarda sahâbîler bazen öğrenmek istedikleri konularda diğer sahâbîlere soru sorarak bazen Kur’ân âyetlerinin ve hadislerin müzakere edildiği ders halkalarına katılarak hatta zaman zaman hadis bilen diğer sahâbîlerin kapısında bekleyerek³ hadis öğrenimlerini Hz. Peygamber’den sonra da sürdürmüşlerdir.⁴ Bu öğrenme faaliyetinin bir neticesi olarak yeri geldiğinde bir başka sahâbî aracılığıyla öğrendikleri hadisleri rivâyet etmişlerdir. Ancak rivâyet esnasında ashâb, hadisi bir başka sahâbîden öğrenmiş olsa bile doğrudan Hz. Peygamber’e izafe etmiştir. Elbette bu tür rivâyetlerde sema‘a delâlet eden *سمعت* lafzı kullanılmamış, *عن* ya da *قال* lafızları tercih edilmiştir. Usûlcüler

¹ Buhârî bu hususu *el-Camiu’s-sahîh*’de “Nöbetleşe ilim öğrenme” başlığı altında ele almış, Hz. Ömer’in, Ensardan bir komşusu aracılığıyla Resûlullah’ın hadislerini öğrendiğini aktarmıştır. Bk. Buhârî, İlim 27. Berâ b. el-Âzib, Resûlullah’tan naklettikleri her haberi, bizzat Resûlullah’tan işitmediklerini, onları meşgul eden birtakım işlerin varlığından dolayı ashâbın birbirlerinden de hadis aldıklarını belirtmiştir. Bk. el-Hasen b. Abdîrahmân er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ‘î* (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), yy., Dâru’l-fıkr, 1401/1984; s. 235; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990, I, 216; Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’* (thk. Mahmûd Tahhân), Riyad ts., I, 117; a. mlf., *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-rivâye*, Beyrut 1409/1988, s. 385.

² Abdullâh b. Abbâs’ın ve Ebû Hüreyre’nin Mekke’de nâzil olan “Yakın akrabamı uyar” âyeti ile ilgili rivâyeti nakletmeleri, (Buhârî, Tefsîr [Şu‘arâ Sûresi] 2; Müslim, İmân 348), Enes b. Mâlik’in hicretten önce gerçekleşen inşikâku’l-kamer olayını nakletmesi (Buhârî, Menâkıb 36; Müslim, Sıfatü’l-kiyâme 46); Abdullâh b. Ömer’in Bedir Gazvesi’ne katılmadığı hâlde Resûlullah’ın ölen müşriklerin başında durup onlarla konuşması hadisesini nakletmesi (Buhârî, Cenâiz 87; Müslim, Cenâiz 27) vb. rivâyetler ashâbın şahit olmadıkları hadiseleri rivâyet etmelerine örnek gösterilebilir.

³ Abdullâh b. Abbâs, Resûlullah’ın irtihâlinden sonra hadis öğrenmek için kuşluk vakti ashâbın kapısında bekler, kaylûleden uyanıp öğle namazına gitmek için evden çıkan sahâbîler kapılarının önünde toza toprağa bulanmış vaziyette kendilerini bekleyen İbn Abbâs ile karşılaşarlardı. Bk. İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmiu beyâni’l-‘ilmi ve fadlih* (thk. Übeyy el-Eşbâl ez-Züheyri), yy., Dâru İbni’l-Cevzî, 1414/1994, I, 365.

⁴ Nevevî, ashâbın bilgi kaynakları olarak altı isim zikretmektedir. Bunlar: Hz. Ömer, Hz. Ali, Übeyy b. Ka’b, Zeyd b. Sâbit, Ebû’d-Derda ve İbn Mes’ûd’dur. Bu altı kişinin bilgisinin de Hz. Ali ve İbn Mes’ûd’da toplandığı sonucuna ulaşmaktadır. (Süyûtî, *Tedribu’r-râvî bi şerhi Takribi’-Nevevî* (thk. Ahmed Umar Hâşim), Beyrut 1414/1993, II, 192) Dolayısıyla aslında ashâbın isimlerini seneden iskât ettikleri râviler çoğu kere bu sahâbîler olmalıdır.

* Akademi İstanbul Yurtdışı Eğitim Danışmanlığı, Öğretim Üyesi, aesahyar@hotmail.com

ashâbın bu tarz rivâyetleri için sahâbe mürseli terimini kullanmışlardır. Ashâbın irsâl yapması hiçbir zaman tenkit konusu edilmemiş, bilâkis bazı sahâbiler kendilerine isnâd sorulmasından rahatsızlık dahi duymuşlardır.⁵ Zira isnâd talebini bir güvensizlik tavrı olarak algılamaktaydılar. Bu hususta onlar, birbirlerine eksiksiz güven duymakta, bir başka sahâbiden dinledikleri rivâyetleri sanki kendileri duymuş gibi tereddütsüz kabul etmekteydiler. Nitekim özellikle Abdullâh b. Abbâs, Enes b. Mâlik gibi Resûlullâh irtihâl ettiğinde çok genç yaşta olan, ya da Ebû Hüreyre gibi Resûlullâh ile birlikteliği diğer sahâbeye nispetle kısa süreli olan sahâbilerin rivâyetlerinin önemli bir kısmı aslında sahâbe mürselidir. Sahâbe mürsellerinin hüccet değeri konusunda ilk asırlardan beri fikir beyan eden ilim adamlarının -birkaç istisna dışında- tamamı, sahâbe mürselini muttasıl hükmünde kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımın temelinde, seneden çıkarılmış râvînin de bir sahâbî olması, ashâbın tümünün âdil kabul edilmesi sebebiyle eksik râvînin senede zarar vermeyeceği düşüncesi yer almaktadır. Nitekim ashâbın irsâl yapmasının arka plânında yer alan düşünce de aynıdır.⁶

Sahâbe, Resûlullâh'ın irtihâlden sonra hadis öğrenmeye diğer sahâbiler aracılığıyla devam ettiği gibi, tâbi'undan da hadis öğrenmeye çalışmıştır. Bir sahâbînin bir tâbi'ye naklettiği bir rivâyet bazen o tâbi'i aracılığıyla bir başka sahâbîye intikal edebilmiştir. Ashâb, birbirlerinden hadis öğrenmeyi doğal karşıladıkları gibi, tâbi'undan bilgi almakta da bir sakınca görmemişlerdir. Bu tutumu besleyen ana etken, şüphesiz, Hz. Peygamber'in hadis öğrenmeye teşvikidir. Özellikle hadis ve fıkıh, nerede ya da kimde bulunursa derhal alınabilecek yitik mal gibi görülmüştür. Vekî b. el-Cerrâh (ö. 196/811), kişinin kendisinden büyüklerden, akranlarından ve kendisinden küçük olanlardan hadis rivâyet etmedikçe, aynı şekilde, bu kimseler de kendisinden rivâyette bulunmadıkça âlim kabul edilemeyeceğini ifade ederek, hadis öğreniminde tabakaların birbirinden rivâyetinin "imkân" değil, "gereklilik" olarak kabul edildiğinin altını çizmiştir.⁷

Sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyeti ve bu rivâyetlerin niteliği ile ilgili çalışmalar aslında oldukça erken bir dönemde başlamış gözükmektedir. Örneğin

⁵ Enes b. Mâlik talebelerine hadis rivâyet ettiği bir gün, ona "Bunu Resûlullâh'tan sen mi duydun?" diye sorulmuştu. Enes, bu soru karşısında çok öfkelenmiş ve şöyle cevap vermiştir: "Bizim her rivâyet ettiğimiz haber, peygamberden duyduğumuz haber değildir. Biz, birbirimizden de hadis dinledik. Ama kimse kimseyi yalancılıkla itham etmemiştir." Bk. Muhammed b. Ömer İbn Ruşeyd el-Fihri, *es-Sünenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an* (thk. Salâh b. Sâlim el-Mısırâti), Medine 1417, s. 63.

⁶ Sahâbenin hadisi dinlediği diğer sahâbînin ismini zikretmemesinin tedlis kabul edilmediğine dair bk. Ali Toksarı, "Müdelles Hadis ve Sahâbeye Tedlis İsnâdı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, Kayseri 1988, s. 221-236.

⁷ Tâhir b. Sâlih el-Cezâiri, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde) Halep 1416/1995, I, 419.

İbn Ebî Hayseme (ö. 279/892), *et-Târihu'l-Kebîr* adlı eserinde sahâbenin tâbi'undan rivâyetleri konusunu bir bölümde ele almıştır.⁸ Akabinde Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) *Rivâyetü's-sahâbe ani't-tâbi'in* isimli müstakil bir eser kaleme almış, bu eserde sahâbenin tâbi'undan rivâyetlerini toplamıştır.⁹ Hatîb Bağdâdî'nin bu eseri günümüze kadar ulaşmamış olsa da yapılan atıflar vesilesi ile muhtevası hakkında bilgi edinmek mümkündür. Öte taraftan Hatîb'in bu eseri İbn Hacer (ö. 852/1448) tarafından *Nüzhetü's-sâmi'in fi rivâyeti's-sahâbe ani't-tâbi'in* adı ile ihtisar edilmiş ve eser günümüze ulaşmıştır. Bu eserde İbn Hacer, sahâbenin kendisinden rivâyette bulunduğu tâbi'ünü alfabetik sırayla zikretmiş, her bir tâbi'iden hangi sahâbenin hangi hadisleri naklettiğini göstermiştir. Ancak bu hadislerin bir kısmı merfû, bir kısmı mevkûf olduğu gibi, eser, sahâbenin tâbi'undan naklettiği İsrailî haberleri de ihtiva etmektedir. İbn Hacer bu risâlede Ka'b el-Ahbâr'ı (ö. 32/652) alfabetik sistemin dışında en son ele almış, Ebû Hüreyre, Abdullâh b. Ömer ve Abdullâh b. 'Abbâs'ın Ka'b'den rivâyet ettikleri mevkûf ve İsrailî haberlere de yer vermiştir. Alfabetik sistem içinde de Üveys el-Karani'den başlayarak yirmi beş tâbi'ünün adını zikretmiş, ardından hanım tâbi'ilerden beş kişinin isimlerini anıp onlardan hangi sahâbîlerin hangi hadisleri naklettiğini aktarmıştır. Tüm bu rivâyetler arasında merfû hadisler de vardır. Ancak risale, tâbi'ün adlarına göre tertip edildiği için merfû ve mevkûf haberler iç içedir.

Konunun detaylı bir biçimde usûl-i hadis eserlerinde yer almasının İbn Hacer'in hocası Irâkî (ö. 806/1403) ile başladığı görülmektedir. Irâkî öncesinde hadisçiler bu konuya, mürsel haber ya da büyüklerin küçüklerden hadis rivâyeti başlığı altında kısaca değinmişlerdir. Irâkî ise İbnü's-salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'sinin şerhi olan *et-Takyîd ve'l-izâh* isimli eserinde, "bazı kimselelerin, sahâbenin tâbi'undan naklettiği hadislerin sadece mevkûf haberler ve İsrailî rivâyetlerden ibaret olduğunu zannettiğini" söyleyerek, oysa "sahâbenin tâbi'undan merfû hadisler de naklettiğini" vurgulamıştır. Bu iddiasını ispatlamak amacıyla da sahâbenin tâbi'undan naklettiği on dokuz merfû hadise işaret etmiştir.¹⁰ Irâkî'den sonraki birçok hadis usûlü müellifi de bu rivâyetleri Irâkî'den naklen kendi eserlerinde aktarmışlardır.¹¹ Sahâbenin tâbi'undan ha-

⁸ İbn Ebî Hayseme'nin *et-Târihu'l-kebir* isimli eserinde bu adı taşıyan bir bölüm olduğuna dair bk. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisu'l-habir fi tahriri ahâdisi'r-Râfi'i el-Kebîr*, yy., Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419/1989, I, 163. İbn Ebî Hayseme'nin bu eserinden bazı parçalar Medine'de Mahmûdiyye ve Fas'ta Karâviyyin kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bk. Aydın, Abdullâh, "İbn Ebû Hayseme", *DIA*, XIX, 434.

⁹ Muhammed b. Ebî'l-Feyd el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstatrefe* (thk. Muhammed el-Muntasır), yy., Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000, s. 163.

¹⁰ Ebû'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-salâh* (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1389/1969, s. 76.

¹¹ Örneğin Ebnâsi, Burhânuddîn Ebû İshâk, *eş-Şezâ'l-feyâh min 'ulûmi İbni's-salâh* (thk. Salah Fethî Helel), yy., Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998, I, 151-157; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 337-338; Ebû Şehbe, Muhammed, *el-Vesît fi 'ulûmi'l-hadîs*, yy., Daru'l-fikr, ts., s. 698-700.

dis rivâyeti olgusunu, müstakil bir başlık altında, özel bir nev' olarak adlandırıp eserinde yer veren ilk isim ise Süyûtî (ö. 911/1505) olmuştur. Ancak Süyûtî Irâkî'nin naklettiği rivâyetleri tekrar etmekle yetinmiştir.¹²

Sahâbenin tâbi'undan rivâyeti konusu hadis usûlü müellifleri tarafından "letâifu'l-isnâd" kabilinden bir konu olarak ele alınmıştır. Bu vakia senedin ilginç ve hoş bir teknik özelliği olup özellikle senedi okuyanlarda "maklûb hadis" vehmi uyandırmaması bakımından bilinmesinde yarar vardır.¹³ Oysa, sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyet etmesi vakiası, özellikle hadis tarihinin çok önemli bir süreci olan "sahâbenin hadis rivâyeti ve isnâd kullanımı" meselesi başta olmak üzere, "musannif imamların farklı tarîkleri olan hadisler arasında tercihte bulunurken gözettikleri birtakım ilkeler" bakımından da incelenmesi gereken bir durumdur. Bu amaçla, ilgili rivâyetlerin tek tek incelenmesi ve değerlendirilmesi, elde mevcut hadis kaynaklarında nasıl yer aldığı tespit edilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla burada, Irâkî'nin zikrettiği on dokuz hadis teker teker değerlendirilecek ve bu değerlendirmelerden hareketle sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyeti vakiası hadis usûlü ve tarihi bakımından yorumlanacaktır. Ancak bu çalışmada sahâbenin tâbi'undan naklettiği mevkûf haberlere ve İsrailî rivâyetlere yer verilmeyecektir. Zira bu alan müstakil bir çalışma gerektirmektedir.

et-Takyîd ve'l-îzâh'ta yer alan on dokuz rivâyeti, Irâkî'nin tertibine pek müdahale etmeksizin¹⁴ özellikleri ve hadis kaynaklarında yer alış biçimleri bakımından sıraladıktan sonra, değerlendirebiliriz:

1) Sehl b. Sa'd es-Sâ'idi (ö. 88/707) şöyle demiştir: Mescitte Mervân b. el-Hakem'in (ö. 65/684) oturduğunu gördüm. Ben de yanına oturdum. Mervân bana Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) şöyle rivâyet ettiğini bildirdi:¹⁵ Hz. Peygamber bana "Müminlerden oturanlar ile Allah yolunda cihad edenler eşit değildir" âyetini¹⁶ yazdırdı. O esnada İbn Ümmü Mektûm geldi ve: "Ey Allah'ın elçisi, cihada katılabilsen ben de katılırdım" dedi. İbn Ümmü Mektûm âmâ idi. Onun bu sorusu üzerine Allah Teâlâ peygamberine vahyetti. O sırada peygamberin bacağı benim bacağıma değişiyordu. Birden peygamberin bacağı bana o kadar ağır geldi ki ben bacağımın kırılacağından korktum. Sonra vahyin inmesi tamamlandı. Allah Teâlâ: "Mazereti olanlar hariç"

¹² Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, II, 337-338.

¹³ Takiyyuddîn Osman b. Abdîrahmân İbnü's-salâh, *Mukaddime* (thk. Nuruddin Itr), Beyrut 1406/1986, s. 307; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, Beyrut 1392, VI, 29; Ebnâsî, *Şezâ*, II, 535.

¹⁴ Bu sıralamada tarafımızdan yapılan değişiklik, sadece isnâd bakımından aynı veya yakın rivâyetleri, değerlendirmelerde tekrara düşmemek ya da atıflarla anlaşılmayı zorlaştırmamak amacıyla, ard arda zikretmek olmuştur. Ayrıca gerek Irâkî gerek İbn Hacer bu hadislerin genellikle baş kısmını ya da konusunu zikretmiş, metinlerin tamamına yer vermemişlerdir. Bu makalede hadislerin tam metinleri de tespit edilerek zikredilmiştir.

¹⁵ Makalede isnâdların yalnızca konu ile ilgili kısımlarına yer verilecektir.

¹⁶ en-Nisâ 4/95.

diye vahyetmişti.

Bu rivâyetin senedinde ashâbdan Sehl b. Sa'd ile Zeyd b. Sabit¹⁷ arasında Emevî halifesi Mervân b. el-Hakem yer almıştır. Mervân, her ne kadar hicretin ikinci senesinde dünyaya gelmişse de ailesi ile beraber Tâif'te yaşadığı için Resûlullâh'a mülâkî olamamıştır. Halifelîği esnasında ve öncesindeki fiilleri tenkid edilmekle birlikte hadis rivâyeti konusunda yalancılıkla itham edilmiş, kendisinden hadis alınabileceği kaydedilmiştir.¹⁸ Nitekim Sehl b. Sa'd'ın ondan hadis alması ve nakletmesi de kendisini tevsîk etmesi olarak yorumlanabilir. Bu rivâyet aynı tarîkle, Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de yer almıştır.¹⁹

2) es-Sâib b. Yezîd (ö. 91/709), Abdurrahmân b. Abd el-Kârî'nin (ö. 88/707) şöyle dediğini nakletmiştir: Ben Ömer b. el-Hattâb'ın (ö. 23/644) şöyle dediğini işittim: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Kim virdini ya da virdinin bir kısmını okumadan uyur ve bu virdini sabah namazı ile öğle namazı arasında okursa kendisine gece okumuş gibi ecir yazılır"

Bu rivâyetin senedinde ashâbdan es-Sâib b. Yezîd²⁰ ile Hz. Ömer arasında yer alan Abdurrahmân b. Abd el-Kârî, Resûlullâh döneminde doğmuş olmakla birlikte Hz. Peygamber'e mülâkî olamamış bu nedenle tâbi'unun birinci tabakasında kabul edilmiştir.²¹ Bu rivâyet de aynı tarîkle Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'de yer almıştır.²²

3) Câbir b. Abdullâh (ö. 78/697), Ümmü Külsüm'den (ö. ?) naklen Resûlullâh'ın zevcesi Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) şöyle dediğini rivâyet etti: Bir adam Hz. Peygamber'e: "Eşiyle cima etmek isteyen ancak edemeyen kişinin gusletmesi gerekir mi?" diye sordu. Resûlullâh da: "Biz öyle yapıyor ve guslediyoruz" diye cevap verdi.

¹⁷ Sehl b. Sa'd'ın biyografisi için bk. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstî'âb fi ma'rîfeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1412/1992, II, 664; İzzuddîn Ebû'l-Hasen Ali İbnü'l-Esir el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rîfeti's-sahâbe* (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud), yy., Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994, II, 575; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud), Beyrut 1415, III, 167.

Zeyd b. Sâbit'in biyografisi için bk. İbn Abdilber, *İstî'âb*, II, 537; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 346; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 490.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1271/1952, VIII, 271; İbn Abdilber, *İstî'âb*, III, 1390; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1382/1963, IV, 89; İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizân*, Beyrut 1390/1971, VII, 382.

¹⁹ Buhârî, Cihâd ve's-siyer 31, Tefsir (Nisa Suresi) 18, Tirmizî, Tefsîr (Nisa Suresi) 19; Nesâî, Cihâd 4.

²⁰ Biyografisi için bk. İbn Abdilber, *İstî'âb*, II, 576; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 401; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 22.

²¹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Haydarâbâd ts., V, 302; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 367; İbn Hacer, *İsâbe*, V, 34

²² Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn 142; Ebû Dâvûd, Tetavvu' 20; Tirmizî, Salât 296; Nesâî, Kıyâmu'l-leyl 65; İbn Mâce, İkâmetu's-salât 177.

Burada da ashâbdan Câbir b. Abdullâh, Hz. Âişe'den (r. anhâ) kız kardeşi Ümmü Külsüm bint Ebî Bekir aracılığıyla rivâyette bulunmuştur. Ümmü Külsüm, Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra doğmuştur ve tâbî'ündandır.²³ Bu rivâyet aynı isnâdla Müslim'de yer almıştır.²⁴

4) Amr b. Hâris b. el-Mustalik (ö.?), Abdullâh b. Mes'ûd'un zevcesi Zeyneb'in yeğeni (erkek kardeşinin oğlu) aracılığıyla Zeyneb'in (ö. ?) şöyle dediğini rivâyet etti: Resûlullâh bize hutbede: "Ey kadınlar topluluğu, takılarınızdan bile olsa, sadaka veriniz. Çünkü kıyâmet günü cehennem ehlinin çoğu siz olacaksınız" diye buyurdu.

Bu rivâyette yer alan Amr b. el-Hâris el-Huzâî sahâbîdir, Resûlullâh'ın zevcesi Cüveyriye'nin (r.anhâ) erkek kardeşidir. Senedde yer alan diğer sahâbî ise Zeyneb bint Muâviye es-Sekafiyye'dir.²⁵ İsnâdda bu iki sahâbînin arasında yer alan Zeyneb'in yeğenine gelince, İbn Hacer bir eserinde bu kişinin de sahâbî olabileceğini ifade etmiş, ancak kesin bir dil kullanmamıştır.²⁶ Bu bilgi esas alınacak olursa, Irâkî'nin naklettiği bu hadis sahâbenin tâbî'undan rivâyetine örnek olamaz. Art arda üç sahâbînin zikredildiği bir tarîk olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak İbn Hacer, bir başka eserinde Zeyneb'in yeğeni olan râvîyi Amr b. el-Hâris es-Sekafi olarak adlandırmış ve tâbî'unun büyüklerinden olduğunu söylemiştir.²⁷ Bu durumda söz konusu hadis sahâbî Amr b. el-Hâris el-Huzâî'nin, tâbî'undan Amr b. el-Hâris es-Sekafi aracılığıyla sahâbî Zeyneb bint Muâviye es-Sekafiyye'den rivâyeti ile nakledilmiş olmaktadır. Hadis bu isnâdla Tirmizî'de yer almıştır.²⁸ Ancak Tirmizî hadisi bu tarîkten zikrettikten sonra Şu'be b. el-Haccâc aracılığıyla gelen ve senedden sahâbî râvî Amr b. el-Haris el-Huzâî düşürülerek, hadisin 'Zeyneb'in yeğeni Amr b. el-Haris'ten' nakledildiği bir diğer tarîkini zikretmiştir. Tirmizî'ye bu ikinci tarîk daha sahîhtir. Birinci tarîkte yer alan râvî ilâvesi bu senedi nakleden Ebû Muâviye'den kaynaklanan bir vehimdir. Dolayısıyla daha sahîh olan tarîkte sahâbenin tâbî'un aracılığıyla sahâbeden nakli söz konusu değildir. Nitekim bu hadisin Buhârî ve Müslim'de yer alan tarîklerinde de sahâbenin tâbî'undan rivâyeti yoktur. Şeyhayn bu hadisi Zeyneb'in yeğenini zikretmeden Amr b. el-Hâris el-Huzâî

²³ Ebû Abdullâh Muhamed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut 1410/1990, VIII, 338.

²⁴ Müslim, Hayz 89.

²⁵ Amr b. el-Hâris'in biyografisi için bk. Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (thk. Adil Yûsuf el-'Izazi), Riyad 1419/1998, IV, 2002; İbn Abdilber, *İstî'âb*, III, 1171; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 197; İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 509.

Zeyneb bint Muâviye'nin biyografisi için bk. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 136; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 163.

²⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 509. Bu bilgi dikkate alınacak olursa hadisin senedinde üç sahâbî art arda gelmiş olacaktır.

²⁷ İbn Hacer, *Takribu't-tehzi*, (thk. Muhammed Avvame), Suriye 1406/1986, s. 419.

²⁸ Tirmizî, Zekât 12.

aracılığıyla Zeyneb es-Sekafiyye'den nakletmiştir. Şeyhayn'ın tercih ettiği tarîk sahâbînin sahâbîden rivâyetidir.²⁹

5) Ya'la b. Ümeyye (ö. ?) şöyle demiştir: Tâife geldim ve ölüm döşğinde olan Anbese b. Ebî Süfyan'ı (ö. ?) ziyaret ettim. Anbese korku içinde idi. Ben ona hayır (imân) üzere olduğunu hatırlattım. Bunun üzerine şöyle dedi: Kız kardeşim Ümmü Habibe (ö. 49/669) Resûlullâh'ın "Kim gündüz ya da gece on iki rekât namaz kılsa Allah onun için cennette bir ev bina eder" buyurduğunu haber verdi.

6) Ebû Ümâme (ö. 86/705), Anbese b. Ebî Süfyan (ö. ?) aracılığıyla Ümmü Habibe'nin şöyle dediğini rivâyet etmiştir: Resûlullâh'ın şöyle buyurduğunu işittim: "Öğle namazından önce dört, sonra dört rekât namazı devamlı olarak kılan kimseye cehennem ateşi isabet etmez."

Bu tarîklerde yer alan Ya'la b. Ümeyye³⁰ ve Ebû Ümâme Sudey b. Aclân el-Bâhîlî³¹ sahâbîdirler ve söz konusu hadisleri ümmühât-ı mü'mininden Ümmü Habibe'den (r. anhâ) kardeşi Anbese b. Ebî Süfyan aracılığıyla nakletmişlerdir. Ümmü Habibe'nin kardeşi Anbese ise, aralarında Ebû Nu'aym, İbn Hibbân, İbn Mende ve Ebû Zür'a'nın bulunduğu mütekaddimün ulemaya göre nübüvvet dönemini idrâk etmiş olmakla beraber sahâbî değildir.³² İbn Hacer'e göre ise nübüvvet dönemini idrâk etmiş ise, sahâbî olmaması mümkün değildir. Bu durumda İbn Hacer'in yaklaşımı esas alınrsa bu haber, sahâbenin tâbî'undan rivâyeti olarak zikredilmeye uygun bir rivâyet olmayacaktır. Ancak Anbese'yi tâbî'un tabakasına dâhil eden çoğunluğun kanaati esas alınrsa hadis, sahâbenin tâbî'undan rivâyetine örnek oluşturmaktadır.

Ya'la b. Ümeyye'nin rivâyeti bu isnâdla Nesâî'de yer almıştır.³³ Ancak hadisi yine Anbese'nin Ümmü Habibe'den naklettiği bu isnâdla aktaran diğer *Kütüb-i sitte* imamları, eserlerinde sahâbî râvî Ya'la b. Ümeyye'nin yer almadığı başka tarîkleri tercih etmişlerdir.³⁴ Ebû Ümâme'nin rivâyeti ise, isnâdında Ebû Ümâme olmaksızın, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'de yer almaktadır.³⁵ Tirmizî rivâyetinde hadisi Anbese'den nakleden kişi Ebû

²⁹ Buhârî, Zekât 48; Müslim, Zekât 45.

³⁰ İbn Abdilber, *İstî'âb*, IV, 1585; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, V, 486; İbn Hacer, *İsâbe*, VI, 538.

³¹ Buhârî, *Târîh*, IV, 326; Ebû Nu'aym, *Ma'rife*, III, 1526; İbn Abdilber, *İstî'âb*, II, 736; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 15; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 339.

³² Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *Meşâhiru 'ulemai'l-emsâr* (thk. Merzuk Ali İbrahim), Mansura 1411/1991, s. 186; Ebû Nu'aym, *Ma'rife*, IV, 2234; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, IV, 292; Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzi bu'l-kemâl fi esmâ'r-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1400/1980, XXII, 414.

³³ Nesâî, Kiyâmu'l-leyl 66.

³⁴ Müslim, Salâtü'l-müsâfirin 103; Ebû Dâvûd, Salât 93; Tirmizî, Salât 189; İbn Mâce, İkâmetu's-salât 100. Hadis, Müslim ve Ebû Dâvâd tarafından Amr b. Evs (ö. 90, tabii), Tirmizî ve İbn Mâce tarafından Müseyyeb b. Râfî' (ö. 105, tâbî'i) tarîkiyle Anbese'den nakledilmiştir.

³⁵ Ebû Dâvûd, Tatavvu 7; Tirmizî, Salât 189; Nesâî, Kiyâmü'l-leyl 66.

Ûmâme'nin talebelerinden Ebû Abdurrahmân el-Kâsım b. Abdurrahmân'dır. Kâsım, İclî (ö. 261/874), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Hâtım (ö. 277/890) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından sika olarak nitelendirilmiş olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), onun münker hadis rivâyet ettiğini belirtmiş ve rivâyetlerinden kaçınmıştır. Zehebî (ö. 748/1347) Kâsım'ın, sahâbe büyüklüklerinden irsâl yaptığını kaydetmiştir. İbn Hacer'e göre ise sadûk bir râvîdir ancak garîb rivâyetleri vardır.³⁶ Kasım'ın sahâbeden irsâl yaptığı yönündeki değerlendirme ile Ebû Ûmâme'nin talebesi olduğuna dair bilgiler birlikte düşünüldüğünde ister istemez, Kâsım'ın senedden Ebû Ûmâme'yi iskât etmiş olabileceği ihtimali hatıra gelmektedir. Ancak tarih ve tabakât kaynaklarında Kâsım'ın Cüveyriye bint Ebi Süfyân'ın kölesi olduğu, Cüveyriye'nin vefatından sonra Yezîd b. Muâviye'nin çocuklarına miras kaldığına dair aktarılan malumat, onun, Anbes b. Ebî Süfyân'dan da bu hadisi dinlemiş olma ihtimalini yükseltmektedir. Bu durumda, Kâsım b. Abdurrahmân'ın bu hadisi biri hocası Ebû Ûmâme'den diğeri de Anbes b. Süfyân'dan olmak üzere iki kere dinlemiş olabileceğini, bu iki tarikten isnâdı âli olanın Tirmizî'de yer aldığını söyleyebiliriz. Nitekim bu rivâyet, vürûd sebebiyle birlikte ve daha ayrıntılı olarak, Kâsım b. Abdurrahmân → Ebû Ûmâme → Anbes b. Ebî Süfyân → Ümmü Habîbe isnâdıyla İbn Şâhin'in (ö. 385/995) *et-Terğîb ve't-terhîb* adlı eserinde yer almıştır.³⁷ Dolayısıyla sahâbenin tâbi'ından rivâyetine örnek oluşturmak üzere bu hadisi zikreden Hatîb Bağdâdî'nin, İbn Şâhin'in zikrettiği isnâdı esas aldığını söylemek mümkündür.

7) Abdullâh b. Ömer (ö. 74/693), Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddîk (ö. 63/682) aracılığıyla Hz. Âişe'den naklen Resûlullâh'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etti: "Görmedin mi, kavmin Kâbe'yi bina ettikleri zaman İbrâhîm'in yaptığından daha dar bina ettiler."

Bu hadiste ashâbdan İbn Ömer ile ümmü'l-mü'minîn Hz. Âişe arasında yer alan tâbi'inden Abdullâh b. Muhammed, Hz. Ebû Bekir'in torunu ve fukahâ-i seb'a'dan Kâsım b. Muhammed'in kardeşidir.³⁸ Irâkî, hadisin bu isnâdla Hatîb Bağdâdî'nin *Rivâyetü's-sahâbe an'i-tâbi'in* adlı eserinde de sahîh olarak yer aldığını belirtmektedir.³⁹ Hadis aynı tarikle Buhârî, Müslim ve Nesâî tarafından da nakledilmiştir.⁴⁰

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 312; Buhârî, *Târih*, VII, 159; Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ* (thk. Şu'ayb el-Arnaûd), yy., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, V, 194; Ebû'l-Meâtî en-Nürî vdğ., *Mevsû'atu akvâli'l-imam Ahmed b. Hanbel fi ricâli'l-hadis ve 'ilelih*, yy., Âlemü'l-kütüb, 1417/1997; III, 164.

³⁷ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed İbn Şâhin el-Bagdâdî, *et-Terğîb ve't-terhîb fi fedâili'l-a'mâl ve sevâbu zâlik* (thk. Muhammed Hasen İsmail), Beyrut 1424/2004, s. 33.

³⁸ Buhârî, *Târih*, V, 186; Mizzî, *Kemâl*, XVI, 49-52.

³⁹ Irâkî, *Takyîd*, s. 77.

⁴⁰ Buhârî, Hac 42; Müslim, Hac 399, Nesâî, Menâsikü'l-hac 125.

8) Abdullâh b. Ömer, ihramlı kadının mestlerini kesmesi kanaatindeydi. Daha sonra Safiyye bint Ebi Ubeyd (ö. ?) ona Hz. Âişe'den naklen Resûlullâh'ın ihramlı kadının mest giymesine ruhsat verdiğini haber verdi. Bunun üzerine İbn Ömer, bu kanaatini terk etti.

Bu rivâyette ashâbdan İbn Ömer, hanımı Safiyye bint Ubeyd aracılığıyla Hz. Âişe'den hadis almıştır. Safiyye bint Ubeyd, İbn Mende (ö. 395/1005) ve Ebû Nu'aym'a (ö. 439/1038) göre Hz. Peygamber'i idrâk etmiş ancak Resûlullâh'tan hadis dinlememiştir. İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve İbnü'l-Esir (ö. 630/1232) de Safiyye'yi ashâb arasında zikrederler. Ancak İclî, Dârekutnî (ö. 385/995) ve İbn Hibbân'a göre Safiyye tâbi'ündandır. İbn Hacer de onu Resûlullâh devrini temyiz yaşına girmeden idrâk eden bu nedenle Resûlullâh'tan hadis nakledemeyen râvîler arasında zikretmektedir.⁴¹ Dolayısıyla görüşlerin hepsinin ortak noktası Safiyye'nin Resûlullâh'ı idrâk etmiş olsa da bunun temyiz yaşından önce olduğudur. Bu nedenle Safiyye bint Ubeyd her halükârda rivâyetleri bakımından tâbi'ün tabakasından sayılacaktır. Bu rivâyet aynı isnâdla Ebû Dâvûd tarafından nakledilmiştir.⁴² Irâkî bu rivâyetin de Hatîb Bağdâdî tarafından nakledildiğini belirtmektedir.⁴³

9) Câbir b. Abdullâh, Hz. Âişe'nin azadlı kölesi Ebû Amr (ö. 63/682) aracılığıyla Hz. Âişe'den naklen Resûlullâh'ın cünüp olduğu zaman uyumak istediğinde namaz abdesti gibi abdest alıp daha sonra uyduğunu nakletmiştir.

Bu rivâyette yer alan tâbi'ün râvî Hz. Âişe'nin azadlı kölesi Ebû Amr Zekvân'dır.⁴⁴ Hadis bu isnâdla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almıştır.⁴⁵

10) Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687) şöyle demiştir: Ben bir zamanlar müslümanların çocukları (ahirette) müslümanlarla beraber olacak, müşriklerin çocukları da müşriklerle beraber olacaktır derdim. Ancak bana bir adam, Resûlullâh'ın ashâbdan biri aracılığıyla Hz. Peygamber'in: "Allah onların ne amel işleyeceğini en iyi bilendir" diye buyurduğunu rivâyet etti. O adamla görüştüm, bana da aynısını haber verdi. Ben de görüşümden vazgeçtim.

Irâkî'nin sahâbenin tâbi'ından rivâyetine dair aktardığı bu rivâyet bu isnâdla Ahmed b. Hanbel'in ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Müsned*'lerinde yer almıştır.⁴⁶ Ancak görüldüğü üzere senedde yer alan hem tâbi'ün râvînin hem

⁴¹ Ebû Nu'aym, *Ma'rife*, VI, 3379; İbn Abdilber, *İstî'âb*, IV, 1873; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, VII, 172; Mizzî, *Kemâl*, XXXV, 212-216; İbn Hacer, *İsâbe*, VIII, 218; *Takrîb*, s. 749.

⁴² Ebû Dâvûd, Menâsik 31.

⁴³ Irâkî, *Takyîd*, s. 77.

⁴⁴ Zekvân hakkında bilgi için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 295; Buhârî, *Târih*, III, 261; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 123; Mizzî, *Kemâl*, VIII, 517.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaûd), yy., Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, XLI, 375.

⁴⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned* (thk. Muhammed Abdülmuhsin et-

diğer sahâbî râvînin ismi müphemdir. Dikkat çeken bir diğer husus, İbn Abbâs'ın hadisi tâbî'î râvîden dinlemekle yetinmeyerek sahâbî râvîye de sorması, daha sonra görüşünü değiştirmesidir. Bu durum ashâbın senedden tâbî'î râvîyi çıkarmaya, yani âlî isnâd elde etmeye çalıştıklarının önemli bir göstergesidir. Nitekim İbn Abbâs'ın benzer bir durumda, ashâbtan Abdullâh b. Üneys'ten naklen kendisine aktarılan bir rivâyeti bizzat Abdullâh'tan dinlemek üzere bir aylık yolculuk yaparak Şam'a gittiği nakledilmiştir.⁴⁷

Hadis ayrıca Buhârî, Ebû Dâvûd ve Nesâî tarafından da İbn Abbâs'tan nakledilmiş olup müphem râvî ihtiva etmeyen bir senedle zikredilmiştir.⁴⁸ Söz konusu kaynaklarda hadis Sa'îd b. Cübeyr'in İbn Abbâs'tan, İbn Abbâs'ın da Resûlullâh'tan rivâyeti ile yer almıştır. Bu durumda haber *Kütüb-i sütte*'de sahâbe mürseli olarak zikredilmiş olmaktadır. Bu hadisin Tayâlisî tarafından zikredilen diğer isnâdı, hazfedilen sahâbî râvînin Übey b. Ka'b (ö. 32/652) olduğunu göstermektedir.⁴⁹ İbn Hacer de *Nüzhetü's-sâmi'in*'de bu rivâyeti aktarıncaya, İbn Abbâs'ın bu rivâyeti dinlediği tâbî'î râvînin Übey b. Ka'b'ın talebelerinden olduğunu söylemiştir.⁵⁰

11) Abdullâh b. Ömer şöyle demiştir: Bana Esmâ bint Zeyd b. el-Hattâb (ö. 73/692), Abdullâh b. Hanzala b. Ebî Âmir'den (ö. 63/682) naklen şöyle rivâyet etti: Resûlullâh'a abdestli olsun olmasın her namaz için abdest alması emredilmişti. Ancak o bu emri meşakkatli buldu, bunun üzerine ona her namazla beraber dışlerini temizlemesi emredildi.

Abdullâh b. Ömer bu hadisi yeğeni Esmâ aracılığıyla ashâbdan Abdullâh b. Hanzala'dan elde etmiştir. Esmâ bint Zeyd; İbn Mende ve İbn Hibbân tarafından sahâbî olarak tavsif edilmekle birlikte İbn Hacer bu görüşün bir dayanağı olmadığını ileri sürmekte, bu iddianın Resûlullâh'a yakınlıkları ile bilinen ashâbın çocuklarının peygambere mülâkî olmamasının mümkün olamayacağı tahmininden ibaret olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Abdullâh b. Hanzala ise hicretin ikinci senesinde dünyaya gelmiş, Resûlullâh irtihâl ettiğinde yedi yaşlarında olan bir sahâbîdir.⁵² Bu sened, ashâbın tâbî'ün aracılığıyla kendilerinden hadis elde ettiği diğer sahâbîlerin her zaman ashâbın büyüklerinden olmadığını gös-

Türki), Mısır 1419/1995, I, 434; Ahmed, *Müsned*, XXXVIII, 469.

⁴⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *er-Rihle fi talebi'l-hadis* (thk. Nuruddin Itr), Beyrut 1395, s. 109.

⁴⁸ Buhârî, Cenâiz 93, Kader 3; Ebû Dâvûd, Sünne 17; Nesâî, Cenâiz 60.

⁴⁹ Tayâlisî, *Müsned*, I, 434.

⁵⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü's-sâmi'in fi rivâyeti's-sahâbe 'an'it-tâbî'in* (thk. Târik Muhammed el-Umûdî), Riyad 1415/1995, s. 66.

⁵¹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 9; Mizzi, *Kemâl*, XXXV, 125; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Hindistan 1326, XII, 397-398.

⁵² İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 48; İbn Abdilber, *İstî'âb*, III, 892; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, III, 219; İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 57.

termektedir. Burada olduğu gibi zaman zaman çocuk sahâbîlerin hadislerin daha büyük sahâbîlere intikal ettiği durumlar mevcuttur. Irâkî'nin sahâbenin tâbî'undan hadis rivâyetine dair zikrettiği bu haber, aynı isnâdla Ebû Dâvûd tarafından da rivâyet edilmiştir.⁵³

12) Süleyman b. Surad (ö. 65/684), Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im (ö. 99/717) aracılığıyla Cübeyr b. Mut'im'den (ö. 59/679) şöyle rivâyet etti. Ashâb cünüplükten dolayı gusül abdesti almayı peygamberin yanında müzakere ediyorlardı. Resûlullâh şöyle buyurdu: "Ben başımdan aşağı üç kez su döküyorum."

Bu rivâyette sahâbî râvî Süleyman b. Surad,⁵⁴ bir diğer sahâbî Cübeyr b. Mut'im'in⁵⁵ naklettiği hadisi Cübeyr'in oğlu Nâfi'⁵⁶ aracılığıyla elde etmiştir. Irâkî, Hatîb Bağdadî'nin bu hadisi sahâbenin tâbî'undan rivâyet ettiği hadisler arasında zikrettiğini belirtmektedir. Hadis, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce tarafından da rivâyet edilmiştir. Ancak bu eserlerdeki isnâdında tâbî'î râvî Nâfi' yer almamakta, Süleyman hadisi doğrudan Cübeyr'den nakletmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla hadisin *Kütüb-i sütte*'de yer alan tâbî'î sahâbenin tâbî'undan rivâyetine değil, sahâbenin sahâbeden rivâyetine örnek teşkil etmektedir.

Dârekutnî, bu hadisin senedinde Nâfi' b. Cübeyr'in yer almasının vehim eseri olduğunu, hadisin sahîh târikinin Süleyman'ın Cübeyr'den rivâyeti olduğunu belirtmiş, bu isnâdda Süleyman'ın ile Cübeyr'den semâ'nın olduğunu gösteren bir târik naklederek bu görüşünü ispatlamıştır. Öte yandan Dârekutnî, söz konusu hadisin bazı târiklerinden Cübeyr'in de iskât edildiğini, hadisin Süleyman b. Surad aracılığıyla doğrudan Resûlullâh'tan nakledildiğini belirtmiş, ancak bu mürsel târikin de illetli olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Bu durumda *Kütüb-i sütte* imamlarının tercih ettiği târikin sahîh ve muttasıl olduğu, Hatîb Bağdadî'nin sahâbenin tâbî'undan rivâyetine örnek olarak zikrettiği târikin ise illetli olduğu (mezîd fi muttasılı'l-esânid) ortaya çıkmaktadır.

13) Ebu't-Tufeyl (ö. 110/728), Bekr b. Kırvâş (ö. ?) aracılığıyla Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (ö. 51/671) naklen Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Bataklıkta şeytanı Becile'den bir adam çekip çıkaracaktır."

⁵³ Ebû Dâvûd, Tahâre 25.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 219-220; İbn Abdilber, *İstî'âb*, II, 649-651; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 548; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 144.

⁵⁵ Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü*, II, 518; İbn Abdilber, *İstî'âb*, I, 232; Zehebî, *Siyer*, III, 95; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 570.

⁵⁶ Buhârî, *Târih*, VIII, 82; Mizzi, *Kemâl*, XXIX, 272; Zehebî, *Siyer*, IV, 541.

⁵⁷ Buhârî, Gusül 4; Müslim, Hayz 54, 55; Ebû Dâvûd, Tahâre 97; Nesâî, Tahâre 158; İbn Mâce, Tahâre 95.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (thk. Muhammed Salih ed-Debbâsî), Demmam 1427, XIII, 430-432.

