

**SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher**

Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

**Editör/Editor in Chief**

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Üniv., Bursa) ihatiboglu@uludag.edu.tr

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**

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

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDIR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (İstanbul Üniv., İstanbul), Doç. 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 (İlim Yayma Cem., İstanbul), 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. Bedî' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'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 İSKENDERÖĞLU (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 (Marmara Üniv., İstanbul)

**Web Sitesi Tasarım ve Yönetimi**

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

**Kapak Tasarımı/Cover Design**

Latif ÇETİNKAYA (latifcetinkaya@yahoo.com)

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

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

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) Index Islamicus* ve EBSCO tarafından taranmaktadır./

*Journal of Hadith Studies* has been indexed by *Index Islamicus* and *EBSCO*.

**Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution**

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 2009

## HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

VII \* 1 \* 2009

**Hesap No/Bank Account:** Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)  
**Fiyatı/Price:** Türkiye: 10 TL (2009 Yılı abone/Subscription Rates for 2009 kurumlar: 20 TL, normal: 17,5 TL, öğrenci-öğretmen 15 TL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya/or 50 €)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

## Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik Dergicilikte Heyecan Tazeliği... ✦ 5-6

## Makaleler/Articles/مقالات

Süleyman DOĞANAY, Üslûp ve Edebî Terkîbinden Hareketle Hadis Tenkîdi/  
*Analysis of Hadîth in Terms of Components of Texts and the Sources of Their  
Components* ✦ 7-28

Halis AYDEMİR, Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and  
Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory/*Hadis Rivâyet  
Sisteminde İsnad Modelleri ve Rivâyetlerin Olasılığı Kuramı Kapsamında  
Değerlendirilmesi* ✦ 29-54

Arif ULU, Cerh ve Ta'dîl Açısından 'İmâm fi'l-Hadîs' ve 'İmâm fi's-Sünne'  
Tabirleri/*The Phrases of 'Imâm fi al-Hadîth' and 'Imâm fi al-sunna' in terms of  
Carh and Ta'dîl* ✦ 55-86

Zişan TURCAN, Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi/  
*The Influence of Imâm al-Shâfi'i on the Hadîth Collections of  
the Third/Ninth Century* ✦ 87-100

Ahmet Tahir DAYHAN, Kuveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadis Tezleri  
Üzerine/*On the Theses of Hadîth Prepared at Kuwait University* ✦ 101-120

## Tercüme/Translation/ترجمة

G. H. A. JUYNBOLL, Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ  
Hakkında Bazı Mülâhazalar/*Some Notes on Islam's First fuqahâ' Distilled from  
Early Hadîs* (Çev. Rahile YILMAZ) ✦ 121-144

## Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Halil İbrahim KUTLAY, Hadis Tahrîcine Esas Teşkil Etmesi Yönüyle CD'lerin  
İlmî Değeri: Mevsû'atü'l-Hadîsi's-Şerîf Örneği ✦ 145-162

## Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, Tahsin Görgün İle Yenilikçi İslâm Düşüncesi, Hadis ve  
Hayat Üzerine ✦ 163-188

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

'Sîret: Nebevî Mesajın Evrenselliği' Sempozyumu, 09-10 Mayıs 2008,  
Meram/KONYA (Haz. Şeref ESKİN) ✦ 189-196

Uluslararası 'Modern Çağ ve İbn Arabî' Sempozyumu, 23-25 Mayıs 2008,  
Şişli, İSTANBUL (Haz. Sema ÖZDEMİR) ✦ 197-202

Hermenötik Bizi Neden İlgilendiriyor?' Konferansı,  
Burhanettin TATAR, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Konferans Salonu, 16  
Mayıs 2008, Üsküdar, İSTANBUL (Haz. Özlem ÜLKER) ✦ 203-207

## Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Halis Aydemir, *Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*,  
(Haz. Emin UZ) ✦ 209-213

Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*,  
(Haz. Rukiye ÇALIŞKAN) ✦ 215-218

M. Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri-*, (Haz. Esra KOCATÜRK) ✦ 219-222

Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*,  
(Haz. Meryem KÜÇÜK) ✦ 223-226

Muhammed M. el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi  
-Eski ve Yeni Ahitle Karşılaştırmalı Bir Araştırma-* (Haz. Esra ARSLAN) ✦ 227-232

## Vefeyât/Obituary/فناء

Prof. Dr. Ahmet Demirci (1952-15 Mart 2009),  
(Haz. Arafat AYDIN) ✦ 233-234

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث  
Bursa'da Buhârî ve Nesâî İcâzet Töreni İcrâ Edildi ✦ 235-236

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات  
✦ 237-238

*Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/  
حول مجلة بحوث الحديث* ✦ 239-240

## Akademik Dergicilikte Heyecan Tazeliği ...

*Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* büyük bir coşku ve heyecanla yedinci yayın yılına da girmiş bulunuyor. Şu ana kadar, bir ihtisas dergisi, acaba yayın hayatını ne kadar sürdürebilir? şeklindeki kaygıların yersizliğini, her geçen yıl, daha güçlü bir şekilde ortaya koyduk. Yayın ekibi olarak, bir yandan kendi fikri yapımızı ve birikimimizi dergi zemininde ortaya koyarken, bir yandan da her birimiz bulunduğumuz fakültelerimizde büyümenin gereğini yerine getirme çabası içinde olduk. Geçmiş birikimimiz ile bu günün kazanımlarını birlikte değerlendirmenin sağladığı avantajı kullanmak yaygın hayatımızın devamlılığında en önemli unsurdur.

*HTD*'nin çalışmalarını çok yönlü ve kuşatıcı bir anlayışla yürütmemizin semeresini her fırsatta alıyoruz. Yurt dışından dergimize ulaşan makalelerin sayısının her geçen gün daha da artması, dergimizde Şarkiyatçı düşüncüyü anlamamıza yönelik yazılara olan talep zorlaması bu anlayışın bir neticesidir. Hiç şüphesiz, tek yanlı ve günübürlük siyasete âlet olmadan, ancak, yaygın politikamız gereği elimize ulaşan bu yazılardan sınırlı sayıda makaleyi dergi sayfalarımızda değerlendiriyor, daha ziyade 'kendi' birikimimizi uluslararası platformlara taşımaya önceliyoruz.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin içeriğine bakıldığında, geçmiş sayılara oranla, daha fazla genç araştırmacının ilmi birikiminin dergimiz sayfalarında yer bulduğu gözlemlenebilecektir. Bunun sebebi, dergimizin bir mektep düşüncesiyle hareket etmesi ve genç akademisyenler yetiştirme konusuna özel bir itina gösterme düşüncesiyle ilgilidir. Dolayısıyla, *HTD*'nin bu sayısındaki yazar kadrosunun yarıya yakınının bu derginin yaygın hayatına başladığında henüz ilmi çalışma sürecine bile katılmadıklarının tespiti şaşırtıcı olmamalıdır.

Artık yedinci yayın yılına girmiş bulunan *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin (*HTD*) aralıksız ve aksamadan yaygın hayatını sürdürmesi, yurt içi ve yurt dışından akademisyenlerin yoğun ilgisine mazhar olması yanında akademik

tecrübelerini arttırmış genç nesil hadis araştırmacılarının katkılarıyla da mümkün olacaktır. Bu anlayışla meslektaşlarımızın gerek kendilerinin gerekse yetiştirmekte oldukları talebelerinin birikimiyle *HTD*'ni buluşturmalarını istirham ediyoruz. Eminiz ki bugünün bu mütevazı katkıları İslâm toplumuna nitelikli mütefekkirler kazandırılmasının öncüsü olacaktır. Yetişen yeni nesil hadis araştırmacıları bu heyecanı hissetmemizin en önemli sâikidirler.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin yedinci yayın yılına girdiği bu sayısında da hadise dair önemli bilimsel ürünler ve etkinlik haberleriyle karşınıza çıktık. *HTD*'nin makaleler bölümünde ilk olarak lafız ve terkibinden hareketle hadis tenkîdi yapma konusunda bir yazıyla okuyucularımızın huzuruna çıktık. İkinci olarak hadis rivayet sisteminde uygulanan isnad modellerine dair İngilizce bir makaleyi, ardından da cerh ve ta'dil açısından kullanılan iki tabire dair bir tetkiki ilginize sunduk. İmâm Şâfiî üzerine bir tetkik ve Körfez Savaşı sürecinde Kuveyt'te akademik hadis çalışmalarının ele alındığı iki makale de yine bu sayımızda yer verilen tetkikler arasındadır.

*Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin ikinci kısmında da ilgiyle okunabilecek çalışmalara yer verdik. Tanınmış Hollandalı şarkiyatçı Juynboll'un önemli bir makalesinin çevirisi ve modern dönem hadis tahrîcinde yaygın bir kaynak olarak kullanılan hadis CD'lerinden birinin tahli ve risklerine dair bir tetkik de bu sayımızda yer almaktadır. Bu sayımızdaki mülâkât bölümümüzde ise, geçen sayımızda Tahsin Görgün ile gerçekleştirip, ilk bölümünü yayımladığımız uzun bir görüşmenin özellikle modernleşme ve hadis tartışmalarıyla ilgili kısmı yer almaktadır.

Bu sayımızın ilmi toplantılar bölümünde ise önce Peygamber Efendimizin sîretine dair Konya'da düzenlenen önemli bir toplantı, ardından da İstanbul'da gerçekleştirilen İbn Arabî üzerine bir uluslararası sempozyum ile Hermenötik üzerine bir konferans yer aldı. Ayrıca bu sayımızda zengin bir kitap tanıtımı bölümünü ilginize sunarak beş ayrı çalışmanın tanıtıldığı yazılarımıza yer verdik. Vefeyât bölümümüzü ise ilâhiyat tahsilinin ardından yurt dışında eğitimini sürdüren Türkiye'nin önemli hadisçilerinden birinin; merhum Ahmet Demirci'nin biyografisine tahsis ettik. Son olarak ise, unutulmuş bir gelenek olan icâzet törenlerine, Bursa'da düzenlenen Buhârî ve Nesâî İcâzet Töreni'ne dair bir habere yer vererek sayımızı tamamladık.

Son olarak, meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, hadisçiler başta olmak üzere bütün akademisyenlerin desteklerini beklediğimizi bir kez daha ifade ediyoruz.

Aynı doyurucu içerikle birlikte bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Saygılarımızla...

**İbrahim HATİBOĞLU**

## Üslûp ve Edebî Terkîbinden Hareketle Hadis Tenkîdi

Süleyman DOĞANAY, Yrd. Doç. Dr.\*

“Analysis of Hadith in Terms of  
Components of Texts and the  
Sources of Their Components”

**Abstract:** This article was devoted to analyze the texts of the hadith in according to their style and the composition features. The analysis of the hadith texts was considered as two categories in terms of their components and the sources of the components. Firstly, attention was drawn to the language and stylistic features of the Prophet; that there might be a different style specific to each text of the hadith depending on its type and subject was emphasized. In this context, it was drawn attention to the importance of analyzing ahâdith in terms of components according to stylistic and compositional features with respect to understanding of traditions. In particular, possibility of determination of breaking points in some texts of hadith likely to include the different components was studied; probabilities and difficulties related to analysis of the texts of the hadith in terms of the sources of the components were discussed.

**Citation:** Süleyman Doğanay, “Üslûp ve Edebî Terkîbinden Hareketle Hadis Tenkîdi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, pp. 7-28.

**Key Words:** Style, Composition, Matn, Texts of hadith, Analysis in terms of components, Analysis in terms of the sources of components.

### I. Giriş ve Kavramsal Çerçeve

Bu makalede, hadis/rivâyet metinlerinin edebî değerine dikkat çekilmekle birlikte, onları üslûp ve terkîbi açısından analiz etmenin anlama sürecindeki önemine vurgu yapılmaktadır. Bunun yanında, metnin aslından olmayan farklı bileşenleri ihtiva etmesi muhtemel bazı hadislerdeki kırılma noktalarını tespit etmenin imkânı, üslup ve kompozisyon özellikleri ekseninde sorgulanmaktadır. İlgili hadis/rivâyet metinlerindeki muhtemel kırılma noktalarından hareketle, bileşenlerin kaynağı açısından analizine ilişkin ihtimaller ve problemler ele alınmaktadır.