Bu rivâyet en son irtihâl eden sahâbî olarak bilinen Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysi'nin,⁵⁹ tâbî'undan Bekr b. Kırvâş aracılığıyla Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan⁶⁰ naklettiği bir hadis olarak Irâkî tarafından zikredilmiştir. Hadis, *Kütüb-i sitte*'de yer almamış ancak Humeydî'nin (ö. 219/834), Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Ya'la'nın (ö. 307/919), *Müsned*'lerinde ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inde aynı isnâdla zikredilmiştir.⁶¹ Bu tarikte yer alan tâbî'î Bekr b. Kırvâş, Ebu't-Tufeyl'in kendisinden naklettiği bu hadis dışında rivâyeti olduğu bilinmeyen meçhûl bir râvidir.⁶² Zü's-südeyye hadisi olarak da bilinen bu rivâyet, Nehrevan'da Hz. Ali (ö. 40/660) ya da askerleri tarafından katledilen bir hâricî hakkında Hz. Peygamber'in daha önceden bildirdiği bir haber olarak değerlendirilmiş, bu bağlamda bazı delâil eserlerinde peygamberin mucizeleri arasında zikredilmiştir.⁶³ Senedde yer alan Bekr b. Kırvâş, İclî ve İbn Hibbân tarafından tevsik edilmiş olsa da bu değerlendirme teşâhül olarak kabul edilmiş, Zehebî ve İbn Hacer hadisin münker olduğunu ifade etmişlerdir. el-Elbânî de hadisin münker olduğu kanaatindedir.⁶⁴

14) Ebû Hüreyre (ö. 57/677) şöyle demiştir: Ümmü Abdillâh bint Ebî Ziâb'ı (ö. ?) hastalığı sebebiyle ziyaret için gitmiştim. Bana şöyle dedi: Ey Ebû Hüreyre, ben de hastalandığımda Ümmü Seleme'yi (ö. 62/681) ziyaret etmiştim. Ümmü Seleme, elimde bir yara olduğunu görünce Resûlullâh'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmişti: "Allah Teâlâ bir kulunu bir bela ile imtihan ettiğinde bu imtihanı onun günahlarına keffaret kılar."

Irâkî bu rivâyetin Hatîb Bağdâdî tarafından nakledildiğini, İbn Ebi'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *el-Marad ve'l-keffârât* eserinde de aynı isnâdla yer aldığını belirtmektedir.⁶⁵ el-Elbânî, bazı çalışmalarında bu hadisin hasen mertebeye

⁵⁹ Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü'l-Şeyh*, V, 2943; İbn Abdilber, *İstî'âb*, II, 798; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VI, 176; İbn Hacer, *İsâbe*, VII, 193.

⁶⁰ İbn Abdilber, *İstî'âb*, II, 606; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, II, 452; İbn Hacer, *İsâbe*, III, 61.

⁶¹ Ebu Bekir Abdullâh b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsned* (thk. Hasen Selim Esed), Dımaşk 1996, I, 190; Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr* (Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VII, 560; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 25; Ebû Ya'la Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned* (thk. Hasen Selim Esed), II, 97.

⁶² Ebû Ahmed İbn Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fi du'afâir-ricâl* (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1418/1997, II, 195; Zehebî, *Mizân*, I, 347; İbn Hacer, *Lisân*, II, 56.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (thk. Abdülmü'tî Kal'acı), Beyrut 1408/1998, VI, 434.

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-İclî, *Târihu's-sikât*, yy. Dârü'l-bâz, 1405/1984, s. 85; Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, Haydarâbâd, 1393/1973, IV, 75; Zehebî, *Mizân*, I, 347; İbn Hacer, *Lisân*, II, 56; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevdü'a*, Riyad 1412/1992, VIII, 224. Bu rivâyetin sened ve metin tetkiki ile ilgili olarak bk. Kenan Oral, *Hadis Literatüründeki Haricilerle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2007, s. 75-77, 155-157.

⁶⁵ Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî'd-Dünyâ el-Bagdâdî, *el-Marad ve'l-keffârât* (thk. Abdülvekil en-Nedvî), Bombay 1411/1991, s. 51, 161.

sinde olduğunu söylerken, ilginçtir ki bir başka eserinde hadis hakkında "mevzû" hükmünü vermiştir.⁶⁶ Öte yandan el-Elbânî, senedde ismi geçen Ümmü Abdullâh bint Ebî Ziâb'ın tabakât eserlerinde zikredilmediğini, ancak ashâbdan Sa'd b. Ebî Zübâb'ın kız kardeşi olabileceğini (dolayısıyla ismini "bint Ebî Zübâb olarak tashih etmiş olmaktadır), bu durumda onun da sahâbî olma ihtimali bulunduğunu söylemektedir. Bu görüş doğru kabul edilirse, söz konusu hadis, sahâbenin tâbî'undan rivâyetine örnek teşkil etmeyecektir. Ancak bu rivâyette ismi geçen Ümmü Abdillâh, İbn Hacer tarafından da sahâbenin hadis naklettiği tâbî'iler arasında zikredilmiştir.⁶⁷

15) Abdullâh b. Ömer, Safiyye bint Ebî Ubeyd (ö. ?) aracılığıyla Hz. Hafsa'dan (ö. 41/661) naklen Resûlullâh'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Geceden niyet etmeyen oruç tutmasın."

16) Abdullâh b. Ömer, Safiyye bint Ebî Ubeyd aracılığıyla Hz. Hafsa'dan naklen Resûlullâh'ın şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Ancak on kere emme ve daha fazlasında emzirmeden dolayı evlenmek haram olur."

Irâkî bu iki hadisin de Hatîb Bağdâdî tarafından sahâbenin tâbî'undan rivâyetine dair nakledildiğini belirtmektedir. Bu rivâyetlerin birincisi Nesâî'nin *Sünen-i Kübrâ* adlı eserinde, senedde Safiyye bint Ebî Ubeyd'in zikredilmeden yer almıştır. Nesâî hadisi birkaç farklı tarikle zikrettikten sonra hadisin merfû değil, mevkûf bir haber olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Buhârî, Tirmizî, Dârekutnî ve İbn Ebî Hâtîm'e göre de bu hadisin mevkûf olma olasılığı daha yüksektir.⁶⁹

İkinci hadis ise Tâberânî (ö. 360/970) tarafından aynı tarikle, İbn Ömer'in Safiyye'den rivâyeti olarak nakledilmiştir.⁷⁰ Gerek Taberânî gerek Irâkî bu hadisi naklettikten sonra senedinde Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin (ö. 207/822)⁷¹ yer aldığına işaret etmiş, Taberânî, Vâkîdî'nin bu hadisin rivâyetinde teferrüd ettiğini belirtmiştir.

⁶⁶ el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*, Riyad 1415/1995, V, 669; a. mlf., *Sahîhu't-Tergîb ve't-terhib*, Riyad ts., III, 179; a. mlf., *Daife*, III, 274.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü's-sâmi'in*, s. 79.

⁶⁸ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Hasen Abdülmün'im Şelbî), Beyrut 1421/2001, III, 171.

⁶⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-evsat* (thk. Mahmûd İbrahim Zâyid), Haleb 1397/1977, I, 132-134; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr* (thk. Subhi es-Sâmerâî), Beyrut 1409, s. 117; İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *el-İlel* (thk. Sa'd b. Abdillâh), yy., Matâbî' el-Humaydî, 1427/2006, III,9; Dârekutnî, *İlel*, XV, 194.

⁷⁰ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat* (thk. Tarik b. Avadullâh), Kahire ts., IV, 179.

⁷¹ Vâkîdî'nin çoğu hadis münekkidi tarafından cerh edildiğine dair bk. Zehebî, *Mizân*, III, 163.

17) Enes b. Mâlik (ö. 98/716), Vakkâs b. Rebîa (ö. ?) aracılığıyla Ebû Zer el-Gıfârî'den (ö. 32/652) naklen Resûlullâh'ın Allah Teâlâ'dan rivâyet ederek şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Ey Âdemoğlu, sen bana bir karış yaklaşırsan ben sana bir zirâ yaklaşırım.”

Ashâbdan Enes b. Mâlik ile Ebû Zer arasında yer alan Vakkâs b. Rebîa, Ebû Rişdîn künyesi ile bilinmekte olup Ebû Dâvûd'da yer alan bir rivâyet haricinde, rivâyetleri *Kütüb-i sitt'e*'de yer almayan bir râvidir. Vakkâs, ashâbdan el-Müstevrid b. Şeddâd'dan hadis nakletmiştir. Tâbi'unun orta tabakasında yer almaktadır. İbn Hibbân ve Zehebî tarafından tevsik edilmiş, İbn Hacer ise makbul bir râvî olduğunu söylemiştir.⁷² Burada zikredilen hadisi ise, Buhârî ve Müslim tarafından Enes b. Mâlik'in Ebû Hüreyre'den rivâyeti olarak nakledilmiştir. Aynı rivâyet Tirmizî'de, Ebû Hüreyre'den naklen aktarılmıştır. Hadisin Ebû Zer el-Gıfârî'nin rivâyeti olarak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde nakledildiği görülmektedir.⁷³ Ancak söz konusu hadis, Irâkî'nin ve İbn Hacer'in naklettiği bu isnâdla herhangi bir hadis eserinde yer almamaktadır.

18) Ebu't-Tufeyl, Ebû Zer el-Gıfârî'nin yeğeni (Abdülmelik ?) (ö. 70/689) aracılığıyla Ebû Zer'den naklen Hz. Peygamber'in Ebû Zer'e “tek başına Müslüman olduğun, tek başına öleceğini ve tek başına diriltileceğini, (birtakım insanların) kendisini öldüremeyeceklerini ve dininden döndüremeyeceklerini” haber verdiğini rivâyet etmiştir.

Bu rivâyette iki sahâbî râvî arasında yer alan tâbi'î râvînin Ebû Zer el-Gıfârî'nin yeğeni (erkek kardeşinin oğlu) olduğu görülmektedir. Gerek Irâkî gerekse İbn Hacer, söz konusu hadisi aktarırken bu râvînin ismini Abdülmelik olarak zikrederler. Ancak rical eserlerinde Ebû Zer'in yeğeni olarak anılan isim Abdullâh b. es-Sâmit olup Buhârî bâb başlıklarında olmak üzere, *Kütüb-i sitt'e* imamlarının hepsi kendisinden hadis nakletmişlerdir. Genellikle sika olarak tavsif edilmekle birlikte sadûk olduğunu söyleyenler de vardır.⁷⁴ Irâkî ve İbn Hacer'in isnâdda zikrettiği Abdülmelik ise Ebû Zer el-Gıfârî'nin oğludur, o da Ebû Zer'den hadis nakletmiştir.⁷⁵ Dolayısıyla isnâdda râvînin ismiyle ilgili bir karışıklık olduğu aşikârdır. Ancak hem Abdullâh hem de Abdülmelik tâbi'ün tabakasından olduğu için hadis, sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyetine örnek olarak zikredilmeye elverişlidir. Bu rivâyet matbû hadis kaynaklarından herhangi birinden nakledilmemektedir. Bununla birlikte halen yazma bir eser olarak varlığını sürdüren el-Bezzâz'ın (ö. 246/860) hadis cüzünde, Irâkî ve İbn

⁷² İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, IX, 46; İbn Hibbân, *Sikât*, V, 496; Mizzî, *Kemâl*, XXX, 457; İbn Hacer, *Takrib*, s. 581.

⁷³ Buhârî, *Tevhîd* 50; Müslim, *Zikir* 20; Tirmizî, *Da'avât* 131, Ahmed, *Müsned*, XXXV, 289, 386

⁷⁴ Buhârî, *Târîh*, V, 118; İclî, *Sikât*, s. 262; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, V, 84; Mizzî, *Kemâl*, XV, 120; Zehebî, *Mizân*, II, 447; İbn Hacer, *Takrib*, s. 308.

⁷⁵ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (thk. Amr b. Ğarâme), yy., Dârü'l-fikr, 1995, XXXVII, 14.

Hacer'in zikrettikleri isnâdla yer almıştır.⁷⁶

19) Ebu't-Tufeyl, Hallâm b. Cezel (ö. ?) aracılığıyla Ebû Zer'den naklen **merfû** olarak, insanların üç tabaka olduğunu rivâyet etmiştir.

Irâkî bu rivâyeti merfû olarak zikretmiş ancak İbn Hacer hadisin hem merfû hem mevkûf olarak rivâyet edildiğini ifade etmiştir. Bu rivâyette Ebu't-Tufeyl ile Ebû Zer arasında yer alan Hallâm b. Cezel, Ebû Zer el-Gıfârî'nin yeğenidir. Tabakât müellifleri Ebu't-Tufeyl'in ondan hadis naklettiğini, Hallâm'ın da Ebû Zer'den rivâyette bulunduğunu belirtirler.⁷⁷ Irâkî'nin sahâbenin tâbi'undan rivâyetine dair naklettiği bu rivâyetin bu isnâdla ya da bir başka isnâdla literatüre geçtiği tespit edilememiştir. Öte yandan hadisin tam metni verilmediğinden rivâyetle ilgili fikir yürütmek bir hayli zordur. Bununla birlikte halen yazma eser olarak mevcut olan İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 381/991) *Fevâid* adlı eserinde, mezkûr rivâyete benzer lafızlarla “insanların âlim, müteallim ve cahil olmak üzere üçe ayrıldığı” ifade edilen merfû bir hadisin bulunduğu söz edilebilir.⁷⁸ Ancak bu hadis Ebû Hüreyre tarafından nakledilmiş olup yukarıdaki isnâdla hiçbir ortak tarafı bulunmamaktadır.

Irâkî'nin sahâbenin tâbi'undan merfû hadisler de rivâyet ettiğini ispat amacıyla zikrettiği bu on dokuz rivâyet ile ilgili yukarıda aktarılan bilgiler genel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda şu sonuçlar elde edilmektedir:

Irâkî'nin, aktardığı hadislerin hepsi, İbn Hacer tarafında da *Nüzhetü's-sâmi'in bi rivâyeti's-sahâbe 'ani't-tâbi'in* adlı eserde zikredilmiştir. Irâkî aktardığı on dokuz rivâyetin yedisinin (7, 8, 10, 11, 12, 14, 19. rivâyetler) Hatîb Bağdâdî'nin *Rivâyetü's-sahâbe ani't-tâbi'in* adlı eserinde de yer aldığı işaret etmiştir. İbn Hacer de bu rivâyetlerden birini (2. rivâyet) Hatîb'in eserine atfetmiştir. Bu atıflar, günümüze kadar ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen Hatîb'in eserinin muhtevası hakkında da fikir vermiş olmaktadır.

İsnadı “sahâbî → tâbi'î → sahâbî → Resûlullâh” sırası ile oluşan bu on dokuz rivâyetin on beşi aynı isnâdla hadis kaynaklarında yer almıştır. Bu on beş rivâyetten sekizi *Kütüb-i sitt'e*, yedisi diğer hadis kaynaklarıdır. Üç rivâyet ise farklı isnâdlarla hadis kaynaklarına intikal etmiştir. Bu farklılık senedde ya sahâbî râvîlerden birinin ya da tâbi'ün râvînin olmaması şeklindedir. Farklı isnâdlarla hadis kaynaklarında zikredilen bu üç rivâyetin de ikisi *Kütüb-i sitt'e*'de, biri

⁷⁶ Ebû Ali el-Hasen b. Halef Şa'zân el-Bezzâz, *el-Cüz es-sâmin*, s. 22 (Bu eserden Şâmile programı aracılığıyla istifade edilmiştir. Verilen sayfa numarası da programa göredir).

⁷⁷ Buhârî, *Târîh*, III, 129; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, III, 308; Ebû Bekir Ahmed b. Harun el-Berdicî, *Tabakātu'l-esmâ'il-müfrefe mine's-sahâbeti ve't-tâbi'in ve ashâbî'l-hadis* (thk. Sükeyne eş-Şihâbî), yy., Tallâs l'd-dirâsat ve't-tercume ve'n-neşr, 1987, s. 55

⁷⁸ Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Mukrî el-İsbahânî, *es-Sâlis 'aşer min Fevâidi İbni'l-Mukri*, s. 50 (Bu eserden Şâmile programı aracılığıyla istifade edilmiştir. Verilen sayfa numarası da programa göredir).

Kütüb-i sitte dışı bir kaynakta yer almıştır. Irâkî'nin naklettiği on dokuz rivâyetten sadece bir tanesi (19. rivâyet) mevcut hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

Usûl müelliflerinin “sahâbî → tâbi'î → sahâbî → Resûlullâh” isnâdı ile nakledildiğini ifade ettiği halde hadis kaynaklarına farklı isnâdlarla ulaşan üç rivâyet incelendiğinde de ya tâbi'undan olan râvînin senedden iskât edilerek hadisin “sahâbî → sahâbî → Resûlullâh” isnâdıyla (bk. 4. ve 12. rivâyetler) ya da birinci sahâbî râvî hazfedilerek “tâbi'î → sahâbî → Resûlullâh” isnâdıyla (bk. 5. ve 6. rivâyetler) nakledildiği görülmektedir. Bu farklılığın nedeni araştırıldığında görülen husus, ziyade râvînin yer aldığı isnâdların illetli olmasıdır. Öte yandan hadisin biri “sahâbî → tâbi'î → sahâbî → Resûlullâh, diğeri “sahâbî → sahâbî → Resûlullâh” ya da “tâbi'î → sahâbî → Resûlullâh” şeklinde iki ayrı sahîh isnâdı varsa, şüphesiz ki tercih edilen âlî isnâdla tarîk olacaktır. Nitekim âlî isnâdı elde etmek, sahâbeden beri amaçlanan bir yol olduğu için ashâb da tâbi'undan biri aracılığıyla hadisini öğrendiği sahâbî râvîye doğrudan ulaşma gayreti içinde olmuştur (bk. 10. rivâyet).

Sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyeti gerçeğinin hadis usûlü ve tarihi bakımından incelenmesi gereken oldukça önemli bir yönünü de “ashâbın isnâd kullanımı sürecine katkıları” oluşturmaktadır. Hakikatte, ashâbın birbirinden hadis naklederken isnâd kullanmadığını açıkça beyan etmesi ve isnâdın sorulmaya başlandığı zaman ile ilgili çeşitli rivâyetler, isnâdın kullanılmaya başladığı dönemin tâbi'ün asrı olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak sahâbenin hadis rivâyetinde tessebbüt etmesi, zaman zaman hadis rivâyet edenlerden yemin ya da şahit istemesi, isnâd uygulamasının çekirdeğini oluşturan ilk uygulamalar olarak değerlendirilmiş, bu uygulamaların isnâd kullanımı sürecine zemin hazırladığı kabul edilmiştir.⁷⁹ Oysa bunların yanı sıra isnâd kullanımı sürecine katkı sağladığı söylenebilecek bir başka uygulama, sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyet ettiği zaman, irsâl yapmamasıdır. Sahâbe, sahâbe tabakasından hadis naklederken isnâd kullanmamasına karşın, cerh ve ta'dile tâbi tutulan tâbi'ün tabakasından hadis naklettiği zaman onların isimlerini zikretmekte hatta onların bu rivâyeti hangi sahâbiden naklettiklerini de aktarmakta, bir diğer deyişle, aslında, isnâd kullanmaktadır.

Hakikatte “sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyeti” meselesinin “ashâbın isnâd kullanımına katkısı” zaviyesinden hadis usûlü eserlerinde değerlendirilişine bakıldığında da yukarıdaki tespitin bir başka dille ifade edildiği görülmektedir. Öncelikle Zerkeşi'nin (ö. 794/1391) vurguladığı, daha sonra İbn Hacer'in de aynı istikamette görüş bildirdiği şu husus dikkat çekicidir:

“Sahâbenin sahâbe dışında birinden rivâyette bulunması nadirdir. Eğer sa-

⁷⁹ Muhammed b. Matar ez-Zehrâni, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*, Riyad 1417/1996, s. 20–24; Râşit Küçük, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 155–156.

hâbe dışında birinden rivâyette bulunmuşlarsa, bunu açıklamışlardır.”⁸⁰

Bu ifadeleri, yalnızca iyimser bir yorum ve tahmin olarak algılamamak gereklidir, Zira Zerkeşi ve İbn Hacer'in bu değerlendirmeleri, bu minvalde yapılan çalışmaların bir sonucunu ifade etmeleri bakımından tahkike dayalıdır. Bu nedenle İbn Hacer, bu iddiasını ortaya attıktan sonra, hocası Irâkî'nin bu hadisleri araştırıp cem ettiğini belirterek, bu fikrin, ilmî bir araştırma neticesinde beyan edildiğini vurgulamış olmaktadır. Bu ifadelerde yer alan “sahâbe dışında birinden rivâyette bulununca bu kişiyi açıklamak”, aslında sahâbe dışında birinden nakledince isnâd kullanmak demektir.

Sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyeti Irâkî, Zerkeşi ve İbn Hacer'in tespitleri zaviyesinden değerlendirildiğinde, sahâbenin “kendine özgü bir isnâd kullanımı olduğu” sonucuna varmak mümkündür. Bu durumda isnâdın kullanımı sürecine sahâbenin katkısı ile ilgili bugüne değin vurgulanan “tesebbüt ilkesi, râvîlerden şahit ve yemin istemeleri” gibi ilkelere, “tâbi'undan naklettikleri zaman hadisi isnâd etmeleri” vakıası da eklenebilecektir.

Ancak meseleye, olumsuz ve şüpheli bir zaviyeden bakılabilmesi de mümkündür. Bu durumda, ashâbın, birbirinden naklederken irsâl yaptığı gibi pekâla, tâbi'undan rivâyette bulunurken de irsâl yapabileceği, hatta bunun da ötesinde, senedden iskât ettikleri tâbi'inin mecrûh olma ihtimali de düşünülebilir. Bu durumda ashâbın irsâl yaptığı tespit edilen rivâyetlerinin hüccet olamayacağı ifade edilebilir. Nitekim hadis usûlü müellifleri sahâbe mürsellerinin hüccet değeri ile ilgili görüşlere yer verirken, bazı kimselerin sahâbe mürselini delil kabul etmediklerini, buna gerekçe olarak da “sahâbenin tâbi'undan hadis rivâyeti” vakıasının bulunduğunu aktarmışlardır. Zerkeşi, sahâbe mürsellerinin hüccet değeri ile ilgili söz konusu münakaşayı şöyle aktarmaktadır:

“Sahâbe mürseli makbuldür. Hatta bazıları bu hususta icmâ olduğunu da söylemişlerdir. Ancak Hatîb Bağdâdî ve bir başkası bazı ilim adamlarından naklen ‘diğer mürsel haberler hüccet olmadığı gibi sahâbe mürselinin de hüccet olmadığını’ aktarmışlardır. Onlara göre sahâbî râvî, sadece peygamberden ya da bir başka sahâbiden işittiği hadisleri naklettiğini açıkça ifade ederse, o zaman o sahâbinin mürseli kabul edilir. Aksi takdirde kabul edilmez.”⁸¹ Çünkü sahâbe, sahâbî olmayandan da hadis rivâyet eder.”⁸²

⁸⁰ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-salâh* (thk. Zeynulâbidin b. Muhammed), Riyad 1419/1998, I, 501; İbn Hacer, *Nüket*, II, 548.

⁸¹ Hakikatte hadis merviyâtının önemli bir kısmının sahâbe mürseli olduğu düşünüldüğünde, bu durumda hadislerin hüccet değeri ile ilgili ciddi bir münakaşanın eşliğinde olunduğunu görürüz. Örneğin İbn Abbâs, müksirûn sahâbilerdendir ve kendisinden rivâyet edilen hadis sayısı 1660 olarak belirtilmektedir. Oysa İbn Abbâs'ın doğrudan Resûlullâh'tan işittiği yani irsâl yapmadığı hadis sayısını 9 ya da 10 olarak ifade edenler dahi mevcuttur (bk. İbn Ruşeyd, *es-Sünenü'l-Ebyen*, s. 133).

⁸² Zerkeşi, bu önemli ihtilafı zikrettikten sonra, sahâbenin tâbi'undan hadis nakletmesi gerekçeyle sahâbe mürselini delil kabul etmeyen kişilerin isimlerine de yer vermiştir. Bu isimlerden

Zerkeşî bu şüpheye, sahâbenin sahâbe dışında birinden nakilde bulununca hadisi isnâd ettiğini belirterek cevap verme yoluna giderken, muhaddis ve fakîh kimliği ile bilinen Alâî (ö. 761/1360), meselenin bir başka boyutuna dikkat çekmektedir:

“Sahâbenin tâbi'undan merfû hadis rivâyeti oldukça nadirdir. Bilâkis, sahâbenin tâbi'undan naklettiği hadislerin büyük bir kısmı, tâbi'ünün sözleri ve birtakım hikâyelerdir. Yaygın ve galip olan, sahâbenin yine bir sahâbîden rivâyette bulunmuş olmasıdır. Bu nedenle bir sahâbî, peygamberden işitmediği bir haber naklederse, bu haberi, tâbi'undan birinden işitmiş olabileceğine değil, bir başka sahâbîden işittiğine hamletmeye öncelik verilmelidir. Çünkü yaygın ve çoğunlukta olan istikametinde değerlendirme yapmak, nadir gerçekleşen vakıa doğrultusunda yorum yapmaktan daha isabetlidir.”⁸³

Alâî'nin bu değerlendirmeleri, diğer hadis usûlü müelliflerinin yaklaşımına paralellik arz etmektedir. Şüphe ile yaklaşıp çözümsüzlük değil de, ilmî esaslarla ve mantıkla hareket ederek çözüm üretmeye yönelik bu tür yaklaşımlar sünnet-i nebeviyenin nakline ve muhafazasına imkân tanımıştır. Bunun aksi bir üslûbun ise problem üretmek dışında ulûm-i hadîse katkı sağlayamayacağı ortadadır.

Netice olarak, sahâbeyi tâbi'undan hadis öğrenmeye sevk eden başlıca etkenin, peygamberin sünnetini öğrenmek ve öğretmek olduğu âşikârdır. Asıl gaye, sünneti muhafaza etmek olduğuna göre, ashâbın duydukları rivâyetlerin kabulu ve nakli esnasında gevşek davranmaları, güvenmedikleri birinden işittikleri

bir hadisi, irsâl yaparak nakletmeleri olanaksızdır. Nitekim onların birbirlerinden aktardıkları haberlerde irsâl yapmalarına karşın, sahâbe olmayan râvîlerden aktardıkları haberlerde isnâd kullanmaları bu titizliklerinin önemli bir göstergesidir. Bu tablo, ashâbın hadis usûlü ilminin kurucuları olduğunu görüşünün doğruluğunu bir kez daha kanıtlamış olmaktadır.

“Sahâbenin Tâbi'undan Hadis Rivâyeti”

Özet: Ashâbın hepsi her zaman Hz. Peygamber'in yanında olamadığından dolayı, peygamberin irtihâlden sonra onun hadislerini birbirlerinden de öğrenmişlerdir. Bu öğrenim sürecinde bazen bir sahâbînin hadisi, tâbi'undan biri aracılığıyla bir diğer sahâbîye ulaşmıştır. Ashâb başka bir sahâbîden aldığı hadisleri irsâl yaparak naklederken, tâbi'undan aldığı hadisleri senedle rivâyet etmiştir. Onların bu tutumları bir süre sonra hadis rivâyetinin ayrılmasında bir parçası olacak isnâd uygulamalarının başlangıcını teşkil etmektedir.

Atf: Ayşe Esra Şahyar, “Sahâbenin Tâbi'undan Hadis Rivâyeti”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VIII/1, 2010, ss. 125–144.

Anahtar kelimeler: Sahâbe, tâbi'ün, hadis rivâyeti, hadis usûlü, büyüklerin küçüklerden rivâyeti, isnâd.

biri Eş'arî kelâmcısı ve Şâfi'î fakîhi Ebû İshâk el-İsferâyîni'dir (ö 418/1027). Zerkeşî'nin aktardığına göre Ebû İshâk'ın bu görüşünü benimseyen bir diğer isim, yine bir Şâfi'î fakîhi olan ve İbn Burhân olarak bilinen Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali'dir (ö. 518/1124). İbn Burhan, *el-Evsat* (İbn Hacer, İbn Burhân'ın fıkıh usûlü ile ilgili bu eserinin adını *el-Evsat* olarak zikreder. Ancak Zirikli tarafından bu eser *el-Vasît* olarak adlandırılmıştır bk. Zirikli, *el-A'lam*, I, 173) adlı eserinde Ebû İshâk'ın görüşünün doğru olduğunu söylemiştir. Öte yandan Mâlikî fakihlerinden Endülüslü Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Halef İbn Battâl (ö. 449/1057) da *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazdığı *Şerh*'inde sahâbe mürselinin hüccet olamayacağını açıklamıştır. İbn Battâl'ın dayanağı ise senedde zikredilmeyen râvînin tâbi'ün tabakasından olma ihtimali değil, sahâbe tanımı konusunda yerleşik görüşü kabul etmemesidir. İbn Battâl'a göre sahâbenin kendisinden hadis nakledip ismini zikretmediği râvî, bir bedvî ya da peygambere gelen heyetlerden birinde yer alan ve Resûlullâh ile sohbeti olmayan biri olabilir. Bu durumda İbn Battâl'ın sahâbe tanımı konusunda “Resullah'a mülâkî olmayı” yeterli bulmadığı görünmektedir. İbn Battâl sahâbe mürselinin hüccet olmadığı yönündeki görüşü, İmam Şâfi'î'ye ve Eş'arî kelâmcısı el-Bâkullânî'ye de (Kadı Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, ö. 403/1013) nispet etmektedir. (bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim), Riyad 1423/2003, I, 169). İbn Hacer de sahâbe mürselinin kabul etmemek konusunda Ebû İshâk'ın yalnız olmadığını, bu hususta onun ve onunla aynı görüşü paylaşanların ortak dayanaklarının sahâbenin tâbi'undan da nakletmesi vakıası olduğunu açıklamaktadır. İbn Hacer, *Nüket*, II, 548.

⁸³ Ebû Sa'îd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi), Beyrut 1407/1986, s. 36–37.

Buhârî'nin Hadis Tedvîninin Rivâyet Tarihine Katkıları

Johann FÜCK*

Çev. Bekir EZER**

Sünnî İslâm'da Kur'ân'ın yanında *es-Sahîh* adıyla tanınan Buhârî'nin ünlü hadis mecmuasından başka bir eser bu kadar hürmet görmemiştir¹. Onun çalışması medrese derslerinde hâkim bir konumdur. Kur'ân'a benzeyen bir

* Alman dilbilimci ve şarkiyatçı Johann W. Fück 8 Temmuz 1894'te Almanya'nın Farnkfurt am Main şehrinde marangoz bir babanın oğlu olarak doğdu. 1913 yılından 1918'e kadar Halle, Berlin ve Frankfurt am Main üniversitelerinde şarkiyat ve klâsik filoloji tahsil etti. 1921 yılında *Muhammad Ibn Ishaq. Literaturhistorische Vntersuchungen* adlı teziyle doktor oldu. 1930 yılına kadar klâsik diller ve İbrânice okuttu; 1929'da doçentliğe yükseldi. 1930-1935 yılları arasında Dakka Üniversitesi'nde Arap dili ve İslâm araştırmaları profesörü olarak çalıştı. Bir ara özel bir görevle Frankfurt am Main Üniversitesi'nde faaliyet gösterdikten sonra 1938 yılında Halle Üniversitesi'nden aldığı davet üzerine, hocası Hans Bauer'in ardından Semitik Filoloji ve İslâm İlimleri kürsüsünün başına geçti. Aynı zamanda üniversitenin şarkiyat seminerleri müdürlüğünü yürüttü ve Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın kütüphanesini yönetti ve 1965'te de sözü edilen kuruluşun fahri üyesi oldu. 1962'de emekliye ayrıldı; ancak seminer müdürlüğünü 1966'ya kadar sürdürdü. 24 Kasım 1974 tarihinde Halle an der Saale şehrinde öldü. Fück özellikle dil eğitimine büyük önem vermiş, zamanın şarkiyatçılarınca yaygın biçimde kabul edilen konularda tartışmaya girmeksizin yazdığı makalelerle tutumunu ortaya koymuş, İslâm'ın diğer din ve medeniyetlerden devşirdiği iddialarına karşı çıkmış, hadisin İslâm toplumunun birliğini temindeki rolüne işaret eden yazılar yazmıştır. Fück'ün *Arabiya: Untersuchungen zur arabischen Sprach-und Stilgeschichte* (Berlin: Akademie-Verlag 1950, 148 sh.) adlı eseri Arap dili ve üslup tarihi konusundaki ilmi tartışmalara önemli derecede tesir etmiş olup, tercüme edilerek Arapça ve Fransızca olarak da yayımlanmıştır. Diğer önemli eseri *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhun-derts* (Leipzig: Otto Harrassowitz 1955, viii+335 sh.), XX. yüzyılın başlarına kadar Avrupa'da yapılan Arap diliyle ilgili araştırmalar üzerinedir. Fück, *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci neşri için de çeşitli maddeler yazmıştır.

Yazarın, Almancasından çevirisini sunduğumuz "Beitrage zur Überlieferungsgeschichte von Buhari's Traditionssammlung" adlı bu makalesi müellifin önemli çalışmalarından birisi olup, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*'da yayımlanmıştır (XCII (1938), ss. 60-87).

** Doktora, Hadis, Krefeld, ALMANYA, bekirezer@mynet.com

¹ Buhârî ve çalışması hakkında bkz. Brockelmann, *GAL*, I, 157-60 ve *Supplement*, I, 260-65.

itibara sahiptir. (Baştan sona) okunması tamamlanınca kutlamalar düzenlenir, sıkıntılı anlarda okunur ve en önemlisi Doğu bölgelerinde mucizevî bir kitap olarak görülür.² *Sahîh*'in bu yüksek itibarı Peygamberin sahîh ifadelerini içermesi ile açıklanabilir. Bu ifadeler inananların hayatlarının yönlendirilmesi açısından Kur'ân'daki Allah sözü kadar büyük önem taşımaktadır. Buhârî'nin hadis tedvîninin, *Kütüb-i sitte* arasında kendine has bir yer edinmesi, İslâm dünyasının ittifakıyla, birçok eser arasında sünneti en iyi şekilde temsil etme yarışını kazanması, içeriğinin tenkit neticesinde seçilmesi, olağan üstü verimli ve açık düzeni sebebiyledir. Her râvînin bilgi kaynağını itinalı bir şekilde sınamaya dayanan tenkidinin katılığıyla Buhârî erişilmez bir konumdur. [61] Müslim bile ondan geride kalmıştır. Bu yüzden gittikçe eserinin içerdiği bütün hadislerin her türlü eleştiriye karşı güvenilirliği düşüncesi hâkim olmaktadır. Söz konusu mevzular hakkında bilgi sahibi olan çevrelerde, bir hadisçinin her halükarda kontrol etme hakkına sahip olduğu bilinci hiçbir zaman dinmese de bu böyledir. İçeriğinin çok yönlü olmasından dolayı hiçbir hadis mecmuası onu aşamamıştır. Çok geniş bir alan talep eden fikhın yanı sıra akâid de ayrıntılı olarak bu eserde yer almaktadır. Kasasü'l-enbiyâ'da [Hz.] Muhammed'in ve sahabilerinin hayatına, seferleri ve 'faziletleri'ne ayrıntılı bölümler hasredilmiştir. Başka bölümlerde halk inancının bazı alanları, meselâ rüya tabiri ve kıyâmetin kargaşası, âdet ve ahlâk, ibadet talimi ile ilgilenmiştir. *Sahîh* sonunda geniş bir Kur'ân tefsiri içermektedir. Bu zengin malzeme açık bir şekilde bir çerçeve içine alınmıştır. Her bölümün başlığı izah edici notlar, ekler, ayetler içerdiği için okuyucunun kendisine sunulmuş hadisi daha kolay anlamasını sağlıyor. Bununla birlikte, (Müslim'den farklı olarak) çok yönlü öğreticiliği dolayısıyla aynı hadisi, bazen sadece bir küçük parçası olsa bile uygun gördüğü yerde tekrarlamıştır. Her yerde, tamamen en sıkı tetkiklere dayanan, gelecekteki değerlendirmeler için en uygun şekilde tamamen kusursuz rivâyetleri hazırlamayı ciddiye alan bir âlimin itinalı müdahalesi hissedilmektedir.

Sahîh'in bu tartışılmaz itibara yüzyıllar sonra yükseldiğini bize metin tarihi göstermektedir. Böyle bir eserin hemen genel kabul görmemesini bilâkis başka mecmualarla (meselâ daha pratik ihtiyaçları gözeten Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin eserleri) rekâbette faydalılığını ispat etmesi gerektiğini sonraki nesiller -gerçi abartılı bir şekilde [62] doksan bin öğrencinin hocanın yanı başında olup onun eserini onun ardından yazmış olduklarını söylemiş olsalar bile- anlayamamışlardır.³ Fakat İbn Hacer,⁴ Aynî⁵ ve Kastallânî'nin⁶ şerhlerinin başına konulan

² Örnekleri Brockelmann vermektedir, *Suppl.* I, 261. Kur'ân gibi *Sahîh* de ezberlenmiştir, meselâ bkz. İbn Beşkuvâl, *Sıla* (BAH I/II) 63 ve İbn Abbâr, *Tekmile* (BAH V/VI) 271, 6; 696, 18, 751, 8.

³ *Târihu Bağdâd*, II, 9, 15.

⁴ *Fethü'l-bâri*, Bulak 1300 h.

⁵ *Umdetü'l-kâri*, İstanbul 1308-10 h.

⁶ *İrşâdü's-sâri*, Bulak 1304 h.

isnad zinciri, Buhârî'nin öğrencilerinden sadece çok azının eserin nakline çaba sarf etmiş olduğunu göstermektedir. Bu râvîlerin ilk tabakasının en önemlileri şunlardır:

1. el-Firebrî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf b. Matar b. Sâlih b. Bişr (23–320 h.) O, gençliğinde *Sahîh*'i ilk olarak hicrî 248'de Amul karşısındaki⁷ Amu Derya yakınında küçük bir yerleşim yeri olan memleketi Firebr'de ve müellifin vefatından⁸ dört sene önce Buhâra'da olmak üzere iki kez Buhârî'den dinlemiştir. Dârekutnî'ye göre hicrî 253'den 255'e kadar Buhârî'nin yanında yaşamıştır.⁹

Buhârî'nin bir başka öğrencisi:

2. en-Nesevî, Hammâd b. Şâkir, eğer İbn Hacer'in tahmini doğru ise hicrî 390 yılında ölmüş olması gerekir.¹⁰ Bazı nedenlerden dolayı Buhârî'nin her dersine katılamamıştır. Bu yüzden metni baştan sona kadar sadece 'semâ'a dayanmamaktadır. Bu yüzden Firebrî gibi aynı değere sahip değildir. Firebrî hiçbir ders kaçırmamıştır. Rivâyeti hiçbir zaman kaybolmadıysa da –meselâ Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim (321-405 h., *GAL*, 1, 166) Nesevî'nin öğrencisi Ahmed b. Muhammed İbn Rumejh'ten (öl. 357 h.)¹¹ semâ'an almıştır–ilerde büyük bir rol oynamaktadır. İbn Hacer (*Fethü'l-bârî* 1, 3, 2, 5, 4) ona sadece dolaylı yoldan ulaşabilmiştir. [63]

Aynısı ilk tabakanın üçüncü râvîsi için de geçerlidir;

3. en-Nesevî, İbrâhîm b. Ma'kil, (210–295 h.)¹² bütün eseri dinlemişti. Buhârî ona, eserinin sonu için, yani *Kitabü'l Ahkâm*'dan itibaren icâzet izni vermiştir. Bunun dışında Firebrî'nin metni ile karşılaştırsak en-Nesevî'nin metninin sonunda bir parça eksiktir. Bu parçayı İbn Hayr dokuz sayfada değerlendirmiştir.¹³ Rivâyeti Endülüs'te biliniyordu; rivâyetler hakkındaki bilgisini Ceyyânî'nin (öl. 498 h. ; *GAL*, 1, 368) *Kitabu Takyîdî'l-mühmel* adlı eserinden edinmiştir.

Müslüman âlimler tarafından incelenen bir eseri yazarla bağlayan isnad zinciri mümkün olduğunca az halka ile yetinerek sözde 'yüksek/âlî isnad' çıkarılma çabası Buhârî'nin son öğrencisine de bakılmasına neden olmuştur. Böyle bir şahsiyet olarak zikredilen:¹⁴

⁷ Bkz. Yâkût, *Geogr. Wörterb.* I, 69; III, 867.

⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* I, 2; İbn Hayr, *Fihrist* (BAH IX/X) 95.

⁹ Sam'ânî, *Ensâb* (GMS XX) fol. 422a.

¹⁰ *Fethü'l-bârî*, I, 3, 2

¹¹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Haydarabad 1333/34 h., III,134.

¹² Sem'ânî, *Ensâb*, vr. 559b; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* II, 231; Yâkût, *Geogr. Wörterb.* III, 23; IV, 782.

¹³ *Fihrist*, 97 vd.

¹⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* I, 3.

4. el-Bezdevî, Ebû Talha Mansûr b. Muhammed b. Ali b. Karîna (öl. 329 h.) Nesef'deki Bezde'¹⁵dendir. Onun rivâyetini üçüncü tabaka râvîsi el-Müstâğfirî değerlendirmektedir. Müstâğfirî bunun yanında Firebrî'ye dayanan rivâyet kullandığı için Bezdevî'nin payı tespit edilememektedir. Metnin bağımsız izlerinin muhafaza edilmediği görülmektedir.

Sahîh'in en eski rivâyetleri bu dört isme bağlanır. Yazarın sağlığında ve hatta üçüncü yüzyıl boyunca esere genel anlamda hiçbir değer atfedilmediği sonucunu çıkarabiliriz. (krş. Buhârî'den yüz yıl önce yaşamış olan Muhammed b. İshâk'ın (öl. 151 h.) [64] peygamber biyografisinde eseri yazardan rivâyet etmiş on altı âlim bilinmektedir.) Bu göze batan durum III. yüzyılda hadislerin cem ve tespitinin ferdi olarak yürütülmesinden dolayı ve ayrıca marûf olmayan derlemeleri, fark gözetmeksizin kabul etmeye niyetli rütbeli âlim bulunmadığından da ileri gelmektedir. Ancak ferdî ve bağımsız olan araştırmalar azaldıkça Buhârî'ninkine benzer mecmuaların değeri gittikçe artmıştır. Bu yüzden ikinci râvî tabakası yani eseri hocadan almış olan öğrencilerden okuyan kişiler esaslı olarak daha kuvvetlidir. Herkesten önce *Sahîh*'i önemli sayıdaki dinleyiciye nakleden Firebrî idi. En azından öyle görünmekte: hayatının son on yılında (o, hicrî 320'de vefat etmiştir.) Firebr'e *Sahîh*'i ondan dinlemek için seyahat eden en azından on kişi bilmekteyiz. İkinci tabakanın râvîleri şunlardır.

5. Belh'li¹⁶ el-Müstemlî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed (öl. 376 h.). O, eseri Firebrî'den hicrî 314 yılında dinledi.¹⁷ Ebû Zerr ve Hemedânî'nin rivâyetleri onun metnine dayanmaktadır.

6. Afganistan'ın en batısında olan Büşeng'li el-Hemmâvî es-Serahsî Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbn Hammâveyh (293–381 h.).¹⁸ O, *Sahîh*'i hicrî 315 yılında Firebr'de dinlemiştir.¹⁹ Ebu'l Vakt'ın rivâyeti (*an Dûvûdî anhu*) onun metnine dayanmaktadır. Ayrıca Ebû Zerr tarafından da kullanılmıştır.

7. el-Küşmeyhenî, Ebu'l-Heyssem Muhammed b. Zur'â (öl. 389 h.).²⁰ O *Sahîh*'i 316 yılında Firebr'de dinlemiş²¹ [65] ya da bazı olası ifadelerle göre Firebrî'nin ölümünden altı ay önce 320'de dinlemiştir.²² Metni, Hafsî ve

¹⁵ Bkz. W. Barthod, *Türkistan* (GMS N. S. V.) 236 f.

¹⁶ Sem'ânî, *Ensâb*, vr. 529a.

¹⁷ İbn Hayr, *Fihrist*, 94.

¹⁸ Sem'ânî, *Ensâb*, vr. 177a; Zehebî, *Müştebih*, 174; Büşeng için bkz. *EI*, v.

¹⁹ İbn Hayr, *Fihrist*, 95, 1.

²⁰ Sem'ânî, *Ensâb*, vr. 484a; Nisbe için bkz. Kastallânî I, 49; e, önce *â* olarak sonra *ay* olarak veya *î* olarak okunmaktadır.; Yâkût'a göre *Geogr. Wörterb.* IV, 623 Merv'den Âmul'e giden yol üzerindedir.

²¹ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudî'e*, Hayderâbad 1332 h., II, 77, 2.

²² İbn Hayr, *Fihrist* 95, 6.

Kerîme tarafından rivâyet edilmiş ve Ebû Zerr'in rivâyeti de ona dayanmaktadır.

8. el-Mervezî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh.²³ O, *Sahîh*'i 318'de Firebr'de ahzetmiş²⁴ Mekke ve Bağdat'ta rivâyet etmiştir. Hatîb tarafından en itibarlı diye nitelendirilen rivâyeti –tabii ki sadece zekât, oruç ve hac kitapları için– A. Mingana'nın, ayrıntılı araştırmalarının konusu yaptığı yazısında bulunmaktadır.²⁵ Onun nüshası, Ebû Nu'aym, Asîlî ve Kabîsî tarafından rivâyet edilmiştir.

9. el-Küşenî, el-Hâcibî Ebû Ali İsmâîl b. Muhammed. Hicrî 391'de ölmüş ve Firebrî'den *Sahîh*'i dinlemiş olanların en sonuncusudur.²⁶ Babası 316'da onu derse yanında götürmüştü. Hâlbuki küçük bir çocuk zor eserin okunmasını anlaşılır bir şekilde takip etme durumunda değildi. İlk olarak onda, daha sonra İstihânî'nin yanında ders alan öğrencilerinden biri Ebû Nâsır ed-Dâvûdî, Küşenî'nin dinlediğinde ve öğrettiğinde zayıf olduğunu tespit etmiştir.²⁷ Buna rağmen rivâyeti tutulmuştur. Endülüslü Atiye b. Sa'îd (öl. 403 veya 408/9 h. Mekke)²⁸ Küşenî'yi Mâverâünnehir'de ziyaret etmiş²⁹ [66] ve rivâyetleri savunmuştur. Bizim şu an elimizde bulunan Buhârî metni de Müstağfirî'nin rivâyetiyle temsil edilmektedir.

Firebrî'nin aşağıda zikredilen, öğrencilerinin hangi senede Firebr'de buldukları bilinmemektedir.

10. Peygamberin sahâbîleri hakkındaki eseriyle tanınan Bağdatlı İbnü's-Seken Ebû Ali Sa'îd b. Osman b. Sa'îd (294–353).³⁰ Araştırma seyahatleri onu *Sahîh*'i dinlediği Firebr'e götürmüştür. Sonra Mısır'a yerleşmiştir. Endülüslü İbn Esed onu dinlemiş ve eseri kendi ülkesine götürmüştür.³¹

11. Mervli eş-Şebbeveyh, Ebû Ali Muhammed b. Ömer b. Şebbeveyh.³² el-Hemedânî ve el-Ayyâr Buhârî'nin metnini ondan almışlardır.

12. el-Cürçânî, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Mekki b. Yûsuf (öl. 378 h.). Râvî olarak tartışılmaktadır.³³ *Sahîh*'i İsbekân, Şiraz, Basra ve

²³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, I, 314; İbn Asakir, *Tebyinü Kezibi'l-müfterî*, 188 vd.

²⁴ İbn Hayr, *Fihrist*, 96, 12.

²⁵ A. Mingana, *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhârî with nine Facsimile Reproductions*, Cambridge 1936. Bunun için "Eine wichtige Handschrift der Traditionssammlung Buhâris" adlı makaleme bakınız, OLZ (Orientalische Literatur Zeitung).

²⁶ İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 3; Sem'ânî, *Ensâb*, 149a ve 483b. Küşenî'ye Kuzeybatı Semerkant'tan ulaşılır, bkz. Barthold, *Türkistan* 95.

²⁷ Sem'ânî, *Ensâb*, 38a. Sem'ânî sert hükmü hafifletmek için boşa çalışıyor.

²⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 322.

²⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* III, 271.

³⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* III, 140.

³¹ İbn Hayr, *Fihrist* 95.

³² Sem'ânî, *Ensâb*, 329a.

³³ İbn Hacer, *Lisânu'l-mizan*, V, 363.

Bağdat'ta rivâyet etmiştir. Ebû Nu'aym ve Asîlî *Sahîh*'i onun yanında tetkik etmişlerdir.

13. el-Ahsikâtî,³⁴ Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. Rivâyeti öğrencisi es-Saffâr tarafından devam ettirilmiştir.

14. Şâfî mezhebine mensup el-İstihânî Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Matt (öl. 381 h.). İlerlemiş yaşında *Sahîh*'i, Firebrî'den öğrenmiştir.³⁵ Sonraki şârihler onu tanımamaktadır ve elimizdeki Buhârî metninde de rivâyeti hiçbir iz bırakmamış görünüyor.

Bağdatlı İbnü's-Seken haricinde ikinci tabaka râvîleri İslâm'ın Doğu Müslümanlarından ve 320'den 380 yılına kadar süren öğrenim faaliyetleriyle [67] –aralarında en genci Küşenî idi (öl. 391 h.)– *Sahîh*'i genel olarak tanıtmışlardır. Fakat onların öğrencilerinin yani üçüncü tabaka râvîlerinin sunduğu portre ikinci tabakanın sunduğundan farklıdır. Firebrî'yi, Buhârî metninin tayin edici bir otoritesi olarak gören ve Buhârî'nin başka öğrencilerinin rivâyetlerine aldırış etmeksizin Firebrî'den mevşûk metni alabilmek için yanına giden, üçüncü tabaka Firebrî'nin yalnız bir öğrencisine yönelmemişler; elimizdeki Buhârî metninde etkili olan bu tabakanın on iki râvîsi, hemen hemen aynı seviyede yukarda zikrettiğimiz Firebrî'nin öğrencilerine dağılmışlardır. Daha da kayda değer olan bu on iki râvînin sadece yarısı hocasından almış olduğu metinle yetinmiş, öbür yarısı ise *Sahîh*'i Firebrî'nin ikinci bir öğrencisinin yanında da öğrenmiştir (sadece Müstağfirî, Bezdevî üzerinden Buhârî'ye giden bir metin kullanmıştır). Bunlardan birisi olan Ebû Zerr metnini Firebrî'nin üç öğrencisinin rivâyetlerine dayandırmaktadır. Bu, ikinci tabakada metne gizlice giren tarîklerin üçüncü tabaka için kayda değer olduğunu göstermektedir. Böylece *Sahîh*'in metin tarihinde ilk kez eleştirel his harekete geçmektedir. Bu adamlar tarafından düzenlenen metinler asıl ilk rivâyetler olarak görülebilir ve Buhârî rivâyetinin zeminini oluşturan İbn Hacer'in Buhârî şerhinin başında konulan râvî zincirinde bu üçüncü tabaka râvîlerinin rivâyetlerinin metin şâhidi olarak ele alması yerindedir.

Aşağıdaki üçüncü tabaka râvîlerinin tablosunda öncelikle Firebrî'nin bir öğrencisinin metnini nakledenleri verdim.

15. İbn Esed el-Cühenî, Abdullâh b. Muhammed 344 yılında Kahire'de İbnü's-Seken'in (nr. 10) yanında tanımış olduğu *Sahîh*'in metnini Endülüs'e götürmüştür. Eseri ondan öğrencileri meselâ o günlerde Batı'nın en büyük hadis bilgini olan İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh (368–463 h. GAL, 1, 367) [68] ve ayrıca İbn Hezzâ, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b.

³⁴ Farghana'nın Başkenti Ahsika için bkz. Barthold, *Türkistan* 161.

³⁵ Sem'ânî, 38a; İstihan, Semerkant'ın kuzey batısına düşmektedir. Bkz. Barthold, *Türkistan* 161.

Yahyâ (370–467 h.)³⁶ almışlardır. O, hicrî 394 yılında *Sahîh*'i Cühenî'den dinlemiştir³⁷ ve İbn el-Mukevvî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed'ten (öl. 448 h.)³⁸ ahzetmiştir. İbn el Hezzâ'nın öğrencilerinden İbn Mûcid Ebu'l-Hasen Yûnus b. Muhammed'in (447–531 h.), İbnü's-Seken'in rivâyetlerini temsil ettiği görülür. İbnü's-Seken'in rivâyetleri onun aracılığıyla İbn Hayr'a (*Fihrist* 95) ve başka Endülüslülere ulaşmıştır.³⁹ Fakat öyle görünüyor ki İbn Hacer (*Fethü'l-bârî*, 1, 3, 8, 22) onu Ceyyânî'nin *Takyidü'l-muhmel*'inden biliyordu.

16. es-Saffâr, İsmâil b. İshâk b. İsmâil, eseri Ahsikâtî'den dinlemiştir. Öğrencisi Ebû Süleymân Dâvûd b. Muhammed b. Hasen el-Hâlidî idi. Bu iki adam hakkında fazla bilgim yoktur. Bu rivâyeti Hemedânî'nin rivâyetiyle Endülüslü ünlü âlim Ebû Hayyân (654-745 h.; *GAL*, 2, 109) kullanmıştır.

17. el-Hafsî, Ebû Sehl Muhammed b. Ahmed (öl. 466 h.) Küşmeyhenî'nin öğrencisi idi. Selçuklu vezîri Nizâmülmülk onu Nişabur'da yeni kurulmuş bulunan en-Nizâmîye Medresesi'ne tayin etmiş ve orada hadis üstadı olarak çok geniş bir eğitim-öğretim faaliyetinde bulunmuştur. Onun aracılığıyla Küşmeyhenî'nin metni doğuda üstün gelmiştir. eş-Şâdiyâhî Ebu'l Futûh Abdal Vahhâb b. Şah⁴⁰ ve ayrıca eş-Şehhâmî Vecîh b. Tâhir (ö. 541 h.)⁴¹ ve herkesten önce ve ilerde anlatılacağı üzere Fûrâvî (441–530) öğrencileri arasındadır. Bu üçünün yanında *Sahîh*'i okuyan Sem'ânî (506–562 h.) Hafsî'nin ardından onun Küşmeyhenî'den usûlünce dinlediğini ama her türlü derin anlayıştan mahrum olduğunu söylemiştir.⁴² [69]

18. *Sahîh*'i Küşmeyhenî'nin yanında bir hanım da okumuştur. Meşhur Kerime bint Ahmed el-Merveziyye (ö. 463 h.). O, daha sonra Mekke'ye göçmüş ve eseri İslâm dünyasının birçok bölümünden gelen büyük dinleyici halkasına okumuştur. Dinleyiciler arasında meselâ o zamanlarda doğunun en büyük hadis bilgini Hatib el-Bağdâdî (392-463 h., *GAL*, 1, 329)⁴³ var idi. Ayrıca Mısır'ın yukarı kesimlerinden olan Muhammed b. Berekât (420-520 h.)⁴⁴ ve Musullu İbnü'l-Ferrâ⁴⁵. Rivâyetini (Kerime'nin) Mekke'de Ebu'l-Feth Sultan b. İbrâhîm devam ettirmiştir.⁴⁶

³⁶ İbn Beşkuval, *Sıla*, I, 65. İbn el-Hezzâ râvî olarak Müslim'in *Sahîh*'i için de büyük öneme sahiptir; bkz. *Centenario M. Amari*, I, 395.

³⁷ İbn Hayr, *Fihrist* 95, 18.

³⁸ İbn Beşkuvâl, *Sıla* I, 272 notlar.

³⁹ İbn Ebbâr, *Takmile*, 465, 476.

⁴⁰ Sem'ânî, *Ensâb*, 324b.

⁴¹ Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 4, 111.

⁴² Sem'ânî, *Ensâb*, 172a.

⁴³ Yâkût, *İrşâdü'l-arîb*, 1, 247.

⁴⁴ Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, III, 422; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 24.

⁴⁵ Aynî, *Umdetü'l-kâri*, I, 7, 15.

⁴⁶ Makkari, *Analectes*, 1, 876.

Bizim Buhârî metnimize hiçbir etkisi olmadığı halde burada Küşmeyhenî'nin iki öğrencisi daha sıralanmıştır.

19. Eş'arî el-Hebbâzî Muhammed b. Ali b. Muhammed (372–447 h.)⁴⁷. Gazneli Mahmûd'un sarayında yaşamış, sonra Nişabur'a dönmüş ve Selçuklu veziri Kundurî'nin tertip etmiş olduğu Eş'arîlerin takibatı esnasında ölmüştür. İbn Asâkir (*Tebyinü Kazibi'l-Müfterî* 264) onun nakdü'l-mütûn konusunda zamanın en güvenileni olduğunu söylemiştir.

20. Ebu'l Hayr Muhammed b. Mûsâ. Küşmeyhenî'nin yanında 388 yılında öğrenmiştir. Onun en son dinleyicilerindendir. Onun rivâyetini büyük Hanefî âlimi ve *Hidâye*'nin yazarı Burhânüddîn el-Merğînânî⁴⁸ kullanmıştır. (ö. 593 h.; *GAL*, 1, 376)

21. Büşengli ed-Dâvûdî, Ebu'l-Hasen Abdurrahmân b. Muhammed b. Muzafer (374–467 h.)⁴⁹ 381 yılında ölen Hemevi'nin yanına *Sahîh*'i dinlemek için çocuk yaşında götürülmüş olması gerekir. [70] Metni, öğrencisi Ebu'l-Vakt'in rivâyetiyle revaç bulmuştur.

22. el-Ayyâr Sa'îd b. Ebû Sa'îd Ahmed b. Muhammed (öl. 457 h.) Şebbevi'nin öğrencisi idi. Râvî olarak tartışılmıştır.⁵⁰ Fakat öğrencisi Fûrevî'nin rivâyeti aracılığıyla *Sahîh*'in metin tarihi açısından biraz anlam kazanmıştır.

Firebrî'nin sadece bir öğrencisinin metnini devam ettiren bu râvîlere karşı olarak aşağıda zikrettiğimiz râvîler eseri iki kaynaktan dinlemiştir (bir görüşe göre ise üç kaynaktan).

23. el-Asîlî, Ebû Muhammed Abdullâh b. İbrâhîm (314–392 h.)⁵¹ Doğu ülkelerine olan seyahatine 361'de başlamış ve 352'de Mekke'de *Sahîh*'i Ebû Zeyd el-Mervezî'den dinlemiştir. Sonra hicrî 359 senesinde aynı hocadan ikinci kez Bağdat'ta dinlemiştir. Herhalde Bağdat'ta eseri ayrıca Ebû Ahmed el-Cürçânî'den dinlemiştir.⁵² Bunun akabinde II. el-Hakem tarafından ülkeye geri çağrılarak halifenin ölüm gününde (3 Safer 366 h.) yolu Almerya'ya düşmüştür. Fakat kısa zaman içerisinde güçlü vezir İbn Ebû Âmir'in sempatisini kazanmış, o da onu meclis üyesi ve sonra Sarakosta hâkimi yapmıştır. Rivâyeti Endülüs'te revaç bulmuştur. *Sahîh*'i Asîlî'nin yanında öğrenmiş olan üç âlim bize İbn Beşkuvâl tarafından (*Sıla*, s. 184, 225, 560.) haber verilmektedir. Bir dördüncüsü Muhammed b. Abdullâh b. Sa'îd b. Âbid (öl. 439).⁵³ Bu metni üç

⁴⁷ Cezerî, *Gâyâtü'n-nihâye*, II, 207.

⁴⁸ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudî'e*, II, 76.

⁴⁹ Sem'ânî, *Ensâb*, 220a; Kutubî, *Fevâtü'l-vefâyât*, Bulak 1299 h., I, 262.

⁵⁰ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 382 ve İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* III, 30.

⁵¹ İbn Farazî, *Tarîhu 'ulemâ'l-Endelüs* (BAH VII/VIII) 208; Zebbî, *Buğyetü'l-multemis* (BAH III), 327; Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 1, 302; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* III, 214; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, Kahire 1347 h., 138.

⁵² İbn Ferhûn, *a.g.e.*, ve İbn Hayr, *Fihrist* 95 vd.

⁵³ Zebbî, *a.g.e.*, 82.

ayrı yoldan dinlemiş olan İbn Hayr zikretmektedir. Beşincisi İbn Kebrî Ebû Şâkir Abdülvahid b. Muhammed b. Mevhib (öl. 456 h).⁵⁴ de eseri Ceyyânî'ye ulaştırmıştır. Ona ilerde Kâdî İyâz'ın yanında rastlıyoruz. Yûnîni onu eleştirel eserinde kullanmıştır. [71] Mingana'nın tahmin ettiği gibi yukarıda zikredilen elyazmasında mevcut olup olmadığı kesin değildir. Bu elyazması Mervezî'nin rivâyetine aittir. Fakat öğrencilerinin hangisinin bu metin için sorumlu olduğu şimdilik muallâktır.

24. el-Kâbisî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (324–403 h.)⁵⁵ de Asîlî ile aynı zamanda hicrî 353 yılında Mekke'de *Sahîh*'i Ebû Zeyd el-Mervezî'nin yanında dinlemiştir. Bu yüzden burada ele alınmıştır. Hâlbuki o, sadece bir rivâyete göre metni öğreten gruba aittir. Gözleri görmediği için elinde bulunan nüshayı Asîlî'ye düzeltmiştir.⁵⁶ Böylece İbn Hacer'in (*Fethü'l-bârî* 2, 4, 7) ikiz olarak ele aldığı bu iki rivâyet arasındaki yakınlık izah edilebilmiştir. Elbette bu gözleri görmeyen âlimin, yardım sever arkadaşının otoritesinin altına girdiği anlamına gelmez. O, kendi fikrini korumuş ve bazen tartışmalı yerleri Asîlî'nin zıddı olan bir okumayı tercih etmiştir.⁵⁷ Kâbisî 359'da Güney Afrika'ya geri dönmüş⁵⁸ ve Kayrevân'a yerleşmiş ve orada 403'de ölmüştür. Ölümünün son senesinde Kurtubalı Hâtim b. Muhammed et-Terâbulusî (378–469 h.)⁵⁹ – ailesi Trablusgarb'tandır – onun aracılığıyla rivâyet Endülüs'te yayılmıştır. Böylece meselâ Ceyyânî ve İbn Attâb (433–520 h.)⁶⁰ eseri ondan duymuşlar [72] ve İbn Hayr, İbn Beşkuvâl ve başkaları yukarıdaki iki isme bağımlıdır. İbn Hayr (*Fihrist* 98) onun hakkında Ebû Zerr'in rivâyetine çok benzediğini söylemiştir.

25. Ebû Nu'aym el-İsbehânî, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed (336-430 h., GAL, 1, 362), Buhârî'nin *Sahîh*'ini, Asîlî'nin öğrendiği aynı hocalarda öğrenmiştir. Esere Cürcânî'nin yanında İsbehân'da başlamış ve yine onun yanında Bağdat'ta bitirmiştir (*Târîhu Bağdâd*, 3, 222 vd.). Ayrıca onu Ebû Zeyd el-Mervezî'nin yanında dinlemiş. Bu rivâyet Müstağfirî'nin yanı sıra altıncı yüzyılda İsbehân'ın ilk hadis öğretmeni olan Ebû Mûsâ el-Medîni (501–581 h.)⁶¹ tarafından da kullanılmıştır.

⁵⁴ Zebbi, *a.g.e.*, 379.

⁵⁵ İbn Hallikân, nr. 457; Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz* III, 263. GAL, *Suppl.*, I, 277; Mingana *a.g.e.*

⁵⁶ Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 264; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 200.

⁵⁷ Bir örneği (*Kitâbü'l-Hacc*, 41; bkz. Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 4, 243) OLZ'de (Orientalische Literatur Zeitung) izah etmişim.

⁵⁸ Eğer İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* I, 3, 19 ve onu takip ederek Kastallâni, *İrşâdü's-sârî*, I, 40, 3 Asîlî'nin yerine Kâbisî'yi rivâyetü'l Cürcânî râvisi olarak zikrettilerse bu, İbn Hayr'ın *Fihrist*'te (95 vd.) gösterdiği gibi, bir yanlışlığa dayanmaktadır.

⁵⁹ İbn Beşkuvâl, *Sıla*, 158–60.

⁶⁰ İbn Beşkuvâl, *Sıla*, 342; Zebbi, 344.

⁶¹ Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 123.

26. el-Hemedânî⁶² Abdurrahmân b. Abdullâh, *Sahîh*'i, Şebbevî ve Müstemlî'nin yanında okumuştur. Öğrencisi Şüreyh b. Ali idi. Bu iki râvî hakkında başka bilgi bulunmamaktadır. Bu rivâyet daha önce zikredilmiş olan Ebû Hayyan el-Garnâtî'nin yanında bulunmaktadır.

27. Üçüncü tabaka râvilerinin en önemlisi Ebû Zerr el-Herevî Abdullâh b. Ahmmed'dir (355–434 h.). O, Buhârî'nin *Sahîh*'ini Firebrî'nin üç öğrencisinin yanında öğrenmiştir: İlk olarak hicrî 373'de Afganistan'da baba şehri Herat'ta Serahsî'nin yanında, sonraki yıl Belh'de Müstemlî'nin yanında ve sonunda 387 yılında Küşmehân'da Küşmeyhenî'nin yanında.⁶³ Onu Bağdat'a kadar götürün uzun öğrenim seyahatlerinden sonra Mekke'ye yönelmiş, kısa zaman sonra bedevî bir ailenin kızı ile evlenmiş ve Serevân'a⁶⁴ yerleşmiş. Her sene hac yapmış ve bayram ayları esnasında Mekke'de ders vermiştir.⁶⁵ Fıkıhta Mâlikî mezhebine katılmış ve kelâmda da Eş'arîleri, özellikle de el-Bâkîllânî'yi takip etmiş.⁶⁶ [73] İbn Hacer ve başka Buhârî şârihleri yanındaki yeterli bilgiler bize onun metnini oluşturma metodu hakkında başka rivâyetlerden daha esaslı bir portre vermektedir. Ebû Zerr, kullanmış olduğu üç râvîye dayanarak bir metin çıkarmakla yetinmemiştir. Bilâkis her zaman olmasa bile önemli durumlarda isnadların bir birine uymayan okuma tarzını vermiştir. Bunun dışında eserin açıklığını daha da çoğaltmıştır, bunu da Buhârî'nin serbest (kopuk) bir şekilde peş peşe sıraladığı parçaları (meselâ *kitâbü't-tefsîr*'in içerisinde ve *kitâbü't-tevhîd* içerisinde) özel bir bölüm olarak saymıştır. İzah için tabii ki metinden sıkı bir şekilde ayrı duran fakat sonraki şerhlerde arada bir alıntı yapılan bazı açıklayıcı notlar bulunmaktadır. Bu yüzden onun faaliyetleri bizim için ele alınabilen en eski *Sahîh*'in tenkitsel metnini çıkarma denemesi anlamına gelmektedir. Bu ve Ebû Zerr'in hicrî 415'ten⁶⁷ beri eseri büyük bir dinleyici halkasına okuması durumu, rivâyetinin herhangi başka bir rivâyetten daha geniş bir yayılım bulmasına neden olmuştur. Endülüs'te kuvvetli bir şekilde o tercih ediliyordu, Bibliotheca Arabico-Hispana'da muhafaza edilmiş malzemenin çokluğu nedeniyle onun (Endülüs) âlimleri tarihi hakkında hiçbir İslâm ülkesinde olmadığı kadar çok bilgi sahibiyiz. Hac yolculuğunun Mekke'ye yönelttiği çok sayıdaki Endülüslü bu fırsatı Ebû Zerr'in derslerine katılmak için kullanmışlardır. Bazıları birkaç sene yanında kalmışlardır. Meselâ İbnü'd-Delâi

⁶² Bazı nüshalarda (*Fethü'l-bârî*, I, 3, 23; *İrşâdü's-sârî*, I, 39 vb.) devamlı el-Hemdânî olarak yazılır.

⁶³ İbn Hayr, *Fihrist*, 94.

⁶⁴ Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 3, 85.

⁶⁵ Târîhu Bağdâd XI, 141.

⁶⁶ Zehebi, *Tezkire*, III, 285.

⁶⁷ Bu yılda onu İbnü's-Sakkât, Muhammed b. Halef b. Mes'ûd dinlemiş (h. 395–485), bkz. İbn Beşkuvâl, *Sıla*, 501 (=Yâkût, *Geogr. Wörterb.* III, 924) ve 103 (=Yâkût *a.g.e.*, IV, 204).

Ebu'l-Abbâs el-Uzrî Ahmed b. Enes (393-478 h.)⁶⁸ ve daha sonra İbn Hazm karşıtı olarak tanınmış Ebu'l Velîd el-Bâcî Süleymân b. Halef'in (403-474 h.; GAL, 1, 419) Buhârî dersleri Zaragoza'da büyük ün kazanmıştır.⁶⁹ [74] Makkarî,⁷⁰ Bâcî'nin metni hakkında öğrencisi İbn Sükkere yanında Endülüs Buhârî yazmaları içerisinde en sık bulunan olduğunu belgelemiştir. Üçüncü Endülüslü ise İbn Manzûr, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed'dir (öl. 464 h.)⁷¹ Hicrî 431'de *Sahîh*'i iki kez Ebû Zerr'in yanında okumuştur –ikinci derste kendi elyazması önde bulunmaktaydı ve öğrenci kendi Buhârî nüshasını⁷² ona göre düzeltmiştir– ve metni Endülüs'e yaymıştır.⁷³ *Sahîh*'in metin tarihi için önem kazanan dördüncü Endülüslü ise hicrî 433'de Mekke'de okumuş olan⁷⁴ Muhammed b. Şüreyh (392–476 h.) onu ve yukarda zikredilmiş olan İbn Manzûr'un metnini oğlu Şüreyh b. Muhammed (451–537 h.)⁷⁵ almış ve onu her sene Ramazanda onun tarafından özel olarak seçilmiş olan öğrencisi tarafından dinleyicilere okunmuştur. Kendisinin 'âli' isnadı, bu okumalara İberik yarımadasının her bölümünden bu derse dinleyicileri cezp etmiştir. Böylece hicrî 535 yılında –ölümünden iki yıl önce– dinleyici sayısı yaklaşık iki bini bulmuştu.⁷⁶ Hicrî 534 senesindeki dersi çok meşhur olmuştur; o zaman dinleyenleri arasında ünlü isimler vardı.⁷⁷ [75] İbn Hayr da *Sahîh*'i onun yanında öğrenmiştir.⁷⁸ Son olarak şunu da zikretmemiz gerekir ki h. 500 yılından kısa zaman önce bir Endülüslünün Ebû Zerr'in oğlu Ebû Mektûm'a, Ebû Zerr'in, Müstemlî'nin yanında okurken⁷⁹ yazmış olduğu bir Buhârî nüshasına çok para ödemişti.

⁶⁸ İbn Beşkovâl, *Sıla* 69; Yâkût, *Geogr. Wörterb.* II, 582; IV, 517. O *Sahîh-i Müslim*'in râvîsi olarak da ön plana çıkmıştır. Bkz. *Centenario M. Amari*, I, 392. Bkz. İbn Abbâr, *Tekmile* 466, 4; 719, 11.

⁶⁹ Hicrî 463 yılında bu şekildeki dersler hakkında bilgimiz var (İbn Abbâr, *Tekmile* 535, 3; 551, 9 623, 6), h 468. (a.y. 48, sondan 4. dipnot.).

⁷⁰ Dozy, *Analectes* 1, 507.

⁷¹ İbn Beşkovâl, *Sıla*, 489 nr. 1080; Zebbî, *Buğyetü'l -multemis*, 41 nr. 28 (ölüm yılı olarak hicrî 469 yılını vermektedir.)

⁷² İbn Hayr, *Fihrist*, 94.

⁷³ Bkz. Meselâ İbn Abbâr, *Tekmile*, 559, 16=645; İbn Beşkovâl, *Sıla*, 287; 509, 6; Yâkût, *Geogr. Wörterb.* III, 312 (1. İbn Abdullâh)

⁷⁴ İbn Hayr'daki 403, (*Fihrist* 94) İbn Beşkovâl (495 nr. 1095) ve Cezerî (*Gâyetü'n-nihâye*, II, 153)'ye göre 433'e değiştirilmelidir.

⁷⁵ Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 324.

⁷⁶ İbn Abbâr, *Tekmile*, 496, 8 (ayrıca bkz. 421, 6).

⁷⁷ İbn Abbâr'ın *Tekmile* 495 vd. verdiği tarife bakınız ve krş. aynı yer s. 244, 11; 267, 6; 488; 583, 3 (yine buna yönelik 520, 1; 682, 17); 673, 11. Hicrî 531 yılındaki dersler s. 472 14'de zikredilmektedir.

⁷⁸ *Fihrist* 94; Ebû Zerr'in diğer bazı öğrencilerini İbn Beşkovâl zikretmektedir, *Sıla* 63; 153, 11 (buna yönelik 290, 8); 635 7.

⁷⁹ İbn Abbâr, *Tekmile* 396.

Mekke'de Ebû Zerr'in hadisi biraz önce zikredilmiş olan oğlu Ebû Mektûm İsa tarafından devam ettirilmiştir. Onun son dinleyicisi Mekkeli Ebû'l-Hasen Ali b. Hümejd et-Terâblusî idi.⁸⁰ Mekkeli âlimlerin kesintisiz zinciriyle bu adamlardan metin İbn Hacer'e ulaşmış ve bu genelde Ebû Zerr'in rivâyetini takip etmiştir.⁸¹ Bunun dışında çok tutuluyordu; bazen Buhârî'nin el yazması ona göre tashîh edilmiştir⁸² ve Yûnîni onu tenkitli nüshası için kullanmıştır.

28. Şimdiye kadar zikrettiğimiz üçüncü tabakanın râvîlerine zıd olarak el-Müstağfirî Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed öl. 432 h.⁸³ Nesef'de Firebrî'ye dayanan bir rivâyetin yanı sıra –metni Firebrî'nin son dinleyicisi Küşenî'den almış– paralel bir rivâyetten istifade etmiştir. Bunu da Ahmed b. Abdulazîz'in yanında Buhârî'nin son öğrencisi el-Pezdevî'nin *Sahîh* rivâyetini inceleyerek yapmıştır. Pezdevî'nin rivâyetinin Firebrî'ninkinden ne kadar farklı olduğu kesin haberlerin eksikliğinden dolayı zor tahmin edilmektedir. Bize ulaşmış metinlerde Müstağfirî'nin rivâyeti büyük bir iz bırakmıştır. Biz Ebû Nuaym'inkinin yanında ona Ebû Mûsâ el-Medîni'de de rastlıyoruz. [76]

Üçüncü tabaka râvîlerinin öğrenim faaliyetleri dördüncü yüzyılın sonu ve beşinci yüzyılın ilk yarısına isabet etmektedir. (ölüm tarihleri tespit edilebildiği kadarıyla aralarında en yaşlısı Asîlî 392'de ve en gençleri Dâvûdî 467 senesinde ölmüşlerdir). *Sahîh* hakkındaki bilgilerin bu gün bütün İslâm dünyasına yayılmış olması onların sayesinde. Bunda özellikle Mekke'deki Ebû Zerr ve Kerîme'nin faaliyetlerinin katkısı olmuştur. *Sahîh*'i öğrenmeyi kendisine vazife edinen bir sürü hacı her sene onların yanına gitmiştir. Bununla ve başka ispat edilecek durumlardan dolayı hicrî 400 senesi civarında Buhârî'nin hadis eseri ulemânın ittifâkıyla bir *Kütüb-i Sitte* çalışması olarak kabul görmüştür. Bu, eserin rivâyet tarihi için bir dönüm noktası olmuştur. Önceleri metin tarihinin sunduğu tablo aşağı mecrasını birkaç kola bölen kocaman bir nehir sunmuştur. Şimdi ise birden bire karşımıza rivâyetlerin birleşmesi durumu çıkmaktadır. Bu rivâyetler çoğu kez kesişerek, birbirlerine akarak ve hem de birbirlerinden ayrılarak İslâm devletlerini şaşırtıcı çeşitlilikle kat etmiştir. Bu karışık rivâyet tarihinin düzgün bir tablosu, eski Buhârî elyazmalarının okuyucu notlarındaki pasajlarda, müzekkirâtında ve buna benzer belgelerde saklı zengin hazinelerin keşfinden sonra sunulabilecektir. Şimdilik İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'de bulunan isnad zincirinin yardımıyla ve İslâmî hadisin önder uzmanlarının ve Buhârî'nin hadis mecmuasını araştırmalarına konu edinenlerin, hocaları vasıtasıyla ulaştıkları değişik rivâyetlerin genel mülâhazası nede-niyle eklektik bir metin ortaya koymuşlardır. Bu metin, öğrencileri ve dinleyi-

⁸⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* 3, 286, 6; krş. İbn Abbâr, *Tekmile* 18, 15; 274, 12; 677, 2. Ebû Mektûm'un diğer dinleyicilerine biz İbn Abbâr, *Tekmile* 395 2, 685, 12 ve *Mu'cem* (BAH IV) 283' 6 da rastlıyoruz.

⁸¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* 1, 5, 7.

⁸² Meselâ Mingana'nın elyazması (bkz. Mingana, *An Important Manuscript* s. 3).

⁸³ GAL, Suppl. I, 617. Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 253; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudî'e*, I, 180.

çileri için ölçü verici olmuştur ve otoritelerinin hüküm sürdüğü her alanda kabul bulmuştur.

29. Zamanının en tenkitçi âlimi olan el-Ceyyânî Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gessânî (437-493 h.; GAL, 1, 368) [77] Kurtuba'da metnini Asîlî, Kâbîsî, İbnü's-Seken ve Nesefî'nin rivâyeti üzerine inşa etmiştir. Onların rivâyetlerini içerisinde Buhârî'nin ve Müslim'in mecmualarında bulunan yazılışı aynı, fakat söylenişi farklı olan kaynakların ismini içeren eseri *Takyidü'l-mühmel ve temyizü'l-müşkil* de değerlendirmiştir.⁸⁴ (meselâ; Asîd: Usaid). İbn Hacer daha sonra bundan istifade etmiştir.⁸⁵

30. Mürsiya'da yaklaşık 454 h. yılında doğmuş olan ve 514'te Kutende savaşında ölen⁸⁶ genç hemşerisi Ebû Ali es-Sedefî Hüseyin b. Muhammed İbn Ferrûh İbn Sükkere, Buhârî'nin *Sahih*'ini yaklaşık altmış kez ezberden nakletmiş ve içerisinde geçen her hadisin isnadını verebilmesiyle ve ayrıca tersini de söyleyebilme kabiliyetiyle iftihar etmiştir.⁸⁷ İbn Ebbâr'ın derlediği Ebû Ali es-Sedefî'nin öğrencilerinin notlarında, onun yanında öğrenilmiş metinler arasında daima bu eser karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸ Daha önce zikredilmiş Makkarî'nin ifadesine göre es-Sedefî'nin metni, hocası Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin yanında Endülüs Buhârî elyazmaları arasında en sık bulunan idi.

31. Değişik Buhârî rivâyetleri hakkında Sedefî'nin öğrencisi Kâdı İyâz b. Mûsâ (476-544 h., GAL, 1, 369) tam bir bilgiye sahiptir.⁸⁹

32. Doğuda aynı zamanda yüksek isnadından dolayı değer verilen el-Fürâvî Muhammed b. el-Fadl'ın (441-530 h.)⁹⁰ [78] Buhârî metni benzer eklektik karakter taşımaktadır. Hafzî ve Ayyâr'ın rivâyeti onun temelini teşkil etmektedir. Öğrencileri arasında ikisi Buhârî metni için çok emek sarf etmiştir sonra onu Ebû Zerr'in yanında okuyan es-Sem'ânî Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed (506-562 h.; GAL, 1, 329), Şam'ın vakanüvisti İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen'in (506-581 h.; GAL, 1, 331) eseri (onun örneği hakkında yakın bilgiler bilinmemektedir) Yûnîni'yi yetiştirmiştir.

33. Altıncı yüzyıldaki rivâyetin nasıl karışık olduğunu İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed (502-575 h.; GAL, 1, 499) örneği göstermektedir. O *Fihrist*'inde 94

⁸⁴ Berlin'de Ahlwardt nr. 10161 ve İstanbul'da M. Weisweiler, *İstanbul Handschriftenstudien z. Arab. Transliteration (Bibl. Isl. 10)* nr.96.

⁸⁵ *Fethü'l-bârî*, I, 3, 1. 25; 4, 8; 5, 2.

⁸⁶ İbn Beşkuvâl, I, 45-48; Zebbî, *Buğyetü'l-multemis*, 253; Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 3, 85; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 48.

⁸⁷ Makkarî, *Analectes*, I, 521; 607.

⁸⁸ İbn Abbâr, *el-Mu'cem fi ashâbi'l-kâdi'imâm Ebî Ali es-Sadeft* (BAH IV) bkz. 39, 63, 68, 80, 94, 128, 145, 160, 166, 170, 173, 174, 190, 241, 247, 280, 286, 295, 298, 303.

⁸⁹ Meselâ bkz. Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 670, 10; 750, 17; 3, 554, 2; 4, 41, 15; 242, 15'deki *Kitâbü'l-metâliü'l-envâr*'dan yapılan alıntıya -ki onlar GAL, Suppl. I, 632'ye göre- Kahire'de h. 1332 yılında basılmıştır.

⁹⁰ Yâkût, *Geogr. Wörterb.* 3, 866; İbn Hallikân nr. 633.

den 98. sayfaya kadar onu Buhârî ile bağlayan tam isnad zincirini bildirmektedir. Daha sonra *Sahih*'i aşağıdaki altı rivâyetten öğrenmiştir: Ebû Zerr, İbnü's-Seken, Mervezî, Asîlî, Kâbîsî, Nesefî.

34. Metin teşekkülünün eklektizmine karşı o zamanda bir âlim daha bir rivâyetin özel hakkını savunmuştur; Ebu'l-Vakt Abdü'l-Evvel b. İsâ (458-553 h.)⁹¹ Davûdî'nin es-Serahsî rivâyetine tenkit ve tashih edilmiş bir metin sunmuştur. Ebü'l-Vakt, Ebû Zerr gibi Heratlıydı ve daha sonra Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nde öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur. Rivâyeti kısa zaman içerisinde yayılmıştır. Eski Buhârî elyazmaları ona göre tashih edilmiştir.⁹² İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî'nin metinlerinin önüne koydukları silsilede o (Ebu'l-Vakt'ın rivâyeti) çeşitli karşılaştırmalarla altı dalda bulunmaktadır. Özellikle Aynî o kadar sık görünmektedir ki onun aslında Ebu'l-Vakt'in metnini takip ettiğini tahmin etmenin hiç de zor olmayacağı görülür.⁹³ [79]

35. Ebü'l-Vakt ile orta çağda İslâm'ın camiler ve medreselerde gelişen ilmi tadrîs faaliyetlerinin canlı geleneklerindeki son Buhârî nâşiri mezara girmiştir. Onun zamanında bile bu dersler yüzeyselleşmeye ve duraklamaya ve ıssızlaşmaya başlamıştır. Bu ıssızlaşma kısa süre içerisinde İslâm'ın manevî hayatının zengin diyarını kaplamıştır. Öğretim nakli (*ismâ'*) ve öğretim izni (*icâze*)'nin eski şekli korunmuş olsa da normal dersi sarsan artan maneviyatsızlık nedeniyle metnin esas anlamına ulaşamayacağı hükümü saklanamamıştır. Hadis biliminin prensipleri hakkındaki klâsik eseri ile bugün bile yüksek itibar gören İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân (577-643 h.; GAL, 1, 358) az kelimelerle onun zamanında, hatta nesiller öncesi kesintisiz isnad zincirinin, bir metnin güvenilirliği hakkında arasında metni anlamayan adamlar olduğu için kaynak olmadığını ve isnadın yalnızca İslâmî özellik olduğu için korunduğunu itiraf etmiştir. İbnü's-Salâh bundan şu neticeyi çıkarmaktadır; güvenilir bir metne ulaşmak için mümkün olduğu kadar çok sayıda değişik rivâyetlerin doğru örneklerinin karşılaştırmasının tek yol olduğu ve görüş birliğinde olunan konuları tespit ederek esas metnin kazanılabileceği.⁹⁴

36. İbnü's-Salâh tarafından çerçevlendirilmiş görev Buhârî metni için el-Yûnîni Şeref ed-Din Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed'i (öl. 701 h.) kazanmıştır. Yûnîni'nin çalışmasına yapmış olduğu bir şerhin girişinde, Kastallânî'nin vermiş olduğu bir habere göre (*İrşâdü's-sârî*, 1, 40) o aşağıdaki dört metin şahidini (râvisini) karşılaştırmıştır. [80]

1- H, Ebû Zerr el-Herevî'nin yanında okunmuş bir elyazması (kısaltması: •)

⁹¹ İbn Hallikân, nr. 414; Mingana *a.g.e.*, 18.

⁹² Bir örneği Mingana'nın elyazması sunmaktadır, bkz. *a.g.e.*, 3.

⁹³ İbn Hallikân da *Sahih*'i bu rivâyette dinlemişti, Makkarî de (*Analectes* 1, 746 vd.) aynı şekilde; diğer örnekler için bkz. İbn Abbâr, *Tekmile*, 345; 516; 655.

⁹⁴ Bkz. Nevevî, *Şerhu Müslim*, Kastallânî'nin kenarında 1, 20.

- 2- Ş, Asîlî'nin önünde okunmuş bir elyazması (kısaltması: ص)
- 3- Ş, İbn Asâkir ed-Dimeşkî tarafından yazılmış elyazması (kısaltması: ش)
- 4- Z, Sem'ânî'nin⁹⁵ Ebu'l-Vakt'ın önünde okuduğu elyazması (kısaltması: ظ)

Ebu Zerr'in üç bilgi kaynağı için o aşağıdaki kısaltmaları kullanmıştır:

h (ح) = Hamevî

st (ست) = Müstemlî

h (ه) = Kuşmeyhenî

Çok sık karşılaştığımız, Hamevî'nin diğer ikisinden biriyle yapmış olduğu iş birliği durumunda bitleştirilmiş rumuz kullanmıştır.

hs (حس) = Hamevî ve Müstemlî

hh (حه) = Hamevî ve Kuşmeyhenî

Yukarda zikredilen dört metin zincirinden başka Yûnînî iki elyazması daha karşılaştırmıştır.

5- Abdülgâni b. Abdülvâhid el-Mukaddesî el-Cemmâ'î'nin (541-600 h.; GAL, 1, 356) el-Ertâhî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Hâmid'in (öl. 601 h.)⁹⁶ yanında okumuş olduğu bir el yazması. Bu şahıs İbn Ömer el-Ferrâ tarafından Kerîme'nin metnini okuma izni almıştır.

6- Ebû Sâdık Mürşid b. Yahyâ el-Medîni (öl. 517 h.)⁹⁷ tarafından yazılmış elyazması.

Yûnînî, nüshası karşılaştırmalı Buhârî metnini hocalarının yanında öğrenmiş olduğu şekilde sunmaktadır.⁹⁸ [81] Nüshasındaki okuma şekli her dört metin zincirinden onay gördüğü zaman **ظ ش ص** kısaltmalarını yazmıştır. Eğer söz konusu kelime eksikse bu işaretlerin önüne **ل** koyardı. Okuma tarzı sadece bir râvîde bulunuyorsa sadece onun tanınma harfini üstüne yazardı, eğer okuma tarzı bir râvîde eksik ise onu **ل** ve ona ait kısaltma ile kaydederd. Eğer Ebû Zerr'in üç kaynağının karşı olduğu okuma tarzını doğru bulduysa **صح** ve **ص** üzerine koymuştur. Eğer böyle bir okuma tarzı Ebû Zerr'in kaynaklarında sadece birine zıt idiyse **صح** ve kaynağına dair işareti yazmıştır.

⁹⁵ Sem'ânî *Ensâb*'da (291 vd.) onun *Sahîh-i Buhârî*'yi Ebu'l Vakt'in yanında dinlediğini haber vermektedir.