Hadis metinlerini bileşenleri ve bileşenlerinin kaynağı açısından incelemek, klâsik hadis usulünün idrâc, ziyâde-noksân, kalb (takdîm-te'hîr) vb. konuları arasında yer almaktadır. Bu durum, klâsik hadis usulünün konuya kayıtsız kalmadığının göstergesidir. Çağdaş disiplinlerden metin tenkidi (İng. *textual*

*criticism*)<sup>1</sup> ile sıkı bir ilişkisi bulunan edebî tenkidin (İng. *literary criticism*) de metinlere benzer açılardan yaklaşım sergilediği görülmektedir. Burada, edebî tenkidin söz konusu edilmesi, tamamen farklı bir disiplinin verilerinden hareketle hadis analizine dikkat çekildiği anlamını taşımamaktadır. Aşağıda edebî tenkidin anlam alanına ve makale boyunca sıkça karşılaşılabileceğimiz kavramlara dair kısaca verdiğimiz bilgiler, ilim geleneğimizde bu tür bir tenkid türünün mevcut olduğunu göstermektedir.

En geniş anlamda edebî tenkit, yazarı, metnin tarihsel ortamını, dilin değişik boyutlarını ve metnin içeriği ile ilgili tüm sorunları kuşatır. Dar anlamda edebî tenkit ise, metnin dokümanter analizine (İng. *documentary analysis*) odaklanır. *Dokümanter analiz*, belli metinlerin değişik dokümanların bileşimleri olabileceği ihtimalinden hareketle, metnin aslından olmayan farklı dokümanları ayırma girişimidir. Metnin ait olduğu gelenek, türü, kompozisyonu, üslûbu, karakteri, imlâ ve tertip usulleri, yazar/konuşmacı tarafından şekil ve sembollerin kullanımı edebî tenkit kapsamındaki bu analizde önem arz eden boyutlardır.<sup>2</sup> Metindeki farklı dokümanları/bileşenleri ayırma girişimi, metnin yazarının veya editörünün hangi kaynaklardan yararlandığını inceleyen *kaynak tenkidi* (İng. *source criticism*) ile de sıkı bir ilişki içindedir. Neticede, metnin bileşenlerini kaynağı açısından analiz etme, onların içeriğini ve karakteristik özelliklerini tanımlama ve birbiri ile ilişkilendirme işi, edebî tenkit olarak ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Bir metnin bileşenleri kelime, deyim, cümle, paragraf ve pasajlardır. Bu bakımdan, metnin lafız ve anlamının bileşenler üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Lafız ve anlam bileşenler üzerine kurulu olmakla birlikte, metnin üslup ve kompozisyonundan da bağımsız değildir.

*Üslup* (İng. *Style*), bir konuşmacı veya yazarın lafızlarını seçip sözlerini tertip ederken takip ettiği yol, sözündeki maksatlarını ve anlamlarını ifade ederken kendisiyle diğer yazar veya konuşmacılardan ayrıldığı ifade tarzı ya da yazarın ifadesinde veya sanatında eserini ortaya koyarken başkalarından ayrıldığı hususlar<sup>4</sup> şeklinde tanımlanabilir. En kısa tanımıyla üslup, anlatım yoludur. Konuşmacıdan konuşmacıya, yazardan yazara değiştiği gibi, konudan

<sup>1</sup> Türkçe bir çalışma olarak, metin tenkidinin anlam alanı ve boyutları hakkında geniş bilgi için bkz. Salahattin Polat, “Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, VI/1, 2008, 7–28.

<sup>2</sup> John H. Hayes ve Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis A Beginner's Handbook*, Atlanta: John Knox Pres 1987, s. 73.

<sup>3</sup> Hayes, s. 73.

<sup>4</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1988, II, 325.

\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, KAYSERİ, sdoganay@erciyes.edu.tr

konuya, türden türe, çağdan çağa da değişir.<sup>5</sup> Metin içerisinde üslup ferdi olup, kaynağını konuşmacı veya yazarın mizacından ve tecrübesinden alır.<sup>6</sup>

Metin veya ibare seviyesindeki üslup incelemesi başlıca şu sorulara cevap arar: Kim, kime hitap ediyor? Dış dünyaya ait görünüşler kimin dikkatiyle tespit ediliyor ve kim tarafından ifade ediliyor? Anlatıcı durumundaki insanla, olayı yaşayan veya gören arasındaki ilişki nereden kaynaklanıyor? Anlatıcı kendi dil özelliklerini mi kullanıyor, yoksa bir başkasını mı taklit ediyor? Kelime seçimi kimin zevki ve kültürü aracılığıyla, hangi ortamda gerçekleşiyor? İbarenin kendisinden önceki ve sonraki ibarelere bağlanış tarzı nasıl gerçekleşiyor? Bu bağlanma tarzı metin içinde tekrar ediliyor mu?<sup>7</sup>

Üsluba ilişkin bu sorulardan bazılarının ibare veya metnin düzeniyle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Her metin farklı parçaların birleşmesi sonucu vücut bulduğuna göre, bu parçaların birbiriyle ilişkisi ilkin cümledeki söz dizimini aklı getirir. Tek cümlelik metinlerdeki sözdizimi, dilbilim seviyesindeki bilinen kurallardan hareketle kelimeler arasında gerçekleşir. Birden fazla cümlelerin bileşimi olan metinler seviyesinde ise, cümleler ve daha üst seviyedeki birlikler (paragraf, pasaj vs.) arasında ilişkilerin düzenlenmesi söz konusudur.<sup>8</sup> Böyle bir düzenleme yoksa metin konuşan/yazan ile dinleyen/okuyan arasındaki iletişimi sağlayamaz. İletişimin sağlanması, konuşmacı veya yazar tarafından metnin belli bir kompozisyon dâhilinde sunumunu gerektirir. *Kompozisyon* (İng. *composition*), birleştirmek, bir konu ile ilgili dağınık ve değişik malzemeyi belli bir maksat ve bu maksadı en iyi şekilde verecek bir düzen içinde bir araya getirmek demektir. Kelime, düşünce, his, hayal dağınık birer varlıktır. Bunlar belli bir maksat, anlatılmak istenen bir duygu ve düşünce için bir araya getirilir. Bu bakımdan kompozisyon, sadece bütün maddî malzeme ve unsurların bir araya getirilmesi değil, madde ile mana, düşünce ve duyguların uyumlu bir şekilde kaynaşması demektir.<sup>9</sup>

Üslup ve kompozisyon, metinleri okuyup anlamakta son derece işlevsel olan boyutlardır. Bu boyutların hadislerin anlaşılmasında da büyük önemi vardır. Hadisler, târihî ve edebî birer metin olmanın ötesinde, Kur'ân-ı Kerim'den sonra İslâm'ın temel kaynaklarından biridir. Bu durum, onların edebî birer metin gibi incelenmesine asla engel değildir. Nesir, hikâye, şiir gibi edebî niteliği ön planda olan metinlerin farklı okumalara göre çeşitli anlam

alanları sunması gibi, türüne ve okuma tarzına bağlı olarak tarihî ve dinî metinlerin de anlam alanları çeşitlilik arz eder. Farklı okuma ve inceleme tarzlarına göre çeşitli anlam alanlarının ortaya çıkışı hadis araştırma ve incelemeleri için de geçerlidir. Buna göre, incelenecek hadis iman, ahlâk, ibâdet, ahkâm, siyer ve meğâzî, fiten ve melâhim vs. konularında olabilir. Hatta bir tek hadise ait rivâyet metinlerinde vurgu bakımından çeşitli konuların öne çıktığı görülebilir. Bu durum, hadislerin ve ilgili hadise ait rivâyet metinlerinin değişik açılardan incelenmesini gerektirir.

Tek cümlelik hadislerden uzun metinler halindeki hadislere varıncaya kadar, her bir hadisteki mesaj belli bir üslup ve kompozisyon dâhilinde okura ulaşmaktadır. Bu anlamda, sadece uzun hadis metinleri değil, kısa hadis metinleri de kendine özgü bir üsluba ve kompozisyona sahiptir. Çünkü metin içerisindeki kelime, ibare, deyim ve cümleler en basit düzeyde birer edebî birim olup, iletilmesi gerekli mesajın niteliğine göre belli bir düzende kompoze edilmişlerdir. Bu bakımdan, rivâyet esnasında metnin formunda meydana gelen bozulmalar, üslup veya kompozisyondaki kırılma ve kopmaları beraberinde getirebileceği gibi, iletilmek istenen mesajın içeriğinde de sapmaları doğurabilir. Klâsik hadis usulünün konuları arasında yer alan idrâc, ziyâdenoksân, tashîf-tahrîf, takdîm-te'hîr, iki veya daha fazla hadis birbiriyle tedâhülü gibi hususlar, bazı hadis metinlerinin üslubu ve kompozisyonundaki kırılmalara da işaret etmektedir. Benzer hususların her biri, bazı hadis metinleri içinde hadisten olmayan farklı bileşenlerin varlığını da göstermektedir.

Hiz. Peygamber'in üslup özelliklerinden hareketle bir hadise ait rivâyet metinlerinin analizi, *bileşenleri* ve *bileşenlerinin kaynağı* (dokümanter) açısından olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebilir. Bu analiz işlemlerinin muhteva bakımından birbirinden farklı yönleri olmakla birlikte, tamamen birbirinden kopuk da değildir.

Rivâyet metinlerini *bileşenleri açısından analiz* etmenin, metnin farklı malzemelerden terkib edildiği varsayımına dayalı olmadığını öncelikle belirtmeliyiz. Bir metni bileşenleri açısından analiz etmek, her şeyden önce üslubu ve kompozisyonu bakımından metindeki alt birimlerin tespitine, daha sonra bu alt birimlerden her birinin metnin anlamına ilişkin katkısını belirlemeye yöneliktir. Bununla birlikte, bir hadise ait rivâyet metinleri arasında kısmî düzeyde bile olsa farklılıkların olduğu malumdur. Rivâyet metinlerinde olması muhtemel eşanlı kelime biriminin yerine kullanımı, takdîm-tehîr, tashîf-tahrîf, ziyâde-noksân vs. türündeki farklılıklardan bazıları kelime düzeyinde olacağı gibi, bazıları da kelimeyi aşmış ibare, deyim, cümle, pasaj düzeyinde olabilir. Hangi düzeyde olursa olsun, farklılıkların tek hadise ait rivâyet metinleri arasında üslup ve kompozisyon bakımından çeşitliliklere yol açması

<sup>5</sup> L. Sami Akalın, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Varlık Yayınları 1984, s. 294.

<sup>6</sup> Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri*, Ankara: Akçağ Yayınları 1998, s. 58.

<sup>7</sup> Aktaş, s. 54.

<sup>8</sup> Aktaş, s. 51.

<sup>9</sup> Kemal Yavuz-Kazım Yetiş-Necati Birinci, *Türk Dili ve Kompozisyon*, İstanbul: Bayrak Basım 1998, s. 223.

muhtemeldir. Burada söz konusu olan, rivâyet metinleri arasında bileşenleri açısından mukayeseler yapmak, mukayese esnasında üslup ve kompozisyon bakımından sabitelerin ve değişikliklerin olup olmadığını kontrol etmek, bunların Hz. Peygamber'in dil ve anlatım tekniğine de uygun olarak hadisteki anlamın billurlaşmasına katkısını tespiti çalışmaktır.

Metni *bileşenlerinin kaynağı açısından analiz* etmek ise, sonradan ilave niteliğindeki farklı malzemeleri barındırması muhtemel metinleri bileşenlerine ayırmak, üslup ve kompozisyonundaki kırılmalardan hareketle bu bileşenlerin kaynağını tespit etmektir. Anlamaya yönelik olarak, metinleri bileşenleri açısından analize bütün hadisler elverişli iken; farklı malzemelerden mürekkep olması muhtemel metinleri bileşenlerine ayırmak ve bunların kaynağını tespit etmek anlamındaki dokümanter analize ise, bu ihtimali taşıyan bazı hadisler elverişlidir.

## II. Hz. Peygamber'in Dil ve Üslûbunun Genel Nitelikleri

Lafız ve anlam bakımından kırılma noktaları barındırmayıp, bileşenlerinin tamamı birbiriyle uyumlu olan bir metnin üslubunun da bu uyuma iştirak edeceği muhakkaktır. Zaten metnin lafzı ile üslubu çok yakın bir ilişki içindedir. Bir metnin değişik tarikleri arasındaki lafız farklılıkları, bizleri üslup bakımından metinde farklılıkların olup olmadığını sorgulamaya sevk eder. Zira üslupta kırılmaların ortaya çıkması, metne sonradan yapılmış müdahalelerin olabileceği ihtimalini akla getirir.