⁹⁶ Yâkût, *Geogr. Wörter*. 1, 290, 23. O İbn Ömer el-Ferrâ'dan rivâyet eden son kişi idi.

⁹⁷ Cezerî, *Gâyâtü'n-nihâye*, II, 293, nr. 3587; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara* (1299 h.) I, 72; Yâkût, *Geogr. Wörter*. 4, 454, 19. Onun yanında metni h. 513 yılında Yahyâ b. Sa'dûn dinlemiştir bkz. İbn Abbâr, *Tekmile* 724.

⁹⁸ Kastallânî'deki (*İrşâdü's-sârî* 1, 49, 31) isnada göre Yûnînî, Ebu'l Vakt rivâyetini Zebidî, Ebû Abdallâh Hüseyin b. Mübârek'in (öl. 631 h.) yanında öğrenmiştir. Fakat bu onun diğer rivâyetleri dinlemediği anlamına gelmez. *Sahîh*'in râvîsi olarak Zebidî'nin rolü hakkında bkz. Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudî'e*, I, 216 ve İbn Fahd'e dair notlar için, *Lahzü'l-elfâz*, Dimaşk 1347 h., s. 258 vd. ve 322 vd.

Cemmâ'î'nin ve Ebû Sâdık'ın ikmal olarak alınmış elyazmaları dört metin şahidinden biriyle uyumlu ise Yûnînî bu söz konusu okuma tarzını kırmızı mürekkeple yazmıştır. Metninin tespiti esnasında zamanın en büyük gramercisi İbn Mâlik Celalüddîn Muhammed b. Abdullâh (600-672 h.; GAL, 1, 298) hazır bulunmaktaydı.⁹⁹ Bunun hakkında Yûnînî'nin elyazmasının ilk sayfasındaki İbn Mâlik'in kendi eliyle yazmış olduğu ve Kastallânî'nin harfiyyen bize bildirdiği okuma notu bilgi vermektedir.¹⁰⁰ [82] Bu habere göre Yûnînî, bu cildi, metnin okunuşunu kontrol edilmiş el yazmalarıyla takip eden dinleyicilerin huzurunda okumuştur; her ne zaman gramatik zorluklar çıkagelse İbn Mâlik hükmünü vermiştir. Bazı çok zor durumların müzakeresini özel bir edisyona saklamıştır.¹⁰¹ Bu cildin sonunda Yûnînî'nin eliyle yazılmış olan notta İbn Mâlik ile olan işbirliğine dayanılmaktadır. Bu metin Kastallânî'de de bulunmaktadır. Bu nota göre o (İbn Mâlik) Yûnînî'nin dersini kontrol etmiş ve onun telaffuzuna dikkat etmiştir. Onun talimatına göre Yûnînî metni düzeltmiş ve vokal işaretini yerleştirmiştir. Bu notta, ilk cildin karşılaştırmaları (*mukâbele*), düzeltmeleri (*tashîh*) ve okumalarının (*ismâ'*) İbn Mâlik'in huzurunda ve yetmiş bir celsenin sonunda tamamlandığını öğreniyoruz. Yûnînî'nin apaçık hataları bertaraf ettiğinden emin olabiliriz. Tabi ki bunun dışında tenkitli bir metin çıkartmaya çaba sarf ettiğini bilemiyoruz. Kastallânî'nin *Sahîh*'in ilk hadislerinden alarak verdiği misâl¹⁰² Yûnînî'nin metninde bulunup onun dört şahidinde olmayan bir kelimeyi göstermektedir. Yani dört şahidin otoritesi tarafından kabul görmeyen okuma tarzlarına müsaade etmiştir ve varyasyonlarını sadece tenkitli bir kitapta not etmiştir. Ortaya koymuş olduğu şey, esas anlamda güvenilir elyazmasına dayanan bir metnin rivâyetinin tenkitli bir neşri değil daha çok 'eleştirel bir derleme'dir. Bu çalışmanın, her ne kadar özenli, itinalı ve detaylı olsa da, İslâm âlimliğinin bu mükemmel başarısına gösterilmesi gereken ilgiyi göremeyiş bu sebeptir. Her ne kadar Kastallânî, Yûnînî'nin elyazmaları ile karşılaştırılmış elyazmalarından bahsetse de¹⁰³ o zamanın Buhârî literatüründe onun etkisinin izini aramak boşa olur. Yarım asırlık İslâmî Buhârî araştırmalarının ürününü toplamış olan çok ciltli *Sahîh* şerhlerinde ne *İbn Hacer* ne de Aynî onun ismini zikretmektedir. İlk olarak Kastallânî vasıtasıyla Yûnînî şöhrete ulaşmıştır.

37. İbn Hacer, el-Askalanî Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali (773-852 h.; GAL, 2, 67)'in *Fethü'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı şerhi Bulak'da 1300/01 h. 13 cilt olarak yayımlanmıştır. [83] Yazar önsözde değişik rivâyetleri ve onu Buhârî ile

⁹⁹ *İrşâdü's-sârî*'nin h. 1304, (I, 40) Cairiner baskısında okunabildiği kadarıyla o, h. 672 yılında öldüğü için h. 676 yılına kadar birlikte çalışmış olamaz.

¹⁰⁰ Kastallânî, I, 41.

¹⁰¹ Bununla Brockelmann'ın GAL, Suppl. I, 262'de birçok elyazması ve bir Allahâbad (1319 h.) baskısını kaydettiği *Kitâbü Şevâhîdî't-tevhîd ve't-tashîh li müşkilâti's-Sahîh* kastedilmektedir.

¹⁰² *İrşâdü's-sârî*, I, 40, 70.

¹⁰³ *İrşâdü's-sârî*, I, 41.

bağlayan isnadları saymaktadır.¹⁰⁴ Önsözün sonunda (1, 59) şerhinin Ebû Zerr'in rivâyetine dayandığını fark ediyor. Tabii ki her zaman onun metnini tam olarak sunmuyor bilâkis çoğu durumlarda ondan ayrılıyor. Kısmen Ebû Zerr'in okuma tarzını kaydetmiş, başka durumlarda da değişiklikler Kastallânî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki İbn Hacer, Ebû Zerr'in metnine yakın olan kendine has bir metin çıkarmıştır. Kullanıcı için durumu zorlaştıran İbn Hacer'in şerhinde bütün Buhârî metnini almayı bilâkis Bulak baskısının kenarında olan ve kesintisiz olarak doğru olmayan (içerisinde yanlışlar olan) Buhârî metninden bazı maddeleri vurgulamıştır. İbn Hacer'in, Yûnînî'nin eserini tanımadığını daha önce zikretmişim.¹⁰⁵ Ölçülü çerçeve içerisinde alıntı yapmış olduğu okuma tarzlarının bir kısmı ona öğrenim esnasındaki rivâyetlerden ama büyük bir kısmı eski şerh ve benzer eserlerden ulaşıdır.

38. Mahmûd b. Ahmed el-Aynî'nin (762-855 h.; GAL, 2, 52) *'Umdetü'l-kârî'li şerhi Sahîhi'l Buhârî'i Fethü'l-bârî'*den daha kapsamlı fakat okuma tarzını sadece arada bir dikkate almaktadır. Aynî'nin kendi ifadelerine göre (1, 7) *Sahîh*'i hicrî 788'de hocası Abdurrahmân bin Hüseyin el-İrâkî'den ve hicrî 805'de Takiyyüddîn b. Muînüddîn İbn Haydere'nin yanında okumuştur. Her hangi bir rivâyete öncelik verip vermediğini ifade etmemektedir. Fakat şu şayanı dikkattir ki, isnadında Ebû Zerr'in adı hiç geçmemektedir. Metni ona has olan okuma tarzından bağımsız olduğu görülmektedir. O da Yûnînî'den hiç bahsetmez ve hiçbir yerde onun eseri hakkında bilgisi olduğunu belli etmemektedir. [84] Okuma tarzları hakkındaki nadir bilgileri o da İbn Hacer'in almış olduğu benzer kaynaklardan almıştır. (bkz. Tablo 2)

39. el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (851-923 h.; GAL, 2, 73)'nin *İrşâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l Buhârî'*ye dayanan metninde bu durum farklılık arz etmektedir. O da bol miktarda isnad vermektedir. Metni en azından altı âlimden almıştır. Bunların kaynakları arasında İbn Hacer, İrâkî (önce zikrettiğimiz gibi Aynî'nin hocası) ve hatta Yûnînî görülmektedir. Onun eserinden istifade etmiş olması daha da önemlidir. Yûnînî'nin elyazması, Akboğa Abdülvâhid tarafından 740 senesinde kurulmuş olan medreseye bağışlanmıştı¹⁰⁶ fakat Kastallânî'nin zamanında bulunamamıştır. Bu yüzden Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mizzî el-Guzûlî'nin ikinci bir elyazmasına başvurarak Yûnînî'nin orijinalini çıkarmıştır ve Kastallânî de bu orijinalin kopyasını kullanmıştır. Ta 916'da çalışmasını bitirdiğinde Yûnînî'nin orijinal el yazmasının ikinci cildine rastlamış ve kendi metnini iki kez onunla karşılaştırmıştır. Nihayet ilk cildi de bir kitapçıda bulunmuş, onu ele geçirmiş ve artık metnin

ilk bölümünü de karşılaştırabilmiştir. Tabii ki bu onun Buhârî metnin de Yûnînî metninin tam bir kopyası olduğu anlamına gelmez. Yukarıda zikrettiğimiz misâl¹⁰⁷ bile bir ayrılma göstermektedir. Kastallânî bazen kendi metnine almadığı Yûnînî'nin okuma tarzını not etmiştir. Kendi görüşüne uygun olan bir metin edisyonu çıkarma hakkından öncülleri gibi vazgeçmemiştir. Kastallânî'nin, Aynî ve İbn Hacer'den daha kapsamlı bir şekilde vermiş olduğu eski rivâyetlerin okuma şekli hakkındaki zengin bilgileri Yûnînî'nin orijinaline bağlayabiliriz. Bundan dolayı onun şerhine özel bir değer verilmiştir. (bkz. Tablo3)

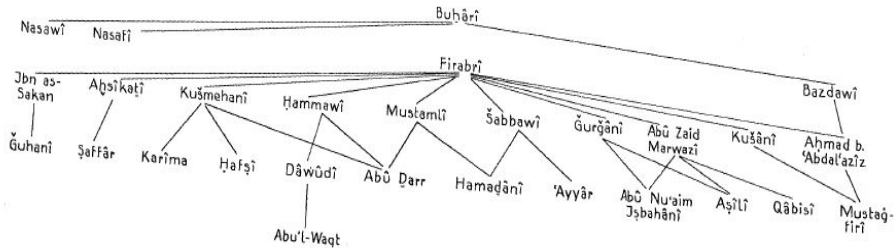
40. Buhârî'nin *Sahîh*'inin rivâyet tarihi şunu göstermektedir: [85] Metin ilk önce ustanın dört öğrencisi tarafından rivâyet edilmiş, sonra ortalıkta birkaç rivâyet dolaşmış, bunlardan da hep yeni karışık şekiller oluşmuş ve sonunda bakımsızlık ve ihmallerden dolayı maziye karışmıştır. Bu durum VII. yüzyılda birkaç rivâyete yönelmiş ve filolojik öğrenim gören kimseleri çağırmıştır. Bu kişiler eski rivâyetlere dayanarak tenkidî olarak arındırılmış bir metin ortaya koymaya çalışmışlardır. Genel olarak kabul gören bir tenkitli metin çıkarmayı başarmış olmasalar da VIII. yüzyılın çok ciltli şerhlerinin zengin yorum kitapları gayretli çalışmalarına kalıcı bir anıt bırakmıştır. Çalışmaları bizim zamanımıza uygun olmasa da, bilgileri hatalı, itiraz dolu ve yanlış olsa da (oryantalistik yayınların hatalarından hiç bahsetmiyoruz), kritiksel güvenilir bir Buhârî metnini elde etmeye çalışan biri, bu gün bile onlara muhtaçtır. Böylece ulaşılabilen seviyeye sadece eski, güvenilir el yazmaları ulaştırabilir, meselâ geçenlerde bulunan Mingana'nın buldukları gibi. Şu an kesinlikle daha birçok yazma Doğu ülkelerinin kütüphanelerinde yer almaktadır. Her kim onlardan çok tesirli metin değişiklikleri beklerse hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bize ulaştıran yorumların büyük bir kısmını ilgilendiren değişikliklerin anlamı için önemli değildir. Değişiklikler hadisin metnine dokunmayan dış takıntılarda, kitapların ve bölümlerin girişinde ve başlıklarında çok kuvvetlidir. Seneddeki rivâyet farklılıkları daha azdır ve çok az ve nadiren hadisteki anlamına ait olan yorumlardır. Bu yüzden Buhârî metninin eleştirici yazarı eğer eski rivâyetler iyi bir el yazmasıyla elinde bulursa da sekiz yüz yıl önce Buhârî rivâyetlerini araştırmış olan İbn Hayr'ın zikretmiş olduğu (*Fihrist* 98) aynı sonuca varır; "bütün bu rivâyetler birbirine yakın durmaktadır."

¹⁰⁴ A. Mingana adı geçen eserinde açık bir tabloda bu isnad zincirlerini bir araya getirmiştir.

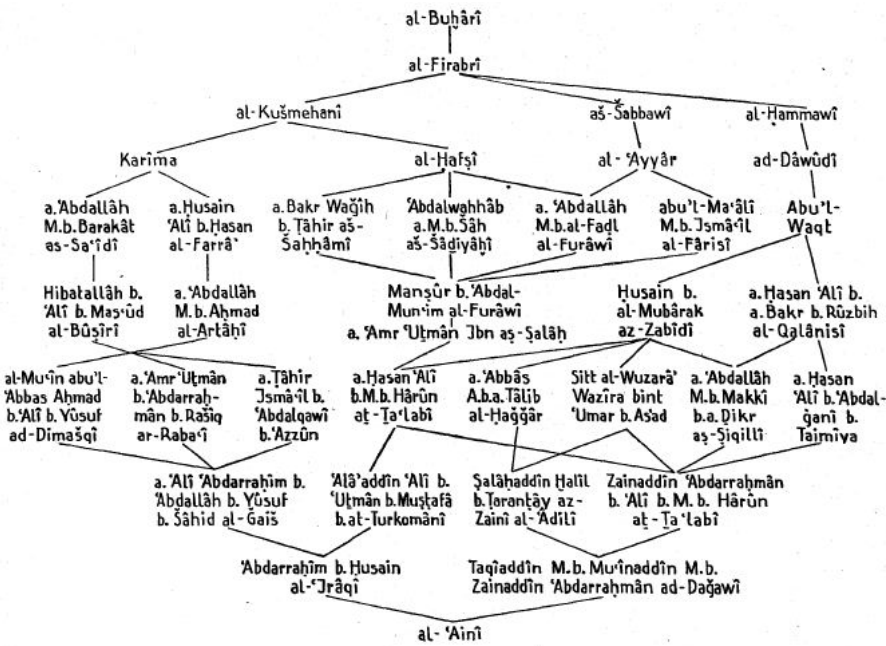
¹⁰⁵ O meselâ *Fethü'l-bârî* kenarında (IV, 397) aşağıdan beşinci satırdaki kelimeyi 'يقرئك' okurken Yûnînî, Kastallânî'ye (4, 164) göre 'يقرئك' okutmuştu.

¹⁰⁶ Ali Mübârek, *el-Hitâtü't-tevfikiye*, IV, 18.

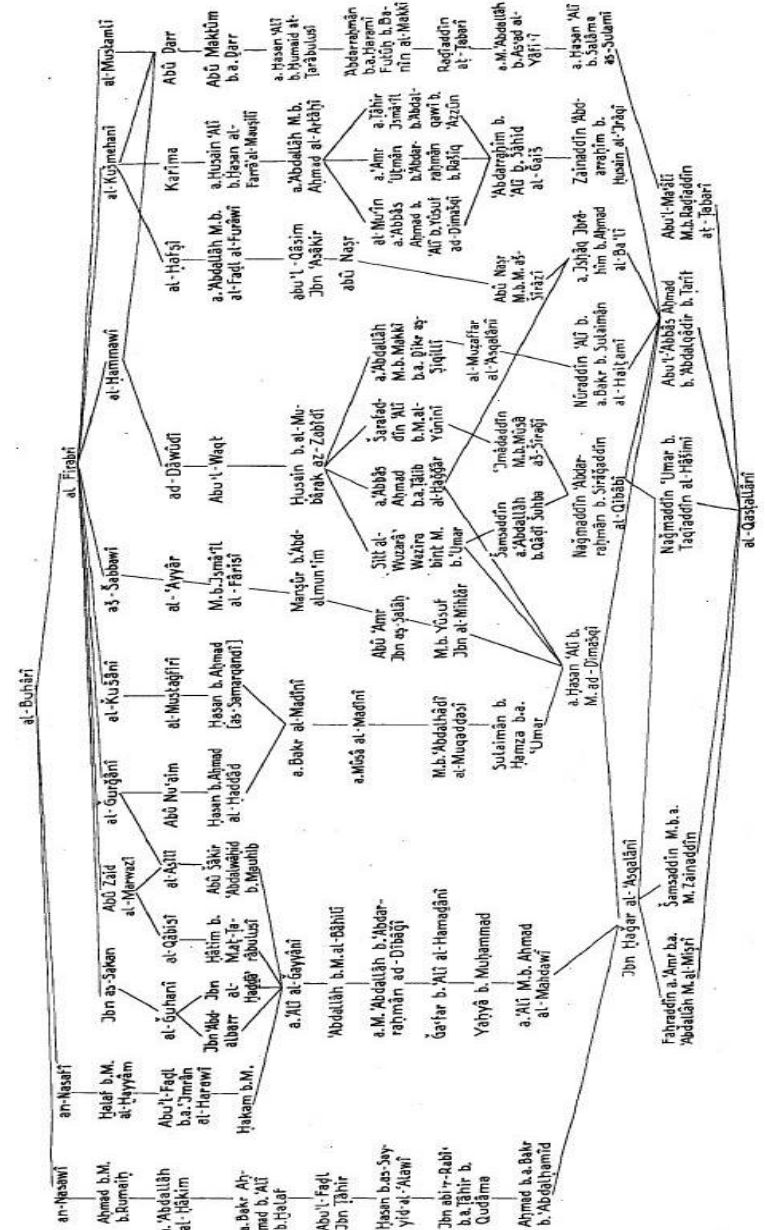
¹⁰⁷ Kastallânî I, 40 krş. I, 70.



Şekil 1: Buhârî'nin rivâyet tarîkleri



Şekil 2: Aynı'nin Buhârî Nüshasının Rivâyet Tarîkleri



Şekil 3: Kastallânî'nin Buhârî nüshasının Rivâyet Tarîkleri

James Robson ve Temel Hadis Kaynaklarının Rivâyeti Hakkındaki Çalışmaları Üzerine

Arafat AYDIN*

I. Giriş

Hicrî ilk üç asırda hadis rivâyeti ve tenkîdi mevzûu akademik hadis araştırmalarına çeşitli açılardan sıklıkla konu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Ancak temel hadis külliyyâtının tasnifinden sonrasına tekâbül eden dönem için aynı şeyi söyleyebilmemiz mümkün görünmemektedir. Tasnif dönemi sonrasında hadis rivâyetinin hangi formatta devam ettiği ve nasıl bir vecheye büründüğü meselesi başta olmak üzere özellikle yakın bir döneme kadar yazma nüshalar hâlinde bulunan temel hadis mecmûalarının günümüze hangi şartlarda ve hangi usûllerle intikal ettirildikleri mevzûu akademik hadis araştırmaları adına aydınlatılmamış bir mesele olarak ortada durmaktadır.

Nihâî şeklini almış bir metni, müellifinin kaleminden çıktığı gibi orijinal hâliyle sonraki nesillere ulaştırabilmek, dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça meşakkatli bir işti. Özellikle ilk dönemlerde Arap yazısını hem yazarken hem de okurken hata yapma ihtimalinin yüksek olması başta olmak üzere, yazı malzemelerinin yetersizliği, yazmaların matbu eserler gibi standart bir metin olmayıp müdahaleye açık bir konumda bulunması, afetler ve istilalar gibi başka birçok nedenden ötürü metinlerin korunması ve naklinde sıkıntılar yaşanmaktaydı. İşte bu noktada yazının tek başına yeterli sayılması, ezberlemenin teşvik edilmesi, metinlerin hocanın huzurunda okunması, icâzet alınıp verilmesi, nüshaların dış etkilere karşı korunması, yetkisiz nüsha kopyasına izin verilmemesi gibi ek önlemlerle belirli bir usûl yerleştirilmeye çalışılmış ve bir eser için 'müellif/musannif' olgusu dışında bir de o eseri nakleden 'eser/nüsha râvîsi' olgusu İslâm ilim dünyasına girmiştir.

Hadis kitaplarının, muhtelif râvîler aracılığıyla günümüze intikal ettirildiği ve bu muhtelif râvîlerin nüshaları arasında farklılıkların mevcut olduğu bilinmektedir. Nüsha rivâyeti ve râvîleri ile nüshalar arası ihtilaflar konusunda özellikle Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i ve İmam Mâlik'in *Muvatta'* üzerinde hem klasik hem de modern dönemde yapılmış birtakım çalışmalar sayesinde belirli bir birikim oluşmuştur. Öyle ki *Muvatta'* ve *Buhârî*'yi rivâyet eden râvîlere tahsis edilmiş ricâl eserleri telif edilmiş, nüshalar arasındaki farklara temas eden muhtelif neşirler yapılmış veya müstakil eserler kaleme alınmıştır.¹ Ancak genel hadis külliyyâtı göz önünde bulundurulduğunda bu eserlerin hangi şartlarda ve hangi usûllerle günümüze intikâl ettirildikleri mevzûu hâlâ muğlâklığı korumaktadır.² Bu muğlâklığı giderebilmek adına atılmış hasbî adımlardan biri de İskoç asıllı şarkiyatçı James Robson'ın (1890–1981) 1950'li yıllarda Buhârî dışında kalan *Kütüb-i sitte* eserlerinin her biri için müstakil makaleler hâlinde kaleme aldığı çalışmalarıdır.

Hadis ilmüne yönelik makaleleri, neşir ve tercümelerinin yanında Arap dili, Hıristiyanlık-İslâmiyet mukayesesi ve mûsikî gibi alanlarda da çalışmaları bu-

¹ Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin hicrî 1311 yılında Sultan II. Abdülhamîd tarafından tabettilen ve 'Sultâniyye baskısı' olarak şöhret bulan Yunûnî nüshası başta olmak üzere *el-Câmi'u's-sahîh*'in rivâyetiyle ilgili şu eserleri zikredebiliriz: (1). Ebû Ali el-Ceyyânî (v. 498), *Kitabü't-tenbîh 'ale'l-evhâm'il-vâkı'a fi'l-müsne'di's-Sahîh li'l-Buhârî*, thk. Muhammed Sâdık Aydın, Riyad: Dâru'l-Livâ 1987. (2). İbn Rüşeyd (v. 721), *İfâdetü'n-nasîh fi't-tarîfi bi-senedi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Muhammed el-Habîb, Dâru't-Tûnusîyye, ty. (3). İbnü'l-Mibred (v. 909), *el-İhtilâf beyne ruvâti'l-Buhârî ani'l-Firebrî ve rivâyât ani'n-Nesefî*, thk. Salah Hilal, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420. (4) Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara 2000; (5). Muhammed b. Abdilkerîm b. 'Ubeyd, *Rivâyâtü ve Nüsahu'l-Câmi'i's-sahîh li'l-İmâmî'l-Buhârî*, Mekke: Câmi'atü Ummu'l-Kurâ 2006. (6). Rosemarie Quiring-Zoche, "How al-Buhari's Sahih was edited in the middle ages: 'Ali al-Yunini and his Rumuz," *Bulletin d'Etudes Orientales* 50 (1998), 191–222. (7). Levi-Provençal, Évariste, "Sahih Buhari'nin Magrib Nüshasının İncelenmesi", çeviren: Sadık Cihan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, sayı: 1, s. 59–76. (8). Alphonse Mingana, "An Important Manuscript of the Traditions of al-Bukhari", Cambridge: W. Heffer and Sons, 1936. (9). Johann Fück, "Beitrag zur Überlieferungsgeschichte von Buhari's Traditionssammlung," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 92 (1938), 60–82. *Muvatta'*ın rivâyeti ile ilgili literatür için ise Nezir Hamdân'ın *el-Muvatta'ât li'l-İmâm Mâlik (r.a.)* isimli çalışmasına bakılabilir. (Dımaşk: Dâru'l-kalem t.s.) Ayrıca Selîm b. Ubeyd el-Hilâlî tarafından *Muvatta'*ın sekiz ayrı nüshasının bir arada basıldığı *el-Muvatta' bi'r-rivâyâti's-semâniyeh* (Dubâi 2003) isimli çalışmasına da bakılabilir.

² Tarafımızdan Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı'nda hazırlanmakta olan *Temel Hadis Kaynaklarının Nüsha Olarak Rivâyeti* isimli doktora tezinin bir nebze de olsa bu muğlâklığı giderebilecek nitelikte bir çalışma olmasını umut ediyoruz. Hadis kitaplarının günümüze intikâlinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesinin yolunun öncelikle geliştirilmiş olan usûlün ayrıntılı bir şekilde tanımlanması ve tasvir edilmesi ile mümkün olduğu kanaatinden hareketle yola çıktığımız araştırmamızda temel hedefimiz, ilgili metodolojiyi açık bir şekilde ortaya koyabilmek ve bu metodolojinin gördüğü işlevi, yeterli veya eksik kaldığı yönleri akademik bir üslupla tetkike tabi tutmak olacaktır.

* MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Doktora, İSTANBUL, arafataydin@hotmail.com

lunan James Robson,³Manchester Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptığı dönemde 1949–1958 yılları arasında kaleme aldığı beş ayrı makalesinde temel hadis kaynaklarının nüsha olarak rivâyetlerini konu edinmiş, tespit ettiği nüshalar ve râvîleri üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Robson'ın bu çalışmalarının künyesi şu şekildedir:

1. “The Transmission of Muslim’s Sahih”, *Journal of Royal Asiatic Studies (JRAS)*, 1949, ss. 49–60. (“Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivâyeti” adıyla Talât Koçyiğit tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1955, cilt: IV, sayı: 3–4, s. 8–20).

2. “The Transmission of Abu Dawud’s Sunan”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, 14 (1952), 579–588. (“Sünen-i Ebû Dâvûd Nüshalarının Rivâyeti” adıyla Talât Koçyiğit tarafından tercüme edilmiştir. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1956, cilt: V, sayı: 1–4, s. 173–182).

3. “The Transmission of Tirmidhi’s Jami”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, 16 (1954), s. 258–270.

4. “The Transmission of Nasa’î’s ‘Sunan,’” *Journal of Semitic Studies (JSS)* 1 (1956), s. 38–59.

5. “The Transmission of Ibn Maga’s ‘Sunan,’” *Journal of Semitic Studies (JSS)* 3 (1958), ss. 129–141. (“Sünen-i İbn Mâce’nin (Nüshalarının) Rivâyeti” adıyla Musa Erkaya tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 287–298).

Robson'ın makalelerinin ana hareket noktasını İslâm ulemâsının hangi eseri, kimden, hangi usulle, nerede ve ne zaman okuduklarını (hocalarının kıraat silsilesiyle birlikte) beyan ettikleri fihrist, sebet, bernâme, mu’cem veya meşyeha tarzında değişik şekillerde adlandırdıkları eserlerin oluşturduğu görülmektedir. Bu tür eserlerde İslâm âlimleri ayrıca bir eserin hangi nüshasını okuduğunu ve icâzetini aldığını ifade etmiş bunun yanında o nüshanın ne kadarını semâ’ yoluyla aldığına, alamadığı kısım varsa onu kimden veya hangi nüshadan nasıl ikmâl ettiğine varıncaya kadar birçok konuya dair ayrıntılı bilgiler vermişlerdir. Daha çok Kuzey Afrika’da ve Endülüs’te yaygın olan bu literatürün en önemli örneklerini de Ebû Ali el-Ceyyânî (v. 498/1105), Kâdı İyâz (v. 544/1149), İbn Hayr (v. 575/1179), İbn ‘Atıyye (v. 541/1147) ve el-Vâdîâşî (ö. 749. 1348) gibi o coğrafyaya mensup âlimler vermişlerdir.⁴

Bu müellefâtan hareketle, konu edildiği hadis kitaplarının muhtelif nüshalarının isnadlarını tespit etmekle işe başlayan Robson, İbn Hayr’ın *el-Fehrese* isimli eserinde verdiği kitap isnadlarını esas almış, bu çalışmaya ek olarak da Sem’ânî’nin *el-Ensâb*’ı ve Yâkût el-Hamevî’nin *Mu’cemü’l-büldân*’ında konuya dair verilen bilgilerden oldukça istifade etmiştir. Müslim nüshalarının ve râvîlerinin tespiti için Nevevî’nin şerhinin başında verdiği icâzet senedini ve müellifini tespit edemediği bir yazma eseri kullanmış, Ebû Dâvûd için ise Berlin ve Manchester kütüphanesi kataloglarından tespit ettiği birkaç yazma eseri barındıran bir takım mecmûalara ulaşmıştır. Bu eserler dışında Zehebî’nin *Tezkiretü’l-huffâz*’ı ve İbn Hacer’in *Tezhib*’indeki bazı bilgileri kullanmayı da ihmâl etmemiştir.

Araştırmalarında dünyanın değişik kütüphanelerindeki yazmaları ve bir takım mecmûalar içerisindeki risâleleri kullanacak kadar kaynaklara hakim olduğu görülen Robson’ın dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça başarılı bir iş çıkardığı görülmektedir. Ancak Kâdı İyâz’ın *el-Ğunye*’si ve Ebû Ali el-Ceyyânî’nin *Takyîdü’l-mühmel*’i başta olmak üzere İbn Hacer’in *el-Mu’cemü’l müfehres*’i, İbn Beşkuvâl’in *es-Sıla*’sı, ‘Alaî’nin *İsâratul-fevâid*’i ve en önemlisi de nüsha râvîsi vasfına sahip olan kimselerin biyografik bilgilerini derleyen İbn Nukta’nın *et-Takyîd li-ruvâti’s-sünen ve’l-mesânid* isimli eserini kullanmamış veya o dönem için kullanımının söz konusu olmamış olması araştırma açısından önemli eksiklikleri beraberinde getirmiştir. (Zira zikri geçen eserlerin bir kısmının kütüphanelerdeki mevcudiyetleri (yazma olarak) ve neşredilmeleri 60’lı 70’li yıllardan sonrasına tekâbüle etmektedir.) Meselâ Robson, Ebû Dâvûd’un Lü’lûi, İbn Dâse, İbnü’l-‘Arabî, Remlî ve İbnü’l-‘Abd isimli râvîlerinden bahsetmiş ancak Ebû Üsâme er-Ravvâs, Ebû ‘Amr Ahmed b. Ali el-Basrî, Ebu’t-Tîb el-Üsnânî ve Ebû Bekr en-Neccâd isimli Ebû Dâvûd râvîlerini araştırmasında gözden kaçırmıştır. Müslim’in Mekkî b. ‘Abdân isimli râvîsini de çalışmasına dâhil edemeyen Robson, aynı zamanda Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahih*’inin râvîleri konumunda bulunan Ebû Ali el-Ceyyânî ve Kâdı İyâz’a ulaşan tamamı Culûdî ve İbn Süfyân’dan olmak üzere dört ayrı isnada dair bilgileri de araştırmasına dâhil edememiştir. Tabii ki bir makalede ifade edilebilecek şeylerin boyutunu da göz önünde bulundurduğumuzda Robson’ın ilgili nüshaları ve râvîleri nerelerden tespit ettiğini çalışmalarının başında ifade etmiş olması ve araştırmasının sınırlarını bu şekilde belirlemiş olması bu mühim çalışmaların alana girizgâh niteliği taşıdığını göstermektedir. Zira görüldüğü üzere temel hadis kaynaklarının nüshalarını ve o nüshaların râvîlerini tespit edebilmek en azından konunun sınırlarını belirleyebilmek adına oldukça zor bir iştir.

³ İbrahim Hatiboğlu, “Robson, James”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXV, 152–153. (Bu maddede Robson’ın hayatına yönelik bilgilerin yanında çalışmaları ışığında hadis/sünnete yönelik yaklaşımı özetlenmiş ve teliflerinin bir listesi verilmiştir.)

⁴ Bu ilimlere ve ilgili literatüre dair bkz. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, *İlmu’l-esbât ve me’âcimu’ş-şuyûh ve’l-meşyehât*, Riyad 2007; Abdülhayy el-Kettânî, *Fihrisü’l-fehâris ve’l-esbât ve mu’cemü’l-me’âcim ve’l-müselselât*, Beyrut 1982; M. Yaşar Kandemir,

“Fehrese”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 297–299. Endülüs’te bu yöndeki ilmi hareketlilik müstakil bir makaleye de konu olmuştur. bkz. Abdülaziz el-Ehvânî, “Endülüs’teki Ulemâ Bernâmecelerine Dâir Kitaplar”, çev. Mehmet Sait Toprak, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (2004), ss. 201–236.

Bu noktada ifade edilmesi gereken önemli hususlardan biri de kadîm bir eserin râvîleri ve nüshaları araştırılacağına mümkün olduğu ölçüde dünya kütüphanelerinde o eserin yazmalarına ulaşmış başında veya sonunda yer alan semâ' kayıtlarının ve icâzetlerin çözümlenmesi gerektiğidir. Bu yolla bir eserin hangi tarihte, nerede, kaç mecliste, kimler tarafından kıraat edilerek ve kimlere icâzetleri verilerek kaç defa okunduğuna vâkıf olunabileceği gibi zamanla nüshalar arasında ne gibi farklılıkların oluştuğuna, bir eserin hangi nüshasının hangi coğrafyada şöhet kazandığına dair çeşitli ma'lûmâtlar da edinilebilir. Yine aynı yolla müellifine yakınlığı itibarıyla en kadîm nüshaların tespitini yapabilmek mümkün olduğu gibi nüsha farklarının gösterildiği değişik neşirlerle karşılaşmak da mümkündür. Nitekim Ebû Dâvûd'un beş ayrı rivâyetini bir araya getirip nüsha farklarını sayfa kenarlarında gösteren İbn Hacer'in bizzat kendisinin yaptığı neşir Ebû Dâvûd'un rivâyetini konu alan bir çalışma için en temel bilgilerden biri olmalıdır.⁵ Ancak bu yolu benimsemediği için Robson'un ilgili çalışmasında böylesi önemli bir bilgiye rastlanamamaktadır.

Robson, çalışmalarında nüshalara ve râvîlerine yönelik verdiği bilgilerin yanında onların rivâyet usulleri ve edâ lafızlarının delâleti meselesine de girmiştir. Bu anlamda neşir tarihi itibarıyla ilk olarak yayınladığı "The Transmission of Muslim's Sahih" (1949) isimli makalesinin başında İbnü's-Salâh'tan alıntı yapmak suretiyle yazılı bir eseri rivâyet metotları olarak semâ', icâzet ve vicâdeye yönelik birer cümlelik de olsa bilgiler vermeyi gerekli ve yeterli görmüştür. Robson, Culûdî'nin İbn Süfyân'dan, İbn Süfyân'ın da Müslim'den *el-Câmi'u's-sahih'i* rivâyetinde 'an lafzını kullanmalarına değinmiş, bir râvînin 'an lafzını rivâyet metoduna temas etmek için mi yoksa lafzın kısalığından ötürü mü kullandığının kestirilemeyeceğini belirtmiştir. Ancak Culûdî ve İbn Süfyân'ın Müslim'in tanınmış râvîleri olmasından ötürü 'an sığasını kullanmalarının sebebinin lafzın kısa oluşuna bağlamıştır.⁶ Aynı şekilde 'an rivâyet lafzı kullanan Tirmizî râvîsi Mahbûbî'nin meşhur bir râvî olması sebebiyle güvenilir kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷

Küçük yaştaki çocukların semâ' meclislerine getirilmesi ve onlara icâzetler verilmesi konusuna da giren Robson, Müslim'in rivâyetiyle ilgili makalesinin değerlendirme kısmında bu konuda bir oryantalistten beklenmeyecek cümleler sarfetmiştir. O şöyle demektedir:

"Genç çocukların dikkatini bilen kimseler, onların işittikleri ve kendilerine tekrarlanan hikâyeleri şifâhî kat'iyete nasıl itina gösterdiklerini de bilirler. Bu sebeple, Garplı çocukların, peri masallarını hatırlayışlarında olduğu gibi, Şarklı çocukların da hadisleri sıhhatli

*bir şekilde hatırlama kabiliyetine sahip olmaları mümkündür."*⁸

Muhaddislerin âli isnad elde etme arzuları rivâyet dönemi sonrasında kitap isnadlarına yansımış ve bunun neticesinde küçük yaştaki çocukların yaşlı hocalarının hadis meclislerine getirilerek icâzet almaları sağlanmıştır. Daha kısa senedlerle eserin müellifine ulaşma arzusunun kendisini gösterdiği böylesi bir durumun örnekleri çok olmakla birlikte bir tanesi de –Robson'un da değindiği üzere– Nevevî'nin *el-Minhâc* isimli şerhinin başında iftihâr ederek belirttiği ve kendisi ile İmâm Müslim arasında altı kişinin olduğu âli bir icâzet senedidir.⁹ Burada dikkate alınması gereken noktalardan birisi bu uygulamada güven unsuru olan yalnızca küçük yaştaki bir çocuk ve ne kadar güçlü olursa olsun onun hafızası değil icâzet yetkisiyle birlikte kendisine artık birçok kişinin müellifinden okuduğu, kamuya neşri yapılmış yazılı bir nüshanın rivâyet hakkının verildiğidir. Bu aynı zamanda rivâyette hafıza/ezber ve şifâhiliğin yanında artık yazının ve yazılı koleksiyonların da önemli yerinin olduğunu gösteren önemli bir örnektir.

Robson'un bir müsteşrik edasıyla hareket etmediği bir başka nokta ise her bir makalesinin başında ilgili eserin müellifinin hayatına dair bilgiler verdiği kısımlardır. Robson, bu kısımlarda müelliflerin dindarlıklarına ve ezber kuvvetlerine yönelik İslâmî kaynaklardan edindiği bilgileri ihtiyatla karşılama yoluna gitmemiş, konuyla ilgili bilgileri yorum yapmaksızın nakletmiştir. Ayrıca Robson'un, makalelerinde ifade ettiği meselelere dönük kadîm kaynaklarda İslâm âlimlerinden birinin herhangi bir değerlendirmesi olmuşsa onu zikretmeyi ihmal etmemesi de takdir edilmesi gereken bir başka yönüdür. Oysa başka oryantalistlerin, çalışmalarında kaynak karartma yoluna müracaat ettikleri kolaylıkla müşahade edilebilmektedir. Aslında Robson dışındaki oryantalistlerin temel hadis kaynaklarının yazma nüshalar olarak günümüze intikâli mevzuuna alaka duymaması ayrı bir konudur. Ancak hadisin bizâtihi kendisine güven duymayan bir zihniyetin hadis mecmûalarına bakış açısını merak etmenin de pek yerinde olmayacağı kanaatindeyiz.

James Robson'un temel hadis külliyyâtının nüshaları, râvîleri ve rivâyet ediliş usulleri hakkında yaptığı bu araştırmalarla alana yönelik girizgâh niteliğindeki ilk ve temel bilgileri başarıyla sunduğu görülmektedir. Geçen zaman içerisinde konuya dair yeni kaynakların ortaya çıkmasıyla eklenmesi gereken şeylerin olması kadar gayet tabii bir durum olamaz. Ancak konuya dair çalışmaların bu noktada kalmaması, daha ileriye götürülmesi icap etmektedir. Bunun için de öncelikle konunun metodolojik boyutunun aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu anlamda önce tarihî süreç itibarıyla hadis rivâyetinde yazının ve yazılı nüshanın yerinin sağlıklı bir şekilde tespitinin yapıp, oluşan yazılı kültürün sonraki nesillere hangi usullerle intikal ettirildiğinin beyân edilmesi ge-

⁵ İlgili çalışmayı esas alarak Avvâme *Sünen-i Ebû Dâvûd*'un enfes bir neşrini gerçekleştirmiş ve esas aldığı bu nüsha ile birlikte diğer nüshalardan da önsöz kısmında örnekler sunmuştur. bkz. *Kitâbü's-Sünen =Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Muhammed Avvâme, I-V, Cidde 1998.

⁶ Robson, "Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivâyeti" s. 18.

⁷ Robson, "The Transmission of Tirmidhi's *Jami'*", s. 261.

⁸ Robson, "Sahih-i Müslim Nüshalarının Rivâyeti" s. 20.

⁹ Nevevî, *Şerhu Sahihü Müslim*, thk. 'İsâm es-Sabbâbitî, Kahire 1998, I, 18–19.

rekmedir. Özellikle icâzet kurumunun nasıl işletildiği başta olmak üzere klâsik hadis usûlü kitaplarında ‘hadis tahammül ve edâ yolları’ olarak anlatılan semâ‘, kıraat, münâvele, imlâ, i‘lâm, vicâde gibi yöntemler bir kitap nakletme usulü olarak ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alınmalı, rivâyet usûllerine yönelik bu bilgilerin yanında nüsha râvîsi kimdir, hangi vasıfları taşımalıdır, nüshanın imlâsı, istinsâhı, hatalarının tashîhi ve mukabelesi gibi önemli unsurlara yönelik de tahlillerde bulunulmalıdır. Ayrıca ilgili metodolojinin pratikteki yansımalarına dair örneklerle de konunun teorisinin sağlaması yapılmalıdır.

Üstad Muhammed Avvâme İle Sünnetin Önemi ve Çağdaş Problemleri Üzerine

Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÖNDER*

Muharrem Önder: Bismillâhirrahmânirrahîm. Değerli Üstadımız! İlk olarak bize kendinizi şahsî ve ilmî yönden tanıtır mısınız?**

Muhammed Avvâme:*** Bismillâhirrahmânirrahîm. Âlemlerin Rabbi'ne hamd ü senâlar olsun. Salâtın en faziletlisi ve selâmın en mükemmeli ilklerin

* ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati, ÇANAKKALE, monderzahit@gmail.com
 ** Bu mülâkât Dâru'l-Hikme İlim Araştırma ve Kültür Derneği'nin konuğu olarak İstanbul'a gelen Prof. Dr. Muhammed Avvâme ile İstanbul-Fatih'de Dâru'l-Hikme merkezinde 17 Ekim 2009 tarihinde gerçekleştirilmiştir.
 *** Muhammed Muhammed Avvâme 24 Ocak 1940 tarihinde Suriye'nin Halep şehrinde dünyaya geldi. Halep Şa'bâniye Medresesi'nden mezun olduktan sonra Şam Üniversitesi Külliyyetü'ş-Şerî'a'da okudu. Üniversite'den mezuniyetinin ardından, 1979 yılında Medine-i Münevvere'ye hicret edene kadar Şa'bâniye Medresesi Şer'î İlimler Enstitüsü'nde hocalık yaptı. Daha sonra Suudî Arabistan'a taşınan Prof. Avvâme, Medine İslâm Üniversitesi ve Cidde'de Kral Abdülaziz Üniversitesi'nde dersler verdi. Prof. Avvâme'yi en fazla etkileyen hocaları Şam'ın meşhur muhaddis ve müfessirlerinden Abdullah Sirâcüddîn ve Zâhid el-Kevserî'nin en meşhur talebesi Abdülfettâh Ebû Gudde'dir. Hindistan ve Pakistan ulemasıyla da sıkı irtibatları olan Prof. Dr. Avvâme, Habiburrahmân el-A'zamî, Muhammed Zekeriyâ el-Kândehlevî, Muhammed Abdürreşid en-Numânî vb. âlimlerden icazet aldı. Halen Medine-i Münevvere'de ilmî çalışmalarını sürdürmekte olan Prof. Dr. Muhammed Avvâme'nin yayınlanmış birçok eseri vardır. Eserleri arasında (1) *Eseru'l-hadisî'ş-şerîf fi ihtilâfi'l-eimmeki'l-fukahâ (İmamların Fıkhi İhtilaflarında Hadislerin Rolü* adıyla Prof. Dr. Hayri Kirbaşoğlu tarafından Türkçeye tercüme edildi ve Kayıhan Yayınları tarafından neşredildi), (2) *Edebü'l-ihtilâf fi mesâili'l-ilmî ve'd-dîn*, (3) *el-Bâğendî'nin Müsnedü Ömer b. el-Hattâb* adlı eserinin tahkiki, (4) İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb* adlı eserinin tahkiki, (5) ez-Zehbebi'nin *el-Kâşif* adlı eserinin Sıbt b. el-Acemî haşiyesiyle birlikte tahkiki ve neşri, (6) Ebû Dâvûd'un *Min Sihâhi'l-ehâdisi'l-kudsîyye ve's-sünen* adlı eserinin tahkiki, (7) es-Sehâvî'nin *el-Kavlü'l-bedî'* adlı eserinin tahkiki, (8) *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye* ve haşiyesi *Buğyetü'l-elmâl*'nin tahkiki, (9) İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inin tahkiki ve (10) *Sünenü Ebi Dâvûd*'un tahkiki ve neşri bulunmaktadır.

ve sonrakilerin efendisi, Âlemlerin Rabbi Yüce Allah'ın habîbi olan Efendimize, O'nun ailesi ve ashâbının hepsinin üzerine olsun.