Bir metnin üslup bakımından incelenmesi, daha baştan onun edebî bir tür olarak kabulünü gerektirir. Bu da, metnin edebî tenkidiyle yakından ilgilidir. Metnin üslup bakımından incelenmesi ve tenkidi, konuşan birinin bir fikri nasıl savunduğu ve bu fikrin doğruluğu hakkında dinleyici veya okuru nasıl ikna etmeye çalıştığı ile ilgilidir.

Hz. Peygamber'in şemâilî, cibillî davranışları vb. ile ilgili rivâyet malzemesini istisna edecek olursak, genel olarak sözlü, fiilî ve takrîrî şeklinde üçe taksim edilen sünnet ve hadislerin belli bir amaca matuf olduklarını söyleyebiliriz. Bu anlamda, sünnet ve hadisler, başta Müslümanlar olmak üzere muhataplarını belirli doğrular, fikirler ve fiilî uygulamalar hakkında ikna etmeye çalışıp, metnin üslubuyla ilgili analizlere maruz bırakır. Bir başka ifadeyle, Kur'an-ı Kerim'den sonra sünnet ve hadisler, Müslümanların Allah, kâinât ve diğer insanlarla olan ilişkilerini kendisine göre düzenledikleri bir eksen konumundadır. Sünnet ve hadislere Müslüman'ca bakış bu değerde olunca, ister ilmî bağlamda ister günlük hayatta olsun, Hz. Peygamber tarafından neyin, nasıl ve niçin yapıldığı veya söylendiği, buna bağlı olarak bizlere düşenin neler olduğu büyük önem arz eder. Bu da, farkında olunsun ya da olunmasın, kişiyi

hadislerin üslup ve kompozisyonuyla ilgili analizlerle baş başa bırakır.

Sünnet ve hadislerin belirli tarihsel ve sosyal bağlamlarda vârid olduğu dikate alınırsa, her bir hadisin üslup ve kompozisyonunun bağlamı ve sebep-i vurûduyla birlikte şekillendiği söylenebilir. Üslup üzerinde etkin olan bağlam ve sebep-i vurûduyla birlikte bir hadis, Hz. Peygamber'i, muhatabı olan sahâbiyi veya sahâbileri, konuyu ve iletişim ortamını kapsar. Böyle bir durumda, Hz. Peygamber sahâbeyi belirli fikirlere veya fiilî uygulamalara inandırmaya ve ikna etmeye çalışmıştır. Hatta bazı hadislerde bu ikna olayı vücûb veya nehy sîgasıyla vârid olmuştur. Hz. Peygamber'in her durumda ikna etmeye veya inandırmaya yönelik bir üslup benimsediği iddiasında bulunmak da doğru olmaz. Söylemlerin türüne göre benimsenen üslupta çeşitlilik olacağı için, Hz. Peygamber'in hadisleri de bu üslup çeşitliliğinden bağımsız değildir.

Genel niteliklerine göre, Hz. Peygamber'in üslûbunun vahy üslûbu çerçevesinde olduğu bilinmektedir. Buna binâen İbnü'l-Esîr (v. 606/1209), Hz. Peygamber'in dil bakımından Arapların en fasihi, en açık seçik ve en tatlı konuşanı, lafız bakımından en isabetlisi, lehçe bakımından en açığı, delil bakımından en kuvvetlisi olduğunu söylemiştir. Daha sonra, Hz. Ali'nin (v. 41/661):

“*Yâ Resûlellâh! Biz aynı babanın oğullarıyız. Fakat görüyorum ki, Arap boyları ile konuşurken benden farklı bir dil kullanıyorsun*” demesine karşılık, Hz. Peygamber'in “*Rabbim beni edeplendirdi/terbiye etti ve bunu güzel yaptı*” buyurduğunu aktarmıştır.<sup>10</sup>

Hz. Âişe (v. 56/676), Peygamber'imizin kelâmının işiten herkesin anlayabileceği şekilde açık seçik ve anlaşılır bir kelâm (كلاماً فصلاً) olduğunu ifade etmiştir.<sup>11</sup> O'nun sözlerindeki açıklık ve anlaşılabilirlik, herkese anlayabilecekleri bir dil ile hitap etmesinden ileri gelmekle birlikte, sözü îrâd tarzının da bunda katkısı büyüktür. Yine Hz. Âişe, bu hususa binaen:

“*O, sizden birisinin ara vermeden arka arkaya sözünü sıraladığı gibi sözü sıralamazdı*” demiştir.<sup>12</sup> Sözü yeteri kadar söyleyip, gereğinden fazla uzatmaktan hoşlanmayan Hz. Peygamber, “*Sözü yeteri kadar söylemeyi uygun gördüm. Şüphesiz, sözü gereği kadar söylemek daha hayırlıdır*” demiştir.<sup>13</sup>

Bazı hadislerde, O'nun sözlerinin *cevâmiu'l-kelim* olduğu belirtilmiştir.<sup>14</sup> *Cevâmiu'l-kelim* ifadesinin anlam alanıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu ifade ile maksadın, az sözde çok anlamı topladığı için Kur'an olduğunu

<sup>10</sup> Mecidüddin Ebu's-Seadât el-Mubârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî), Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî ts., I, 4 (Müellifin mukaddimesi).

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18.

<sup>12</sup> Müslim, “Fedâilü's-sahabe”, 160; Tirmizî, “Menakıb”, 9.

<sup>13</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 86.

<sup>14</sup> Müslim, “Mesâcid”, 5.

belirtenlere ilaveten, Resûlüllâh'ın kelâmının da az sözde çok manayı toplayıcı nitelikte olduğunu söyleyenler vardır.<sup>15</sup>

Meşhur dilbilimci Câhız (v. 255/869), hiçbir Arap'ın ve acemin söz bakımından Hz. Peygamber'den ileride olmadığını ve buna dair örnekleri zikrettikten sonra,<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in dilini kısaca şöyle tasvir etmektedir:

"Hz. Peygamber'in sözü sayıca kelimeleri az, manaları çok, Yüce Allah'ın 'Ben olduğumdan fazla görünmeye çalışanlardan değilim de!'<sup>17</sup> buyurduğu üzere, yapmaktan uzak idi. O fasih görünmek için ağzını eğerek, bükerek ediplik taslamak isteyenleri kınamış, caka satarak konuşanları bundan vazgeçmeye çağırmıştır. Uzun konuşması gerektiğinde sözü uzatmış, kısa olması gereken yerde kısa tutmuş, herkesin bilmediği garip kelimeleri kullanmamıştır. Değersiz sözlerden yüz çevirmiş, hikmetten başka bir şey konuşmamıştır. O ismet ile donatılmış, ilahî teyit ile sağlamlaştırılmış, Allah'ın yardımıyla anlaşılması kolaylaştırılmış sözler söylemişken, O'nun sözünün yapmacık olması asla mümkün değildir. Allah O'nun sözüne sevimlilik vermiş, sözleri herkes tarafından kabul görmüş ve beğenilmiş; aynı anda sözlerinde hem heybet hem de tatlılığı ifade edebilmiştir."<sup>18</sup>

Hz. Peygamber'in dil ve üslûbuna ilişkin hususiyetler yukarıda anlatıldığı gibi olmakla birlikte, kendi döneminde câri olan Arapçanın bütün anlatım tekniklerini de kullanmıştır. O, hakikate ve hayatın doğrularına ilişkin muhataplarına açık ve yalın ifadelerle bilgi aktarırken dolaysız anlatım tarzına başvurduğu gibi, Arapçada yoğun olarak kullanılan teşbîh, temsîl,<sup>19</sup> istiâre, mecâz, kinâye<sup>20</sup> gibi dolaylı anlatım tarzlarına da başvurmuştur. Anlatmak

<sup>15</sup> Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1392, V, 5. Hz. Peygamber ve diğer Nebilerin az sözle çok manaları ifade etme özelliğine sahip oldukları konusunda geniş bilgi için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1998, IV, 27–32.

<sup>16</sup> Câhız, II, 15–16.

<sup>17</sup> Sâd 38/86.

<sup>18</sup> Câhız, II, 17.

<sup>19</sup> Türkçe bir çalışma olarak, hadislerde teşbîh ve temsillere ilişkin geniş bilgi için bkz. Adem Dölek, *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Erzurum: Ekev Yayınevi 2001.

<sup>20</sup> Bu terimlerden her biri, beyân ilminin temel konuları arasındadır. Biz burada, sadece kelime ve ıstılah anlamlarına işaret etmekle yetineceğiz.

*Teşbih*, beyân ilminin tabirlerinden biri olup, kelime olarak benzetmek, bir benzerini göstermek demektir. İstilahî olarak çeşitli tanımları bulunmakla birlikte, aralarında hakiki veya mecâzî olarak münasebet bulunan şeyleri birbirine benzetmek şeklinde tarif edilebilir. (Teşbih hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ülûm* (thk. Abdülhamid Hendâvî), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2000, s. 439–465)

*Temsil*, kelime olarak misâl vermek, misâllendirmek demektir. Cürcânî'nin tarifine göre, cüz'î iki şey arasındaki ortak manadan dolayı, birinde bulunan hükmü diğeri için de vermektir. Fakihler bunu kıyas olarak isimlendirirler. (bkz. Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü Lübnan 1985, s. 69)

*İstiâre*, kelime olarak bir şeyi ödünç istemek, ödünç verilmiş bir şeyin iadesini istemek demektir. İstilahî olarak, ibareyi lügat anlamının dışına vekâleten naklederek vermek anlamına

istediklerini muhataplarının zihinlerine iyice yerleştirebilmek için canlı tasvirler, kıssa ve temsîlî hikâyeler de kullanmıştır.<sup>21</sup> Ayrıca, hadis metinlerine genel olarak baktığımızda görürüz ki, O, bazen manası açık olan kelimeler kullanmış, bazen de kimi kelimelerin anlamlarında daraltma veya genişletme yapmıştır. Bağlamına göre, öncelikle çeşitli sorular sormuş, daha sonra söylemek istediği şeyi ifade etmiştir.<sup>22</sup> Bu zikretmiş olduğumuz hususlar, hadis metinlerinin üslûba ilişkin özelliklerinden bazılarıdır.

Hz. Peygamber'in kendi üslûbuyla birleştirerek Arap dilinin bütün imkânlarını en üst seviyede kullandığında şüphe yoktur. Hz. Peygamber'in Arapçanın bütün imkânlarını en üst seviyede kullanmış olmasından hareketle, O'na özgü bir dilin varlığından bahsedilebilir. Fakat Hz. Peygamber'in Arapçayı oldukça fasih konuşması ve sözlerinde oldukça belîğ ifadelerle yer vermesi, O'nun her zaman tek tip bir üslûbu benimsediği anlamına gelmez. Şartların gerektirdiği ölçüde, bağlamına ve konuşmanın içeriğine göre, farklı tonlarda konuşmuş olması pekâlâ mümkündür. Hatta aynı ortamda ve aynı kişilerle yaptığı konuşmada, bağlamına ve konuşmanın içeriğine göre, farklı üslûplarda konuşmuş da olabilir. Buna göre, hadisleri anlama ve tenkidde miyar olabilecek tek formda ve kalıp çerçevede ortak bir üslûptan değil de, ancak her bir hadis metnine özgü ayrı ayrı üslûplardan bahsedilebilir. Zira yukarıda kısaca değinildiği üzere, Hz. Peygamber çok farklı anlatım tekniklerinden faydalanmıştır. Hz. Peygamber'in her bir hadise özgü bir veya bir kaç anlatım tekniğinin olabileceği yönündeki bu söylem, metinlerin orijinal formları bağlamında anlam ifade etmektedir. Râvî müdahalelerinin bazı hadislerin rivâyet metinlerinde yol açtığı lafız ve anlam çeşitliliğini dikkate aldığımızda, bu çeşitlilikten

gelmektedir. Ayrıca, teşbihte mübalağa için bir şeyi diğer bir şey kılmaya da istiâre denir. (Bkz. Sekkâkî, s. 493)

*Mecaz*, kelime olarak geçilen yer, kat edilen yol, hakikatin zıddı anlamlarına gelmektedir. Terim olarak, lafzın akli bir engel ile tahsis edildiği temel anlamı dışında kullanılmasıdır. Lafzın temel anlamı değil de mecâzî anlamının kastedilmesi için, bu iki anlam arasında bir ilişkinin bulunması gerektiği de belirtilmiştir. (Mecaz hakkında geniş bilgi için bkz. Sekkâkî, s. 466–476)

*Kinâye*, kelime olarak bir şey söyleyip, söylenen söz ile başka bir şeyi kastetmek; lakap vermek demektir. Terim olarak, hakikî manayı düşünmeye engel bir karînenin bulunmaması şartıyla, bir sözü hakikî manasına da gelebilecek şekilde başka bir mana da kullanmak demektir. Geniş bilgi için bkz. Sekkâkî, s. 512–523.