Ben, din kardeşiniz Muhammed oğlu Muhammed Avvâme 14 Zilhicce 1357 (01. 01. 1940) tarihinde Haleb'te doğdum. İlköğretimi Haleb'te, Ortaokul, Dinî lise ve fakülteyi Şam'da okudum. Şerî'a (İslâm Hukuku) Fakültesi mezunuyum. İlim talebesi olduğum yıllarda, İlim tahsilim esnasında, velinimetim kabul ettiğim iki değerli Üstattan ders aldım. Bunlar, Değerli Üstad Şeyh Abdullah Sirâcüddin ve Üstad Şeyh Abdülfettah Ebû Gudde'dir. Yüce Allah kendilerine rahmet etsin ve onları hizmetlerinden dolayı her türlü hayırlarla en güzel şekilde mükâfatlandırın. Sonra Allah'a hamdolsun, dinî ilimlerde öğrenimimi başka birçok hocalardan almaya devam ettim.

Önder: Muhterem Üstadımız! Size göre Nebvî hadislerin ve hadis ilimlerinin öğreniminde takip edilecek en münasip yol ve yöntem nedir?

Avvâme: Hadîs-i şerîf ve hadis ilimleri öğrenimi birçok aşamalara ayrılır. Bu aşamalarda mutlaka hadis meclislerine katılıp doğrudan hocalardan hadis almak, sorular sormak, inceleme ve araştırmalarda bulunmak gerekir. Fakat sadece soyut olarak okumalar yapmak ve kişisel öğrenim asla doğru ve yeterli değildir. Ben önce hadis öğrenim yöntemlerini zikredeceğim, sonra da kişisel öğrenim tarzına niçin karşı çıktığımı belirteceğim.

Hadis öğreniminin, okumanın, hadisler ve ilimleri alanında mütemekkin sağlam bir uzman olmanın usûlü şu kısımlara dayanır:

Birincisi: Mustalah (Hadis Usûlü) ilmini okumak. Zira mustalah ilmi hadis ilimlerinin hammaddesi, temelidir. Hadîs-i şerîf alanına öğrenim yapmak amacıyla girmek istiyorsak bunun başlangıcında mutlaka, biraz uzmanca ve ayrıntılı bir şekilde, dirâyet (usûl) ilmi okumamız gerekir. Bunun delili şudur:

Geçmiş tarihlerden başlayıp âlimlerimize baktığımızda, İmâm İbn Abdilberî'nin *et-Temhîd* isimli eserinde *Muvatta*'ı şerh etmek istediğinde buna önce mustalah ilmiyle ilgili bir mukaddime yazdığını görürüz. Ondan yaklaşık elli sene sonra İbnü'l-Esir gelmiş, *Câmi'u'l-usûl* adlı eserini kaleme almış ve ona mustalah ile ilgili bir mukaddime yazmıştır. İbni Abdilberî'nin çağdaşı, onunla aynı yılda (hicri 463) vefat etmiş olan, Doğu ve Batı'nın hadis hafızı Hatîb el-Bağdâdî de *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye* adını verdiği kalın bir ciltten oluşan kitap telif etmiştir. Öyleyse hadis rivâyeti alanına girmek istiyorsan önce bu kitabı okuman gerekir. Giriş olarak bu kitap sana yeterlidir. Demek ki, hadis ilimleri (mustalah) hadis rivâyeti ilminin temel mukaddimesidir. *Sahîh-i Buhârî*'yi okumak istediğinde onun yer yer "haddesenâ", "ahberanâ", "an", "enbeenâ" dediğini görürsün. Bu kelimelerin, kavramların anlamları nedir? İşte mustalah ilmi seni bu alanda eğitmekte ve basiret üzere bu ilme girmeni sağlamaktadır. Bu anlayış, bize muasır sayılabilecek 50-60 yıl öncesinin müteahhir âlimlerinin zihinlerinde de var olmaya devam etti. Mese-lâ, Buhârî'nin Kirmânî şerhi Mısır'da basıldığında başına İmâm Nevevî'nin

Takrîb isimli mustalah metni konulmuştur. Hint bölgesi âlimlerinin sünnete dair eserleri; Tirmizî ve diğerlerinin baskıları da böyledir. Onlar bu baskıların başına Cürçânî'nin mustalah eserini koymuşlardır.

Mustalah ilmi öğrenimi mutlaka gereklidir, sonra rivâyet ilmi alanına girilir. Söylediğim gibi, İmâm Hatîb el-Bağdâdî himmet ve gayreti ile *el-Kifâye* isimli bu büyük eseri yazmış, bizim de çağımızda en azından bunu okumamız gerekir. Veya en azından Nevevî'nin *Takrîb* metnini, İbnü's-Salâh'ın muhtasar *Mukaddime*'sini -ki mustalah ilminde orta düzeyde bir eserdir- okumamız ve anlamamız gerekir. Bundan sonra hadis ilmi alanına girilir. Hadis ilmi ile birlikte, birtakım sorunlarla karşılaşmamak için bir miktar cerh ve ta'dîl ilmini de öğrenmek gereklidir. Hadis öğrencisi nasıl bir sorunla karşılaşabilir? Örneğin, ben *Sahîh-i Buhârî*'yi okuyorum, diyelim. Ben biliyorum ki, *Sahîh-i Buhârî* Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en sahîh kabul edilen kitaptır. Okuma esnasında kitapta İmâm Buhârî'nin: "İsmâil b. Ebî Üveys bize anlattı (haddesenâ)" dediğini görüyorum. Sonra tevâfukan *Takrîbü't-Tehzîb*'i okuyorum ve orada İsmâil b. Ebî Üveys hakkında cerh sözü buluyorum. Bu kişinin adı *Sahîh-i Buhârî*'de geçiyor ama hakkında *Takrîb*'de cerh bulunmaktadır. Öyleyse cerh ve ta'îl ilmi ve bu ilmin kavramları hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olmalıyım ki, birtakım sapkınların yanıltmak ve şüpheye düşürmek için kullandıkları bu tür yanıltıcı sorunların ağına düşmeyeyim. Bu bilgiye sahip olduğumda kendimi koruma altına almış olurum. Nitekim "korunmak tedaviden daha iyidir" sözü bunu ifade etmektedir.

Günümüzde çok yakın yıllarda Kuveyt ve diğer ülkelerde yaygınlaşan şu okuma yöntemine gelince; yaşı ilerlemiş bir adamı (hocayı) getiriyorlar ve ona beş altı gün içerisinde *Sahîh-i Buhârî*'yi, dört-beş gün içerisinde *Sahîh-i Müslim*'i, dört günde *Sünen-i Tirmizî*'yi vs. okuyorlar. Bu gerçekten büyük bir hadistir. Evet, âlimlerimizden böyle okuma tarzları, hatta daha da kısa süreli okumalar nakledilmiştir. Meselâ Hatîb el-Bağdâdî'nin özgeçmişinde onun *Sahîh-i Buhârî*'yi hadis şeyhlerinden birisine üç günde üç uzun celsede okuduğu zikredilmiştir. Fakat o bu hızlı okumayı, uzun okumalarda, inceleme ve araştırmalarda uzmanlaştıktan sonra yapmıştır. Böyle hızlı okumadan maksadı ve arzusu ise, yaşlı bir hadis şeyhinden hadis tahammül etmektir.

Ancak rastgele bu hızlı okumaları yapan bu kimseler ise, bu ilmin sorunlarından hiçbir şeyi anlamak için soru sormaz ve açıklama istemezler. Sonra kal-kıp: Vallahi biz *Sahîh-i Buhârî*'yi filanca şeyha ulaşan en âli isnadıyla okuduk, derler. Evet, biz Ehl-i sünnet, Sünnet âlimleri olarak "İsnâd dindedir" sözüyle iftihar ederiz. İlk söylediğimiz sözler arasında, "İsnâd dindedir", "İsnâd olmasa herkes her istediğini söylerdi" vecizeleridir. Bununla iftihar etmemiz güzel bir husus. Bize birisi gelip: Sen *Sahîh-i Buhârî*'yi filanca şeyha yedi günde okuyup aldın, peki ondan ne anladın? diye sorsa, ortada hiçbir şey yok. Özellikle bu tür meclislere sadece ilim talebeleri de katılmıyor. Ben *Sahîh-i Müslim*'in dokuz günde okunduğu, yaklaşık üç yüz öğrencinin katıldığı bir meclisi duy-

dum. Bunu bana haber verenlerden birisine: Aranızda kaç tane ilim talebesi vardı? diye sordum. Bana: Yaklaşık olarak on veya on iki tane, cevabını verdi. Peki, bu ilim talebelerinin anladığını kabul edelim, geri kalanların elinde, biz kısa süre içerisinde hadis işittik ve aldık demelerinden başka bir şey yoktur. Bunun dışında sahibi olduğunuz ne vardır? Bizim bu övündüğümüz, "İsnâd dindedir", "İsnâd dini korumak içindir" sözünün gücü kaybolup gitmekte ve bu gafleti seküler kesimler, sadece Kur'ân'a dayananlar, Sünnete ta'n edenler ve sapık guruplar kötü bir şekilde kullanmaktadırlar. Buna fırsat verilmemesi gerekir. Yapmamız gereken mustalah ilmini yeterli düzeyde cerh ve ta'dîl ilmiyle birlikte öğrenerek dirâyet ilminde uzmanlaşmak ve daha sonra hadis ilmine girmektir. Bu birincisi ve ilk temel taşıdır. Bundan sonra hadis öğrenimi gelir.

İkincisi: Sünnet/Hadis kitaplarını okumak, genel anlamda Sünnet taraması yapmak ve Sünnet şerhleri. Sünnete dair genel bir okuma yapmak için temel sünnet kitaplarından *Teysîru'l-vusûl* eserini okuyarak başlayabiliriz. Sonra *Müsned*, sonra *Mecma'u'z-zevâid*, bundan sonra da elimizde mevcut olan en büyük ansiklopedik eser *Kenzü'l-ummâl*'i okumaya geçebiliriz. Bu okuma, Sünnet'in tamamı hakkında genel bir fikir sahibi olmak içindir. Fakat hadis ilminde ikinci aşamada, yeni hadis öğreniminde yapılması gerekli olan bir diğer husus da ezberleme aşamasıdır. Bana göre bu, okumaktan ve genel sünnet taraması yapmaktan daha önemlidir. Ey kardeşim ezberlemek, özellikle sünnetin ezberlenmesi zorunludur ve çok önemlidir. İlim talebesi Kur'ân-ı Kerîm ezberi ile ve bir miktar da Sünnet kitaplarından ezberle kendini donattığında Allah'ın inâyetiyle donanımı gerçekten kuvvetli olmuş demektir. Ben ilim talebesi olan kardeşlerime daima ilk olarak ezberlemeleri gerekli olan kitabın en azından *Riyâzu's-sâlihîn* olması gerektiğini tavsiye etmekteyim. Bundan sonra Allah'ın yardımıyla güçleri neye yetebiliyorsa ona devam ederler.

Öyleyse yapılması gereken, Sünnetin genel olarak taranması, Sünnet metninin okunması, Sünnetin ezberlenmesi ve Sünnet şerhlerinin okunmasıdır.

Günümüzde yaşadığımız şu ilmî kargaşa ve başıbozukluğun, şu duyduğumuz sapıklıkların sebebi Sünnet şerhlerinden uzak kalmamızdır. Gençlerimizin çoğunluğu Sünnet metnlerini okuyorlar, sonra onlardan her biri anladığını konuşmaya başlıyor. Fakat onun bu anlayışı doğru mu yoksa yanlış mı? Allah bilir. Fakat ilim talebesinin zihni âlimlerin sözleriyle aydınlanırsa; onlar Sünneti nasıl anlamışlar, şu hadisi bu hadisle nasıl cem' etmişler ve aralarını uzlaştırmışlar, işte o zaman öğrenci basiretle hareket eder, şâz/tutarsız çıkışlarda bulunmaz ve meseleler zihninde karışmaz. Hulâsa olarak tekrar edersek, Sünnetin genel olarak okunup taranması, Sünnetin ezberlenmesi ve sonra da Sünnet şerhleri gelir.

Üçüncüsü: Ahkâm hadisleri öğrenimi. Son olarak ahkâm hadislerinin okunması gelir. Bizim içinde bulunduğumuz felaket, gençlerimiz ya kendi baş-

larına okuyup anlamaya çalışıyorlar ya da ilk günden San'ânî'nin *Sübülü's-selâm* kitabına, ikinci gün Şevkânî'nin *Neylü'l-evtâr* kitabına, üçüncü gün İbni Hazm'ın *el-Muhallâ* isimli eserine yönlendiriliyorlar. Bu çok büyük bir tehlikedir. İşte bu sebeple ben sözümün başında, insanın tek başına Nebevî Sünnet öğrenimi olmamalıdır, bunun olması doğru değildir ve bunda hayır da yoktur. Neden? Çünkü gözlerimizle arkadaşlarımızdan gördüklerimiz, bizden önceki ve sonrakilerden tanık olduklarımız bu sebepten dolayı doğru yoldan sapmışlardır. Hocaların meclisine düzenli olarak katılmak ve bağlanmak gerekir. Bu münasebetle ben ismini vermeyeceğim ilk ilim talebi yıllarımdan arkadaşım olan birisinin hikâyesini anlatayım. Bu arkadaşım bir süre sonra sistemli ilim öğrenimini bırakıp kendi başına okumaya devam etti. Derken ülkemizdeki bir yayın evi sahibi büyük Sünnet kitaplarından birini yayınlamak istedi ve bu kitabın matbaa hatalarını tashih etmek üzere bu arkadaşla anlaştı. Bu arkadaş ilim talebine benden iki sene önce başlamıştı. Kitabın tashihine başladıktan sonra bu arkadaşım tepesinden ayaklarına kadar şüpheler ve tereddütlerle doldu. Bu sözümle mübalağa etmiyorum. Peki neden? Çünkü o tek başına okuyordu. Tashih ettiği kitabın meselâ iman ve tevhid bölümlerini okuyor ve birçok şüpheler ve zorluklarla karşı karşıya kalıyor; namaz hadislerini, imamın arkasında kıraat (okuma) ile ilgili hadisleri okuyor vs. aynı şekilde içinden çıkamadığı tereddütlerle karşılaşılıyor. Sonra dışarıda yolda benimle karşılaştığında bunu ganimet bilip tereddütlerini bana sormaya başladı, ben de cevaplarını verdim. Ama öyle oldu ki artık ben utanmaya başladım ve ona: Arkadaşım bunları git hadis şeyhlerine sor, dedim. Bana: Onların hiçbirisi benim bu tür sorularıma sabredemiyor, dedi. Evet, hiçbir kimse ona sabredemez, tahammül edemez. Çünkü ona göre kitabın her tarafı şüphelerle dolu.

İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı İmâm Mâlik'in en büyük öğrencilerinden olan İmâm Abdullah b. Vehb (r.h.) şöyle demiştir: "Eğer Allah beni İmâm Mâlik ve el-Leys b. Sa'd ile kurtarmış olmasaydı şu anda ben doğru yolan sapmış olurudum. Ben her hadisle amel edilir sanıyordum, onlar ise bana: Bu hadisle amel edilir, bununla amel edilmez; bu hadis alınır, bu ise alınmaz, derlerdi".

Sünnet'in öğretici, yönlendirici, zorlukları kolaylaştıran ve şüpheleri gideren bir hoca olmaksızın okunması büyük bir tehlikedir. Vurgulayarak ve söylediğim sorumluluğunu yüklenerek okuyucu ve ilim talebesi kardeşlerime şunu ifade etmek istiyorum: Genel olarak bütün ilimlerin ve özel olarak da Sünnet'in doğrudan kitaplardan ve gazetelerden alınması caiz değildir. Bilakis bir hocanın ilim meclisine katılıp bağlı kalmak ve bunun da uzun süreli olması gerekir. Hocayı dinlemek, her problemde soru sormak ve hocayla müzakere etmek gerekir. Böylece öğrencide doğru bilgi yerleşip sağlamlaşsın ve ilmî ehliyet oluşsun. Düzenli öğrenimle ve kendisine doğru yolu gösteren uzman hocaların ilim meclislerine bağlı kalmakla bu ilmi elde eden kişi daha sonra onunla tek başına anlayabilme melekesini kazanabilir.

Yukarıda söylediklerimi özetleyeyim: Hadis ve hadis ilimleri öğreniminde önce, mustalah ilmine dair sağlam ve özlü bir mukaddime okumalıyız. Sonra okuduklarımız konusunda basiretle hareket edebilmek için cerh ve ta'dil ilmine dair bir şeyler okumalıyız. Bundan sonra Sünnet kitaplarını okuyup genel tarama yapmalıyız. Ben öğrencinin *Riyâzü's-sâlihîn* ile başlamasını sonra *Teysîru'l-vüsûl*, *Cem'ul-fevâid* veya *Mecma'u'z-zevâid* ile devam etmesini ve son olarak *Kenzü'l-ummâl* kitabına ulaşmasını arzu ediyorum. Sonra bizim Sünnet şerhlerimiz var. Ben Sünnet şerhlerinden çoğunlukla hadis açısından, ahkâm hadisleri, hadislerin tahrîci yönlerinden Münâvî'nin *Feyzu'l-kadîr* şerhini tercih etmekteyim. Hadislerin anlamlarını inceleme yönünden de bu kitap gayet güzeldir. Bir diğer önemli ve güzel özelliği de 10 000 hadisin kısa açıklamalarıyla birlikte 6 ciltte toplanmış olmasıdır.

Molla Ali el-Kârî'nin *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih* adlı eseri de önemlidir. Fakat içerdiği hadisler öncekinin yarısı kadar, yani beş bin civarındadır. Diğer yönden de içinde ahkâm hadisleri çoktur. *Feyzu'l-kadîr* ise geneldir. Sonra *Miškâtü'l-Mesâbih* adlı eserinin kaynakları buna oranla ve Suyûtî'nin *el-Câmi'u's-sagîr* adlı eserinin kaynaklarına göre azdır. Kaynakları üç yüze ulaşmaktadır. Yani üç yüz kaynaktan süzölmüş hadislerden oluşmaktadır. Sünnet şerhleri arasında *Feyzu'l-kadîr* çok iyi bir kitaptır. Bundan sonra Sünnet öğreniminde son aşamada ahkâm hadisleri şerhleri gelir. Ben bu alanda yukarıda zikrettiğim üç kitabın; *Sübülü's-selâm*, *Neylü'l-evtâr* ve *el-Muhallâ* adlı kitapların okunmasının ertelenmesini tercih etmekteyim. Bu kitapların okunması ilim öğrencisi olgunlaşınca, bilgisi ve anlayışı istikrar buluncaya ve güvenilir âlimlerin kitaplarından tartışmalı konulara olan vukûfiyet derecesi artıncaya kadar ertelenmelidir. Bundan sonra bu tür kitaplara, esas almak için değil ama incelemek ve taramak amacıyla geçilebilir.

Ben ilim talebesinin ayrıca *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-Takrîb* kitabını da okumasını arzu ederim. Bu kitap uzun olduğundan bölüm bölüm okunabilir. *Tarhu't-tesrîb* kitabına nazaran muhtasar bir kitap daha var, İmâm İbn Dakîk el-Iydî'nin *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* adlı eseri. Zor olan bu eser öğrenciye içtihat ve istinbâtın nasıl yapılacağını öğretir. Bu ileri ve yüksek bir seviyedir, yani yüksek derecede hadis, fıkıh ve usûl ilimlerinin birleştirilmesidir. Dolayısıyla kuvvetli bir ilim talebesi gerekir. Tekrar söylüyorum o üç kitabın (*Sübülü's-selâm*, *Neylü'l-evtâr* ve *el-Muhallâ*) okunması ertelenmelidir.

Önder: Mustalah (Hadis Usûlü) kitaplarında tedricilik nasıl uygulanmalıdır? Yani hangi kitaplara öncelik verilmelidir?

Avvâme: Ben daha önce bu alanda yeterli düzeye gelinmesi gerektiğini belirtmiştim. Bunun için İmâm Nevevî'nin *Takrîb*'i bile yeterli olabilir. Ancak uzmanlaşmak istiyorsa o zaman tedricen hareket etmelidir. Ben sürekli öğrenci kardeşlerime Hocamız Üstad Abdullah Sirâcuddîn'in *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*'sini okumalarını öneriyorum. Öğrenci bu kitabı benim öngördü-

ğüm ve istediğim şekilde yoğunlaşarak okuduğu takdirde hemen Suyûtî'nin *Tedribü'r-râvî* kitabına geçebilir. Fakat ben bunun kolay olduğunu sanmıyorum. Dolayısıyla *Şerhu Manzûmeti'l-Beykûniyye*'den sonra İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sine daha sonra da *Tedrib*'e geçebilir.

Önder: Hadis ilimleri araştırmalarına yaklaşım bakımından fıkıh mezhepleri arasında farklılık var mıdır?

Avvâme: Elbette vardır. Hem de bir değil birden çok farklılıklar vardır. Ben de dâhil olmak üzere birçok araştırmacı günümüzde geçerli olan meşhur terminoloji biliminin Şâfiî terminoloji bilimi olduğunu kabul etmektedirler. Bu gibi meseleler Allah korusun mezhep taassubuyla ele alınmamalıdır. Bizim burada yapmak istediğimiz şey Şâfiî mezhebinin kitaplarından alınan bu terminolojik hükmü Şâfiîlerle Hanefiler arasında ihtilâflı olan ahkâm hadislerinden her hangi birine uygularken diğer mezhebe insafılı yaklaşmayı sağlamaktır. Söz gelimi Şâfiîlerin terimdeki kuralları gereği bu hadisin münker olduğunu ve bu nedenle söz konusu hadisi bıraktıklarını görürüz. Aynı zamanda söz konusu hadis Hanefilerin terminolojisinde münker olmadığından onlar bu hadisi almaktadır. İşte biz bu durumda, hayır, meselenin özü böyle değildir diyoruz. Aksine bu hüküm *Tedribü'r-râvî*'de, *Fethu'l-muğis*'te, *Tahyir*' de ve el-İrâkî'nin *el-İzâh*'ında böyledir onların hepsi bu hadisin münker hadis olduğunu söylemektedir diyoruz. Biz onlara evet bu hadis Şâfiîlerin kurallarına göre münkerdir diyoruz. Amenna Ancak Hanefiler bu münker hadisi aldılar diye Hanefi mezhebine haksızlık yapılmasını kabul edemeyiz. Hanefi mezhebinin kuralları gereği bu hadis makbul ölçüde münker değildir diyoruz. Bu türden örnekler oldukça fazladır. Dolayısıyla ahkâm hadislerinin kabulü ve reddi konusunda değerlendirme yaparken bu noktaya dikkat etmek gerekir. Yoksa meseleler çakışır ve hükümleri bir biriyle karıştırırız. O halde bu hususları iyi ayırt etmek gerekir. Evet, ben Hanefilerin bu hususta ihmalkâr davrandıklarını kabul ediyorum. Hindistan ulemasının ve sünnet kitaplarının şerhlerinde bu hususlara ince uyarılar bulunmaktadır. *er-Ref ve't-tekmil* ve hocamızın (Allah kendisine rahmet eylesin) hizmet ettiği ve mukaddimesini yazdığı *Mukaddimetu İ'lâi's-Sünen* bunların en önemlilerindedir. Ayrıca *Kafvu'l-eser* bunlardandır. Söz konusu eser, hali hazırda tedavülde olmayan küçük bir kitaptır. O halde meseleleri ele alırken insafılı olmamız ve mezhep taassubuyla konuşmamamız ve hüküm vermememiz gerekir ki ne buna ne de şuna hiç kimseye haksızlık etmeyelim. Meseleyi aksinden okuyup Hanefilerin kuralları gereği bu hadisin münker olduğunu ve Şâfiîlerin kuralları gereği de münker olmadığını farz edersek Şâfiîler söz konusu hadisi almış ama Hanefiler almamış olurlar. Dolayısıyla ne buna ne de şuna haksızlık etmemeliyiz. Hüküm verirken her zaman taassuptan uzak olacak şekilde somut verilere dayanmalıyız. Bu tarz bir yaklaşım pek çok ihtilâfı ortadan kaldıracaktır.

Önder: Efendimiz Muaviye ve Ebû Hureyre gibi sahabilere küfreden ve sözlü satışmada bulunan kimseler hakkındaki görüşünüz nedir. Ayrıca

İmâm ez-Zühri gibi hadis imamlarını karalayanlar ve şöyle bir iddiada bulunan kimseler de mevcuttur: Güya Emevîler İmâm ez-Zühri'yi hadis uydurmada kullanmışlar. Günümüzde bu gibi karalamalara çoğu kez tevessül eden kimseler hakkında ne dersiniz?

Avvâme: İnşallah bu ve benzeri sorulara genel bir cevapla karşılık vermeyi arzu ediyorum. Zira biraz uzatacak olursam çağdaş sorunların birçoğu için karmaşık bir durum ortaya çıkar. Sanırım hiçbir Müslüman'ın Kuran ve sünnet metinlerinin asıl olduğu konusunda itirazı yoktur. Sünnete itimat konusunda itirazı olan kimse konumuz dışındadır. Dolayısıyla buradaki konuşmamız böyle bir anlayış içerisinde olan kimse ile ilgili olmayacaktır. Kur'an ve Sünnet metinleri saf ve duru kaynaktır. İşte bundan dolayı çoğu oryantalistlerin, seküler anlayış sahiplerinin ve sapık grupların sapıklıklarını ve bidatlerini haklı göstermek için bazı ayet ve hadisleri kullandıklarını görmüyor musun? el-Cevap evet, öyle değil mi. O halde bu saf ve duru kaynak niçin onlara yardımcı oluyor da bize yardımcı olmuyor? Buna cevap olarak şunu diyoruz: Söz konusu saf ve duru kaynak önce bize yardımcı oluyor. Peki, onlara nasıl yardımcı oluyor? Bu sorunun cevabını vermek için şimdi bulunduğumuz bu küçük ortamda bir kaynak suyunu kafamızda canlandıralım. Saf ve tatlı bir su kaynağının hemen şuracıkta yerin altından çıktığını düşünelim. Bu tatlı kaynak suyu yerin üzerinde biraz akıp da kara bir toprağa karıştığında renginin de karardığını görürüz. Aynı suyun kırmızı toprağa karıştığında renginin kırmızılaştığını, tuzlu toprağa karıştığında tadının tuzlu olduğunu ve acı toprağa karıştığında tadının da acı olduğunu görürüz. O halde söz konusu su özde saf su iken dış etkenlerden etkilenmiştir. Bu Kur'an-ı Azîmüşşân ve sünneti nebeviye de tıpkı buradaki saf su gibidir. Ne zaman kirli anlayışla karşılaşmışsa kirli bilgiler vermeye başlamıştır. Bulanık kalple karşılaştığında da yine bulanık bilgiler vermiştir. Ama bunlardan hiç biriyle kirlenmemiş saf ve Müslüman bir anlayışla karşılaştığında saf ve duru bilgiler vermiştir. Buna bir örnek verelim. Sahâbiler (Allah onlardan razı olsun) Allah Resulünden (sallallahu aleyhi ve selem) onun söylediklerini ve kendilerine okunan Kur'an ayetlerini duyduklarında hemen duyduk ve itaat ettik diyorlardı. Kur'an ve sünnet metinlerinin kirlenmiş anlayışla tezat oluşturmasına gelince -ki söz konusu anlayış Ebû Hureyre'nin, Muâviye'nin, el-Muğira'nın, Amr b. el-Âs'ın, ez-Zühri'nin, filanca'nın, el-Buhârî'nin vb. hepsi ile ilgili bu tür şüpheleri öteden beri miras olarak aktaran- bu anlayış kirlenmiş anlayıştır. Kur'an-ı Kerim'deki Kur'an öyküleri müslümanın anlayışını ve ahlakını oluşturmada son derece zengin bir kaynaktır. Kur'an öykülerinin ilklerinden bir örnek verecek olursak söz gelimi (Mûsâ kavmine Allah size bir inek boğazlayınız dediğinde...) ile başlayan malum öyküde İsrâil oğullarından bir adam öldürülünce aralarındaki husumet arttı ve birbirlerine sen öldürdün sen öldürdün diyerek nizalaştılar. Sonunda Efendimiz Mûsâ aleyhisselâma geldiler ve Rabbine katilin kim olduğunu sor dediler. Mûsâ aleyhisselâm da Rabbine: "Ey Rabbim kâtil kimdir?" diye sordu. İlâhî

cevap “Gerçekten Allah size bir inek boğazlamanızı emrediyor” şeklinde geldi. İşte burada anlayış olgusu dehşete kapılır, şaşırır, garipsir ve böyle bir emri kabullenemez. Saf Müslüman anlayış ise Ey Rabbim işittim ve itaat ettim, emrettiğin gibi bir inek boğazlıyoruz der. Hâlbuki Yahudi İsrailoğulları, Allah bize Ey Ümmeti Muhammed (s.a.v.) İsrailoğulları’nın Mûsâ’sının ümmeti gibi olmayınız buyurmaktadır. Zira onlar Allahın bir inek boğazlamaları yolundaki anlayışlarının üstündeki buyruğuna akıllarıyla örtüşmeyince itiraz ettiler ve inkâr yolunu seçtiler. İşte bu durum nassın anlayışla çatışmasıdır. Nass “bir inek boğazlamanızı emretti” derken anlayış ise sahibine “niçin?” diye sorar. Diğer bir ifade ile soru ile cevap arasında bir uyum bulunmamaktadır. Bu nedenle nassla (burada Allah Teâlâ’nın sözüyle) olan çatışmada akıllarını hakem kıldılar. İşte bu durum Yüce Allah tarafından bizlere olan büyük bir yönlendirmedir. Hal bu ki bizim Kur’an öykülerini iyi anlamamız gerekir. Hal böyle iken biz buradaki öyküyü tarihi bir öykü olarak algılıyoruz. Bu yanlıştır. Biz bu öykülerden ilim ve amel yönüyle yararlanmamızı istiyoruz. Sanki Yüce Allah bizlere şöyle buyurmaktadır: Ey Muhammed Ümmeti! Yahudiler gibi olup da emirlerimi anlayışlarınıza sunmayınız. Hayır, tam tersi işittik ve itaat ettik deyiniz. Onlar gibi işittik ve isyan ettik demeyiniz. Biz kitaptan, sünnetten, sahabelerin, tâbülerin, selevin ve âlimlerin yaşam öykülerinden oluşan bu nassları okurken onların kendi dönemlerinde olduğu gibi onlarla bizim aramızda bir uyum ve ahenk olmalıdır. Bu vesile ile öğrencilerime terminoloji ilmini öğretirken bazı öğrenciler bana eşlik ediyorlardı. Onlara bizim memleketin âlimlerinden biriyle ilgili bir iki hikâye anlatıyordum. Söz uzasa bile sizlere bu hikâyeleri anlatayım. Memleketimiz Haleb’in âlimlerinden Şeyh İsmâil el-Lubâbî (Allah kendisine rahmet eylesin) hicri 1287 yılında yani geç vakitte vefat etti. Haleb’te on ikinci asrın ortalarında tam olarak hicri 1143 yılında rahmetli Osman Paşa tarafından yaptırılan el-Medrese el-Osmâniyye adı altında bir okul vardı. Söz konusu okul eski okulların tarzında inşa edilmişti. Civarında odalar ve o odalarda oturanlar için de tahsis edilmiş maaşlar ve görevler vs. vardı. Bu şahsın el-Medresetü’l-Osmâniyye civarında bir odası vardı. Merhum akşam namazı ile yatsı namazı arasında caminin avlusunda oturup evrâdını okuyordu. Civarda oturuyor olmasından ötürü elde ettiği görevine karşılık maaşı vardı. Odasında oturmuyordu. Zira odasında otursa yaktığı lambanın yağının ücretini ödemesi gerekcekti. Dolayısıyla caminin avlusunda oturunca bu açıdan kazançlı çıkmış oluyordu. Günlerden bir gün kafasına aniden acaba bu yaptığım caiz mi değil mi diye bir soru takılmıştı. Adamın takvasına bakınız. O gece rüyasında vakıf sahibi Osman Paşayı görür, Osman Paşa rüyasında kendisine sorunun cevabı caminin kuzey kapısının üstünde yazılıdır der. Uyandığında odasından çıkar ve kuzey kapısının üzerinde ne yazılı olduğunu görmeye gider. Orada “Rabbine kalem olsun ki onların tümünü yaptıklarından ötürü mutlaka sorgulayacağız” ayetinin yazılı olduğunu görür. Yine bu şahsın konuyla ilgili öykülerinden biri de şöyledir: Günlerden bir gün namaz kılmak üzere odasın-

dan çıkıp camiye yönelir. O devirde affedersiniz insanlar ayaklarına tahtadan takunyalar giyerlerdi. Odasında tahta takunyayı giydikten sonra camiye gider ve namazını kılıp çıkar. Ne var ki takunyasını bıraktığı yerde bulamaz. Orada durup “Müslüman hırsızlık yapmaz Haleb lehçesiyle Sôsânî (Ermeni) de camiye girmez.” diye düşündü. Müslüman hırsızlık yapmaz kâfir de camiye girmez O halde bu işin çözümü nasıl olacak? Usulcülere göre meseleyi derinden incelemek ve taksimine gitmek gerekecek. Peki, tüm bunların sonucu ne olacak? Sonunda kendini sanık yerine koydu ve ben yalın ayakla geldim dedi. Böylece odasına da yalın ayakla döndü.

Biz günümüzde bu tür bir öyküyü işittiğimiz zaman hocayı aptallıkla itham ederiz. Ama onun döneminde yaşamış olsaydık hocaya hak verirdik. Görüldüğü gibi burada hocanın örneğin bibliyografyasını ya da sîretini, haberlerini ve hayatını ele almak istediğimizde bizimle onun arasında bir uyum olmamaktadır. Ya dünyalık için dinini satan hilekâr oyunbaz bir insanın psikolojik yapıyla karşı karşıya oluyoruz ya da sahâbilerin tarihlerini, psikolojilerini, hikâyelerini ve haberlerini tahlile kalkışan kâfir bir oryantalistle karşılaşılıyor. Hal böyle olunca sonuç da tam tersi oluyor. İşte bu şekilde ben Efendimiz Muâviye’nin, Efendimiz Ebû Hureyre’nin ve ya diğer sahâbilerin (Allah hepsinden razı olsun) ya da İmâm ez-Zührî’nin sîretlerini incelemek istediğimde şayet benim psikolojim onların psikolojisi, anlayışım da onların anlayışları gibi ise bu durumda meseleleri nasıl inceleyeceğimi ve tam olarak nasıl tahlil edeceğimi bilirim. Böylece sağlıklı sonuçlar ortaya koyabilirim. Tabi gönüller, arzular, bidatler, kalbin ve aklın kirlenmesi gibi haller söz konusu ise ulaşacağım sonuçlar da olumsuz olacaktır. İslâm tarihini incelemede bu durum oldukça önemlidir. Bu durum, saf kaynak, saf kaynağın bulanık anlayıştan geçmesiyle ilgili çizdiğim ilk tablo ve bu öykü ya da düşünce ışığı altında kitabı, sünneti, sahabelerin ve selevin sîretlerini inceleyecek olursak gerçekten sağlıklı ve memnun edici sonuçlara ulaşmış oluruz. Böylece kendimizi de bir takım sorunların içerisine atmamış oluruz. Çağımızın vâkıasından ve bilimsel ve sosyal hayatımızdan bir örnek verecek olursak kalbi temiz bir kişi yolda giderken yüksek binaların balkonlarına bakan bir delikanlıyı görse onun bu eylemini temiz ve sağlam bir anlayışla yorumlamaya çalışır. Ama aynı kişinin kalbi temiz değilse bu delikanlı kadınlara bakıyor der. Buna benzer daha birçok örnek vermek mümkündür. Söz gelimi sâlih hocalarımızdan iki buçuk ay önce Allahın rahmetine kavuşan bir hocamız yaşadığı dönemin kurrâlarının hocası idi. Bir keresinde Medîne-i Münevvere’yi ziyaret için bize gelmişti. Oğlum kendisini sabah namazından hemen önce Mescid-i Nebevî’ye götürdü. Sabahın erken vaktinde yolda trafik polislerinin otomobilleri durdurup kontrol ettiğini görünce şaşırıp ve oğluma “hayırdır insanların tümü namaza giderken ne oldu ki?” diye sordu. Tabi gençler birbirlerini iyi tanırlar ve kendilerine özgü sorunları olduğunu iyi bilirler. Dolayısıyla kendilerinin böyle sıradan bir trafik kontrolüne değil de mikroskop altında iyice incelenmeleri gerektiğini de iyi bilirler.

Görüldüğü gibi sağlıklı, sâlih ve iyi niyetli gönüller daima meseleleri doğasına uygun bir şekilde yorumlarlar. Buradan şu sonuca varmak istiyorum: Madem Cenabı Allah Kur’ân-ı Keriminde sahabeleri (r.a.) tezkiye ediyor o halde onların sîretlerini, hayatlarını, sözlerini ve eylemlerini bu rabbani tezkiye ışığı altında incelememiz gerekir. Allah en doğrusunu bilendir.

Önder: Bazıları Allah Teâlâ’nın Kur’ân’ın korunmasını kefaleti altına aldığı halde Sünneti koruma konusunda böyle bir kefaletten bahsedilemeyeceğini; dolayısıyla bu durumun sünnetin dinden olmadığına delili olduğunu ve sünnetle amel etmenin gerekmediğini öne sürmektedirler. Bu durumu nasıl anlamamız gerekir?

Avvâme: Sanırım bu soru bundan önceki soruya verdiğim cevapla ilintilidir. Bu söz hasta kalplerin sözüdür. Mademki Allah Teâlâ “onun koruyucuları da elbette biziz” diyor o halde “onun koruyucuları da elbette biziz” ayetini nasıl yorumlayacağız. Elçisine de şöyle buyurmuştur: “İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.” Bunu nasıl anlayacağız? Bu tür sözler ne dersiniz deyiniz kâfir ve oryantalist anlayışlardan ya da oryantalistlerin uzantılarından etkilenmiş hasta insanların sözleridir. Kendimin de bu tür kimselerin durumları konusunda kafaları karışmış kişilerden olduğumu kabul ediyorum. Acaba bu kimseleri oryantalistler mi yoksa oryantalistlerin uzantıları ya da düşünce özgürlükçüleri diye mi tanımlamam daha doğrudur? Zira bu kimseler bilimden ve dinden uzaklaştılar ve hem bilimi hem de dini ehli olmayan kimselerden aldılar. Dolayısıyla onların bilim ya da din ehli olduklarını nasıl söyleyebilirim bilemiyorum. Çünkü bu kimselerin hayat hikâyeleri bize karanlık gözükmektedir. Yani falan kimse şöyle şöyle sapık görüşler ortaya atmaktadır. Ama biz bu şahsın geçmiş hayatını bilmemekteyiz. Tıpkı bizdeki halk arasında yaygın olan zemzeme affedersiniz küçük abdest yapan kimse deyiminde olduğu gibi. Adamın birisi meşhur olmak istemiş ve hac mevsiminde normal dışı münker bir eylemle şöhret bulmak için gidip zemzem suyuna bevletmiş. İşte bu kişilerin durumları da bu deyimde zikredilen kişinin durumu gibidir. Eski bidat ehlerinden ve sapıklardan biri vardı. Bu şahsın hayat hikâyesinden onun bir zamanlar Ezher’de olduğunu biliyorduk. Bu şahıs Ezher’den atılınca Ezher’den ve Ezher ulemâsından intikam almak için sapıklık yolunu seçmişti. Ama günümüzde Müslüman ismi taşıyan sarı çizmeli Mehmet Ağa’nın uydu kanallarına çıkarak en çirkin sözleri ve sapıklığın alasını sarf ettiğini görüyoruz. Kendi adıma bu şahsın hakikatini ve geçmişini ben bilmiyorum. Acaba bu şahıs gerçekten Müslüman mı yoksa İslâm kisvesine bürünmüş bir başkası mı? Yine bir haber aktarmak istiyorum. Bu haberin gerçek olduğu konusunda sizin, dinleyicilerin, izleyicilerin ve okuyucuların emin olması için şahsen ben kaynağıyla birlikte iyi hatırladığımı buradan teyit ediyorum. Bu haberi bilfiil şu gözlerimle meşhur büyük edebiyatçı Merhum Mustafa Sâdık er-Râfi’nin *Tahte Râyeti’l-Kur’ân* adlı kitabının eski baskılarının birinde okudum. Yıllar sonra bu habere

ihtiyacım oldu ve kitabın yeni baskılarında müteaddit kereler aradığım halde haberi bir türlü bulamadım. Mustafa Sâdık er-Râfi söz konusu haberde kendisini anlatıyordu ve şöyle diyordu: Mısır’ın İngiliz sömürgesi altında olduğu günlerde büyük bir İngiliz yetkili bana geldi ve “bizimle birlikte hareket edersen falancayı, yani Taha Hüseyin’i yaptığımız gibi seni bir edebiyat ekolünün sahibi yaparız” dedi. Bunun üzerine Mustafa Sâdık er-Râfi onların bu taleplerini şiddetle reddetti. Görüldüğü gibi bu kimselerin tarihleri bilindiğinden insanlar onların gerçek yüzlerini rahatlıkla görebiliyorlardı. Ama şimdi televizyon kanallarında karşımıza çıkan bu kimseler kimlerdir? Şahsen ben bu kimselerin geçmişlerini bilmiyorum. Bu şahısların Müslüman isimleri altına gizlenmiş kâfir kimseler olmaları da muhtemeldir. Bu haberi bir keresinde hocamız Merhum Şeyh Fettâh’a açtım ve aynı haberi bir daha adı geçen kitapta bulamadığımı söyleyince bana şöyle dedi: “evet aynı şey bu kitapta benim de başıma geldi. Mustafa Sâdık er-Râfi’nin el yazmasının bulunduğu bir fotokopi sayfası vardı. Bu sayfayı er-Râfi kendisi el yazısıyla çekmiş ve kitapta yayınlamıştı. Bilahare sonraki baskılarda bu sayfayı aradım ama bulamadım.” Bu hadiseyi tarihin yazması ve perde arkasında nelerin döndüğünün bilinmesi için anlatmak istiyorum. Bizim daima çok uyanık olmamız gerekir. Daha önce de söylediğim üzere, “bu ilim dindir. O halde dininizi kimden aldığınıza iyi bakınız.” Biz dinimizi sadece ilimleriyle amel eden güvenilir seçkin itaat sahibi tâhir âlimlerden alıyoruz. Bu bizim dinimizdir. Biz içinde yaşadığımız çağda dinimiz konusunda sadece ilminden ve dininden ötürü kendisine güvendiğimiz kimseye teslim oluruz. Bu konuda Oryantalistlere, batılılaşmışlara ve onların güdümünde onlara teslim olamayız. Gençlerimiz onların heva ve heves ağlarına düştükleri vakit gençlerimizi ikaz etmemiz, onları uyarmamız ve onlara doğru yolu göstermemiz gerekir. İmâm ez-Zührî’ye gelince (Allah kendisinden razı olsun) onun hakkında bilgi veren iki kitap yazıldı. Bu bilgilerin en eskisini *es-Sünne ve Mekânetuha fi’t-teşri’i’l-İslâmî* adlı kitabında Merhum Üstad Dr. Mustafa es-Sibâî kaleme almıştı.