<sup>21</sup> Arapçada kullanılan dolaylı ve dolaysız anlatım tarzları ve bunlara ilişkin hadislerden örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Seyyid, *Kitâbu't-tenbîh ale'l-erbâbi'l-letî evcebeti'l-ihtilâfe beyne'l-müslimîn* (thk. Ahmed Hasan Kahîl ve Hamza Abdullah en-Neşretî), Daru'l-Mirrih 1982, s. 52 vd.; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yayınları 1997, s. 256–268.

<sup>22</sup> Örnek hadis için bkz. Müslim, "Birr", 106; Ahmed b. Hanbel, I, 382, 383.

üslûbun da nasibini almış olması kaçınılmazdır. Bu durumda, bir tek hadisin rivâyet metinleri arasındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle birine göre diğerinin üslûbunda kırılma noktaları olup olmadığının belirlenmesi; eğer kırılma noktaları mevcutsa, orijinale en yakın lafız ve üslûbun tespiti bağlamında metinleri bileşenleri veya bileşenlerinin kaynağı açısından analiz etmenin imkânı, problemin değişik boyutlarından sadece bir kaçıdır.

### III. Üslûp ve Terkîbinin Kaynağı Açısından Hadis Analizinin Boyutları

Hadislerin üslup ve kompozisyon özelliklerinden hareketle analiz ve tenkidinin, anlama ekseninde olması gerektiği açıktır. Bir iletişim ortamında, konuşmacı veya fâil tarafından muhataplara belirli mesajların iletilmesi söz konusu olunca, bu türden analiz ve tenkid işlemi konuşmacı/fâil, dinleyici/müşâhid ve söylev/fiil olmak üzere üç unsuru da dikkate alacaktır. Bunlardan herhangi birine veya hepsine birden odaklanıp odaklanmamaya göre analiz ve tenkidin boyutu değişecektir. Böyle bir tenkid konuşmacıyı merkeze alıyor gibi görünse de, söz veya fiil ile muhatapları etkilemek amaçlandığı için, bu üç unsurdan birini diğerine öncelemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Kaldı ki, analiz ve tenkidin konusu hadis gibi rivâyet olgusuna dayalı metinler olunca, iletişim ortamının bütün unsurları merkezî önemde olacaktır. Zira hadislerin dili ve üslûbu üzerinde faal olan sadece Hz. Peygamber değildir. Rivâyetin daha ileriki aşamalarında dil ve üslup üzerinde râvilerin de etkinliği söz konusudur. Bu bakımdan, hadisteki mesajın Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak açıkça anlaşılması ve ortaya çıkarılması, O'nun üslûbunun râvî müdahaleleri sonucunda kırılmalara uğramamasına veya hadis metninin muhtemel râvî tasarrufları sonucunda nerelerde kırılmalara uğradığının tespitine bağlıdır.

Herhangi bir hadisin rivâyet metinleri arasında kısmî veya daha ileri düzeydeki farklılıklar, Hz. Peygamber ile râvilerin dil ve üslûbunun örtüşmediği şeklinde yorumlanabilir. Böyle bir durumda, rivâyet metinleri arasındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle, ilgili hadisin üslup ve kompozisyon bakımından tenkidi ve değerlendirilmesi yapılacaktır. Burada, hadisin rivâyet metinleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar, Hz. Peygamber'in dil ve üslûbuna ilişkin bilgiler ölçüğünde değerlendirilecek; benzerlik ve farklılıklardan yola çıkarak ilgili hadise özgü O'nun üslubunun da tespitine çalışılacaktır.

Somuttan soyuta doğru çeşitli konuların izahında Hz. Peygamber'in dolaysız ve dolaylı anlatım teknikleri kullandığı bilinmektedir. Bu durum, konusuna ve türüne göre hadislerde üslûbun değiştiği şeklinde yorumlanabilir. Meselâ, bir kural olmamakla birlikte, somut nitelikteki muâmelât konularında hadisler genellikle dolaysız bir üslupta iken, buna karşılık yaratılış, cennet-cehennem,

âhiret vb. gayba ilişkin soyut konulardaki hadislerin dolaylı bir anlatım tekniğine sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'e özgü ve bütün sahîh hadislerde mündemiç ortak bir dilden bahsedilebilirse de, konu ve türüne bağlı olarak hadislerde üslup değişikliklerinin olduğu da bilinmektedir. Bundan dolayı, üslup incelemelerinde hadisin konu ve türü de dikkate alınacaktır.

Belli bir hadisin konusu ve türü (ahkâm, fiten ve melâhim, siyer ve meğâzi, tergîb ve terhîb vb.) dâhilinde değerlendirilmesi, onun üslup bakımından aynı konu ve türdeki diğer hadislerle parça-bütün ilişkisi içinde olduğu düşüncesine dayalıdır. Buna göre, belli bir konu ve türdeki hadisin, aynı konu ve türdeki diğer hadislerle üslup bakımından müşterek noktaları bulunabilir. Bununla birlikte, bir hadisin metni genel olarak birkaç konuya veya edebî bağlama sahip olabilir. Hatta bir hadise ait rivâyet metinlerinden bazıları kısmî düzeyde farklı konuları veya boyutları da barındırabilir. Böyle bir durumda, metinler arası farklılıkların üslup ve içerik üzerinde etkilerinin olup olmadığı, eğer varsa, hadisin tenkidi ve yorumuna bu etkinin ne oranda katkı sağlayacağı belirlenebilir. Burada, farklılıkların hadisin üslûbu, anlamı ve bütünlüğü açısından bir kırılma noktası teşkil edip etmediği ya da katkı sağlayıp sağlamadığı önemlidir.

Bunların tespiti, aynı konu ve türdeki diğer hadislerin üslup ve kompozisyon özelliklerini ilgili hadise yansıtmaktan veya tam tersi, hadisin üslup ve kompozisyon özelliklerini diğer hadislere yansıtmaktan ibaret tek yanlı bir inceleme değildir. İnceleme, döngüsel bir yapıda olacaktır. Bu döngüsel yapıda, belli bir hadise ait rivâyet metinlerinden her biri diğeri ile birlikte inceleneceği gibi, ilgili hadis konu ve tür bakımından müşterek olan diğer hadisler bağlamında da incelenecektir. Bundan dolayı, hadisin bütün rivâyet metinlerini, konu ve tür bakımından aynı edebî bağlama sahip olan diğer hadisleri baştan sona dikkatlice okuyup incelemek, bunların üslup ve kompozisyonuna dair genel bir taslak çıkarmak gerekebilir. Bunların yerine getirilmesi, inceleme konusu olan hadisin lafız ve içerik bakımından genel yapısını ve üslubunu belirlemeye yardımcı olabilir.

Çeşitli rivâyet metinleri bulunan bir hadisin içeriğinin Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak tespiti, üslup ve kompozisyon bakımından orijinal veya orijinale en yakın formunun tespitine bağlıdır. Hadise ait bütün rivâyet metinlerinin bir arada mütalaasından ve hadisin ait olduğu konu ve tür bağlamında değerlendirilmesinden maksat budur. Ayrıca, rivâyet dönemlerinde hadislerin, fikhî, kelâmî vs. konularda delil olarak kullanılırken manâ, mefhum ve muhteva rivâyetine uğrayarak veya ihtisar ve taktî edilerek nakledildiği ehlinin malumudur. Bu rivâyet şekillerinin, bazı rivâyet metinlerinin üslûbu,



kompozisyonu ve içeriği üzerinde etkin oldukları da bir gerçektir. Buna bağlı olarak, bazı hadislerin üslûbunda ve kompozisyonunda kırılma ve kopmaların ortaya çıkması muhtemeldir. Hatta hadisin orijinal bağlamı ile sadece bir parçasının delil olarak kullanıldığı fikhî veya kelâmî konunun bağlamı örtüşmediğinde, hadisin üslûbunda ve edebî yapısında kırılmaların ortaya çıkması son derece ihtimal dâhilindedir.

Bazı hadisler üslup, kompozisyon ve içerik bakımından kırılmalara uğrasa da, bunu bütün hadislere teşmil edip genellemeci bir yaklaşım sergilemek doğru değildir. Çünkü bir hadise ait bazı rivâyet metinlerinin birbirinin aynı olması ve aralarındaki müthiş benzerlik, rivâyet sürecinde ilgili metinlerin üslûbuna ve kompozisyon özelliklerine riayet edildiğinin göstergesidir. Bu durum, konuşmasının ana bölümlerini ve dâhilî alt birimlerini birbirine en güzel ve en etkileyici şekilde bağlamak için Hz. Peygamber'in kullandığı çeşitli edebî ve kompozisyonla ilgili tekniklere, rivâyet esnasında sadık kalınmaya çalışıldığı anlamına gelmektedir. Bunun yanında, bazı rivâyet metinlerinde birbirinin aynı olan lafızların ve aralarındaki benzerliklerin, Hz. Peygamber döneminin edebî formlarını ve dile özgü karakteristiğini yansıtmaya ihtimalinin yüksek olabileceği belirtilmelidir.

Mana, mefhum ve muhteva rivâyetlerinin bir hadisin rivâyet metinleri arasında kısmî düzeyde bile olsa farklılıklara yol açtığı malumdur. Hatta çeşitli bağlamlarda hadisin ihtisar ve takti edilmesinden dolayı, metnin özetle veya sadece belli bir bölümünün iktibas edilerek nakledildiği de bilinmektedir. Bunun yanında, edebî ve kompozisyonla ilgili teknikleri kullanmak suretiyle, rivâyet sürecinde belli bir olaya ilişkin ve her biri olayın farklı boyutlarını ihtiva eden kısa rivâyet metinlerinden kapsamlı bir metin teşkil edildiği de görülür. Nitekim ifk hâdisesiyle ilgili rivâyetler konusunda ez-Zührî (v. 124/742), Sa'îd b. el-Müseyyeb (v. 93/712), Urve b. ez-Zübeyr (v. 94/712) ve başkaları kanalıyla Hz. Âişe'den rivâyette bulunmuştur. ez-Zührî "*Hepsi de bana hadisten bir parça rivâyet etti, bazısının rivâyeti diğer bazısına karışmıştı*" demiş ve hepsini belirli bir bağlama oturtmuştur. Hadis imamları da ez-Zührî'nin terkihi ettiği bu son metni kabul edip kitaplarına almışlardır.<sup>23</sup>

İfk hâdisesi örneğindeki gibi, bilinçli olarak belli bir olaya veya hadise ilişkin münferit rivâyetlerden teşkil edilmiş metinlere az sayıda bile olsa rastlanabilir. Bununla birlikte, râvî yanılmasından dolayı farklı hadislerin tek metin hâlinde birleştirilmiş olması da söz konusu olabilir. Buna ihtimali olan hadis metinlerinin üslubu ve kompozisyonundaki kırılma ve kopmalar kendini açık

bir şekilde hissettirmeyebilir. Üslup ve kompozisyon bakımından kırılma ve kopmaların en yoğun olduğu rivâyetler, mefhum veya muhteva rivâyetine dayalı olanlardır. Çünkü mefhum ve muhteva rivâyetinde esas olan Hz. Peygamber'in lafzı olmayıp, râvînin ilgili olaydan veya hadisten anladıklarını kendi ifadeleriyle nakletmesi ve hadisin konusunun genel olarak aktarılmasıdır. Burada, Hz. Peygamber'in kullandığı lafızlar dikkate alınmadığı için, rivâyetin üslûbunda ve edebî yapısında ister istemez kırılmaların olması muhtemeldir. Mefhum ve muhteva rivâyeti her zaman tek hadis veya olay üzerinde cereyan etmemiştir. Birbirinden farklı bazı rivâyetlerin mefhum veya muhteva rivâyeti neticesinde tek senede dayalı olarak ve tek metin halinde nakledildiğine ilişkin bilgilere rastlanabilir. Bu türden rivâyette, Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda ve bağlamlarda birbirinden farklı konularda söyledikleri ve yapıp ettikleri, gerekirse maddeleştirmek suretiyle tek metin halinde sunulmaktadır. Bu bağlamda, bir hadisin başka bir hadise karışması, idrâcın türlerinden biri diye değerlendirilebilir. Zaten idrâc olgusu, hadisin üslup ve kompozisyonundaki kırılmaların en fazla hissedileceği alanlardan biridir.

Ukaylî (v. 322/934) ve İbn Receb el-Hanbelî'nin (v. 795/1393) naklettiği bilgilere göre, Ca'fer b. Burkân (v. 150/767) sika ve meşhur bir kişi olmasına rağmen, ez-Zührî'den (v. 124/742) yapmış olduğu rivâyetler zayıf ve muzdarib'tir. Nitekim Yahyâ b. Ma'in'in (v. 233/847) de aynı fikirde olduğu belirtilmektedir. Ukaylî'nin Ca'fer b. Burkân > ez-Zührî > Sâlim (v. 106/724) > Abdullah b. Ömer (v. 74/693) senediyle rivâyet ettiği şu haberde, birbirinden farklı hadislerin birleştirilerek rivâyet edilmesi söz konusudur:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبستين الصماء وأن يلتحف الرجل في الثوب الواحد يرفع جانبه على منكبيه وليس عليه ثوب غيره وأن يحتبى الرجل في الثوب الواحد ليس بين فرجه وبين السماء شيء يعنى سترا ونهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاحين أن تزوج المرأة على عمته ولا على خالتها ونهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مطعمين الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر وأن يأكل الرجل وهو منبطح على وجهه ونهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعين بيع المنابذة والملامة.

"Resûlüllâh, sammâ' (denilen) iki giyim biçimini yasakladı. Biri, üzerinde başka elbise olmadığı halde kişinin (elbisesinin) iki kenarını iki omuzu üzerine koyup tek elbiseyle örtünmesi; diğeri de (oturmakta olan) kişinin, ferici (mahrem yeri) ile gök arasında bir şey, yani örtü olmadığı halde tek elbiseyle sarınmasıdır. Yine Resûlüllâh, kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhlanması olmak üzere iki nikâhı da bize yasakladı. Resûlüllâh, üzerinde içki içilen sofraya oturmak ve kişinin yüzükoyun yatarak yemesi olmak üzere iki şekilde yemeyi de bize yasakladı. (Kişinin elbisesini öbürüne atması, öbürünün de kendi elbisesini ona atması ve bu atışmanın elbiseye bakıp razı olmadan satış sayılması şeklindeki) münâbeze ve (diğerinin elbisesine gündüz veya gece, eliyle sadece değmesi, elbiseyi altüst ederek iyice görme-

<sup>23</sup> İbn Kesir, Hafız, *el-Bâisü'l-hasîs Şerhu İhtisari Ulûmi'l-hadis* (thk. Ali b. Hasen b. Ali Abdülhumeyd el-Cebeli el-Eserî), Riyad: Mektebetü'l-maârif 1996, II, 412.

mesi şeklindeki) mülânese olmak üzere iki alış-verişi bize yasakladı.”<sup>24</sup>

Yukarıdaki metinde, altı çizili olan içkili sofraya oturmanın yasaklanması dışındaki diğer ifadelerin hepsinin, ez-Zührî’den sahîh isnadlarla rivâyet edildiği belirtilmiştir.<sup>25</sup> İbn Ebî Hâtim’in (v. 327/939) verdiği bilgiye göre, bu hadiste Resûlüllâh’ın iki nikâhı yasaklamasıyla ilgili bölüm, ayrı bir hadis olup, bu yukarıda verilen senedle değil de, ez-Zührî > Âmir b. Sa’d > Ebû Sa’îd el-Hudrî (v. 74/693) senediyle rivâyet edilmiştir.<sup>26</sup> Fakat burada ilginç olan nokta, İbn Receb el-Hanbelî’nin, içkili sofraya oturmanın dışındaki diğer lafızların ez-Zührî’nin hadisi olmayıp sahîh isnadlarla başkalarından rivâyet edildiğini söylemesidir.<sup>27</sup>

Ukaylî’nin tek bir isnada dayalı olarak tahrîc etmiş olduğu bu haberde, doğrudan Resûlüllâh’ın lafzı nakledilmemektedir. Muhtevaya işaret edecek tarzda Resûlüllâh’ın nehyetmiş olduğu hususlar “şundan nehyetti, bundan nehyetti” diye sıralanmaktadır. Burada, bir tek rivâyet içinde muhteva olarak mündemiç bulunan hadislerin üslûbu ve kompozisyonundaki kırılmaların en üst düzeyde olduğu görülmektedir. Zira hadisi sadece bir isnadla sevk etmiş olsa da, Ukaylî’nin içkili sofraya oturmak dışındaki bütün ifadelerin ez-Zührî kanalıyla sahîh isnadlarla rivâyet edildiğini belirtmesi, bu hususa işaret etmektedir. Burada, farklı kişiler tarafından rivâyet edilen çeşitli hadislerin tek bir isnadda birleştirildiği görülür. Aynı zamanda, farklı bir hadis olduğu ifade edilen الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر (içkili sofraya oturmaktan nehy) kısmının, muhteva açısından bu rivâyete dâhil edildiğine şahit olunmaktadır.

Maddeleştirilmek suretiyle birkaç hususun bir arada zikredildiği bu türlü

<sup>24</sup> Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ömer b. Mûsâ, *Du’afâ* (thk. Abdulmu’tî Emin Kal’aci), Beyrut: Daru’l-Mektebeti’l-İlmiyye 1984, I, 184.

<sup>25</sup> Ukaylî, I, 184.

<sup>26</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman Ebû Muhammed, *İlel* (thk. Muhibbüddin el-Hatib), Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 1405, I, 491–492.

<sup>27</sup> İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli’t-Tirmizî* (thk. Nureddin Itr), Dimeşk: Dâru’l-Mülâh 1978, II, 637. Ukaylî ve İbn Receb el-Hanbelî’nin hadisi değerlendirmeye dönük yukarıdaki ifadeleri birbiriyle çelişmektedir. Ukaylî, الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر dışındaki bütün lafızların ez-Zührî’den sâlih isnadlarla geldiğini belirtirken, İbn Receb el-Hanbelî, aynı ibârenin ez-Zührî dışındaki başka kişilerden sâlih isnadlarla geldiğini söylemektedir. Anlaşılan odur ki, İbn Receb el-Hanbelî, Ukaylî’nin lafzını iktibas etmiş ve kendi sözü olarak aktarmış, fakat aktarıırken hata yapmıştır. Zira Ukaylî ve İbn Receb’in hadis tenkidine dair ifadeleri, bir tek kelimenin haricinde hemen hemen aynıdır. Ukaylî’nin ifadesi *وَأما الكلام فيروى طريق الزهري كله بأسانيد صالحة خلا الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر* (bkz. Ukaylî, I, 184); İbn Receb’in ifadesi *وَأما الكلام فيروى من غير حديث الزهري بأسانيد صالحة خلا* (bkz. İbn Receb, II, 637) Fakat budara dikkati çeken husus, *من غير حديث الزهري* ibaresi ile *طريق الزهري* ibaresinin sözün anlamında sebep olduğu farklılıktır. Yukarıda hadisin kendisinde illet olduğu söylendiği gibi, hadisi değerlendirmeye dönük bu ifadelerde de, iktibas hatasından dolayı illetin vuku bulmuş olması muhtemeldir.

rivâyetlerdeki problem, birbirinden farklı hadis olma ihtimali bulunan her bir maddenin bağlam, üslup ve kompozisyon bakımından kırılmalara uğramış olmasıdır. Muhteva rivâyeti ile birkaç hadisten mürekkep olan bu türden rivâyetlerde Hz. Peygamber’in üslubunu ve her bir maddenin orijinale en yakın edebi yapısını ortaya çıkarabilmek veya tespit edebilmek önemlidir. Bunun için, rivâyetteki her bir maddenin Hz. Peygamber’den sözlü ya da fiilî olarak rivâyetinin mevcut olup olmadığını araştırmakla incelemeye başlangıç yapmak gerekebilir. Zira yapacağımız araştırma neticesinde, muhtevâ rivâyetindeki her bir maddeye karşılık gelebilecek, Hz. Peygamber’in sözlü veya fiilî hadisleriyle karşılaşmamız mümkün olabilir. Muhteva olarak değil de, doğrudan Hz. Peygamber’in sözü veya fiilî<sup>28</sup> şeklinde rivâyet edilen hadislerin kısmî düzeyde de olsa O’nun üslubunu aksettirmesi mümkündür.

Yukarıda görüldüğü üzere, birbirinden farklı hadislerin tek metin halinde ve gerekirse maddeleştirilmek suretiyle muhteva olarak rivâyet edilmesi söz konusudur. Biz bu minvaldeki bütün hadislerin muhteva rivâyeti neticesinde tek metinde toplandığı iddiasında değiliz. Olabilir ki, belli bir mecliste Hz. Peygamber birkaç konuyu ihtiva eden bir konuşma yapmış ve bu esnada iletmek istediği mesajları maddeler halinde ifade etmiştir. Belirtmek istediğimiz husus, muhteva rivâyeti neticesinde veya başka bir şekilde, farklı malzemelerin bileşimi olma ihtimalini taşıyan rivâyetlerle az da olsa karşılaşmamızın mümkün olmasıdır. Bu ihtimali taşıyan rivâyet metinlerinin edebî ve dokümanter analizi için, en başta kendi zihnimizdeki metne ilişkin düşünce kalıplarını yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Meselâ, bir hadisin bütün rivâyetleri toplandığında, elde mevcut en uzun rivâyet metninin orijinal, diğerlerinin ise bu uzun metnin kısa tarikleri olduğu zannına kapılmak mümkündür. Ya da, bunun tam tersi, kısa metinlerden birinin orijinale en yakın ve asıl olduğu, bu kısa metne göre uzun olan diğer metinlerin ziyâdeler yapılmak suretiyle zaman içinde genişletildiği düşünülebilir. Her ne şekilde düşünülürse düşünülün, gerçek düşünülenin ve zannedilenin tersi yönünde de olabilir. Çünkü metnin hacminden yola çıkarak, hangisinin asıl ve orijinale yakın olduğunu tespit her zaman mümkün olmayacağı gibi, isabetli sonuçlar da sunmayabilir. Önemli olan, ulaşılmaması mümkün bütün verileri ve ipuçlarını hassas bir şekilde ve çeşitli ihtimalleri de dikkate alarak değerlendirebilmektir.

Mana, mefhum ve muhtevaya dayalı anlatıma, her dönemde ve her kültürde rastlanabilir. Kaldı ki, bilgi alış verişinin yazıdan ziyâde söze, yani işitmeye dayalı olduğu dönemlerde, uzun konuşmaların veya hitabetin gerektiğinde bu

<sup>28</sup> Üslup incelemesi, sadece söz formundaki hadisler için yürütülecek bir işlem değildir. Hz. Peygamber’in fiil ve takrirlerinin kendine has ölçüler dâhilinde gerçekleştiğini dikkate alacak olursak, üslup incelemesinin bu alanlarda da yürütülebileceğini ifade edebiliriz.

rivâyet şekillerinden biri ile nakli, iletişimin sıhhati açısından gerekli ve belki de zorunluydu. Bu bakımdan, hadislerin mana, mefhum ve muhteva olarak nakli rivâyet sistemi ile ortaya çıkmış bir olgu değildir. Bununla birlikte, bu rivâyet şekilleri sadece şifâhî kültür ortamının anlatım tarzlarından ibaret değildir. Bilgi alış verişi yazılı da yapılırsa, bu nakil tarzlarına her dönemde rastlamak mümkündür. Hayatımızın detaylarına kadar sızmış teknolojik imkânlarla rağmen, yazılı iletişimde bu türlü anlatım ve nakil tekniklerinden bizler bile bigâne kalamamaktayız. Yazı ile ilgili teknik imkânların ve yazım işinin günümüze göre oldukça zahmetli olduğu dönemleri dikkate aldığımızda, bu rivâyet şekillerini doğal karşılamak zorunda olduğumuzun bilincine varırız. Burada, şifâhî kültür ortamının zorunlulukları ve yazılı naklin oldukça kıt imkânları dâhilindeki rivâyet şekillerinin, kısmî düzeyde bile olsa hadislerin üslûbu ve kompozisyonu üzerinde etkin olma ihtimalinin bulunduğu ifade edilmelidir. Daha açık bir ifadeyle, rivâyet işleminin malzeme üzerinde kırılmalara imkân tanıyan yapısı, bazı hadislerin üslûp ve kompozisyon bakımından kısmen yeni bir formda ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Rivâyet metnlerinin üslûp ve kompozisyon bakımından kısmen yeni bir formda ortaya çıkışı, metnlerin orijinine bütünüyle yabancılaştığı şeklinde anlaşılmalıdır. Tedvîn ve tasnîf dönemlerinde hadisler, önceden var olan materyal ve kaynaklardan belli usuller dâhilinde alınıp rivâyet edildiği için, musannef eserlerdeki her bir hadisin lafzı, üslûbu ve edebî yapısı bu materyal ve kaynakların etkisi altındadır. Bunun için, herhangi bir hadise ait bütün rivâyet metnlerinde, hem daha erken döneme ait rivâyetlerin hem de metinlerin elde mevcut son şeklinin edebî yapısıyla karşılaşmak söz konusudur. Burada ifade edilmeye çalışılan hususlar, ziyâde, noksân, idrac, tashîf, tahrîf ve kalb gibi hadisin metniyle ilgisi bulunan illet çeşitlerinin hepsiyle ilgilidir. Çünkü hadisin metniyle ilgili illet durumları, üslup ve edebî yapı üzerinde de etkin olmaktadır. Bir hadise ait rivâyet metnlerinin tamamının birlikte mütalaa edilmesinden, ilgili hadisin aynı konudaki diğer hadislerle ve türüne göre daha büyük edebî bağlam dâhilinde incelenmesinin amaçlarından biri de, metinlerin edebî yapısı üzerinde dönüşüme sebep olan illet durumlarının tespitidir.<sup>29</sup>