Önder: Hadisin senet yönünden sahîh olması metin yönünden de sahîh olmasını gerektirir mi? Buna bağlı olarak nasıl amel etmek gerekir?

Avvâme: Yüzde yüz tam olarak gerekmez. Âlimlerimiz (Allah kendilerinden razı olsun) bu konuyu araştırmışlar, detaylarıyla ilgili örnekler üzerinde gerekli açıklamaları yapmışlardır. Onları bu açıklamaları yapmaya iten gerekçe ise oryantalistlerin kendileri hakkında öne sürdükleri özü ihmal edip dış görünüşüyle lakaplara önem verdikleri yolundaki yaygaraları idi. Tabi ki bu tür şayialar doğru değildir. Muallal ve şaz hadisin türünü araştırma konusu hadis terimlerini inceleyen kitaplarda mevcuttur. Şuzûzun senette ve metinde, illetin de senette ve metinde olduğunu söylüyorlar. Bu duruma bazı örnekler veriyorlar. Bu örneklerden biri de şudur: el-Hâfız İbn Asâkir *Târîhu Dimaşk* adlı eserinde, es-Suyûtî’nin *Tedrib*’te naklettiğine göre şöyle demektedir: “Kırmızı gül terimden yaratılmıştır” hadisi sahîh isnad ile rivâyet edilmiştir. Yani senedin-

deki râvîler güvenilirdir. Buna rağmen bu hadis mevzûdur. Dolayısıyla senedin sahîh olması metnin de sahîh olmasını gerektirmez. Ama biz bunu büyük bir çekince ile söylüyoruz. Bu kapıyı sonuna kadar açmamız gerekmez. Zira böyle yaparsak kişi her seferinde bir hadis okuyup olur mu öyle şey, bunu Peygamber (s.a.v.) söylüyor der. Biz bu kimseye “el-Buhârî bu hadisi zikrediyor ve “böyle olsa bile senedin sahîh olması metnin de sağlam olmasını gerektirmez” diyor deriz. Hayır, hayır ben bu kapıyı açmak istemiyorum. Konuşmamın başında söylediğim şudur: Her bir hadis (metni) için (hadisin senedindeki) her râvînin ayrı ayrı (sahîh) olması tam olarak zorunlu değildir. Ama bu durum bu kapıyı sonuna kadar açıyoruz anlamına asla gelmez. Konuşmamızın başında söylediklerime dönecek olursak, ben orada ne demiştim? Dedim ki ben metni incelemek ve eleştirmek istediğim vakit metni şüphelerden uzak bir şekilde mâsumane, nezîh, sâlih ve Müslüman’ca bir anlayışla eleştiririm demiştim. Asla işi ticarete döken bidatçi ve kirlî bir anlayışla değil. Biz hadisleri bu şartlarla inceleriz. Konuyla olan alakası zayıf olsa bile önemine binaen bir başka hususu daha burada belirtmek istiyorum. Nerede olursa olsun her ilim talebesinden ve ister Müslüman, ister kâfir, ister oryantalist ve ister bidat ehli olsun her araştırmacıdan hadislerle rivayetler arasındaki uyumun bozulmaması için şerh kitaplarını çok iyi incelemelerini ve çok iyi okumalarını rica ediyorum. Eğer böyle yaparlarsa âlimlerimizin bir biriyle uyuşmayan rivayetleri hangi anlayışla ele aldıklarını, nasıl bu hadisi tevil ettiklerini, şunu yaklaştırdıklarını, bunu uzaklaştırdıklarını, aralarında nasıl bir uyum oluşturduklarını vs. ve en sonunda bu iki çakışan hadisi nasıl sağlıklı bir sonuca ulaştırdıklarını görecektir. Böylece iki rivayeti de reddetme ya da aralarında tam çelişki noktasına vararak birini kabul edip diğerini tamamen bırakmamış olacağız. Rivayetleri bir araya getirme, tevil etme, metinler ve rivayetler arasında bir uyum oluşturma son derece önemlidir. Âlimlerimizin çelişkili rivayetleri nasıl değerlendirdiklerini görmemiz için şerh kitaplarını çok okumamızı rica ediyorum. İşaret ettiğim bu kitaplardan biri de *Şerhu’z-Zürkânî ‘ala el-Mevâhibi’l-Ledünniyye*’dir. Tabi bu kitabın dayanağı İbn Hacer’in *Fethu’l-Bârî*’sidir. Ama başka kitaplara da dayandığı olmuştur. Şâfiîlerin büyük seyyit âlimlerinden (Allah hepsine rahmet eylesin) Şeyh Ali Şabramellîsî’nin *Hâşiyeye*’sinde olduğu gibi bu kitapların bir kısmı basılmamıştır. Şeyh Ali Şabramellîsî’nin *el-Mevâhib* üzerine büyük bir haşiyesi vardır. İmâm ez-Zerkânî *el-Feth* ve *el-Aynî*’ye itimat ettiği gibi Şabramellîsî’nin bu kitabına da çok itimat etmektedir. Söz konusu kitap bu madde ile ilgili çok geniş bilgiler içermektedir. Rivayetlerin arasını cem etmedeki ilmi ağırlığını nasıl koymuş? Bu durum âlimlerimizin anlayışlarını ve sünnete olan yaklaşımlarını göstermektedir. İlk bakışta aklımın hadisenin gerçek yönünü kavrayamadığından dolayı meseleyi reddetmiş olmam büyük bir hatadır. Böyle bir yaklaşım delaletin ta kendisidir. Ben önümde bulunan sahîh metinlere boyun eğmek durumundayım. Her hangi bir hadisi red-

detme bedbahtlığına düşmemek için metinler arasında uyum oluşturmaya gayret ederim.

Önder: Hadisleri Kur’ân’a, genel kurallara ve akla arz etmek doğru bir yaklaşım mıdır?

Avvâme: Nebevî metinleri Kur’ân’a, bir kısmını yine başka hadis metinlerine ve akla arz etme yollarının hepsi doğrudur. Ama ilk sözüme yeniden bir göz atmanı istiyorum. Oradaki doğru, sağlıklı ve duru anlayışla ilgili söylediklerimi hatırla. Doğrudur bu sözün sınırları belirlenmemiştir. Bunu kabul ediyorum. Birileri kalkıp Ben Kur’ân’ı ve Sünneti okuyan bir Müslüman’ım diyebilir. Ben de bunu söylüyorum. Ama bizim kaynağımız Allaha hamdolsun anlayışları kirlenmemiş âlimlerdir. İslâm kültürümüzdeki anlayış ve düşünce kirliliği sürecini belirlemek istersek bu süreç yaklaşık olarak Muhammed Abduh’tan günümüze kadar uzanan süreçtir. Yani yüz yıllık bir süreçtir. Burada bu sürecin yaşam aşamasını gözlemlememiz gerekir. Konunun dışında olsa bile bir örnek olarak şu hadiseyi serdetmek mümkündür: Mısır’daki İngiliz oryantalistler yer yer perde arkasından İslâm’ı ve Müslümanları kullanarak içeriden işler çeviriyorlardı. Şöyle ki, İngiliz oryantalistler Mısır’daki emellerini gerçekleştirmek uğruna âlimlerin dikkatlerini başka yönlere çekmek için çarşıda pazarda bir bid’at ortaya atıyorlardı ve âlimleri bununla meşgul ediyorlardı. Söz gelimi Kur’ân’ın tercümesi düşüncesini ortaya attıkları vakit âlimlerin gözleri bu düşünceye reddiye vermeye yöneldi. Akabinde İslâm’ın kılıç zoruyla yayıldığı düşüncesini ortaya attıklarında yine âlimlerin, yazarların, gazetelerin ve dergilerin gözleri bu düşünceye yöneldi. Hâlbuki İngiliz oryantalistler başka bir şey yapmak istiyorlardı. İslâm’ın kılıç zoruyla yayıldığı meselesini ele aldılar ve doğru bir yaklaşımla bu meseleye karşılık verdiler. Ya da sadece geçici bir bakışla (geçici soruna) karşılık verdiler. Veya meselenin İslâm teşriinde safiliğine ve duruluğuna hükmettiler. Âlimler bu minval üzerine İngiliz oryantalistlerin gündeme taşıdıkları sanal sorunlara karşılık vermekle meşgul edildiler.

Önder: Usûlü’l-hadis ilminin yeniliğe ve gelişmeye elverişli ve önü açık olduğu görüşüne ne dersiniz? Özellikle ülkemizde bu görüşü savunan ve bu konuda tartışmalar üreten kimseler mevcuttur.

Avvâme: Eğer yenilik ve geliştirme ile modernizm kastediliyorsa hayır diyorum. İlmin kuralları sabittir. Ben konuşmamın başında Hanefîlerin Şâfiîlerin usulleri demiş isem bunun anlamı buna cevaz veriyorum demek değildir. Ben bu sözü Hanefîlerin usul kitaplarındaki Hanefî usullerine binaen söyledim. Hanefîlerin terim usulleri Hanefî fikhî usulü kitaplarından alınır. Oradan buraya geliyoruz. Bulanık kirlî anlayışımızın ve hevâ hevesimizin arzuları doğrultusunda bu ilimde yenilik yapmaya ve geliştirmeye kalkışmaya gelince bu caiz değildir. İlmin kuralları sabittir. Tıpkı bilimsel tanımlarda olduğu gibi ilmin kurallarında değişiklik yapmak caiz olmaz. Ben sünnet nedir içtihat nedir kıyas nedir diye sünneti, içtihadı ve kıyası tanımlarken bunların tanımlarının ölçüle-

ri sabittir. Dolayısıyla bu terimlerin tanımlarında değişikliğe gidilmesi ve bunlarla oynanması doğru olmaz. Aynı şekilde bu meselelerde de terminoloji biliminin esasları geçerlidir. Terminoloji biliminin esasları, kuralları ve hükümleri sabittir. Ne var ki tüm bu kurallar, esaslar ve hükümler Mâlikîlerde, Hanefilerde ve Şâfiîlerde farklı farklıdır. Ben sadece terim kitaplarıyla ilgili olarak bir mülâhaza belirttim ve bu kitaplara Şâfiî mezhebinin baskın olduğunu söyledim. İnsafli olmamız gerektiğini ifade ettim ve bir hükmü incelemek istediğimiz vakit Hanefîlerin usullerine bakalım dedim. Hanefîlerle Mâlikîler arasında müşterek olan bir hükmü incelemek istersek Mâlikîlerin usullerine de bakalım. Bu meseleyle ilgili Mâlikîlerin terminoloji kitaplarında bir nas bulamazsak fıkıh usullerine bakabiliriz. Ama terminoloji biliminin yapısında yenilikler ve geliştirmeler oluşturma meselesine gelince bu asla caiz değildir.

Önder: Gelecekteki hadislerle ilgili projeleriniz nelerdir?

Avvâme: Uzak gelecekteki hadis projelerimizi Allah daha iyi bilendir. Ama ben yaklaşık on gün içerisinde Süneni Ebî Dâvûd'un üçüncü baskısıyla adı geçen hadis kitabına hizmetimi bitirmek üzereyim. Rabbimden bizleri muvaffak kılmasını ve doğrulara yöneltmesini diliyorum. Zatıma olan hüsnü teveccühünüzden ötürü sizlere de teşekkür ediyorum. Yine Rabbimden sizleri hayırla mükâfatlandırmasını ve *Hadis Tetkikleri Dergisi*'ni bereketlendirmesini niyaz ediyorum.

Önder: Değerli Üstadım, biz de *Hadis Tetkikleri Dergisi* olarak dualarınıza âmin diyor, teşekkür ediyor, size hizmetle dolu uzun ve sağlıklı bir ömür diliyoruz.

“Batı’da İslâm Peygamberi’nin Doğru Anlaşılmasının/Anlatılmasının Önündeki Engeller”, Sonpeygamber.info Yuvarlak Masa Toplantısı: (10 Nisan 2010; İSTANBUL

Hız. Peygamber’i nasıl anlamak gerektiği sorusunun, Müslümanlar için en başından itibaren mevcut olduğu bedihî bir hakikat olarak karşımızda durmaktadır. Zira Müslüman olmak ancak Hız. Peygamber’in anlaşılması ile mümkündür ve Kur’ân dahi haber-i resûl cümlesinden olmakla bize Hız. Peygamber aracılığı ile ulaşmış, teklifin imkânı da onun varlığı ile bir kere daha anlaşılmıştır. Bu bağlamda, İslâmî ilimler onu anlamanın çeşitli tezahürlerine sahne olmuş, siyer ilmi câhiliye dönemi eyyâmü’l-arab geleneğinden de etkilenerek asr-ı saadetteki seriyye ve gazvelere ağırlık verirken, hadis ilmi nübüvvet öncesi de dâhil olmak üzere Hız. Peygamber’in hayatını, ahlâkî özelliklerini, söz, fiil ve takrirlerini konu edinmiş, ayrıca onu anlamaya vesile oldukları ölçüde sahâbe ve tâbi’ün sözlerini de mevkûf ve maktû hadis adı ile araştırma sahasına katmıştır. Fıkıh ilmi hüküm ifade etmeleri yönünden Hız. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini mevzu edinirken; tasavvuf ise bir devlet reisi olmasına rağmen kilerinde bir avuç arpa bulunan bir Peygamber olması yönüyle¹ Hız. Peygamber’i anlatmıştır. Birbirlerine münâfi olmak bir tarafa bilâkis birbirlerinin mütemmimi olan İslâmî ilimler böylece Hız. Peygamber’e ittibân çeşitli veçhelerini keşfederek Müslümanları irşad etmiş, bu ilimlerin inkıtaa uğramadan varlıklarını sürdürmesi ittibân da kesintisiz devam etmesinin bir vesilesi olmuş, “Bilin ki aranızda Allah’ın Resûlü bulunmaktadır.”² âyeti her nesilde yeniden tahakkuk etmiştir.

Hız. Peygamber’in nurundan mekân ve zaman cihetinden uzak düşüşle birlikte onu anlatmak sorumluluğu da Müslümanların dünyasına girmiştir. Bu ne-

denle Habeşistan’a hicret eden Müslümanlar, “Kendisi uğruna kavminizden ayrıldığınız bu din de nedir?” sorusuna muhatap olduklarında Ca’fer b. Ebî Tâlib söze Hız. Peygamber’i anlatarak başlamıştır: “Ey melik, biz câhil bir kavimdik. Putlara tapar, leş yer, çeşitli ahlâksızlıklar yapar, akraba ile ilişkileri keser, komşulara kötülük yapardık. Aramızdaki güçlüler zayıfların hakkını verdi. Allah, aramızdan bize nesebini, doğruluğunu, güvenilirliğini, iffetini bildiğimiz bir peygamber gönderinceye kadar bu durumda devam ettik.”³ Hız. Peygamber’in vefatının ardından ise sahâbe-i güzîn, ondan zaman cihetinden uzak düşen sonraki nesle Hız. Peygamber’i anlatma görevini üstlenmiştir.

VIII. yüzyıldan itibaren Hız. Peygamber’i anlatma görevi mahiyet değiştirmiş, Müslümanlar çeşitli din mensuplarının polemikleriyle karşılaşmışlar, kelâm ilminin teşekkülüne de etki eden bir mesele olarak hem Hız. Peygamber’i hem de nübüvvet kurumunu anlatmayı ifası zorunlu bir vazife telâkki etmişlerdir. Müteakip dönemlerde özellikle Hıristiyan Batı tarafından sürekli tekrar eden unsurları ile bir Peygamber imajı inşa edildiğinde, Müslümanlar Yüce Allah’ın ümmeti onun öğrettiği ‘hikmet’ten mahrum bırakmayacağını şuurunda olmakla birlikte bu imajın vakıya mutabık olmadığını göstermek sorumluluğunu -farz-ı kifâye nevinden kabul ederek- deruhte etmişlerdir.

Doğuyu inşa etme faaliyetinin sonuçlarından birisi kabul edilebilecek bu imajın son örneği yakın zamanda karikatür krizinde görülmüş, Hız. Peygamber’i nasıl anlatmalı sorusu Hız. Peygamber’i Batı’ya nasıl anlatmalı şeklinde bir tahsisle yeniden hayatiyet kazanmıştır. Bu soruya cevap arama yönünde bir adım olmak üzere sonpeygamber.info web portalı kutlu doğum etkinlikleri çerçevesinde “Batı’da İslâm Peygamberi’nin doğru anlaşılmasının veya anlatılmasının önündeki engeller” temalı bir yuvarlak masa toplantısı düzenledi. “Batılılara İslâm’ı ve Hız. Peygamber’i anlatırken ortaya çıkan farklı ontolojik bakış açılarının yol açtığı kavramsal sorunlar”, “İslâm’ı ve Hız. Peygamber’i doğru olarak anlatmada metodolojik sorunlar”, “Batı’da İslâm’a ve Hız. Peygamber’e dair algılar ve bu algıların oluşum sürecinde Müslümanların temsil sorunları”, “Uluslararası medyanın İslâm ve Hız. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili konulara yaklaşımı”, “Batı’da özellikle Hız. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili çok okunan eserlerin değerlendirilmesi ve yapılacak yeni çalışmalar için önerilerin ele alınması” şeklindeki gündem maddelerinin önceden katılımcılara bildirildiği toplantıya İstanbul’daki birçok akademisyenin yanı sıra Türkiye’nin Vatikan Büyükelçisi Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Washington Üniversitesi’nden Dr. Jonathan Brown ve Türkiye’de Yesrib’de Bahar isimli kitabıyla tanınan Ahmed Vincenzo da katıldı.

Toplantının moderatörlüğünü üstlenen Prof. Dr. Tahsin Görgün’ün giriş mahiyetinde ve tartışmanın genel çerçevesini çizme amacına matuf konuşma-

¹ Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, “Talâk” (hadis no: 1479), Beyrut: Dâru Kurtuba 2009.

² el-Hucurât 49/7

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Şuayb el-Arnaût), III, 263, Beyrut: Müessesü’r-Risâle 1999.

sında Hz. Peygamber’le iştigali meslek olarak seçmiş insanların bunu nasıl yapacağı sorusunun önemi vurgulanarak Batı’da konuyla ilgili çalışmalarda üç yönelimin hâkim olduğu ifade edildi. Bilhassa kilise çevrelerinde yaygın olan bakış açısı ile yazılan eserlerde akidevî cihetten meseleye yaklaşıldığını ve Hz. Peygamber’in bir ‘imposter’ olarak nitelendiğini ifade eden Görgün, bu söylemin popüler söylem olduğuna da dikkat çekti. Görgün, XVII ve XVIII. yüzyılda ortaya çıkan ve konuya medeniyet ve dünya tarihi açısından bakan ikinci tür çalışmalarda ise Hz. Peygamber’in insanlık tarihini değiştiren bir kişi olarak tavsif edildiğini dile getirdi. Özellikle XVIII. yüzyılda yazılmış tarih eserlerinden verilen örneklerle modern dönemi Hz. Peygamber’in tebliği ile başlatan çalışmaların mevcudiyetine ve bu eserlerde insanlık tarihinin tayin edici unsuru olarak İslâm’ın ele alınmasına vurgu yapıldı. XIX. yüzyıldan itibaren Hz. Peygamber’i tarihî-eleştirel metotla ele alan üçüncü tür çalışmaların oryantalistler tarafından gerçekleştirildiğini belirten Görgün bu çalışmalara hâkim olan tarihselciliğin Hz. Peygamber’in önemini zafileştirmesine dikkat çekti. Daha sonra söz alan Ahmad Vincenzo ise daha sonra toplantıda üzerinde en fazla durulacak mesele olan Müslümanların temsil problemine işaret etti. Tahsin Görgün de bir şablonun varlığına dikkat çekerek medyada yalnız bu şablona uyan unsurların gösterildiğini dile getirdi. Jonathan Brown Batı’da Hz. Peygamber’e ve İslâm’a yaklaşımda medya ve akademik dünyayı birbirinden ayırarak, akademyada karşılıklı delillerin öne sürüldüğünü ve nihayetinde gerçeğin ortaya çıkabileceğini, medyada ise muhatap dinlenmeden sürekli aynı iddiaların tekrar edildiğini ifade etti. Bu tür bir polemikte tek çıkar yolun, Müslümanların söz konusu sürgit sorulara, tekrar tekrar aynı cevapları vermekten vazgeçmemeleri olduğuna dair kanaatini dile getirdi.

Tahsin Görgün’ün “Hz. Peygamber’i tarihî bir şahsiyet olarak ele almak mümkün mü” sorusu ile yeni bir boyut kazanan toplantıda Dr. Casim Avcı, Bizans polemiklerinde tekrar eden unsurların varlığına dikkat çekerken, Yard. Doç. Dr. Bekir Kuzudişli “Müslüman denilince akla ne geliyor?” şeklinde bir soru yönelterek sadece Türkiye Müslümanlarının göz önünde bulundurulmaması gerektiğini ifade etti. Tahsin Görgün’ün sorusuna bir cevap da olmak üzere Prof. Dr. Mustafa Ertürk Hz. Peygamber’in yalnız tarihî bir şahsiyet olmadığını söyleyerek, vahiy olmadan Hz. Peygamber’in anlaşılamayacağını vurguladı. Mustafa Ertürk’ün ardından söz alan Hilal Görgün ise tarihin üretilen bir şey olduğunun unutulmaması gerektiğini söyledikten sonra Hz. Peygamber hakkında Hıristiyan dünyasındaki imajın başlangıçtan itibaren olumsuz olmadığı hatırlatmasını yaptı.

Doç. Dr. Adnan Aslan ise Müslümanların aşmak bir tarafa ihata etmekten dahi aciz kaldığı önyargı dağlarının varlığına dikkat çekti. Batı’ya İslâm’ı ve Hz. Peygamber’i anlatırken göz önünde bulundurulması gereken muhatapları; her şeyi kontrol eden müesses nizam, Müslümanlara neredeyse hiç yer vermeyen medya, ancak kendi gelenekleri içerisinde konuştuklarında Müslümanları

kabul eden akademya ve ne yazık ki hiç karşı karşıya kalma imkânı elde edilemeyen halk şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutan Aslan, “neler yapılmalı” sorusuna somut birtakım önerilerle katkıda bulundu. İlk olarak Efendimizi çevre tahribatı, açlık ve kapitalizmden kaynaklananlar başta olmak üzere asrın problemleri ile irtibatlı olarak ortaya koymanın gereğini vurgulayarak bu sorunların üstesinden gelmede Hz. Peygamber’i örnek göstermenin ve bunu tarihî açıdan ispatlamanın önemini vurguladı. Ayrıca diyaloga da bir imkân olarak bakan Aslan hakikate inananın hiçbir şeyden korkmayacağını dile getirdi. Akademik alanda neler yapılabileceği ile ilgili olarak ise ders kitaplarının Müslümanlar tarafından yazılmasını ve Müslüman hocaların inisiyatifi ele almasının gerekliliğini vurgulayan Aslan, Hz. Peygamber’i anlatmada sanatın sağladığı imkânlardan da yararlanmanın önemine dikkat çekti. Neticede ise Müslümanların sözün gücüne fazla inandığını dile getirerek sözün gücünü kaybettiğini, esas olarak örneklik ve ahlâkî yaşayışın önem arz ettiğini dile getirerek toplantıda söz alanların önerilerinin ortak paydası olan temsilin hayatî rolüne atıfta bulundu.

Adnan Aslan’ın ardından söz alan Prof. Dr. Recep Şentürk, medyanın rolünün fazla abartıldığını söyleyerek, medya iddia edildiği kadar etkin olsaydı İslâm’ın bu kadar hızlı yayılamayacağına dikkat çekti. Batı’da üretilen akademik söylemle ilgili olarak da “Goldziher’i kaç Batılı tanır?” sorusunu yönelten Şentürk, akademik jargonun dışında kalan %99’un dikkate alınmasının gerektiğini ifade etti. Ayrıca tek bir Batılının olmadığına ve bunu bizzat Kur’ân’ın söylediğine dikkat çekerek, Âl-i İmrân Sûresi’nin 113. âyetindeki “لَيْسُوا سَوَاءً” ifadesini hatırlattı. Hedef kitlenin kim olduğunun belirlenmesinin önemine işaret ederek, oryantalistler ve medyayı göz ardı edip esas kitleyi muhatap almanın gerektiğini ifade etti. Recep Şentürk’ün konuşmasının ardından, tartışmanın ilk turu Mustafa Sabri Küçükaşçı’nın, savunma refleksinden çıkmak gerektiği şeklindeki önerisi ile sona erdi.

Tahsin Görgün, engellerden ziyade imkânlar üzerinde durulmasını teklif ettiği ikinci tur, Görgün tarafından yöneltilen “Hz. Peygamber’in mü’minden önce insana söylediği nedir?” sorusu ile başladı. Bu bağlamda söz alan Mustafa Ertürk Hz. Peygamber’in emîn sıfatının önemini vurguladı ve yine temsil meselesine bir atıf olmak üzere önce Müslümanların kendilerinin emîn olmasının önemine dikkat çekti. Recep Şentürk, bir imkândan olarak Batı’daki mühtedilerin, ikinci ve üçüncü nesil Müslümanların varlığının önemine işaret ederek, muhatapların Müslümanları dinleyeceğine inanarak yola çıkmanın ve samimiyetle yaklaşmanın önemini dile getirdi. Bekir Kuzudişli ise İslâm’ı anlatma konusunda kadınların daha etkili olacağına işaret etti. Tasavvuftan bir imkân olarak yararlanabileceğini ifade eden Ahmad Vincenzo ise Batılıların peygamberlik, peygamber gibi kavramlara yabancı olduğunu, nebî ve resûl farkının onların kavram dünyasında yer almadığını hatırlattı. Tahsin Görgün de

Vincenzo'nun yorumunu Batılıların zihninde peygamberlik kategorisinin olmadığına dikkat çekerek destekledi.

Daha sonra söz alan Recep Alpyağıl ise söylenenlerden hareketle, tek bir Hz. Peygamber tasavvurunun olduğuna dair bir metafizik varsayımdan hareket edildiği izlenimini edindiğini dile getirerek sîret yerine terceme-i hâl kavramını bir imkân olarak gördüğünü ifade etti. Bu bağlamda tek bir mega çevirinin ve tek bir Peygamber imajının mümkün olmadığına dair görüşünü dile getirerek, tek bir imajın mevcut olmamasının olumsuz değerlendirilmemesi gerektiğini, bu şekilde herkesin kendi cihetinden Hz. Peygamber'i anlayacağını söyleyerek aksinin yani tek bir tercümenin dayatılmasının şiddet olacağını ifade etti. Bununla birlikte tercüme/çeviri faaliyetinde objektifliğin olmadığı ve rölâtivizm tehlikesinin varlığının farkında olduğunu da dile getiren Alpyağıl "lost in translation" ve mega çeviri arasında bir yol bulunabileceğine dair umudunu ifade etti. Tahsin Görgün, Alpyağıl'ın konuşması üzerine ümmetin ihtilâfının rahmet olduğunu ama burada ihtilâfı rahmet olanın ümmet olduğu yani kendisine rücû edilen bir müşterekin varlığının unutulmamasının gerektiği şeklinde bir hatırlatmada bulundu.

Yuvarlak masa toplantısı Vatikan Büyükelçisi Prof. Dr. Kenan Gürsoy'un konuşması ile sona erdi. Kenan Gürsoy konuşmasında tüm faaliyetlerimizde içkin bir Hz. Peygamber imajı olduğunu dile getirerek, özellikle sonpeygamber.info'nun "son" vurgusunun evrenselliği de ihsas etmesi açısından isabetliliğine işaret etti ve evrensel bir insan olarak Hz. Peygamber'le tanışmak, onu tanımak ve ona tanık olmak mecburiyetinde olduğumuzu hatırlattı.

Fatma KIZIL

UÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA

“Siyer-Edebiyat İlişkisi” Siyer Atölyesi, 3-4 Nisan 2010, Kozyatağı/ İSTANBUL

Meridyen Destek Derneği tarafından ilki geçen yıl gerçekleştirilen siyer atölyelerinin ikincisi bu yıl 3-4 Nisan 2010 tarihlerinde İstanbul-Kozyatağı Byotell’de gerçekleştirildi. Bu yılki teması “Siyer-Edebiyat İlişkisi” olan atölye çalışmasına akademisyenlerin yanı sıra yazarlar ve yayıncılar da katıldı.

İki gün boyunca gerçekleştirilen dört oturumda Turan Koç, Zeynep Sayın, Kadir Canatan, Şerif Eskin, Reyhan Çorak, Berat Açıl, Hüseyin Özcan, Nihal Şahin Utku, Fatih Andı, Recep Alpyağıl, Mahmut Kanık, Sezai Coşkun, Bahtiyar Aslan, Ali Ural ve Sibel Eraslan’ın tebliğleriyle katıldıkları atölyede, kutsal ve sanat kavramlarının ilişkisinin konuşulmasından sonra, Türkçe siyer literatürünün edebiyatla olan ilişkisi ve edebî siyer yazıcılığının günümüzde hangi yöntemlerle yol alabileceği konuları masaya yatırıldı.

Toplantı, Meridyen Derneği Başkanı Hümeýra Şahin’in açılış konuşmasıyla başladı. Konuşmasında, toplantının ve Meridyen Derneği’nin hedeflerini dile getiren H. Hümeýra Şahin, sosyal bilimlerin günümüzde kazandığı öneme atıfta bulunarak sosyal bilimlerin alanında çalışan çeşitli akademisyenlerin, böyle bir toplantı sebebiyle buluşmasının önemine dikkat çekti. Diğer taraftan bu yılki atölye çalışmasının konusunun siyer-edebiyat ilişkisi olması sebebiyle siyer yazıcılığının günümüzde devam ettirmeye çalışan yazarlar ile bu metinlerle bilimsel planda ilişki kuran sosyal bilimcilerin bir araya gelmesinin, siyer yazıcılığının sorunlarını tartışmada verimli bir ortam oluşturacağı vurgulandı. Hümeýra Şahin’in açılış konuşmasının ardından atölyenin moderatörlüğünü üstlenen Ömer Lekesiz de kısa bir konuşmayla toplantının önemine dikkat çekti.

Açılış konuşmalarının ardından “Kutsal ve Sanat” başlıklı birinci oturum başladı ve tebliğlerin sunumuna geçildi. Prof. Dr. Turan Koç, Prof. Dr. Zeynep Sayın, Doç. Dr. Kadir Canatan ve Şerif Eskin’in konuşmacı olarak katıldığı ilk oturumda kutsal ve sanat ilişkisi masaya yatırıldı. İlk olarak söz alan ve atölye çalışmasının çerçeve tebliğini sunan Şerif Eskin, Türkçe siyer yazıcılığının klasik, modern ve postmodern dönemlerdeki seyrini özetleyerek bu dönemlerde siyer yazıcılığı üzerinde yaşanan değişimlere dikkat çekti. Ayrıca günümüzde gelinen noktada edebî siyer yazıcılığının problemlerini de sıralayan Şerif Eskin,

bir bakıma atölye çalışmasında cevabı aranacak soruları katılımcıların dikkatine sundu. Bu noktada özellikle yeni bir edebî “dil” ve “tür”e duyulan ihtiyaca atfen siyer yazıcılığında, modern çağın da taleplerini karşılayacak şekilde bir dilin nasıl kurulacağı ve modern edebiyat içerisinde hangi edebî türlerin anlam-tüm imkânlarının bu noktada kullanılabileceği soruları katılımcılara yöneltildi.

Prof. Dr. Turan Koç ise İslâm düşüncesinde kutsal ve sanat kavramlarının ilişkisine dair tespitlerini sıraladı. Prof. Dr. Turan Koç’un konuşmasında en çok dikkat çeken nokta, “kutsal” kavramının mahiyetine yönelik tespitleri oldu. İngilizcedeki “holy” ve “sacred” kelimelerinin ifade ettiği anlamlar arasındaki farka değinen Turan Koç, “kutsal” kelimesinin her iki kelimeyi ve hatta Allah’ın bir vasfı olan “Kuddüs” kelimesini de karşılayacak şekilde karmaşık bir anlam boyutunda ele alınmasının sakıncalarına temas etti. Ayrıca Tanrı’nın “sacred” değil “holy” müziğinin ise “holy” değil “sacred” olduğu örneklemesini yapan Koç, “Kutsal” kelimesinin Allah’tan (c.c.) başka herhangi bir varlık için kullanılmasının doğru olmadığını da belirtti.

Prof. Dr. Zeynep Sayın ise daha genel bir tarihsel ve kültürel çerçevede kutsal ve sanat ilişkisine dair düşüncelerini ifade etti. Konuşmasında ilk çağlardan itibaren Doğu uygarlığı ile Batı uygarlığının bu iki kavrama farklı değerler atfettiğini dile getiren Zeynep Sayın, Turan Koç tarafından dillendirilen “kutsallık” tanımına dair itirazlarını da sıraladı. Zeynep Sayın, kutsal kavramının, sanat yapıtlarının ortaya çıkışında da önemli görüldüğünü ifade ederek sanatın, kutsallıkla olan ilişkisine değindi.

İlk oturumun son konuşmacısı olan Doç. Dr. Kadir Canatan ise Hz. Peygamber’le kurulan ilişkileri dönemlere ayırarak bu ilişkilerin mahiyeti hakkındaki görüşlerini dile getirdi. Canatan’ın konuşmasının en dikkat çeken tarafı, Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan anlatılarda aşırı mübalağalı bir anlatımın tercih edilmesiyle birlikte gerçek düzlemde bir kopuşun yaşandığı şeklindeki tespitiydi. Canatan, “mucize”, “masumiyet” ve “efdaliyet” kavramlarının Hz. Peygamber’i mitolojikleştirme araçları olduğuna dair kanaatini dile getirdi. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in hayatının, aşırı yüceltmeci bir üslupla ele alınmasının, hakikatle olan ilişkiye vurduğu darbe üzerinde duran Canatan, bunun iki kritik sonuca neden olduğunu vurguladı. Bunlardan birincisini, Hz. Peygamber’in bir model olmaktan çıkarılması dolayısıyla yüceltilmiş bir din anlayışı ve böylece dinin yaşanmaz hale gelerek dünyanın sekülerleşmesi, ikincisini ise tevhitte sapma olarak nitelendirdi. Son olarak, yüceltmeci algının günümüz siyer yazıcılığında da çok baskın bir şekilde devam ettirildiğine temas etti.

Oturumun sonundaki soru-cevap kısmında ise, Eyüp Sait Kaya’nın Şerif Eskin’in siyer için özel bir vokabüler geliştirme önerisine itirazı ve konuşulanlara dair değerlendirmeleri, “kutsal” kavramı etrafındaki teorik tartışmalar ve Canatan tarafından ifade edilen mübalağalı anlatım meseleleri, dinleyicilerin katılımıyla tartışıldı.

Atölyenin “Klasik Dönem Türk Edebiyatı ve Siyeri” başlıklı ikinci oturumunda ise klasik dönem Türk edebiyatında siyerin yerini tespit etmeye yönelik tebliğler sunuldu. İlk olarak söz alan Dr. Reyhan Çorak, klasik Türk edebiyatında Hz. Peygamber’i konu alan siyer, naat, mevlid, miraciyye, şefaatiname, hilye, şemail gibi metin türlerini tanıttı. Ayrıca bu türler çerçevesinde kaleme alınmış metin örneklerini de belirten Reyhan Çorak, Osmanlı dönemi siyer yazıcılığı üzerinde siyasal ve toplumsal şartların ne derece etkili olduğuna dair tespitlerini de ifade etti.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Yard. Doç. Dr. Berat Açıl ise Osmanlı’dan günümüze siyer yazıcılığında hangi unsurların değiştiğine dair tespitlerini belirtti. Bu noktada günümüz siyer yazıcılığında kurmaca ve anlatı ile siyerin yeni kuşaklara aktarılması gerektiği saptamasını yapan Berat Açıl tarihin dahi bir anlatı olduğunu ifade etti. “kurmaca” kelimesini, metnin oluşturulması bağlamında ele aldığı altını özellikle çizdi. Ayrıca siyeri yeni kuşaklara kurmaca ve anlatı ile aktarmanın ve bunu yaparken edebiyattan yararlanmanın gerekliliği üzerinde durdu.

Oturumun son konuşmacısı olan Doç. Dr. Hüseyin Özcan ise âşık tarzı Türk şiirinde Hz. Peygamber’in nasıl ele alındığına dair bir tebliğ sundu. Bu noktada tasavvufi yönü zayıf olan halk şairlerinin, hatta Ermeni halk şairlerinin şiirlerinin dahi Hz. Peygamber’e atıflar yapıldığına dikkat çeken Hüseyin Özcan, Türk milletinin Hz. Peygamber algısının, halk edebiyatı verimlerindeki Hz. Peygamber algısıyla doğrudan bağlantılı olduğunu da altını çizdi.

Oturum konuşmacılara sorulan sorular ve günün değerlendirilmesiyle sona erdi.

Atölyenin ikinci gününün “Modern Dönem Türkçe Siyer Çalışmaları” başlıklı ilk oturumunda ise modern dönem siyer çalışmaları hakkında tebliğler sunuldu. Bu oturumun ilk konuşmacısı olan Dr. Nihal Şahin Utku, modern dönem siyer yazıcılığının, toplumsal ve siyasal dinamiklerle olan ilişkisi üzerinde durdu. Nihal Şahin Utku, Tanzimat sonrasında İslâm tarihçiliğinin metotları hakkında getirilen modernist eleştirilerin, siyer yazıcılığında önce savunmacı, daha sonraları rasyonel ve günümüzde ise geleneksel üslupların öne çıkmasına sebep olduğunu belirtti. Türkçe siyer yazıcılığının geçirdiği aşamaları bu şekilde tasnif eden Şahin, tasavvufla birlikte eldeki malzemenin ötesine geçen kurguların söz konusu olduğunu ve böylece tasavvufla çeşnileşmiş bir peygamber tasavvurunun ortaya çıktığına işaret etti. Ahmed Cevdet Paşa’nın Kısas-ı Enbiya adlı eserini rasyonel tutumdan uzaklaşmış bir siyer yazımı olarak değerlendiren Şahin, Peygamber’i savunmak ve sekülerleşen topluma Hz. Peygamber’i sevdirmek amacıyla yazılan eserin çizgisinin etkisini hala sürdürdüğünü belirtti. Şahin’in bugünkü siyer yazımının Ahmed Cevdet Paşa’yı geçemediğine dair tespiti dikkat çekiciydi.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Prof. Dr. Fatih Andı ise konuşmasında, modern dönem siyer çalışmalarını tematik bir tasnifle sunduktan sonra siyer yazıcılığının dil ve teknikle alakalı yönleri üzerinde fikir beyan etti. Siyer yazıcılığının kendine has bir dil ve vokabülerinin olması gerektiğini belirten Fatih Andı’nın konuşmasında ortaya koyduğu en önemli sorunsal ise modern dönemde siyer yazıcılığının hangi tekniklerle ve edebi türlerle ele alınabileceği meselesiydi. Roman türünün siyer yazımında kullanılmayacağını çeşitli delillerle belirten Fatih Andı, bu noktada romanın yabancı ve yabancılaştırıcı bir tür olduğuna, mahremiyetleri ifşa ettiğine, kurgusalılığına ve özellikle de trajediyi merkeze almasına atıf yaptı. Asr-ı Saadet’te bir trajedinin olamayacağını, trajedinin Hıristiyanlıktaki “Şeytan-Rahman” çatışmasına dayandığını ise özellikle vurguladı. Siyer’in tahkiye temelli müstakil bir tür olduğunu söyleyen Fatih Andı, bunun elverişli örneği olarak “Çöle inen nur”a işaret etti.

Buna karşın Yar. Doç. Dr. Recep Alpyağlı Müslüman zihnin trajedi yaşamayacağına ve dolayısıyla trajediyi merkeze alan bir edebî verim ortaya koyamayacağına dair görüşlerin, Oryantalistler tarafından ortaya atılmış olan sahte tartışmalar olduğunu belirtti. Hz. Peygamber’in her edebî anlatı içerisinde ele alınabileceğini belirten Alpyağlı, anlatı ile hakikat arasında bir ilişkinin mutlaka var olacağına da temas etti. Hz. Peygamber’in hayatının terceme-i hal ile ifade edilebileceğine vurgu yapan Fatih Andı, mega siyerin imkânsız olduğunu söyledi. Bunu harita metaforuyla örneklendirerek bir arazinin en iyi tek haritasının mümkün olmadığına işaret etti.

Oturumun son konuşmacısı olan Mahmut Kanık ise çeviri siyer eserlerinin Türkçe siyer literatürüne etkileri hakkında görüşlerini belirtti. Siyer çevirilerinin Arapça-Farsça, Batı dilleri veya Urdu dillerinden yapıldığını belirten Mahmut Kanık, dini kavramlarda Farsçanın Türkçe üzerindeki etkisi hakkında da örnekler verdi.

Oturumun sonundaki soru-cevap bölümünde ise ağırlıklı olarak siyer yazıcılığı ve roman meselesi ele alındı. Bu noktada tekrar söz alan Prof. Dr. Fatih Andı, romanın büyük kitleler tarafından reel olarak algılanmasından hareketle Hz. Peygamber’in yaşantısı hakkında yazılacak bir romanın, bütün yönleriyle gerçek olarak algılanmasının da bu noktada ayrı bir sıkıntı oluşturacağını altını çizdi. Dolayısıyla roman türünü Hz. Peygamber’i ve sahabeyi anlatırken kullanmamamız gerektiğine vurgu yaptı.

Atölye çalışmasının “1980 Sonrası Türkçe Siyer Çalışmaları” başlıklı son oturumu ise günümüzdeki siyer çalışmaları hakkındaki tebliğlerden oluşmaktaydı. Oturumun ilk konuşmacısı olan Yard. Doç. Dr. Sezai Coşkun, kültür endüstrisi ile siyer yayıncılığı arasındaki ilişkiye ve bunun olumsuz yönlerine temas etti. Özellikle kültür endüstrisi kavramını geniş bir arka plânla ele alan Sezai Coşkun, siyer yayıncılığının bir ticari faaliyete dönüşmesinin, eserlerin niteliği üzerinde ciddi bir düşüşe sebep olduğunun altını çizdi.

Oturumun ikinci konuşmacısı olan Dr. Bahtiyar Aslan ise sözlü, yazılı ve dijital kültür ortamlarına geçişte siyerin yaşadığı dönüşümleri ele aldı. Sözlü kültürün ağır basan yönünün üreticilik, yazılı kültürün ağır basan yönünün kaydedicilik olduğunu belirten Bahtiyar Aslan, dijital kültürün ağır basan yönünün ise tüketicilik olduğunu vurguladı. Bunun yanı sıra günümüzdeki Hz. Peygamber anlatımlarındaki niteliksizliğe ve yanlışlıklara da çarpıcı örneklerle değindi.

A. Ali Ural ise siyer yazıcılığının arayış içerisinde olduğu yeni metotlar hakkındaki önerilerini sundu. Buna göre Hz. Peygamber'i anlatan başarılı bir eserin, onun bütün hayatını ele almak yerine hayatındaki belirli olaylar üzerinde yoğunlaşarak yazılabileceğini belirtti ve bazı sahnelerde derinleşmeyi önerdi. Ayrıca Türkçe siyerlerde aynı cümleciklerin, basmakalıp ifadelerin tekrar edildiğine dikkat çeken Ural, böyle bir eserde Hz. Peygamber'in, az bilinir yönleriyle ele alınmasının gerekliliğine vurgu yaptı.

Oturumun son konuşmacısı olan Sibel Eraslan, "uzaktan sevmek" kavramına atıfla Hz. Peygamber sevgisinin mahiyeti hakkında görüş beyan etti. Ayrıca buradan hareketle siyer yazmanın da ona yakınlaşmaya çalışırken uzaklaşma şeklinde bir paradoksu getirdiğini belirten Sibel Eraslan, önemli olanın, onun bütün hayatını bilmek değil, bu çaba sürecinde elde edilen duygusal yakınlık olduğunun altını çizdi.

Oturumun sonundaki soru-cevap kısmında ise A. Ali Ural ile Sibel Eraslan'ın önerileri tartışmaya açılırken Sezai Coşkun'un dile getirdiği kültür endüstrisi kavramı da etraflıca ele alındı. Öte yandan Bahtiyar Aslan'ın sürekli modernizme atıf yapılmasının modernizme teslim olmuşluk anlamına geldiği yönündeki tespiti dikkat çekiciydi.

Günün sonundaki değerlendirme konuşmalarında ise teşekkürlerin yanı sıra iki gün boyunca tartışılan konular hakkında görüşler dile getirildi. Ayrıca katılımcılar tarafından toplantının eksik kalan yanları da belirtilerek sonraki çalışmalar için bir perspektif çizilmeye çalışıldı.

Dilek ÇALIŞKAN

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

“Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız? / “How to Represent the Prophet Muhammad (pbuh)?”
Uluslararası Panel, 10 Nisan 2010,
Bağlarbaşı Kültür Merkezi, Altunizâde,
İSTANBUL

Washington Üniversitesi Öğretim Görevlisi Dr. Jonathan Brown ve *Yesrib’de Bahar* romanının İtalyan yazarı Ahmad Vincenzo bir dizi etkinliğe katılmak için Nisan ayı başlarında Meridyen Derneği’nin davetlisi olarak Türkiye’ye geldiler. Etkinlikler çerçevesinde katıldıkları ve 10 Nisan 2010 günü Bağlarbaşı Kültür Merkezi’nde İSAM araştırmacılarından Prof. Dr. Recep Şentürk’ün moderatörlüğünde gerçekleştirilen “Hz. Peygamber’i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız” başlıklı panelin açılışı 2009 hafızlık yarışması Türkiye birincisi Abdullah Özkan’ın Kur’ân-ı Kerim tilavetiyle yapıldı.

Meridyen Derneği’nin kuruluş amacı ve çalışma ilkelerine dair yayınlanan kısa bir tanıtım filminden sonra sonpeygamber.info genel yayın yönetmeni Fatma Ekinci bir selamlama konuşması yaptı. İkinci, İslâm’ın ve Müslümanların 11 Eylül sonrasında bütün dünyayı meşgul eden bir mesele haline gelmesine ve dünya kamuoyunda İslâm’a dair oluşan olumsuz imajda bilgi boşluğunun önemli bir etkisinin bulunduğu dikkat çekti. Meridyen Derneği’nin sonpeygamber.info projesi kapsamında dört dilde yayın yapan bir web portal ortamında Hz. Peygamber (s.a.v.)’i dünyaya tanıtmaya çalıştığını ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız? konusunda zihinsel bir birikimi paylaşmak üzere Washington Üniversitesi Öğretim Görevlisi Dr. Jonathan Brown ve *Yesrib’de Bahar* romanının İtalyan yazarı Ahmad Vincenzo’yu Türkiye’ye davet ettiklerini ifade etti.

Panelistler hakkında kısaca bilgi verildikten sonra “Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız?” başlıklı uluslararası panel, Prof. Dr. Recep Şentürk’ün moderatörlüğünde başladı. Şentürk, Hz. Peygamber’in tanıtılması konusunda Batı’daki olumsuz peygamber imajına tepki şeklinde çaba göstermek yerine aksine sahih kaynaklarda yer alan doğru bilgilerle Hz. Peygamber’in gerçek kişiliğinin ortaya konulması zaruretine işaret etti. Bunun ancak değişen muhatap kitlesinin dikkate alınması ve kitle iletişim araçlarının doğru

şekilde kullanılması suretiyle yapılabileceğini belirten Şentürk, söz konusu meselenin bu panelde akademik sahaya ciddi katkı sağlayan iki isimle ele alınacağını ifade etti. Eserlerinden hareketle iki panelist hakkında kısaca bilgi verilmesinin ardından panele geçildi.

Panelin ilk konuşmacısı olan Washington Üniversitesi Öğretim Görevlisi Dr. Jonathan Brown, Batı’da olumsuz bir peygamber imajının tarih boyunca hep var olageldiğine ve aslında bu olumsuz imajın İslâm ve İslâm peygamberi hakkındaki eksik bilgilerden kaynaklanmadığına dikkat çekti. Hz. Peygamber’i temsilde yalancı, menfaatperest, nefsine düşkün, şiddet taraflı bir fanatik gibi hep olumsuz özelliklerin ön plana çıkarıldığını ve özellikle bu olumsuz niteliklerin Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Yahyâ ed-Dımaşkî gibi ilk piskoposların eserlerinde görmenin mümkün olduğunu söyleyen Brown, söz konusu çalışmalardan bazı alıntılarda bulunarak bunları panel katılımcılarıyla paylaştı.

Bugün yaşayan bazı Hıristiyan papazların Hz. Peygamber’in kendine evrensel bir mesaj oluşturmak için diğer dinlerden bazı unsurları aldıklarına vurgu yaptıklarını belirten Brown, Hz. Peygamber’in başarıları hakkında biraz daha insafli davrananların dahi en fazla O’nu güçlü bir devlet kurmak için dini kullanan, çevresindekiler üzerinde ciddi bir etki uyandırabilen karizmatik bir lider olarak tanıtmakla yetindiklerini söyledi. Fakat kimi zaman Batı’da Hz. Peygamber için ilme değer verme, hakikati söylemekten çekinmeme, dürüst, samimi ve mütevazı olma gibi olumlu özelliklerin de zikredildiği ve kendisine olan hayranlığın dile getirildiğini belirtti. Ancak genel olarak İslâm Peygamber’i hakkında sahip olunan kanaatin ciddi bir cehaletten kaynaklandığını kabul etmek gerektiğinin altını çizen Brown, hem akademisyenler hem de halk arasında Hz. Muhammed hakkında doğru bilgiye ulaşmak isteyenlerin varlığından söz etti.

Hz. Peygamber’in dünyaya anlatılması meselesinin çok zor ve bir o kadar da karmaşık bir konu olduğunu ifade eden Jonathan Brown, yapılması gerekenin Hz. Muhammed’in ve O’nun hayatının günümüz insanlarına doğru şekilde anlatılmasından ibaret olduğunu belirterek sözlerine son verdi. Özellikle Müslüman halkın kendi peygamberleri hakkında ne düşündükleri ve ne hissettiklerinin ortaya konulmasının çok daha etkili bir bilgilendirme yöntemi olacağına dikkat çekildi. Hz. Peygamber’in şiretinde çarpıtılan bazı olayların Müslüman akademisyenler tarafından doğru şekilde izahının zarureti, Brown’ın konuşmasının dikkat çeken yönlerinden birini teşkil etmektedir.

Jonathan Brown’dan sonra panelin moderatörü Recep Şentürk Hz. Muhammed’in tanıtılması meselesinin tarihin hiçbir döneminde kolay olmadığı hususunda Brown’a katıldığını; ancak bu konudaki en büyük başarının İslâm dinine mensup insanların yaşantılarıyla elde edildiği üzerinde durdu. Özellikle Hz. Peygamber’in sünnetinin Müslümanlar tarafından hayatlarına uygulandığı ölçüde diğer insanlar üzerinde etki yarattığına vurgu yapıldı ve karşılaştıkları

Müslümanların hayatından etkilenerek sonradan Müslüman olan kimselerden bazı örnekler verildi. Şentürk, dünya kamuoyunda oluşan olumsuz Peygamber imajının Müslüman halkın günlük yaşantısıyla irtibatına değindikten sonra sözü panelin ikinci konuşmacısı İtalyan yazar Ahmad Vincenzo'ya verdi.

Halen Napoli II. Federico Üniversitesi'nde dersler veren Vincenzo, sözlerine *Yesrib'de Bahar* adlı kitabının yazılış amacını ve neden roman türünü seçtiğini ifade etmekle başladı. Vincenzo'nun bu eseri yazmaktaki temel amacının çoğu defa yanlış ve eksik bilgilenme veya tarihte kökleşmiş düşmanlıklar sebebiyle İslâm'a ve Müslümanlara önyargılı tutumunu sürdüren Batı dünyasının daha mutedil ve insafli bir yaklaşım sergilemesine zemin hazırlamak olduğunu söylemek mümkündür.¹

Batılıların yaşadıkları hayatın “müşriklik” şeklinde tanımlanması gerektiğini ifade eden Vincenzo, Batı toplumundaki Tanrı ve din algısına dair bazı değerlendirmelerde bulundu. İslâm dinin anlatılmasının ciddi bir önceliğe sahip olduğunu zikreden İtalyan yazar, Avrupa ülkelerinde bir İslâm kültürü oluşturulması zaruretine dikkat çekti. İslâm hakkında üniversitelerde öğretilenin İslâm tarihi ve İslâm peygamberi değil de aksine İslâmafobia olduğu tespitini dinleyicilerle paylaşan Ahmad Vincenzo, Avrupa'da öğretilen ve oluşturulmaya çalışılan İslâm kültür ve zihniyetinin kendisini endişelendirecek bir yapı arz ettiğini söyledi. Bu durumun Avrupa'daki Müslümanların kendilerine ait herhangi bir kitle iletişim aracına sahip olmamalarından ve daha da önemlisi Müslüman cemaatlerin ortak hedefler için bir araya gelememelerinde kaynaklandığını ifade etti.

Avrupa'da kabul edilmek için Müslümanların olumlu anlamda her yerde görünür olmaları gerektiğinin altını çizen İtalyan yazar, fundamentalist organizasyonlardan uzak durulması gerektiğini de sözlerine ekledi. Müslüman ümmetin bütün bir insanlığı Hz. İsa'nın dünyaya ikinci gelişine hazırlamakla sorumlu olduğunu düşünen yazar dinler arası diyaloga büyük bir önem atfettiğini izah etti. Maddecî ve ferdiyetçi zihin kodlarına sahip olan modern algının değişmesinde Müslümanlara büyük bir görev düştüğünü belirten Vincenzo, İslâm şahsiyetinin en büyük örneği olan Hz. Muhammed'in temsiliyle ancak bu görevin başarılı bir şekilde yerine getirilebileceği inancında olduğunu ifade etti.

Dinî bir zihniyetin ve maneviyatın ağırlıklı olduğu bir kültürün Müslümanlar tarafından yeniden oluşturularak özellikle gençlere ulaşılması gerektiğine değinen İtalyan yazar Vincenzo Hıristiyanlığın modernite karşısında düştüğü

hatalara Müslümanların asla düşmemesi gerektiğiyle ilgili birkaç mülahazasından sonra paneldeki konuşmasını sonlandırdı.

Ahmad Vincenzo'nun konuşmasından sonra sözü tekrar moderatör Prof. Dr. Recep Şentürk aldı ve İtalyan yazarın konuşmasındaki Hz. Peygamber'in günümüzde yaşayan ashabı olmamız gerektiği gibi önemli birkaç hususa dair bazı değerlendirmelerde bulundu. Şentürk, Hz. Muhammed'in tanınıp bilinmesi meselesinde özellikle muhatap kitlenin her açıdan doğru analiz edilmesi ve Hz. Peygamber'in farklı rollerinin ön plâna çıkarılarak insanlar tarafından örnek alınması gerektiği üzerinde durdu. Şentürk'ün bunu sağlamada şemâil literatürünün bize büyük bir veri sağlayacağı kanaatinde olduğunu ifade etmesinden sonra panele katılanlardan gelen yazılı soruların panelistler tarafından cevaplandırılmasına geçildi.

Dr. Jonathan Brown'a konuşmasında sözünü ettiği Batılıların, Hz. Peygamber'e dair cehaletinin sebebinin neler olduğu, Hz. Muhammed'in hayatında önemli bir yere sahip olan bazı hususların bugüne aktarılmasının mümkün olup olmadığı, Müslüman olmayan bazı akademisyenlerin Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından Hz. Muhammed'e vahyedilmediği Hz. Peygamber'in kendisinin yazdığı yönündeki iddiaları hakkında neler düşündüğü, sünnetin Batı'da nasıl temsil edilmesi gerektiği, günümüzde sünnetin nasıl uygulanabileceği, Türkiye Hz. Peygamber'i dünyaya tanıtırken nasıl bir görev üstlenmesi ve Oryantalist iddialara karşı nasıl bir tepki gösterilmesi gerektiği gibi sorular yöneltildi.

İtalyan yazar Ahmad Vincenzo'ya ise Avrupa'da dine karşı oluşan ilgisizliğin sebepleri, gayri Müslimlere verilebilecek ilk mesajın ne olması gerektiği, Bosna'daki Müslümanların durumunun nasıl düzeltilebileceği, Amerika ve Avrupa'da yaşayan sıradan halkın Hz. Muhammed hakkında neler bildikleri ve bu bilginin düzeyinin ne olduğu gibi genel ve Hz. Peygamber'in çocuklara nasıl tanıtılıp öğretileceği, Mehdi'nin geleceğine inanıp inanmadığı ve kendisinin nasıl Müslüman olduğu gibi bazı özel sorular da yöneltildi.

Moderatör Prof. Dr. Recep Şentürk'ün panelistlerin konuşmaları hakkında değerlendirmeleri ve panelistlere yöneltilen yazılı soruların cevaplandırılmasıyla “Hz. Peygamber (s.a.v.)'i Dünyaya Nasıl Anlatmalıyız?” uluslararası Panel'i sona erdi.

Rahile YILMAZ

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

¹ Aslında eserde dönemin olaylarını kendi penceresinden takip edilen kişi Zeyd b. Sâbit olsa da yazar temel kaynaklardan ve araştırmalardan hareketle tespit ettiği gerçek kişilikler ve olayları edebî bir anlatımla yoğurarak Medine dönemini okuyucunun zihninde daha kolay anlaşılır bir hale getirmekte ve kalıcı izler bırakmaktadır.

*İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında**Kadın Hadisçiler,*

Muhammet Yılmaz,

Ankara 2008, 252 sayfa

Mahiyeti, sosyal statüsü, ilmi hayatı itibarıyla insanlık tarihi boyunca hakkında konuşulan kadın, günümüzde de pek çok akademik çalışmaya konu olmaya devam etmektedir. Muhammet Yılmaz tarafından hazırlanan *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* adlı eser de söz konusu akademik çalışmalardan birisidir. Eser bir giriş, iki bölüm, sonuç ve üç adet ekten oluşmaktadır.

Yazar giriş bölümünde öncelikle çalışmanın konusu, sınırları, kaynakları ve yöntemi hakkında bilgi vermiştir. Çalışma İbn Hacer'in (ö. 852/1448) muhtelif hadis alma yolları ile ders aldığı hocaları ve onlardan rivâyet ettiği kitapları konu edinmektedir. Pek çok biyografik eser çalışmanın temel başvuru kaynaklarını oluşturmaktadır. Yazar, söz konusu biyografik kaynakları; İbn Hacer'in kendi eserleri ve başta İbn Hacer'in öğrencisi Sehâvî (ö. 902/1497) olmak üzere hicrî VIII. ve IX. asırda yaşamış meşhur şahsiyetleri konu edinen diğer eserler olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir.

Çalışmanın birinci bölümüne alt yapı hazırlaması açısından giriş bölümünde Hz. Peygamber'den Memlûklerin kuruluşuna kadar geçen süreçte hadis ilmi ile meşgul olmuş kadın âlimlere dair kısa değerlendirmelere yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân ve Sünnet'i öğrenme ve öğretmeleri amacıyla kadınların Mescid-i Nebevî'de tertip edilen dinî sohbetlere katılmalarına teşvikini, kadınların okuma ve yazma öğrenmelerine verdiği önemi zikreden yazar, Hz. Peygamber döneminde kadının ilmi ve sosyal hayata katılımını ve ilmi hayata teşvik edilen kadınların hadis öğrenme ve nakletme hususundaki gayretlerini Hz. Âişe'den (ö. 58/678) hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Muksirûn arasında dördüncü sırada yer alan Hz. Âişe aynı zamanda pek çok ilmi faaliyetlerde bulunarak birçok hanımın bu alanda yetişmesini de sağlamıştır.

Daha sonra kadın muhaddislerin, hadislerin tâbiûn nesline intikalinde önemli katkıları bulunduğu ifade edilmiş ve tâbiûn döneminden hicrî VII. asra kadar her dönemde yaşamış kadın muhaddislerden adı ve hayatı hakkında kısa

bilgiler verilmek suretiyle örnekler sunulmuştur. Hz. Âişe'nin yanında yetişen ve aynı zamanda İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742) ilim öğrenmek üzere yanına gönderildiği Amre bint Abdirrahmân (ö. 98/716), Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/728) kız kardeşi Ümmü'l-Huzeyl (ö. 101/719) tâbiûn döneminde öne çıkan hanım muhaddislerdendir. Bu bölümde tanıtılan isimler Hz. Peygamber'den itibaren hemen her dönemde hadis sahasında faaliyet gösteren, kendi dönemlerinin erkek-kadın âlimlerinden ders alıp yine erkek-kadın talebelerine ders veren pek çok kadın âlim yetiştiğine delil sayılmıştır. Yazar giriş bölümüne son verirken, Sıddîki'nin hadis tarihinde görülen erkek-kadın şeklindeki bu müşterek çalışma usûlünün hadis ilmine mahsus olduğuna dair tespitine yer vermektedir.

"Memlûkler Döneminde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri" adını taşıyan birinci bölümde hicrî VII. asır ile hicrî X. asır arasında tarih sahnesinde yer alan Memlûklerin ilme verdikleri önem vurgulanmıştır. İlmî hayattaki bu canlılığa Memlûk sultan ve emirlerinin ilim öğrenme hususundaki istek ve gayretlerinin etkisi yanında o dönem Mısır'ın güvenli bir yer olması ve diğer bölgelerden pek çok âlimin buraya gelmesinin de etkisi olduğu üzerinde durulmuştur. İlme verilen bu önem neticesinde iki buçuk asırlık hâkimiyetleri boyunca Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi dini ilimlerin birçok branşında birçok âlim yetişmiştir. Daha sonra sırasıyla Kıraat, Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Nahiv, Tabakât ve Biyografi, İslâm Tarihi, Hadis alanında o dönemde yetişen meşhur isimlere yer verilmiştir. Dönemin hadis ilminin altın devirlerinden kabul edilmesi, hadis tarihinin en ünlü şârih ve rical âlimlerinin bu dönemde yetişmiş olması, sunulan bu üç asırlık panorama içerisinde özellikle dikkat çekmektedir. Nevevî (ö. 676/1277), Mizzî (742/1341), Irâkî (ö. 806/1403), Aynî (ö. 855/1451), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi pek çok muhaddis yanında eserin üzerine bina edildiği İbn Hacer de bu dönemde yetişmiş bir muhaddistir. Söz konusu âlimlerin ve İbn Hacer'in bazı eserlerine kısaca temas edildikten sonra kadınların ilmi hayattaki yeri araştırmaya tâbi tutulmuştur.

Yazar Memlûkler döneminde kadınlara verilen lakaplardan hareketle onların sosyal hayata katılımlarında Türk kültürünün izlerinin olduğunu ifade etmektedir. Siyasî alanda çok fazla öne çıkmayan kadınlar ilmi ve ictimai alanlarda etkin bir rol oynamışlardır. Sosyal statüsü yüksek kadınların özellikle medrese yapımına büyük önem verdiğini, o dönemde kadınların en etkin şekilde katıldıkları alanın ilim ve kültür sahası olduğunu dile getiren yazar, bu dönemde özellikle de hadis ilminin kadınlar tarafından sevilen ve ilgi duyulan bir alan olduğunu ifade etmiştir. Yazar hanımların eğitim imkânlarına sahip oluşunun ve köklü ilmi birikimi olan ailelerin hem kız hem de erkek çocuklarını ilme teşvik etmelerinin, hadis başta olmak üzere dinî ilimlerde pek çok hanım âlimin yetişmesi sonucunu doğurduğu kanaatinde. Bu kanaatini dönemin meşhur âlimlerinin aile fertleri ile olan ilmi ilişkilerinden örnekler verecek desteklemektedir. Bu dönem kadınlarının biyografileri incelendiğinde

okumuş kadınların büyük bir çoğunluğunun eğitilmiş bir aileden geldikleri görülmektedir ki bu da yazarın kanaatini destekleyen diğer bir unsurdur.

Bu dönemde kadınların eğitim ve öğretiminde önemli görevler üstlenmiş kadın âlimlerden bazılarının ismi ve hayatına dair kısaca bilgi verildikten sonra İbn Hacer öncesi bir buçuk asırlık dönem içinde yetişen ve onun tarafından biyografilerine yer verilen kadın hadisçilerin isimleri verilmiştir. Bunlar vefat tarihleri itibarıyla hicrî 700–719 yılları arasında vefat edenler (16 muhaddis), hicrî 720–739 yılları arasında vefat edenler (21 muhaddis), hicrî 740–759 yılları arasında vefat edenler (7 muhaddis), hicrî 760–779 yılları arasında vefat edenler (8 muhaddis) olmak üzere dört kategoride değerlendirilmişlerdir. Daha sonra İbn Hacer'in muâsırı olan 21 kadın hadisçinin biyografisine yer verilmiştir. Bu isimler içerisinde Nesâî'ni (ö. 303/915) *Sünen*'ini rivâyet eden tek kadın muhaddis olan ve İbn Hacer'in hocalarının da kendisinden rivâyette bulunduğu, aynı zamanda *Sahihayn* ricâlini bir araya getiren bir eser telif ettiği ifade edilen Cüveyriyye bint Ahmed (ö. 783/1381) öne çıkmaktadır.

“İbn Hacer ve İbn Hacer'in Kadın Hadis Hocaları” adını taşıyan ikinci bölüm İbn Hacer'in hayatı, ilmî kişiliği ele alınarak başlamaktadır. Yazar İbn Hacer'in hayatı ile ilgili genel bilgilerden sonra, başlıca eserlerinin bir listesi ile birlikte, hocaları ve okuduğu kitaplar hakkında da okuyucuyu bilgilendirmektedir. Okuduğu ve rivâyet ettiği kitapları incelerken İbn Hacer'e ait *el-Mu'cemü'l-müfehres* yazarın başvuru kaynağı olmuştur. Bölümün ikinci yarısı İbn Hacer'in kadın hocalarına ayrılmıştır, kaynak olarak İbn Hacer'in hocalarını alfabetik sıraya koyduğu eseri *el-Mecme'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres* esas alınmıştır. Yazarın verdiği bilgiye göre bu eserde İbn Hacer'in zikrettiği hoca sayısı 730 civarındadır. Doğrudan ya da icâzet yoluyla dolaylı olarak rivâyette bulunduğu hoca sayısı 450 olmakla birlikte bunlar içindeki kadın hoca sayısı 60 civarındadır. Yazar bu bölümdeki kadın hadisçileri üçlü tasnife tâbi tutmuştur. Bu tasnif sistemi içerisinde ilk olarak yer verdiği İbn Hacer'in kıraat veya semâ yoluyla rivâyette bulunduğu kadın hadisçilerdir. Bu sınıf altında 17 muhaddisin biyografisi yer almaktadır. Yazar her isim altında İbn Hacer'in kendisinden okuduğu kitap isimlerini de zikretmektedir. Bu isimler içinde İbn Hacer'in 170 civarındaki eserle en çok rivâyette bulunduğu hocası olan Fatma bint Muhammed et-Tenûhiyye (ö. 803/1401), 60 eserle Fâtıma bint Muhammed es-Sâlihiyye (ö. 803/1401) ve kardeşi Âişe bint Muhammed es-Sâlihiyye (ö. 816/1413), 50 eserle Meryem bint Ahmed b. Muhammed el-Ezra'iyye (ö. 805/1402), 25 eserle Hadice bint İbrahim el-Ba'lebekkiyye (ö. 803/1401) yazar tarafından biyografilerine geniş yer verilen kimselerdir. İcâzet yoluyla ilim aldığı kadın hocalar başlığı altında 30, umûmî icâzetle rivâyette bulunduğu kadın hocalar başlığı altında ise 6 hanım muhaddis yer almaktadır.

Kitabın kısa bir değerlendirmesinin yapıldığı sonuç bölümünde yazar İslam'ın ilk yıllarında görülen, kadınların hadis rivâyetiyle meşguliyetlerinin daha sonra Memlûkler dönemine kadar sürecek bir gerilemiş sürecine girmesini

sosyo-politik nedenler yanında dinî anlayıştaki farklılaşmaya bağlamaktadır. Memlûkler dönemi ise kadınların eğitim ve öğretimine duyarlı davranıldığı, özellikle dinî ilimlerde kız-erkek ayrımının yapılmadığı bir dönemdir. Yazar bu durumun, devletin yapısı ve yönetimi, kadının statüsü, sultan ve emirlerin ilme verdiği önem gibi unsurlarla doğru orantılı olduğuna işaret etmektedir. Yine o dönemde ailelerin çocukları için dönemin âlimlerinden icâzet talebinde bulunmalarının yaygın bir tutum olduğu ve ailelerin bu yaklaşımının kız çocuklarının sonraki yaşlarda ilme yönelmelerinde çok önemli bir etken olduğu ifade edilmektedir. Yazar daha sonra İbn Hacer ailesindeki kadınların hadise olan ilgilerine dikkat çekmektedir. İbn Hacer'in hanımları, çocukları ve torunlarının eğitimiyle yakından ilgilenmesinin onun eğitimde cinsiyet farklılıklarını dikkate almadığını gösterdiğini ve hocaları arasında kadınların sayısının fazla olmasının şaşırtıcı olmadığını ifade etmektedir. Biyografik eserlerde çalışmasında isimlerini verdiği kadın hadisçilerin önemli bir kısmı hakkında yeterli bilginin mevcut olmadığını ifade eden yazar söz konusu çalışmasının İbn Hacer'in kadın hocalarını konu edinmiş olsa da kadın hadisçiler meselesinin hâlâ araştırılmaya muhtaç bir alan olduğunu belirtmiş, incelenmesi gereken konular hakkında önerilerde bulunarak kitabına son vermiştir.

Kitabın sonunda İbn Hacer'in eserlerinde hayat hikâyeleri ve hadisle meşguliyetleri konusunda sınırlı malumat bulunan kadınların isimleri; “vefat tarihi tespit edilenler”, “vefat tarihi yaklaşık olarak tespit edilenler” ve “vefat tarihi tespit edilemeyenler” şeklinde tasnif edilerek üç adet ek halinde sunulmaktadır.

Yazarın sonuç bölümünde de ifade ettiği gibi kadınların ilmî ortamları hakkında detaylı ve yeterli miktarda bilgi vermemesi nedeniyle eleştirilebilecek olan eser, kaynak taramasına dayalı, biyografi ağırlıklı bir çalışmadır. Yazar kitapta yüzü aşkın kaynağa müracaat etmiş, kitabın sonunda da sırasıyla şahıslara ve kitaplara dair indeksler vererek eserden istifade kolaylığı sağlamıştır. Kanaatimizce eser, kadınların ilmî hayatta erken dönemlerden itibaren yer aldığını göstermesi açısından önemli olup, söz konusu alanda akademik çalışmaya yapan hanım talebeleri teşvik edici mahiyettedir.

Meryem KÜÇÜK

ÇOMÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ÇANAKKALE

Metin Tenkidi,

Prof. Dr. Salahattin Polat,

İstanbul: İFAV Yayınları 2010, 344

sayfa

Metin tenkidi, eski bir metni –kaç tane mevcut nüshası olduğuna bakılmaksızın– önce eksiksiz olarak anlama çabasına dayanan, sonra da ihtiva ettiği bilgi ve kültür unsurlarını ayırıp açıklamak bunların doğruluk değerlerini ortaya koyarak metnin anlamını kesinleştirmek amacıyla gerçekleştirilen iki yönlü tenkit çalışmasıdır. Batı’da Rönesans ile birlikte eski Yunan ve Roma dönemlerine ait eserler üzerinde çalışma isteği uyanmıştır. Üniversite ve akademilerde çalışan hümanist düşünürler klasik metinlerin otantikliğini tespit etmek ve orijinal metne en yakın metinleri üretebilmek için ‘ars critica’ adını verdikleri filolojik eleştiri sanatını geliştirmişlerdir. Bu sanat daha sonra sistematik yorum teorilerinin ortaya çıkışında rol oynadığı gibi, çeviri teorisinin zamanla yorum teorilerini içine almasına da katkıda bulunmuştur.

Daha sonraki dönemde bilimsel metin tenkidinin oluşum sürecinde Kitab-ı Mukaddes çalışmaları önemli bir aşamayı teşkil etmiş, “Kutsal metinlere ait belge ve nüshalar, eski çağ ve dönemlerden kalma herhangi bir belge gibi, üzerinde çalışılmalı ve anlaşılmalıdır.” amacından hareketle kutsal metinler değerlendirilmiştir.

Kutsal metinlerin tenkidi Batı dünyasında İncil ile hadislerin aynı kategoride değerlendirilme eğilimlerini ve bunun neticesi olarak İncil’e uygulanan tenkid metodlarının aynı tarzda hadis metinlerine uygulanabileceği görüşlerini gündeme getirmiştir. Muhaddislerin geçmişte sadece rivayetlerin isnad yönünden tenkidi ile yetindikleri, rivayetin metnini ihmal ettikleri şeklinde bir iddia da bulunmuş ve bu rivayetlerin yeniden metin olarak da tenkide tâbi tutulması gerektiği savunulmuştur. Oryantalistlerin bu kavramı kullanmaları İslâm dünyasındaki çalışmaları da etkilemiş Müslüman âlimler hadis ilminde hâlihazırda hadis metni anlamında kullanılan “metin” kelimesinin yanına tenkit ifade eden bir kelime koyarak bu kavramı “hadis metinlerinin tenkidi” anlamında kullanmaya başlamışlardır.

Metin tenkidinin teorisi, pratiği ve eleştirisine dair akademik literatürde Müslüman uzmanların çalışmalarının oranının oldukça küçük bir paydaşa sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda Selahattin Polat’ın metin tenki-

di adlı çalışmasının, Batı’daki asırlar boyu oluşmuş birikimi özümsemeye ve yansıtmaya, İslâm dünyasındaki metin tenkidi faaliyetlerini değerlendirmeye çalışan ilk çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Bu kitap, metin tenkidinin teorik ve pratik bütün problemlerini detaylarıyla ele almayıp, daha çok bu konuda uzmanlaşmak isteyenler için bir giriş kitabı, rehber ve başvuru kaynağı niteliğindedir. Kitapta metin tenkidinin mahiyeti, boyutları, yakın disiplinlerle ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Polat, “metin tenkidi” kavramına ilişkin yaygın yanlış anlayışlara, hatalı ve indirgemeci tavır ve uygulamalara dikkat çekmiştir. Ayrıca konunun tarihsel bir zeminde kavranmasına imkân verecek şekilde metin tenkidinin tarihsel gelişimini çok yönlü ancak özet bir şekilde okuyucuya sunmaktadır.

Salahattin Polat’a ait *Metin Tenkidi* adlı bu çalışma önsöz, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Müellif, önsözde metin tenkidinin önemine vurgu yaptıktan sonra çalışmasının amacına, konuyu ele alış tarzına ve her bir bölümde işlediği konulara kısaca değinmektedir.

Birinci bölümde, öncelikle Türkçedeki “metin tenkidi” kavramının çok anlamlılığı problemi üzerinde durulmaktadır. Batı dillerinde karşılıklarının bulunmayışının problemi arttırdığına işaret eden müellif, hadis ilminde kullanılan “metin tenkidi” kavramının karşılığı olarak “hadiste muhteva/içerik tenkidi” kavramlarının kullanılmasını önermektedir. Kitabının ana konusunun ise, bir eser ve metnin geçirdiği süreçlerde maruz kaldığı bozulma ve değişiklikleri düzeltip orijinal haline döndürme faaliyeti anlamındaki metin tenkidi olduğuna dikkat çekmektedir. Müellif daha sonra günümüz ilimler tasnifi içinde metin tenkidinin yeri ve metin tenkidi disiplininin boyutlarını ele almaktadır. Metin tenkidi ile yakından ilgili diğer tenkit türlerine dair kısaca bilgi veren müellif son olarak konu ile ilgili bazı yanlış anlayışlara yönelik tespitlerini sunmaktadır. Müellif bu bölümde, metin tenkidi kavramının İslâm dünyasında ve ülkemizdeki kullanımının, uluslararası kullanımından farklılaşması problemine çözüm getirilebilmesi konusunu tartışmaya açmakta ve bir disiplin olarak “metin tenkidi”nin mahiyeti ve boyutlarını ortaya koymaktadır.

İkinci bölümde, Batı’da ve İslâm medeniyetinde yapılan metin tenkidine yönelik faaliyetlerin tarihsel serüveni anlatılmaktadır. Çağdaş metin tenkidi disiplininin batı ekseninde geliştiğini söyleyen ve bundan dolayı Batı kültüründeki metin tenkidi tarihinin bilinmesinin önemine vurgu yapan müellif metin tenkidi tarihini çok eski zamanlara kadar götürmektedir. Müellif bu bölüme, Antik Yunan ve Latin kültüründe metin tenkidıyla başlamakta ve Kitab-ı Mukaddes tenkidini Eski Ahit ve Yeni Ahit şeklinde ikiye ayırarak anlatmakta, sonrasında modern dönemlere gelerek Batı’da yapılan bilimsel metin tenkidinden bahsetmektedir. İkinci bölümün ikinci kısmında müellif, İslâm dünyasında metin tenkidinin tarihini incelerken Batı’da metin tenkidi tarihini inceleyen yaptığı gibi metinlerin korunmasına yönelik bilinen en eski teşebbüslerden başlamanın doğru olacağını söylemektedir. Zira o İslâm tarihinde metin

tenkidini Kur'ân-ı Kerîm'in cemi ile başlatmaktadır. Müellif, İslâmiyet'in ilk asırlarındaki metin tenkidi faaliyetlerini araştırmak için öncelikle rivayet ilimlerini tedvin, tasnif ve tenkit görevini üstlenen hadis ilimleri literatürüne başvurmanın gerektiğini çünkü hadisçilerin metinlerdeki bozulmaları önlemeye ve meydana gelen bozulmaları düzeltmeye yönelik çok gelişmiş ve mükemmel bir metin tenkidi geleneği oluşturduklarını söyler. Daha sonra hadisçilerin değişik metin tenkidi uygulamalarını genellikle klasik kaynaklara başvurarak kısaca özetlemektedir.

Üçüncü bölüm metin tenkidi uygulamasına yöneliktir. Bu bölümde müellif, metin tenkidi yaklaşım, yöntem ve aşamalarını incelemektedir. Bölüme metin tenkidinin ontolojisi yani üzerinde çalıştığı şeylerin ne tür bir varlık alanına ait olduğu problemiyle başlayan müellif, sonrasında metin tenkidinin genel ilkelere, metin ön işlemleri, yöntemlerini inceledikten sonra nihaî metnin nasıl oluşturulacağı ve metnin neşre hazırlanması, metinden yararlanmayı kolaylaştıracak düzenlemelerin yapılmasından bahsederek bölümü bitirmektedir.

Dördüncü bölümde ise, metin tenkidinin İslâmî ilimler için vaat ettikleri üzerinde durulmaktadır. İslâmî ilimler ve metin tenkidi konusunun daha geniş ve müstakil çalışmalarda ele alınmasının gerekliliğine işaret eden müellif bu bölümü oldukça kısa ve özet bir şekilde ele almıştır. Bu bölümde müellif İslâmî ilimlerden yalnızca hadiste metin tenkidi ve içerik tenkidinden söz etmektedir.

Sonuç kısmında müellif, geçmişten bugüne gelen herhangi bir metinle herhangi bir amaçla uğraşan herkesin, elindeki metnin tarihsel serüveni, aslına uygunluğu, bilimsel kriterle sunulup sunulmadığı konularında hassasiyet göstermelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Kitabında metin tenkidi yapacak kimseler için çok önemli bilgi, referans ve tespitler sunan müellifin, herkesin metin tenkidi yapamayacağı, metin tenkidinin özel yetenek gerektirdiği yani “tenkitçi doğmak gerektiği” gibi ifadeleri bu alana yönelecek kimselerin kararlarını bir daha gözden geçirmelerine sebep olacak türdendir. Öte yandan kitap Türkçede alanında ilk müstakil eser olması hasebiyle ve metin tenkidi ve neşri ile ilgili İngilizce ve Arapça temel kaynakları ve literatürü taramış ve eleştirmiş olması, gerekli konuları seçmesi ve dünya literatürünün bir sentezini sunması açısından önem arz etmektedir. Son olarak, bu çalışmanın söz konusu alanda çalışacak olanlara kılavuzluk edecek pek çok teorik ve temel konuyu işlediği de vurgulanmalıdır.

Dilek ÇALIŞKAN

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Âhîrzaman ve Kıyamet Alâmetleri,

Doç. Dr. Ayhan TEKİNEŞ,

İzmir: Işık Yayınları 2008, 208 sayfa

Kıyamet inancı birçok dinin temel esaslarından birini teşkil etmektedir. Ancak bu dinler kıyametin keyfiyeti, kıyamet sonrası hayat gibi konularda birbirinden farklılık arz etmektedir. İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet'te kıyamet ile ilgili bilgiler yoğun bir şekilde yer almaktadır. Bu iki membadan beslenerek kıyamet ile alakalı birçok kitap hazırlanmıştır. Bu cümleden olmak üzere Ayhan Tekineş'in yazmış olduğu *Âhîrzaman ve Kıyamet Alâmetleri* adlı kitap, âyet ve hadislerin anlaşılması noktasında yapmış olduğu değerlendirmeleri, kıyamete dair hadislerle ilgili kaynakları tanıtması, gayb bilgisi ve peygamberlerin bu bilgi karşısındaki konumuna açıklık getirmesi ve özellikle kıyamet ile ilgili haberlerin bilhassa ibret nazarıyla okunması gerektiği vurgusuyla ön plâna çıkmaktadır.

Yazar, eserin giriş bölümünde kıyamet ile alakalı genel bilgiler sunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet kavramının kullanımı, kıyametin birey ve toplum için ne anlam ifade ettiği ile aslında kıyametin 'neliğinden' çok onun vuku bulacağına haber verilmesinin ve alâmetlerinin bir kısmının bildirilmesinin hikmeti üzerinde durulmuştur. Buradan hareketle yazar, insanların, kıyametin keyfiyeti ile alakadar olmalarından ziyade ölüm sonrası hayat için hazırlık yapmalarının gerekliliğine dikkat çekildiğini ifade etmektedir. İki farklı kıyamet tasavvuru çizilen bu bölümde insanların bireyler olarak tek tek ölmeleri 'küçük kıyamet', kâinatın ölümü ise 'büyük kıyamet' olarak adlandırılmıştır. Müellif Kur'ân-ı Kerîm ve hadis kaynaklarında kıyamet ile ilgili bölümleri inceleyerek bilhassa "hadislerde kıyamet alâmetleri" başlığı altında mütedâvel kaynakları bu açıdan tafsilatlı bir şekilde tanıtmıştır. Kıyametle ilgili rivâyetleri salt geleceğe ait bilgiler olarak okumanın yanlışlığına dikkat çekilen bu bölümde, söz konusu haberlerin sosyal bilimlere dikkate alınarak yeniden okunması tavsiye edilerek ardından ile "gayb bilgisi ve peygamberler" konusunun işlendiği birinci bölüme geçilmiştir. Birinci bölümde kıyametin gaybî bir olay olduğu, gaybın da ancak Allah tarafından bilineceği vurgulanmış, "Gaybı bilmek mümkün müdür? sorusu sorulmuştur. Buna göre Allah (c.c.) gaybın yegâne ve tek bilenisidir, bunların sadece bir kısmını risâletle vazifeli peygamberlere bildirmiştir. Onlar da gaybe ait bu bilgileri insanlara tebliğ etmişlerdir.

Kitabın ikinci bölümünde ise âhîrzaman alâmetlerinin yorumu konusu işlenmiştir. Bu bölümde, genelde hadis yorumculuğu özelde ise konuya ait

rivâyetlerin yorumlanmasında dikkate alınması gereken hususlara yer verilmiştir. Gelecek haberlerin yorumu başlığı altında 'peygamberlerin bildirmiş olduğu gelecek ile ilgili haberlerin' amacının ancak insanları uyarma, onlara rehber olma amacı taşıdığı ifade edilmiştir. Aynı şekilde bir metnin doğru anlaşılması için yorum yaparken metin esaslı hususlara da itina gösterilmesine dikkat çekilmiştir. Mecaz anlatım, teşbih sanatı, temsil sanatı, kinâyeli anlatım, yorum yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Buradan hareketle içeriği çeşitli edebi sanatla zenginleştirilmiş olan bir metin yorumlandıktan sonra yalnız bu yorumun doğru olduğunu iddia etmemek gerektiği de vurgulanmıştır.

Kitabın 'Âhîrzamanda Ortaya Çıkacak Büyük Günahlar' adını taşıyan üçüncü bölümünde cahiliye inançlarına geri dönülmesi, dinin tahrif edilmesi, ilmin azalıp cehaletin çoğalması, dünyaya düşkünlüğün artması, ehliyet ve emniyetin kaybolması, büyük günahların yaygınlaşması ve ölümün temenni edilmesi gibi kıyamet alâmetlerinden bahsedilmiştir. Günümüzdeki sosyo-kültürel, ekonomik, teknolojik gelişmeler ile bunlara bağlı ahlâkî yozlaşmalar dikkatle incelendiği zaman bu haberlerle irtibatını kurmak zor olmayacaktır. Yazar bu alâmetler içerisinde bulunan 'cahiliye inançlarına geri dönülmesi'ni alâmetler arasında en dehşet verici olanı kabul etmektedir. Çünkü bu, imandan sonra küfre dönmek anlamı taşımaktadır.

Müellif dördüncü bölümde 'Ahîr Zamandaki Önemli Olaylar' başlığı altında konuyla ilgili haberleri incelemektedir. Hz. Peygamber gelecek ile ilgili bazı olayların vukuunun katiyetini ifade için "kıyamet kopmadan şu husus muhakkak gerçekleşecektir" şeklinde bir üslûpla kullanmıştır. Buna göre hadis-i şeriflerde gelecekte gerçekleşecek büyük savaşlar ve İslâm dünyasının genişleyeceği sınırlar haber verilmiştir. Aynı şekilde İslâm dünyasında yaşanacak siyasî değişimler bildirilerek Müslümanlar bunlara karşı uyarılmışlardır. Gelecekteki bazı teknik ilerlemeler, kadınların durumu ve iktisadî hayatın keyfiyeti de bu tarz haberlere konu olmuştur. Bu bağlamda yazar öncelikle 'gelecekteki büyük fetihler' başlığı altında Hz. Peygamber'in İslâm toplumuna fetih müjdeleri vermiş, Doğu Roma, Batı Roma, Anadolu, İran toprakları âhîrzamanda fetholunacak yerler arasında sayılmıştır. Yazar daha sonra gelecekte vuku bulacak siyasî olaylara geçmektedir. Buna göre hilâfetin Suriye bölgesine taşınması kıyametin çok yaklaştığı anlamına gelmektedir. Bu minvalde gelecekte ortaya çıkacak harikulade olaylardan da bahsedilmiştir. Zaman mefhumundaki değişim, iletişimdeki hızlanma gibi tevil edilebilecek bu gelişmeler de kıyamet saatinin yaklaştığını hatırlatan alâmetlerdir. Kadınların çoğalması ve ahlâkî zafiyetin artışı da bu alâmetler cümlesindedir. Yazar, kadınların çoğalmasının hem birey olarak sayılarının artması hem de hayatın tüm aşamalarında etkinliklerinin artmasının şeklinde düşünülebileceğini ifade etmektedir. Yazar, kıyamet alâmetleri arasında sayılan, malın çoğalıp zenginliğin artması ve zekât vermek

isteyen kişinin zekât verilebilecek bir kişi bulamamasın ise aslında dünya hayatının geçiciliğine bir işaret olduğunu ifade etmektedir.