#### IV. Rivâyetlerin Üslûp ve Terkibinin Kaynağı Açısından Analizi

Bazı metinler farklı dokümanların bileşimi olma ihtimalini taşırlar. Böyle bir ihtimal metinlerin dikkatli ve titiz bir şekilde incelenmesi ile ortaya çıkabilir. Bu durumlarda, metnin formu ve içeriğinin gerçek değerini ve aynı za-

<sup>29</sup> İlet, isnadda ve metinde olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Bunlardan metindeki illetin üslûb ve edebî yapı ile doğrudan ilgisi bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Hemmam Abdürrahim Sa'îd, *el-İlet fi'l-hadîs: dirâsetün menheciyyetün fi davi' şerhi 'ileli't-Tirmizî li İbn Receb el-Hanbelî*, Amman 1980, s. 150-156.

manda sıhhatini belirleyebilmek, metnin bileşenlerinin kaynağı açısından (dokümanter) analizine imkân tanımakla mümkün olacaktır. Dikkatle incelenmesi sonucunda, bazı hadis metinleri böyle bir ihtimale kapı aralayabilir. O zaman, isnada ve metne ilişkin veriler ışığında onların dokümanter analizini yapmak gerekebilir.

Üslup ve kompozisyon özelliklerinden hareketle bir hadis metninin dokümanter analizinde şu hususlar dikkate alınabilir: (a) Edebî açıdan hadisin üslûbundaki değişiklikler, (b) Hadisin çeşitli rivâyetleri dikkate alındığında, bazı rivâyetlerde kelime veya cümle bazındaki takdîm-tehîrler, noksân-ziyâdeler, tashîf-tahrîfler, (c) Düşünce ve sunumda devamlılığın olmayışı, kırılma veya kopmaların ortaya çıkması<sup>30</sup> (d) Metinde daha önce söz edilen herhangi bir kavramı veya bir önceki cümleyi açıklayıcı mahiyette ikincil ifadelerin varlığı. Bu türden ikincil ifadelere genelde müdrec diye tabir olunan hadislerde rastlanır. (e) Metinde itikadî, fikhî, siyâsî vb. alanlarla ilgili bakış açısı çeşitliliğinin olması (f) Kronolojik, olgusal vb. tutarsızlıklar.

Bir metnin dokümanter analizine ilişkin ipuçları mahiyetindeki bu hususları çoğaltmak mümkün olabilir. Önemli olan, bu tür ipuçlarından hareketle

<sup>30</sup> Hadisin üslubundaki değişiklikler çeşitli şekillerde kendini belli edebilir. Bu değişiklikler bazen ani olarak ve açıkça ortaya çıkabileceği gibi, bazen de derin inceleme ve araştırmalar sonucunda ortaya çıkabilir. Ani olarak ortaya çıkan ve kendini açıkça belli eden üslup değişikliklerine Deccâl'in zuhuru ve İsâ'nın (a.s.) nüzûlü ile ilgili uzun bir metne sahip olan hadisi örnek olarak zikredebiliriz. Hadiste Deccâl'in vasıflarına ve fitnelerine dair uzun uyarılar sadedinde şu ifadelerle de yer verilmektedir:

“... Yine onun fitnelerinden biri de bir kişiye musallat olup onu öldürmesi ve testere ile onu iki parçaya ayırlıncaya kadar yarmasıdır. Sonra der ki “Şu kuluma bakın. Muhakkak ben onu şimdi dirilteceğim. Sonra o benden başka rabbi olduğunu iddia edecek.” Allah o kulu diriltir. Habîs (Deccâl) ona “Rabbin kimdir?” der. O da “Rabbim Allah'tır. Sen Allahın düşmanısın. Sen Deccâl'sin. Allah'a yemin olsun ki, bu gündükenden daha çok basirete sahip olmamıştım.” der...”

Metnin ortasındaki bu ifadelerden sonra, Ebu'l-Hasen et-Tanâfîsî > el-Muhâribî > Ebü'ddullah b. el-Velîd el-Vassâfî > Atıyye > Ebü Sa'îd el-Hudrî senediyle Resûlüllâh'ın “Bu adam ümmetimin cennette derece bakımından en üstünüdür” buyurduğu belirtilmekte ve Ebü Sa'îd el-Hudrî'nin “Allaha yemin olsun. Ömer b. el-Hattâb'ın ölünceye kadar bu adam olduğunu zannederdik” dediği ifade edilmektedir. Daha sonra hadis metninin ana bünyesine işaretlenmiş Muhâribî'nin “Sonra, Ebü Râfî'in hadisine geri döndük” dediği belirtilmekte ve Deccâl'in fitnelerinin zikrine devam edilmektedir. (Hadis için bkz. İbn Mace, “Fiten”, 33; Şeybânî, Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk, el-Ahâd ve'l-müsennâ (thk. Faysal Ahmed el-Cevabira), Riyad: Daru'r-râye 1991, II, 446-449; Nu'aym b. Hammâd, Fiten (thk. Semîr Emîn ez-Zühayrî), Kahire: Mektebetü't-tevhîd 1412, II, 566-567; Rûyânî, Muhammed b. Harûn, Müsned (thk. Eymen Ali Ebü Yemâni), Kahire: Müessesetü Kurtuba 1416, II, 295-298) Anlaşıldığı kadarıyla, Ebu'l-Hasen et-Tanâfîsî senediyle başlayan ve Muhâribî'nin ifadeleriyle sona eren bu kısım, “Rabbim Allah'tır” deyip Deccâl'e karşı çıkan adamın kimliği hakkında şerh mahiyetinde bir ara cümledir. Düşünce ve sunumda kırılmaya neden olması hasebiyle, bu ara cümlelerin hadis metnine sonradan ilave edilmiş olma ihtimali vardır.

metin içinde farklı bir materyal veya rivâyet olma ihtimali yüksek kısımların belirlenmesine dönük derin araştırmaların gerçekleştirilmesidir. Buna göre, üslûp ve kompozisyonla hareketle metnin edebî tenkidi, ilgili hadis/rivâyet metninin sadece Hz. Peygamber'in üslûbuna ve kullandığı edebî yapıları uyumluluğunu kontrolle sınırlı kalmayacak; aynı zamanda, dokümanter analize de odaklanacaktır. Bu sebeple, edebî tenkidin sınırlarını, metinde üslûp ve kompozisyon bakımından kırılma noktaları teşkil eden ve farklı bileşen olma ihtimali yüksek kısımların dokümanter analizine kadar genişletmek mümkündür. Farklı bileşen olma ihtimali taşıyan kısımların ve kaynaklarının tespitine dönük dokümanter analiz neticesinde, metindeki kırılmaların hangi sebeplerden kaynaklandığı tespit edilebilir. Hatta varsa noksânların izalesi, muğlak ve kapalı hususların giderilmesi neticesinde, üslup ve kompozisyonla kırılmalar telâfi edilebilir.

Hadislerin üslup ve kompozisyon bakımından tenkidinin, çok hassas ve titiz incelemelere dayanması gerektiğinde şüphe yoktur. Bilimsel bir çalışmada, araştırmacının belirli bir yöntemle bazı temel yaklaşımlar ve ilkelerden hareket etmesi gerektiği de bilinen bir husustur. Böyle bir tenkid çalışmasında, amaç hakikatin ortaya çıkarılması olunca, duruma göre izlenen yöntemin boyutlarında değişiklikler yapılabilir. Yani, temelde araştırma süreçleri tümevarım ve tümdengelim olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Sosyal bilimlerin alanında genel olarak tümevarımın hâkim bir yöntem olduğu bilinmektedir. Hadis metninin edebî tenkidinin de bu genel yönelime bağlı olarak tümevarım niteliğinde olacağı düşünülebilir. Fakat duruma göre tümdengelimli bir yöntemin izleneceği de unutulmamalıdır. Böyle bir incelemede, analiz ve sentez işlemleri birbirini dışlamayacaktır. Analizi, basit olarak, bir bütünü parçalarına ayırmak; sentezi de, parçalardan bir bütün oluşturmak şeklinde tasavvur edersek, araştırmanın nitelikleri daha net ortaya çıkacaktır.

Üslup ve edebî yapısı bakımından incelenecek olan bir hadisin bütün rivâyetlerinin toplanması ve hepsinin birlikte mütalaa edilmesi, ilgili hadis/rivâyet metninin aynı konudaki ve aynı türden diğer hadislerle göre konunun belirlenmesi, tümevarımsal bir yöntemle yapılmaktadır. Zira bir tek hadis/rivâyet metninin üslûbu ve edebî yapısı, belirli bir bütüne doğru hareketle veya bütün dikkate alınarak incelenmektedir. Fakat ilgili hadis veya rivâyette üslup ve kompozisyon bakımından kırılmaların varlığından şüphe ettiğimizde, bu kırılma noktalarından hareketle metni bileşenlerine ayırma ve bu bileşenlerin kaynağını tespiti çalışma durumunda kalınabilir. Dolayısıyla, üslup ve kompozisyonu dikkate alarak, hadis/rivâyet metninin bazı parçalarının kaynağını tespit çalışması, tümdengelimli bir nitelik arz etmektedir. Çünkü bir hadisin üslûbu ve edebî yapısına ait temel niteliklerin ve bunların Hz. Pey-

gamber'in üslûbuyla uyumlu olup olmadığının belirlenmesi, hadisin bütün rivâyet metinlerinden, aynı konudaki diğer hadislerden ve ilgili hadisin türünden yola çıkarak yapılmaktadır.

Metinlerin üslûbundan ve edebî yapısından hareketle yapılacak olan dokümanter incelemeler bağlamında, ilim geleneğimizde bizlere yararlı olacak bakış açılarıyla karşılaşabiliriz. Hatta bu bakış açılarından bazıları, gelenek içerisinde ilke niteliği de kazanmış olabilir. Fakat zamanın ilerlemesiyle birlikte, dönemlere göre bakış açıları meydana gelen değişiklikler, bilim ve teknolojiye gelişmeler geleneğin bazı boyutlarının zayıflamasına veya atılmasına yol açabilir. Bu durumda, gelenek içerisinde zayıflayan ve belki de işlevini tam manasıyla icra etmeyen ilke ve kurallar, yeni bakış açıları devreye sokulmasıyla kuvvetlenip daha işlevsel hale gelebilir. Meselâ, muhaddisler Hz. Peygamber'e atfedilen uydurma sözlerin alâmetleri olabilecek bazı ilkeleri ve bu uydurma sözlere malzeme teşkil eden bazı kaynakları belirlemişlerdir. Bunlar içerisinde sözün konusu, üslûbu ve edebî özellikleriyle ilgili ilke<sup>31</sup> ve kaynaklar da bulunmaktadır.<sup>32</sup> Herhangi bir rivâyetin edebî yapısı bakımından dokümanter incelenmesinde bu ilke ve kaynaklar mutlaka ufuk açıdır. Fakat eleştirel bakış geride tutulduğunda, duruma göre bu ilke ve kurallar ufkun daralmasına ve algıda körlüğe yol açabilir.

Uydurma sözleri belirlemeye yönelik bu ilke ve kurallara çeşitli başlıklar altında değinen İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), bir yanlış anlamaya meydan vermemek için öncelikle şu uyarılarda bulunmaktadır:

“Sened incelemesi yapmaksızın, bir kurala dayalı olarak uydurma hadisi bilmek mümkün mü? diye bana soruldu. Bu, değeri büyük bir sorudur. Bunu ancak, sahîh sünnetleri tanımakta otorite sahibi olan kişi bilir. Sahîh sünnetler bu kişinin eti ve kanıyla karışmıştır. Bu hususta o kişide bir meleke oluşmuştur. Sünnetleri ve âsârı tanıma konusunda onun derin bir uzmanlığı vardır. Bu kişi, Resûlüllâh'ın emrettiği ve nehyettiği, haber verdiği ve davet ettiği, sevdiği ve hoşlanmadığı, ümmet için yasa olarak koyduğu konularda, O'nun sîretini ve gidişatını tanımakta da derin bir uzmanlık sahibidir. Öyle ki, o, sanki ashaptan biri gibi Resûlüllâh ile kaynaşmıştır.”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Meselâ, lafız ve manadaki bozukluğun hadisin uydurma olduğuna delâlet ettiği belirtilmiştir. (bkz. İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrûzûrî, *Ulûmu'l-hadis* (thk. Nureddin İtr), Dimeşk: Dâru'l-Fikr 1986, s. 99) İbn Kayyim el-Cevziyye de aynı hususa işaret etmekte ve buna dâir örnekler zikretmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *Nakdül-menkül ve'l-mihakku'l-mümeyyiz beyne'l-merdûd ve'l-makbûl* (thk. Hasen es-Semâi Süveydân), Beyrut: Dâru'l-Kâdirî 1990, s. 86.

<sup>32</sup> Hz. Peygamber'e atfedilen uydurma sözlerin tanınmasıyla ilgili bu ilkeler ve uydurma sözlerle malzeme teşkil eden kaynaklar hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları ts., s. 169-186.

<sup>33</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, *el-Menaru'l-münif fi's-sahih ve'd-dâif* (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-

Konuyu daha da somutlaştırmak için, bazı uydurma hadislerin kaynakları arasında tabip<sup>34</sup> ve filozofların sözlerinin<sup>35</sup> zikredilmesi örnek verilebilir. Mese-lâ, hadis diye rivâyet edilen “*Her derdin başı mide olduğu gibi, her ilacın başı da perhizdir*” sözünün bir tabip olan<sup>36</sup> Hâris b. Kelede’ye ait olduğu belirtilmiştir.<sup>37</sup> Bu söz, hadis diye rivâyet edilmiş olsa da, kaynağı belli olduğu için mevzu hadisler arasında değerlendirileceği gayet açıktır. Kaynağının açıklığı sebebiyle, bu sözün hadis olup olmadığını araştırmaya dahi gerek duyulmayabilir. Burada asıl problem, Hz. Peygamber dışında birine atfedilmeyen ve O’ndan başkasından rivâyet edilmeyen, ancak üslup bakımından tabiilerin, filozofların, zâhidlerin sözlerine ve isrâiliyâta benzediği için uydurma sözler arasında değerlendirilen bazı rivâyetler bağlamında ortaya çıkmaktadır. Çünkü üslubu ve konusu bakımından başkalarının sözlerine benziyor diye rivâyetin uydurma sözler arasında değerlendirilmesi ihtimali vardır. Bazı tabip, filozof, zâhid sözleri ve isrâiliyât türünden rivâyetler, uydurma hadislere kaynaklık etmiş olabilir; fakat bu, ilgili üslup ve konulardaki bütün hadislerin uydurma olduğu anlamına gelmez. Hz. Peygamber, kendi döneminin koşulları dâhilinde ve tecrübeye dayalı olarak, zikredilen konularda konuşmuş ve bazı tavsiyelerde bulunmuş olabilir. Böyle bir durum, bu üslup ve konulardaki rivâyetlerden bazılarının Hz. Peygamber’e ait olabileceği ihtimalini de dikkate almamızı gerektirir.

Uydurma sözleri tespit bağlamında, rivâyetlerin üslûbuna ve edebî yapısına ilişkin görüş ve kriterler, her zaman ve şartta tatbiki gerekli mutlak kurallar manzumesi olarak algılandığında, hadis tenkidi ve yorumu basite indirgenmiş olur. Böyle bir durum, sosyal ve beşeri düzlemde vârid olan hadislerin, formüle edilmiş kurallar dâhilinde değerlendirilmesini doğurur. Bu da, sürekli isabetli sonuçlar vermez. Üslup ve edebî yapıdan hareketle, rivâyetin Hz. Peygamber’e aidiyeti noktasında bir karara ulaşabilmek, bazen ilim geleneğimizde var olan görüş ve kuralların da sorgulanmasını gerektirebilir. İctihadî nitelikteki ilke ve kuralları sorgulamaksızın, sözün otantik değeri hakkında ön kabullerle çalışmaya başlamak, daha baştan araştırmanın sonuçlarını tayin etmek demektir. Belli kalıplara göre şartlanmış bir zihinsel sürecin ise, araştırmayı nereye

İslâmiyye 1970, s. 43–44.

<sup>34</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, hadis diye rivâyet edilen sözün tabiilerin sözleri niteliğinde ve onların üslubuna daha uygun olmasını, uydurma alametleri arasında zikretmektedir. Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru’l-münif*, s. 64.

<sup>35</sup> İbnü’s-Salâh, s. 100.

<sup>36</sup> Ali el-Kârî, *Masnû* (thk. Abdülfettah Ebû Ğudde), Riyad: Mektebetü’r-Rüşd 1404, s. 172.

<sup>37</sup> Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedribü’r-râvî fi şerhi takribi’n-Nevevi* (thk. Abdülvehhab Abdüllatif), Beyrut 1988, I, 287; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-hafâ* (thk. Ahmed Kalâş), Beyrut: Müessesetü’r-Risâle 1405, II, 279.

sürükleyeceği zaten açıktır.

Zikredilen bu hususlar, basit yapıdaki bir veya bir kaç cümlelik hadisler için söz konusu olduğu gibi, uzun hadisler için de geçerlidir. Hadis metinleri ister kısa isterse uzun olsun, ulaşılabilen bütün rivâyetlerinin, en kısasından en uzununa kadar, bir değil birkaç defa okunması son derece önemlidir. Bu, üslubu ve edebî yapısı bakımından yorumlanacak olan her bir rivâyet metninin kendisinden daha büyük yapıya, yani kısa rivâyet metninin uzun rivâyet metinlerine nasıl uygun düştüğünü ve bu uzun rivâyet metinleri içinde nasıl fonksiyon gördüğünü daha kesin olarak belirlememize yardımcı olacaktır.

Araştırma konusu hadise ait herhangi bir rivâyet metninin edebî fonksiyonuyla ilgili sorulması gereken soruları şu şekilde özetle belirtebiliriz: **(a)** Belli bir rivâyet metni veya metin içindeki herhangi bir parça mevcut haliyle ve daha geniş bağlam (daha uzun rivâyet metinleri, aynı konudaki diğer hadisler, aynı baktaki diğer hadisler vs.) içinde nasıl bir fonksiyon icra etmektedir? **(b)** Geniş bağlam içinde değerlendirildiğinde, bir bölümden diğerine edebî köprü olarak fonksiyon icra etmekte midir? **(c)** İlgili rivâyet metni veya rivâyet metninin ilgili parçası, metin içerisinde son nokta mıdır, yani, kendisinden önceki cümlelerin veya bölümün sonucu olarak mı işlev görmektedir? **(d)** Rivâyet metninin ilgili kısmı, metin içerisinde daha önceki bir iddiayı aydınlatma fonksiyonunu mu yerine getirmektedir? **(e)** İlgili rivâyet metni, rivâyet metninin bir parçası veya cümlesi, daha geniş edebî birime göre ârizî midir, yani edebî bağlama hiçbir şekilde uymamakta mıdır?

Bu soruları başka bir şekilde formüle ettiğimizde, şunları sormamız gerekir: **(a)** Metin içerisinde farklı bir bileşen olduğundan şüphe edilen parça veya pasaj (müddrec, farklı rivâyetlerin birbirine tedâhülü, isrâiliyâttan olması muhtemel ifadeler) bütünüyle ihmal edilse ya da bu pasajı ihtiva etmeyen rivâyet metni varsa, bu durum rivâyet metninin bütünü üzerinde hangi etkiyi meydana getirecektir? **(b)** Anlam bakımından metinde kayıplar mı olacak? Yoksa önemli hiçbir şey kaybolmayacak mı? **(c)** Hadise ait diğer rivâyet metinlerinden bazıları içerisinde ilgili parça veya pasajın yeri değişirse, bu durum ifade ve anlam bakımından rivâyet metni üzerinde hangi etkiyi meydana getirmektedir? **(d)** Bu durum, hadise ait bütün rivâyet metinleri bir arada mütalâa edildiğinde, hadisin yapı ve içeriğini nasıl etkilemektedir?

Üslup ve kompozisyondan hareketle rivâyet metinlerini anlamaya ve bileşenleri açısından analize ilişkin soruları çoğaltmak mümkündür. Burada, metnin edebî fonksiyonuyla ilgili genel nitelikli sorulara yer verilmiştir. Metnin bütününe veya bir parçasının edebî fonksiyonuyla ilgili soruların, hadisin konusuna ve türüne göre değişiklikler göstereceği açıktır. Metnin edebî fonksiyonunun tespitine yönelik bu sorular, başlıca üç amaca hizmet edecektir:

Birincisi, özellikle uzun hadislerdeki bağlantıları tespit etmemize, ilgili metni veya metnin bir parçasını daha geniş bağlamla ilişkilendirmemize yardım edecektir. İkincisi, hadis metninin ya da metnin bir parçasının sahihlik veya zayıflığını tespiti yardımcı olacak, ayrıca, varsa eğer hadisteki illetin ortaya çıkmasını da sağlayacaktır. Müdrec hadisler, bir illet çeşidi olarak bazı hadislerin birbirine tedâhülü, aynı olayla ilgili farklı rivâyetlerin terkihiyle oluşturulmuş veya buna ihtimali bulunan rivâyet metinleri, isrâiliyât gibi diğer geleneklere ait rivâyetlerin bazı hadisler içerisinde yer alması, hadis ilminin temel konularıdır. Zikredilen bu konularla ilgili görülen hadisler veya rivâyet metinleri, bu türden sorularla bileşenlerinin kaynağı açısından incelemeye tabi tutulabilir. Üçüncüsü, bu tür sorularla metne yaklaşmak, hadisleri anlamının ve şerh faaliyetinin de önemli bir boyutunu teşkil eder.

## V. Sonuç

Üslup ve kompozisyon özelliklerinden hareketle rivâyet metinlerinin dokümanter analizini yapmak, ifadedeki etkiyi artırmak veya açıklamada bulunmak amacıyla, bazı hadislerin satır aralarının rivâyet sürecinde kasıtlı ya da kasıtsız olarak düzenlenmiş olabileceğine ihtimal tanımakla mümkündür. Bir hadisin rivâyet metinleri arasında kısmi düzeyde farklılıkların olması böyle bir ihtimali de hesaba katmamızı gerektirir. Burada söz konusu olan, râvîlerin hadisteki mesajın anlaşılmasına katkıda bulunmak için, rivâyet esnasında teşbîh, temsîl, istiâre vs. gibi teknikleri kullanmış olmaları, kendi üslup ve ifadelerinin hadise eşlik etmiş olmasıdır. Benzer ihtimaller dâhilinde, herhangi bir hadisi edebî özellikleri bakımından analiz edebilmek, her şeyden önce hadislerle ilişkin metin algımıza bağlıdır. Metinlerin değişmez sabiteleri olan subûtu kati ifade ve anlam örgüleri olduğu ön kabulünden yola çıkarsak, böyle bir incelemeye kalkışmak mümkün olmayacağı gibi, sonucun baştan tayin edilmesi gibi bir kısır döngü içine de düşülmüş olacaktır.