Yazar beşinci bölümde de ahir zamandaki büyük savaşlardan bahsetmektedir. Bu savaşların İslâm toplumu içinde ve gayr-ı Müslimlerle gerçekleşenler olmak üzere iki boyutu vardır. Bugün bazı İslâm devletlerinde şahit olunan iç savaşlar ve anarşiyi İslâm toplumunun kendi bünyesindeki savaşlar olarak değerlendirmek mümkündür. Bununla birlikte Müslümanların gayri müslimler ile yapacağı savaşlardan da bahsedilmiştir. Bu haberlerin Hz. Peygamber tarafından bildirilmesinin bir yönü, ümmetini bu fitnelere karşı uyarmasıdır. Âhîr zamanda Müslümanlar arasında savaşlar, anarşi artacaktır. Öyle ki öldüren için öldürdüğünü, ölen de için öldüğünü bilemeyecek kadar bir kaos olacaktır. Böyle bir durumda kişinin sadece niyeti ile kurtulması mümkün olacaktır. İslâm toplumu ile diğer toplumlar arasında da büyük savaşlar vuku bulacaktır. Moğollar olarak yorumlanan Benû Kantûra'yla, Yahudilerle savaşlar yapılacaktır. Fırat-Dicle havzasında ve Kutsal topraklar olan Mekke-Medine'ye yönelik savaşlar da bu dönemde vuku bulacaktır.

Âhîr zamanda iyilik kötülük mücadelesinin anlatıldığı altıncı bölümde de “kötülük odakları” başlığı ile Deccal ve Ye'cüc-Me'cüc hakkında bilgiler verilmiştir. “İyiliğin temsilcileri” başlığı altında da Mehdi ve Mesih hakkında yorumlar serdedilmiştir. Zikredilen tüm bu kişilerin (ya da manevî kişiliklerin) ortak özelliği, toplumları temelden etkileyip mahiyetine göre yeniden dizayn etme gücüne sahip olmalarıdır. İslâm tarihinde birçok kişi Deccal olmakla itham edilmiştir. Bu örnekleri de ilgili bölümde sevk eden yazar özellikle Decal'ın bir birey olmasından ziyade ortak paydası ve organik bağı bulunan bir grup olabileceği üzerinde durmuştur. Zikredilen kötülük odaklarının karşısında ise Mehdi ve Mesih mevcuttur. Mehdi Hz. Peygamber neslinden olup muhtemelen Deccal'ın saltanatına son verecek şahıstır. Ancak yazar yaptığı iktibasla Mehdi'nin harikulade vasıflara sahip tek bir fert olmadığını onun bir cemaatin mümessili olduğunu ve Mehdiyyetin şahs-ı manevîyi temsil ettiğini ilgili bölümde zikretmiştir. Bu bölümde Mesih konusunda da detaylı bilgi verilmiştir. Buna göre Mesih, İsa'dır (a.s.) ve nüzûl ettiği zaman İslâm şeriatına tâbi olacaktır.

Bir sonraki bölümde, artık kronolojik olarak da kıyametin vukuuna yaklaşıldığını hissas eden “Kıyamet Vakti: Son Alâmetler” başlığı kullanılmıştır. Bu bölümde kıyametin kopmasına dair birtakım alâmetler zikredilmiştir. Bunlardan ilki Dabbe'dir ki, onun temel vasfı bütün yeryüzünü etkisi altına almasıdır. Yazara göre insanı olumsuz etkileyen; virüsler, adı konamamış hastalıklar vs. Dabbe'nin birer tezahürü olabilirler. Mahlûkatı kıyamet vaktine doğru sevk eden bir sonraki alâmet ise Dünya'yı etkileyecek bir dumandır. Duman hakkında da farklı yorumlar yapılmış olup onun maddî azap veya mecaza hamledilmesi ile fikri ve itikâdî sapkınlıklar anlamına gelebileceği ifade edilmiştir. “Duman” alâmetinden sonra “ateş” alâmeti vuku bulacaktır. Bu ateşin Yemen

ya da Hicaz'dan çıkacağı ve Suriye'ye kadar bu aradaki yerleri etkileyeceği belirtilmiştir. Yazar ateşin Suriye'ye kadar ulaşması konusunda da tevile gitmiştir. Buna göre ateşin büyüklüğü veya zikredilen bölgede çıkacak fitnesinin yayılması kastedilmiş olabilir. Kıyametin habercisi olan alâmetlerden biri de, insanların ruhlarının kendisi ile kabzedileceği rüzgârdır. Rüzgâr kalbinde zerre miktarı iman bulunan kimsenin dahi ruhunu kabzedecek ve böylece kıyametin dehşeti yalnızca inançsızların göreceği bir şekilde kopacaktır. Kıyametin habercisi olan alâmetlerin sonuncusu, güneşin batıdan doğmasıdır. Bu alâmeti gören insanlar iman edecek ancak imanları kabul edilmeyecektir ve böylece kıyamet inançsızların üzerine kopacaktır. Yazar bu bölümün son başlığı altında kıyametin kopuşunu anlatmaktadır. Âyet ve hadislerden hareketle bu bölümde kıyametin kopmasının dünya ve kâinata etkisi, kıyamet kopmasının süresi gibi bilgiler verilmiştir.

Kıyâmet alâmetleri ve kopması konusundaki bilgilerin ardından müellif “Büyük Gün” başlığı ile kıyamet sonrası hayat konusunu ele almaktadır. Kıyametin kopması ile bir hayat anlayışı son bulmuş artık yeni bir zaman telâkkisi ortaya çıkmıştır. Bu telâkki içerisinde öncelikle “sur sesi” yer almaktadır. Sur sesi hem kıyametin kopmasının hem de yeniden dirilmenin nişânesi olan ve meleik İsrâfil (a.s.) tarafından üflenen bir boynuzdan (borudan) çıkan sestir. İnsanlık ikinci defa duyulan sur sesi ile kıyamet ahvâlini fiilen yaşayacaktır. Yeniden dirilmek meydana gelecek ve insanlar hesap vermek üzere toplanacaklar, ardından ise hesap vermeye başlayacaktır. Yazar eserinde hesap anını kıyamet gününün en dehşetli anı olarak tavsif etmiş ancak hemen ardından “Kurtuluş ve Şefaât” başlığı açarak Hz. Peygamber'in ümmetine karşı tutkusunu ifade eden haberlerle kurtuluş muştusu dile getirmiştir.

Son bölüm olan sonuç kısmında ise yazar, âhîr zaman fitnelerinden korunmak için Hz. Peygamber'in tavsiyelerini zikretmiştir. Bu bağlamda ihlâs ve sabır, Allah'a (c.c) iman ve tevekkül, fitnelerden uzak durma, şiddetten ve silah-tan uzak durma, irşad ve tebliğde titizlik ve en nihayetinde ibadet ve dua gibi maddî ve manevî kaidelerden bahsetmiştir. Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanları en fazla meşgul eden konulardan biri olan ve ancak Yücel Allah'ın ve onun Resûlünün bildirmesi ile hakkında bilgi edinilebilecek kıyamet hakkındaki bu kitap, mevsûk kaynakları esas alması, zaman zaman alâmetler konusunda farklı tevillere yer vermesi ile dikkati çekmektedir. Kitap, kıyamete dair hadislerin mevsukiyeti meselesi üzerinden yürütülen tartışmalardan bağımsız olarak bir de “Peki bu haberler bizim için ne ifade etmektedir” sorusunu sorması gereken Müslümanlar için önemli bir kaynak mahiyetindedir.

İsmail KURT

SAÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis, ADAPAZARI

Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler,
Prof. Dr. Osman GÜNER,
İnsan yayınları 2. Baskı, 2008. 197
sayfa

Allah Resûlü'nün (s.a.v.) hayatındaki her türlü ayrıntının korunup sonraki nesillere aktarılması ilk başta sahâbe, daha sonra ise onların izinde yürüyen İslâm âlimleri tarafından sağlanmıştır. Özellikle sahâbenin Allah Resûlü'nden (s.a.v.) sâdır olan her türlü söz ve davranış modelini hayatlarına tatbik etmeye azamî gayret gösterdikleri ve bu suretle sünnetin fiilen de naklini mümkün kıldıkları ilim ehline bilinen bir husustur. İşte bu noktada hayatının belirli bir dönemini âdeta Allah Resûlü'ne (s.a.v.) adayan, kendi ifadesiyle “başkaları bağbahçe işleri ile meşgul olurken karın tokluğuna Hz. Peygamber'e mülâzemet eden” Ebû Hureyre'nin (r.a.) bu altın silsiledeki yeri ve gayreti son derece önemlidir. Burada tanıtılacak olan eserin yazarı da “Ebû Hureyre'nin hadis ilmindeki konumunu tespit etmeyi” hedeflediğini bildirmektedir.

Giriş ve iki bölümden müteşekkil eserin giriş bölümünde yazar, Ebû Hureyre'ye yöneltilen tenkit ve iddiaların tarihî arka plânını işlemektedir. Sahâbeden bazı kimselerin Ebû Hureyre'ye olan tenkitlerinin sadece ona has olmadığı, dini korumanın zaruretinden dolayı yer yer sahâbe arasında buna benzer tenkit faaliyetinin yaygın olduğu ifade edilmiştir. Ama bunların hiçbirisinde ne Ebû Hureyre'ye ve ne de bir başka sahâbeye Hz. Peygamber adına kasden yalan uydurduğu şeklinde bir ifadeye rastlanılmıştır. Yine girişte Mu'tezile ve Şî'a tarafından ortaya atılan iddiaların da genellikle mezhebî kaygı ve yaklaşımlardan ibaret olduğu dile getirilmiştir. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren hadis tarihi İslâm'a inanmayan birtakım insanların dikkatini celbetmiştir. Bu yönelişin sebepleri arasında İslâm'ı zayıflatmak ve hatta yok etmek gibi bir hedefin olduğu da kabul edilmektedir (s. 26). Bu önyargılı tutumun doğal bir neticesi olarak Avusturya asıllı Alois Sprenger (1813- 1893), Macar asıllı Ignaz Goldziher (1850-1921), D.S. Margoliouth (1858-1940), Leone Caetani (1869-1935) gibi müsteşrikler genel olarak sahâbeye özel olarak da Ebû Hureyre'ye yönelik yalancılıkla ithamın da dâhil olduğu tenkitlerde bulunmuşlardır.

Yazar, birinci bölümde arka plânını ele aldığı eleştirilerden Ebû Hureyre'nin şahsiyetine yönelik olanları birinci bölümünde, hadisçiliğine yö-

nelik eleştiriler eleştirileri ise ele alarak kritiğe tâbi tutulmuştur. Konunun daha net anlaşılması için müellif birinci bölümün ilk konusu olarak sahâbenin adâletine temas etmiştir. Hz. Peygamber'den bir hadis rivâyet eden ve onu bir kez gören kimseyi sahâbî olarak addeden hadisçilerle; onunla mülâzemeti olan kimseyi sahâbî kabul eden usûlcüler arasındaki tanımdan kaynaklanan bu farklılığın sahâbenin adâleti noktasında farklı anlamalara da tesiri olduğuna dikkat çekmiştir. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'i bir kere bile olsa görmenin gönülde hâsıl edeceği manevî bir hal söz konusudur. Ne var ki onu bir defa gören ile onunla uzun süre beraber olan sahâbe arasında bazı farklılıkların olması da bir kusur sayılmaz. Sahâbenin adâletinden murad, onların Hz. Peygamber adına yalan uydurmaktan beri oldukları manasındadır, yoksa bununla onların her türlü kusurdan masum oldukları kastedilmemiştir. Müellif, sahâbenin İslâm kültür mirasının anlaşılmasında ve aktarılmasında çok rollerinin olduğunu ifade etmiş, onlar hakkında ortaya atılacak iddiaların dinin kaynağını kökünden sarsacağını vurgulamıştır (s. 43). Bu bağlamda bu halkanın önemli simalarından olan Ebû Hureyre'ye yöneltilen bu eleştirileri; adı ve ne-sebinin belirsizliği, geç Müslüman olması ve Hz. Peygamber'le sohbetinin kısa sürmesi, açlığı, midesine düşkünlüğü, “şeyhu'l-madîre”¹ olması ve Emevî taraftarlığı iddiaları başlıkları altında değerlendirmiştir. Bu bağlamda, hemen her bir iddianın ilmî bir dayanaktan yoksun olup, önyargı ve tenkitin bir neticesi olarak ileri sürüldüğü gösterilmiştir. Söz gelimi iddia edildiği gibi Ebû Hureyre, adı sanı belli olmayan birisi değil, aksine Ezd kabilesinin Devs koluna bağlı, hem babası hem de annesi maruf bir şahsiyettir. İsmi konusundaki farklı rivâyetler delil getirilerek onun isminin bilinmediğine dair ileri sürülen eleştiriyi yazar, Ebû Hureyre'nin ismi ile değil künyesi ile meşhur olmasının bunda önemli etkisi bulunduğu şeklinde cevaplamıştır. Ebû Hureyre'nin geç Müslüman olduğuna dair ileri sürülen iddiaya ise müellif, onun esasen Mekke döneminde Müslüman olduğunu ancak hicretin 7. senesinde Medine'ye geldiğini beyan ederek karşılık vermektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber'le mülâzemeti kısa sürse de bütün hayatını ona vakfetmesi, kendisine birçok hadisi duyma imkânı vermiştir. Yazar, Şerafeddin ve Ebu Reyve gibilerince ileri sürülen Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'le birlikteliğinin ona duyduğu sevgiden dolayı değil de midesine düşkünlüğünden kaynaklandığı şeklindeki iddiaları ise beşerî insaf ölçülerine dahi sığmayan değerlendirmeler olarak nitelemektedir. Ebû Hureyre'nin “ben karın tokluğuna Hz. Peygamber'e hizmet ediyordum” demesini, “sırf karnımı doyurmak için onunla beraber oluyordum” şeklinde anlamının en hafif ifadeyle bir şaşkınlık olduğunu ifade etmektedir. Yine Ebû Hureyre'nin Emevî taraftarı olduğu şeklinde ortaya atılan iddia ise, yazar tarafından kritiğe tâbi tutulmuş, durumun aslında böyle olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre, Ebû Hureyre, Hz. Osman devrinde vuku bulan fitne hâdiselerinde halifenin yanında yer almış, Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki olaylarda ise

¹ Süt ve etten yapılan bir yemek.

kan dökülmesine gönlü razı olmadığı için tarafsız kalmıştır. Ancak bu tarafsızlığın pasif bir tutum olmayıp, yeri gelince muhalif taraflar arasında arabuluculuk yaparak erdemli ve aktif bir tarafsızlık olduğuna da dikkat çekilmiştir (s. 77-78).

Kitabın ikinci bölümünde Ebû Hüreyre'nin hadisçiliğine yönelik eleştiriler kritiğe ele alınmıştır. Bu meyanda Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz. Ali, İbn Abbâs, Zübeyr b. Avvâm ve diğer bazı sahâbilerin Ebû Hüreyre'ye karşı tutumları işlenmiştir. Hz. Ömer'in hadis rivâyetinden dolayı onu tekzip ettiğine dair iddialar, delilsiz bir iftira kapsamında değerlendirilmiştir (s. 87; dipnot: 33). Hz. Âişe de kimi zaman onu, bazı zabt hataları ve hadisi anlamadaki yanılığısından dolayı eleştirmiş olsa da, asla Hz. Peygamber'e yalan isnad ettiği gerekçesiyle tekzip etmemiştir (s. 111). Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivâyet etmesi ise yazar tarafından Hz. Peygamber'le sürekli beraber olması, Hz. Peygamber'in duasına mazhar olması, hadisleri öğrenme ve öğretmeye büyük hırs duyması, güçlü bir hafızaya sahip olması, hadis rivâyetini meslek edinmesi, uzun ömürlü olması gibi nedenlerle izah edilmiştir. Ebû Hüreyre'nin Ka'bu'l-Ahbar'ın talebesi olduğu ve ondan İsrâîlî bilgileri aldığına dair iddiayı da inceleyen yazar Ka'bu'l-Ahbar'ın diğer sahâbiler gibi Medine'de yaşadığı ve Ebû Hüreyre'nin onunla birlikteliğinin öteki sahâbeninkinden farklı olmadığı, aralarında bir hocatalebe ilişkisinin bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır (s. 148).

Yazar, Ebû Hüreyre'nin fıkıh bilmemesi noktasında dile getirilen iddialara da cevap vermiştir. Bu kısımda sahâbenin farklı özellikleri sebebiyle aralarında farklılıkların olduğuna işaret edilmiş, bu noktadan hareketle Ebû Hüreyre'nin fıkıhdan daha ziyade hadislerin hıfzı ve rivâyeti hususunda ashâb arasında temayüz ettiği ifade edilmiştir. Onun hadisleri anlama hususunda diğer bazı sahâbeden farklı olan “lafızların zahirine ve rivâyete öncelik tanıyan ve Hz. Peygamber'in her hareketini harfîyen taklit” tarzı bir yaklaşımı hayatında benimsemiş olduğunu vurgulanmıştır (s. 155). Bu hususla ilgili olarak yazar, Hanefilerin Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerini kabul etmediklerine dair ileri sürülen iddialara karşı çıkararak, Ebû Hanîfe'nin onun mevkûf rivâyetlerini fakîh râvilerinki ile eş tutmadığı vâki olsa da, merfû rivâyetlerine asla tavrı almadığını bilâkis kimi zaman önceki kıyaslarını dahi terk edip onun rivâyetine yöneldiğini dile getirmiştir.

Bilhassa hem oryantalistler hem de çağdaşçıların eleştirini alan, başarılı bir çalışma olarak nitelenebilecek bu kitabın en önemli özelliği, Ebû Hüreyre gibi bir değerini doğru anlaşılmasına katkı sağlamasının yanı sıra, hiç şüphesiz tarihi bazı noktalara da açıklık getirmiş olmasıdır.

Osman BODUR

SAÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis; ADAPAZARI

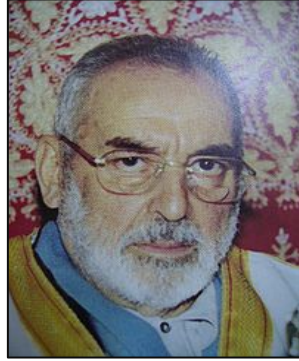
MUSTAFA SA'İD el-HINN

(1342–1429/1923–2008)

Son dönem Suriye ulemâsının fıkıh usûlü alanında yetmiş ender şahsiyetlerinden biri olarak temâyüz eden Mustafa b. Sa'îd b. Mahmûd el-Hinn eş-Şafîi el-Meydânî ed-Dımeşkî, 23 Muharrem 1429 (1 Şubat 2008) Cuma günü Suriye'nin başkenti Şam'ın Meydan semtindeki Câmî'u'l-Hasan'da cuma namazını kılarken vefat etti.

Mustafa Sa'îd el-Hinn 1923 yılında Şam'da dünyaya geldi. Seksen beş yıllık ömrünü ilim, eğitim-öğretim, kitap telifi ve insanları doğru yola iletme çabasıyla geçirmiş olan Mustafa Sa'îd el-Hinn, Şam'ın Meydan mahallesinde ikamet eden tanınmış, köklü bir aileye mensuptu. Mustafa Sa'îd el-Hinn annesi, babası ve kardeşleri ile birlikte sevgi, saygı ve mutluluk dolu bir aile ortamında büyüdü. Oğlunun hıfz alanındaki kabiliyet ve zekâsını fark eden baba Sa'îd el-Hinn, onun bu yeteneğini Kur'an kıraat ve hıfzı konusunda kullanması gerektiğini düşündü. Bu yüzden sekiz yaşına geldiğinde onu küçük yaştaki çocukların kıraat, kitâbet ve Kur'an hıfzı konusunda öğrenim gördüğü bir kurum olan el-Cem'iyetü'l-Garrâ' el-İbtidâiyye'ye kaydettirdi. el-Hinn burada bir yıl eğitim gördükten sonra resmî devlet okullarına geçti ve öğrenim hayatına burada devam etti. 1931 yılının yaz aylarında Kur'an, hat ve matematik derslerinin işlendiği okulun hocalarından biri olan Şeyh el-Hattât Muhammed Zerzûr, Mustafa el-Hinn'deki üstün yeteneği keşfetti. Şeyh Zerzûr babası Sa'îd el-Hinn'den oğlunun kendisiyle beraber Şeyh Hasan Habenneke el-Meydânî'nin Câmî'u Mencek'de verdiği derslere katılması için izin istedi. Sa'îd el-Hinn bu isteği geri çevirmedi ve oğlunun derslere katılması için izin verdi.

Şeyh Hasan Habenneke görev yaptığı mescide ek olarak, ilmî faaliyetlerini sürdürdürebileceği bir de medrese kurmuştu. Bu medresede gün içerisinde biri



gençlere, diğeri ileri yaştakilere olmak üzere iki ayrı ders veriliyordu. Tüccar ve esnafdan oluşan ve yaşları değişen gruba akşamları yatsı namazından sonra fıkıh, hadis ve nahiv dersleri veriliyordu. İlim öğrenme konusunda son derece arzulu, zeki ve başarılı gençlerden oluşan diğerk gruba ise sabah namazından öğle namazına kadar olan vakitte fıkıh, hadis, tefsir ve nahiv alanlarına dair kitaplar okutuluyordu. Sabah derslerine devam edenler arasında Şeyh Hüseyin Hattâb, Şeyh Muhammed Hayr Yasin, Şeyh Ali el-Hamevî el-Kâbûnî, Şeyh Sa'd el-Galâyinî, Şeyh Muhammed el-Hamevî el-Ferrâ, Şeyh Muhammed Sadık Habenneke ve Şeyh Abdurrahman Habenneke gibi Suriye'nin önde gelen uleması da yer almaktaydı.

Mustafa el-Hinn, Şeyh Hasan el-Habenneke'nin medresesinde ilk önce Şeyh Hüseyin el-Hattâb'ın verdiği akşam derslerine katıldı. Hüseyin el-Hattâb bu derslerde öğrencilerine elli tane hadis ezberletiyordu. Derslerden birinde Mustafa el-Hinn'e ertesi güne kadar kaç hadis ezberleyebileceğini sordu. O da hadislerin tamamını ezberleyeceğini söyledi. Mustafa el-Hinn'in verdiği cevabı ciddiye almayan ve bunu başaramayacağını düşünen hocası Hüseyin Hattâb, ertesi gün onun tüm hadisleri ezberlemiş olarak derse katıldığını görünce şaşırıldı ve zekâsı karşısında çok etkilendi. Hüseyin Hattâb, el-Hinn hakkındaki olumlu kanaatlerini hemen Şeyh Hasan Habenneke'ye bildirdi.

Akşam derslerinde gösterdiği başarının ardından el-Hinn'in dini ilimler alanında ne kadar yetenekli olduğunu gören hocaları, o andan itibaren onun sabah derslerini takip etmesi gerektiğine karar verdiler. Hocalarının takdirini toplayan Mustafa el-Hinn, ailesinin de göz bebeği oldu. "el-Hinn" ailesinin İslâmî ilimler sahasında bu denli başarılı olan ilk ve tek ferdi olan Mustafa el-Hinn için ailenin evinde bir merasim dahi düzenlendi. Baba Sa'îd el-Hinn'in oğluna duyduğu sonsuz güveni dile getirdiği merasimde Mustafa Sa'îd el-Hinn'e bir de sarık giydirildi.

Büyüdükçe içindeki ilim aşkı artan Mustafa el-Hinn, bir taraftan sabah derslerine talebe olarak devam ederken diğerk taraftan da bir zamanlar öğrenci olarak katıldığı akşam derslerinde hocalık yapmaya başladı. Talebe ve hoca olarak katıldığı bu dersler, onun İslâmî bakış açısının temelini teşkil etmesinin yanı sıra ilmî şahsiyetinin oluşmasında da önemli bir rol oynamıştır. Öğrenim ve öğretim süreçleri boyunca yaşadıkları özellikle Şeyh Hasan Habenneke'nin eğitim metodu onu çok etkilemiş, bu sayede öğrenim ve öğretim vazifeleri arasındaki denge ile uyumu sağlama konusunda başarılı olmuştur.

Şeyh Hasan Habenneke öğrencilerini her zaman dönemin büyük âlimlerini ziyaret etmeleri, onların derslerine katılmaları hususunda teşvik ederdi. Mustafa el-Hinn, hocasının bu önerilerini yerine getirmek için elinden geleni yaptı ve dönemin önde gelen âlimlerinden Şeyh Ali ed-Dıkr, Şeyh Muhammed Emin Süveyd, Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Galâyinî ve Şeyh Ebû'l-Hasan en-Nedvî'yi ziyaret ederek onlarla görüştü. Mustafa el-Hinn'in görüştüğü

Ma'hedü'l-Ulûmi'sh-Şer'iyye hocalarından Şeyh Ali ed-Dıkr, el-Cem'iyetü'l-Garrâ'nın başkanı ve kurucusu idi. Şeyh Ali, dinî ve manevî ilimleri kendisinde mezcetmiş büyük bir şahsiyet idi. Mustafa el-Hınn, onu sıkı sık ziyaret edip, bazı derslerine katıldı. Şam'ın önde gelen âlimlerinden birisi olan Şeyh Muhammed Emin Süveyd ise usûl alanında kendini yetiştirmiş büyük bir âlimdi. el-Ezher'de öğrenim gören Şeyh Muhammed, Ma'hedü'l-Hukûk'da hocalık yapmış, bunun yanı sıra çeşitli ilmî mevkilerde görevler almıştır. Mustafa el-Hınn, Şeyh Muhammed'le Câmî'u Mencek'e yaptığı ziyaretler esnasında görüştü ve ilmî müzakerelerde bulundu. Yine bu âlimlerden Şeyh İbrahim b. Muhammed el-Galâyîni halkın sevgisini kazanmış, ibadete oldukça düşkün bir âlimdi. Mustafa el-Hınn, onu daima ziyaret eder ve bütün gününü onunla beraber geçirirdi. Şeyh Ebû'l-Hasan en-Nedvî ise hitabeti düzgün, kalemi kuvvetli, pek çok kişinin tanıdığı meşhur bir âlimdi. Arap dili ile ilgili çok sayıda derginin üyesi idi. Mustafa el-Hınn, onunla ilk olarak el-Ezher'de eğitim gördüğü sırada tanıştı. Daha sonra Câmî'atü Dımeşk, son olarak da Şeyh Hasan Habenneke'nin evinde görüşme fırsatı buldu.

Mustafa el-Hınn, Câmî'u Mencek'de bulunan Ma'hedü't-Tevcihi'l-İslâmî'deki eğitim ve öğretim hayatı boyunca muhtelif şerî ilim dallarındaki derslere katıldı. Fakat daha sonra usûl-i fıkıh ve Arap dili alanlarında uzmanlaşmayı tercih etti. 1949 yılının başlarında yirmi altı yaşında iken Suriye'deki resmî devlet okullarında hocalık yapabileceğine dair eğitim sertifikası alma amacıyla Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi'ne gitti. Kendisine önce üniversiteye kabul sınavı yapıldı. İki yıl boyunca Külliyyetü'sh-Şerî'a'da derslere devam ettikten sonra iyi derece ile eğitim sertifikasını almaya hak kazandı. Mustafa el-Hınn, el-Ezher'deki eğitimi devam ederken, alanlarının tek otoritesi kabul edilebilecek usûl ve lügat âlimleri ile tanışma fırsatını yakaladı. Aralarında Dr. İsâ Mennûn, Dr. Abdullâh Mûsâ ve Dr. Mustafa Abdülhâlık'ın bulunduğu bu şahsiyetlerden oldukça faydalanan Mustafa el-Hınn, bu müzakereler neticesinde İslâmî kültürünü artırmanın yanı sıra eğitim-öğretimde takip edilecek araştırma yöntem ve metotları hakkında onlardan çok şey öğrenmiştir.

el-Ezher'deki eğitiminin ardından tekrar Şam'a dönen Mustafa el-Hınn, Halep ve Şam'daki liselerde İslâm eğitimi alanında hocalık yaptı. Doktora unvanını kazanıncaya kadar orada kaldı. 1955-1962 yılları arasında Câmî'atü Dımeşk Külliyyetü'sh-Şerî'a'da hadis ıstılahları, mukayeseli fıkıh ve usul dersleri vermeye devam etti. 1962-1966 yılları arasında ise Riyad'daki Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye'ye bağlı Külliyyetü'sh-Şerî'a ve Külliyyetü'l-Lügatî'l-Arabiyye'de hocalık yaptı.

el-Ezher Üniversitesi, beş yıldan fazla eğitim alan mezunlarına doktora unvanı vereceğini ilân edince Mustafa el-Hınn, Dr. Mustafa Abdülhâlık danışmanlığında *Eserü'l-ihtilâf fi kavâ'idil-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ* adlı tez konusunu aldı. 1971 yılında da tezini tamamlayarak doktor unvanını kazandı.

Daha sonra Câmî'atü Dımeşk Külliyyetü'sh-Şerî'a'ya hoca olarak tayin edildi. Orada Akâid ve'l-Edyân bölüm başkanı oldu. 1983 yılına kadar üniversitedeki görevine devam etti. Külliyyetü'sh-Şerî'a'da günümüzde okutulmaya devam edilen tefsir, muâmelât fıkıhı, İslâm akâidine giriş adlı üç önemli eser telif etti.

Emekliye ayrıldıktan sonra ikinci kez Suudi Arabistan'a gitti. Bir süre Riyad'daki Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye'ye bağlı Külliyyetü'sh-Şerî'a'da hocalık yaptıktan sonra, kız öğrencilerin öğrenim gördükleri Külliyyetü't-Terbiyye'ye tayin edildi. Aynı üniversitede el-Meclisü'l-İlmî üyeliğinde bulundu. 1992 yılına kadar kaldığı üniversitede pek çok yüksek lisans ve doktora çalışmasına da danışmanlık yaptı.

Riyad'daki görevi sona erdikten sonra evinin öğrenciler ve ilim sevdalılarının merkezi olması temennisiyle tekrar memleketi Şam'a dönen Mustafa el-Hınn, 1993 eğitim yılının başından itibaren Câmî'atü Ümmü Durmân'da lisansüstü derslerde hocalık yaptı. Aynı zamanda Ma'hedü't-Tevcihi'l-İslâmî'ye bağlı Külliyyetü'sh-Şerî'a'da Kısmü't-Tehassus başkanlığına getirildi. Bu görevlerinin yanı sıra fakülte'deki öğrencilere üç yıl süreyle usûl-i fıkıh dersleri verdi.

Mustafa el-Hınn'ın Câmî'u Dekkâk'ta kendine ait özel bir odası vardı. Pek çok ilmî faaliyete sahne olan bu mekânda çok önemli kitapların yer aldığı zengin bir kütüphane vardı. Mustafa el-Hınn'ın burada ilmî müzakerelerde bulunduğu âlimler arasında Ahmed Râtib en-Neffâh, Ahmed Arâbî el-Hınn, Hayru'l-Alebî, Sa'îd el-Tantâvî, Süheyl el-Berrî, Sâlih el-Ahras, Abdülaziz er-Rifâî, Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî, Muhammed Sabbâğ, Mahmûd el-Mardîni ve Muvaffak Da'bul gibi önemli isimler yer almaktadır.

Çok erken yaşlarda eser telifine başlayan Mustafa el-Hınn, kendi teliflerinin yanı sıra başka alimlerle birlikte telif ve tahkik çalışmaları da yapmış ve yayınlamıştır. Onun telif eserleri arasında şunlar yer almaktadır: *Abdullâh b. Abbas: habrû'l-ümme ve tercümânü'l-Kur'ân* (Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1988), *Dirâse târihiyye li'l-fıkh ve usûlihî ve'l-itticâhâti elleti zaharat fihimâ* (eş-Şeriketü'l-Müttahide, Dımaşk, 1984), *el-Edilletü't-teşri'iyye ve mevkîfü'l-fukahâi mine'l-ihcâci bihâ* (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997), *el-Hasan b. Yesâr el-Basrî* (Dârü'l-Kalem, Dımaşk 1995), *el-Kâfiyyü'l-vâfi fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001), *Ebhâs havle usûli'l-fikhi'l-İslâmî: Târihuhu ve tatavvuruhu* (Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk, 2000), *Eserü'l-ihtilâf fi'l-kavâ'idil-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982). Mustafa el-Hınn'ın doktora tezi olarak hazırlamış olduğu bu eser, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları: Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilâfındaki Rolü* adıyla Halit Ünal tarafından tercüme edilmiştir (Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993). Mustafa el-Hınn'ın başkalarıyla beraber hazırlayarak ilim dünyasına kazandırdığı müşterek telif eserleri arasında *el-İzâh fi ulûmi'l-hadis ve'l-istilâh* (Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1999), *Nüzhetü'l-muttekîn şerhi Riyazi's-*

sâlihîn (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985), *el-Fıkhü'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 2005), *Mebâdiü'l-akîdeti'l-İslâmiyye: es-senetü's-sâniyye* (Câmi'atu Dımaşk, Dımaşk, 1990-1991) yer almaktadır.

Mustafa el-Hinn'in tahkikinin yaptığı eserler ise şunlardır: *el-Menhelü'r-ravî fî Takrîbi'n-Nevevî, Teshîlü'l-husûl alâ kav'âidi'l-usûl* (Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1991) gibi münferiden hazırladığı tahkik eserlerinin yanı sıra *Hüsnü'l-üsve bimâ sebete minallâhi ve Resûlihî fi'n-nisve* (Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, [t.y.], *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl* (Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk, 2009), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl, el-Minhâcü'l-kavîm fî mesâilî't-ta'lim ale'l-mukaddimetil-Hadramiyye fi'l-fıkhî's-Şafi'î* (Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk, 2004) gibi müşterek hazırladığı tahkik eserler de bulunmaktadır.

Selefilik hareketi karşısında 'selef-i sâlih' kimseler olarak nitelendirdiği mezhep imamlarını savunan Mustafa el-Hinn, ihtilâflı meselelerde mevcut 'asla' göre hüküm verilmesi gerektiğini; elde var olan delili terk ederek mezhepçilik peşinden gitmenin de doğru bir tutum olmadığını söyleyerek mutedil bir tavır sergilemiş bir İslâm âlimi olarak temâyüz etmektedir.¹

Havva ALTUNTAŞ

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukuku, İSTANBUL

¹ Mustafa Sa'îd el-Hinn, *Eserü'l-ihtilâf fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut, 1982, s. 8-9; <http://ar.wikipedia.org>; <http://www.alİslâmnoor.com/vb/showthread.php?t=6224>; <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=125187>; <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=33126>; http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readTragm&pg_id=7690.

Hadis ve Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîrete Hizmet Onur Ödülleri

Kuruluşundan bu yana yürüttüğü faaliyetlerle çok önemli projelere imza atan, özellikle de son olarak düzenlediği siyer atölyesinin tebliğ ve müzakerelerini neşrederek ilgililerin hizmetine sunan Meridyen Derneği'nin, dünyada ve Türkiye'de hadis ve sîret konularında yapılan ilmî ve akademik çalışmaların gelişimine katkıda bulunmak, ilgili araştırmaların teşviki ve sünnet-sîret konusunda uzmanlaşacak araştırmacıların ödüllendirilmesi amacıyla düzenlediği Hadis ve Sîret Araştırmaları Ödül Törenleri'nin üçüncüsü bu yıl, 11 Nisan 2010 Pazar günü Cemal Reşit Rey Konser Salonu'nda Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, Vatikan Türk Büyükelçisi Prof. Dr. Kenan Gürsoy ve çok sayıda seçkin davetlinin bir araya geldiği bir gecede gerçekleştirildi.

Program hâfız Hüseyin Orhan'ın Kur'ân-ı Kerim tilâvetiyle başladı. İlk olarak geceye katılamayan Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, eşi Emine Erdoğan, Dışişleri Bakanı Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu, Devlet Bakanı Egemen Bağış, Tarım ve Köy İşleri Bakanı Mehdi Eker, Çevre ve Orman Bakanı Veysel Eroğlu, Kültür ve Turizm Bakanı Ertuğrul Günay, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Kadir Topbaş, Bayındırlık ve İskân Bakanı Mustafa Demir, TOBB Başkanı Rıfat Hisarcıklıoğlu'nun tebrik mesajları okundu. Selâmlama konuşması Meridyen Destek Derneği Başkanı Hümeysra Şahin, protokol konuşmaları ise Vatikan Türk Büyükelçisi Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu ve Nisan ayı başlarında Meridyen Derneği'nin davetlisi olarak bir dizi etkinliğe katılmak için Türkiye'de bulunan Washington Üniversitesi Öğretim üyesi Dr. Jonathan Brown ve *Yesrib'de Bahar* romanının İtalyan yazarı Ahmad Vincenzo tarafından yapıldı. Konuşmaların ardından ülkemizin tanınmış simalarıyla Hz. Peygamber hakkında yapılan kısa söyleşiler gösterildi ve akabinde ödül törenine geçildi. Ödül töreni Ahmet Özhan konseri ile son buldu.

Geçtiğimiz yıllarda olduğu gibi bu sene de yoğun ilgiyle karşılanan yarışmaya katılan akademik tezler, yüksek lisans ve doktora olmak üzere iki kategoride, Prof. Dr. Bünyamin Erul, Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Prof. Dr.

Mehmet Ali Kapar, Prof. Dr. Mustafa Kara, Prof. Dr. Recep Şentürk ve Prof. Dr. İsmail Yiğit gibi alanlarında otorite isimlerden oluşan jüri heyeti tarafından değerlendirilmeye tâbi tutuldu.

Yapılan değerlendirmeler sonucu bu yılki yüksek lisans ödülüne ise *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* başlıklı tezini Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun danışmanlığında kaleme alan ve halen doktora çalışmalarını sürdüren Fatma Kızıl, doktora dalında ise *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları* başlıklı tezini Doç. Dr. Mustafa Karataş'ın danışmanlığında kaleme alan ve şu an İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdüren Bekir Kuzudişli layık görüldü. Fatma Kızıl'a ödülü tez danışmanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu, Bekir Kuzudişli'ye ise Prof. Dr. Hayrettin Karaman tarafından takdim edildi.

Meridyen Derneği tarafından www.sonpeygamber.info projesi kapsamında, eserleriyle bu sahadaki çalışmalara yön vermiş ve gerekse de hayatını bu alanlardaki çalışmalara adanmış mümtaz şahsiyetlere vefa borçlarını ödemek amacıyla gerçekleştirilmekte olan ve geçtiğimiz yıllarda Prof. Dr. Yaşar Kandemir ve Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan'a verilen Hadis ve Sirete Hizmet Onur Ödülü'ne bu yıl, Sonpeygamber.info web portalı okurlarının büyük bir çoğunluğunun oylarıyla 14 Ekim 2009 günü geçirdiği trafik kazası sonucu ebedî âleme göç eden ve pek çok kişinin eserleri ile yakından tanıdığı Prof. Dr. İbrahim Canan layık görüldü. Hocamızın ödülü, eşi Zarife Canan'a Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu tarafından takdim edildi.

- ✘ Abdulazîz Muhtâr İbrâhîm el-Emîn, *el-Ehâdisü'l-kudsiyye fi'l-kütübî's-sitte, cem'an ve dirâseten*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 1431.
- ✘ Ahmed Ürkmez, *Ahlâk Ekseninde Hadis*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2010.
- ✘ Cemal Abdullah Aydın, *Hadislerin Kaynaklarını Bulma Yolları*, İstanbul: Kitâbî Yayınevi 2010.
- ✘ Cemal Ağırman, *Bir Demet Gül: 40 Hadis*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2010.
- ✘ Ebubekir Sifil, *Çağdaş Dünyada İslâmî Duruş*, İstanbul: Rihle Kitap 2010.
- ✘ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Gulâm Kâdir, *el-Elbânî ve menhecü'l-eimmeti'l-mütekaddimîn fi 'ilmi'l-hadîs*, Mektebetü'l-Me'ârif 2010.
- ✘ Emine Tankuş, *Müsel sel Hadis*, (dan.: Emin Âşıkutlu), Yüksek Lisans, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- ✘ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2009.
- ✘ Fahri Ulucak, *Ebû Hureyre'nin Kur'an'a Arzettiği Rivâyetler*, (dan.: Emin Âşıkutlu), Yüksek Lisans, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- ✘ Faik Akçaoğlu, *Hz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*, (dan.: İ. Lütfi Çakan), Doktora, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- ✘ Fâruk Hammâde, *el-Menhecü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dil*, Kâhire: Dâru's-Selâm 1429.
- ✘ Hâdî Ruşu Tunûsî, *Muhtelifü'l-hadîs ve cuhûdi'l-muhaddisîne fih: dirâse nakdiyye*, Beyrut: Daru İbn Hazm 2009/1430.
- ✘ Hayati Yılmaz, *Hadis Rivayetini Katkıları Bağlamında Hz. Muhammed'in Aile ve Akraba Atlası*, İstanbul: Nûn Yayıncılık 2009.
- ✘ Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria*, International Institute of Islamic Thought (IIIT); 1. baskı, 2010.
- ✘ Mahmud Sa'îd Muhammed Memduh, *el-İtticâhatü'l-hadîsiyye fi'l-karnî'r-rabi' aşer*, Kâhire: Dâru'l-Beşâir 2009/1430.
- ✘ Mehmedi Bahaddin Canbaz, *Ayet ve Hadisler Işığında Peygamber Efendimiz'in (s.a.) Sünnetleri*, İstanbul: İkra Yayınları 2009.

- ✘ Muhammed Abdürrezzâk Esved, *el-İtticâhatü'l-mu'âsara fi dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye*, Dimeşk: Dârul-Kelimi't-Tîb 1430.
- ✘ Muhammed b. Yahyâ Mebrûk, *el-İmâm Mâlik ve ameluhû bi'hadîs min hilâli kitâbihi el-Muvatta'*, Beyrut: Daru İbn Hazm 1430.
- ✘ Muhammed Baki Tuncel, *Gereksiz Soru Sormayı Yasaklayan Rivayetlerin Değerlendirilmesi*, (dan.: Ahmet Yücel), Yüksek Lisans, İstanbul 2010.
- ✘ Muhammed Halîfe Geylânî, *Menhecü'l-İmâm ed-Dârekutnî fi kitâbihi's-sünen ve eseruhû fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Kahire: Dâru'l-Muhaddisîn 2010.
- ✘ Muhammed Vehbi Dereli, *Problematik Açından Kur'an-Sünnet İlişkisi*, Ankara: Fecr Yayınları 2010.
- ✘ Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı İlim Geleneğinde Buhârîhânlık*, (dan.: Zekeriya Güler), Yüksek Lisans, Konya: SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- ✘ Mustafa Kırtıl, *Takvîmü'l-Edille Hadislerinin Değerlendirilmesi*, (dan.: Ahmet Yücel), Yüksek Lisans, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- ✘ Nâdir es-Senûsî el-'Umrânî, *Karâinu't-tercîh fi'l-mahfûzi ve's-şâz*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd 2010.
- ✘ Necmi Sarı, *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*, (dan.: Hasan Cirit), Yüksek Lisans, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü 2010.
- ✘ Norman O. Brown, *The Challenge of Islam: The Prophetic Tradition*, Berkeley: North Atlantic Books; 2009.
- ✘ Ömer es-Süfyânî, *Tarâiku'l-eimme fi ma'rifeti adâleti'r-ruvât*, 1429.
- ✘ Özcan Hıdır, *Hadis Deryasından İnciler*, İstanbul: Bilge Yayınları 2010.
- ✘ Recep Unutmaz, *Temel Hadis Kaynaklarında "Bizden Değildir" Formatıyla Gelen Hadisler*, (dan.: Emin Âşıkutlu), Yüksek Lisans, İstanbul 2010.
- ✘ Rıf'at Fevzi Abdülmuttalib, *el-Medhal ilâ menâhici'l-muhaddisîn, el-üsüs ve't-tatbîk*, Kâhire: Dâru's-selâm, 1429.
- ✘ Rüdiger Lohlker, *Hadithstudien-die überlieferungen des propheten im gespraech: festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2009.
- ✘ Seyyid Muhammed Nuh, *Sahabe Neslinin Hadis İlmine Katkıları*, İstanbul: Ravza Yayınları 2010.
- ✘ Şahver Çelikoğlu, *Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul: Marifet Yayınları 2010.
- ✘ Tevfik Vâ'î, *el-Vecîz fi-târîhi's-sünne*, Dâru 'Ammâr 2010
- ✘ Veli Atmaca, *Hadislerde Rukye: Hz. Peygamber ve Sahabenin Uygulamaları Işığında Şifa Hadisleri*, İstanbul: Rağbet 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 ستسببها، 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@chess.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