Son olarak, rivâyet metinlerini edebi açıdan incelemenin sonuçlarının, metnin dili ve içeriği hakkındaki ön kabullere de bağlı olduğuna işaret edilmelidir. Tarihi metinlerde dil, bilgi aktarımında daha etkin olabilmek için, anlama delâleti bakımından genellikle daha açık bir şekilde kullanılır. Ancak bu, rivâyet metinlerindeki bütün sözcük, ibare ve cümlelerin her zaman zâhirî anlamda kullanıldıkları şeklinde yorumlanmamalıdır. Bazı rivâyet metinlerinde mecâzî ifadeler yer alırken; bazılarında düz haber cümlesi formundaki ifadelerin, ironi tarzında dile getirilmesinden dolayı son derece zıt bir anlama sahip olması da mümkündür. Dolayısıyla, bir hadisin rivâyet metinlerini edebi açıdan ileri düzeyde analiz edebilmek, her şeyden önce dilin fonksiyonlarını da fark etmekle ilgilidir. Bu bakımdan, rivâyet metninin üslûbu ve edebî yapısına

ilişkin tenkidin, metindeki dilin fonksiyonuna (hakikat, mecâz vs.) göre de şekilleneceğine işaret edilmelidir.

## “Üslûp ve Edebî Terkibinden Hareketle Hadis Tenkidi”

**Özet:** Bu makale, üslûp ve kompozisyon özellikleri ekseninde hadis/rivâyet metinlerinin analizine tahsis edilmiştir. Hadis metinlerinin analizi, bileşenleri ve bileşenlerinin kaynağı açısından olmak üzere iki kategoride mütalâa edilmiştir. Öncelikle, Hz. Peygamber’in dil ve üslûp özelliklerine dikkat çekilmiş, türü ve konusuna bağlı olarak her bir hadis metnine özgü ayrı bir üslûbun olabileceğine vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda, üslûp ve kompozisyon özellikleri ekseninde hadisleri bileşenleri açısından analiz etmenin anlamadaki önemine dikkat çekilmiştir. Özellikle, farklı bileşenleri ihtiva etmesi muhtemel bazı hadis/rivâyet metinlerindeki kırılma noktalarını tespit etmenin imkânı sorgulanmış; söz konusu metinlerin bileşenlerinin kaynağı açısından analizine ilişkin ihtimaller ve problemler ele alınmıştır.

**Atf:** Süleyman Doğanay, “Üslûp ve Edebî Terkibinden Hareketle Hadis Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, ss. 7-28.

**Anahtar Kelimeler:** Üslup, Kompozisyon, Metin, Hadis/Rivâyet Metinleri, Bileşenleri Açısından Analiz, Bileşenlerinin Kaynağı Açısından Analiz.

## Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory

Halis AYDEMİR, Assoc. Prof. Dr. Eng.\*

“Hadis Rivâyet Sisteminde  
İsnad Modelleri ve Rivâyetlerin  
Olasılığı Kuramı Kapsamında  
Değerlendirilmesi”

**Özet:** Hadis ilminde, bir rivâyetin atfedildiği kaynağa aidiyetini belirlemede râvilerin güvenilirliği kadar isnadın niteliği de önemli bir yer işgal etmektedir. Bazı isnad türleri rivâyetin kaynağa ait olma ihtimalini tayin etmede o denli baskındırlar ki, râvilerin güvenilirliği faktörünü geri plânda bırakabilirler. Bu zaviyeden bakıldığında, rivâyetlerin olasılığı kuramı bakımından isnad modellerinin katagorik bir yaklaşımla ele alınması ve netice üzerindeki potansiyel etkinliğinin araştırılması elzem görünmekteydi. Bu makale, bu çerçevede teorik bir incelemeyi gerçekleştirmeyi ve muhtemel sonuçlarını tartışmayı amaçlamaktadır.

**Atıf:** Halis Aydemir, “Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, ss. 29-54.

**Anahtar Kelimeler:** Rivayet, isnad modelleri, hadis, ihtimal hesapları, matematiksel analiz.

### INTRODUCTION

Isnad can be defined as a chain of transmission formed by the particular inquiry about “*from whom did you hear this particular hadith*”, which has been passed down from one transmitter to another or from one generation to the other. This inquiry may be considered as natural and the transmission may be deemed to be authentic for primary narrations where the transmission is accepted to come from a primary source and where the number of narrators in an isnad is less in numbers whereas on the other hand it is clear that this inquiry is likely to remain inadequate for continuous series of transmissions that has been coming from secondary or tertiary sources of the accounts of the life and sayings of Muhammad (p.b.u.h.) and his companions. Consequently, the isnads which have an important place in the field of the hadith literature

and the chains of transmissions that have maintained their existence for centuries can be explained by the importance attached to the source to which they are attributed.

Each hadith has a sanad specific to it which documents the route by which the narrative has been transmitted as well as an isnad<sup>1</sup> which is formed by multiple chains of transmitters rather than a single to that hadith. Isnads of ahadith may appear as a rich bundle consisting of a wide range of chains of transmitters and routes by which the narrative has been transmitted as well as a limited transmission chain consisting only one or two routes. The difference between various isnads in terms of their transmission chains and routes and how these differences affect probabilities of ahadith to be authentic and genuine form the basis of this paper.

The number of the persons who actually witnessed or heard about the event and those who narrated from them in succession comes to the forefront as a decisive factor in terms of the nature and authenticity of the isnad. This is because an isnad is the result of the collective activity of the relevant narrators in the course of history where they acted in solidarity to support the accuracy and completeness of their narrations.<sup>2</sup> As the number of the narrators who gave support to this collective solidarity in a chain of transmission the meaning that the relevant isnad wants to create and to convey on the audience becomes so much stronger. Consequently there is a close correlation between the types of isnads and the functionality of isnads. As a matter of fact, some isnads seem likely to be quite weak in terms of the messages that they are trying to convey on the audience. When it is looked from this point of view, it can be easily perceived that the nature and quality of the isnad comes to the forefront rather than its existence in terms of the reliability of a message. For this reason, in this paper we examined the close correlation between the types of isnads and the meanings they express within the scope of the probability of narrations theory.

<sup>1</sup> In this paper the term *sanad* is used to define the route by which the narrative specific to a hadith has been transmitted. On the other hand, the term *isnad* means the network consisting of any and all chains of transmission of that hadith.

<sup>2</sup> Isnad generally functions like this. This approach is always essential in all isnad chains which are designed (drawn) in relation ahadith. However, in this paper we want to emphasize a particular point: the elements constituting an isnad may mutually support each other whereas from time to time they may be in conflict with each other, and of course this is one of the basic functions of the isnad. However, in this paper in which we focused on the categorization of isnads, we hypothesized that all narrators are in solidarity with each other, in other words they mutually support each other as an interdependent and indivisible system in order to make it easily understandable.

\* A PhD in Hadith Science (UÜ), an electrical engineer (İTÜ); Hendese Ltd. Sti., Osmangazi, BURSA. halisaydemir@hotmail.com

Muhaddiths who profoundly know and narrate ahadith had also examined the nature and quality of the isnad as they had focused attention on the reliability of the narrators who form the chain of transmission and the continuous and uninterrupted characteristics of the relevant chains of transmissions whilst they examined the routes by which the narrative had been transmitted. As a matter of fact, muhaddiths categorized a message which has come by way of passing down from one generation to the next as a munkar (denounced/rejected), a gharib (strange/rare) or a shadhah (irregular) message with regard to the nature and quality of its chain of transmission especially where it is narrated from one chain only or in cases where the narrator is the only person to narrate it and supported by no one else.<sup>3</sup> On the other hand, a thorough investigation of any and all routes by which a narrative has been transmitted and compilation of all narrations and accordingly revealing of the isnad as an unbroken and uninterrupted chain of transmission have become a requisite to determine whether to consider the relevant message as an authoritative and reliable message which is called mütewatir based on a strong chain of narration due to the strong and undeniable level of numbers of narrators.

It is not very difficult to estimate that it had been more difficult for hadith scholars to determine and analyze the types of isnads as we further went and looked back in the course of history in chronological order. Forwhy, first and foremost it is necessary to compile all relevant narrations together in order to compile the isnad network. This had become easier only after when the compilations and classifications of hadith came into existence and became widespread. At the present day information technology has reached a high level of excellence that makes it appropriate for broader use and capacities of information technologies have made various possibilities available for researchers to incorporate within research structures in a manner that has never been previously possible. Consequently, one can say that contemporary muhaddiths are more fortunate ever than in determining the types of isnads and analyzing their effectiveness.

In this paper, before moving to isnad models we will first focus on the types of narrations which are the basic elements that form an isnad.

<sup>3</sup> Although isnad has not been mentioned explicitly in the hadith science to appear among the minimum requirements in establishing the soundness (sihhat) of a hadith, it is understood that muhaddiths had always attached importance to this factor and had frequently referred to the same. See, Ibn Al-Salah, Al-Mokaddimah, Maktabah Al-Farabi, 1984, p. 44-48.

## I. Types of Narrations

### A. Single Narration

It means a narration which is originated from only one source and narrated by only one narrator.

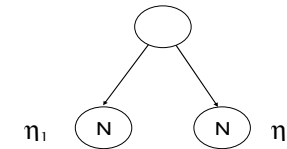


In such a type of narration the probability that it belongs to the source to which it is attributed is equivalent to the reliability coefficient of the relevant narrator.<sup>4</sup>

$$\omega = \eta$$

### B. Double Narration

It means a narration which is originated from one single source and narrated by two narrators.<sup>5</sup>



In such a type of a narration the probability that it belongs to the source to which it is attributed is calculated based on the reliability coefficients of each of two narrators:

$$\omega = \frac{\left[ \frac{1/(1-\eta_1) + 1/(1-\eta_2)}{2} \right]^2 - 1}{\left[ \frac{1/(1-\eta_1) + 1/(1-\eta_2)}{2} \right]^2}$$

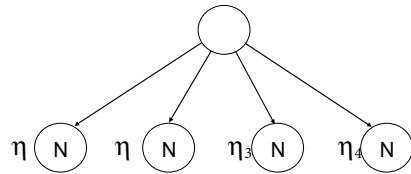
<sup>4</sup> See, for the theoretical basis of the formula presented in this article, Halis AYDEMİR, "A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadith* Based on Probability Calculations", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 51-84.

<sup>5</sup> It is not necessarily such narrations to be transmitted concurrently and collectively. Moreover, transmission of these narrations at discrete times is more preferable. Forwhy, such a matter is important in terms of its major contribution to the insulation factor (see the mentioned article, page 67). As a matter of fact majority of the transmissions in hadith literature were made at discrete times.



**C. Multiple Narrations.**

It means narrations which are originated from one single source but conveyed by more than two narrators.



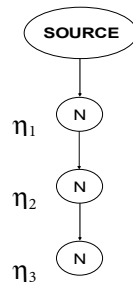
In such a type of a narration the probability that it belongs to the source to which it is attributed is calculated based on the reliability coefficients of each of four narrators:

$$\omega = \frac{\left[ \frac{1/(1-\eta_1) + 1/(1-\eta_2) + 1/(1-\eta_3) + 1/(1-\eta_4)}{4} \right]^4 - 1}{\left[ \frac{1/(1-\eta_1) + 1/(1-\eta_2) + 1/(1-\eta_3) + 1/(1-\eta_4)}{4} \right]^4}$$

**II. Types of Isnad**

**A. Single Isnad**

It means a chain of transmission which consists of single narrations.



In such a type of isnad<sup>6</sup> the probability that it belongs to the source to which it is attributed is equivalent to the multiplication of the reliability coeffi-

<sup>6</sup> Isnads in the system of Transmission of Hadith consist of multi layers. We used a primary approach in this paper since we are trying to make a theoretical analysis, and therefore isnads are modeled as consisting of three layers.

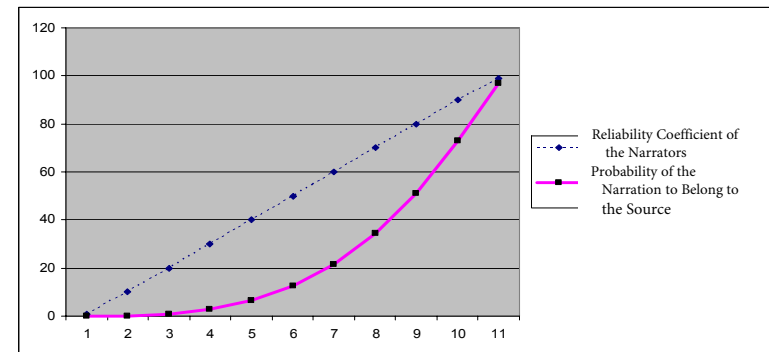
cients of the relevant narrators.

$$\omega = \eta_1 * \eta_2 * \eta_3$$

In the table presented below results for the above-mentioned isnad are calculated with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0,0001
% 10	% 0,1
% 20	% 0,8
% 30	% 2,7
% 40	% 6,7
% 50	% 12,5
% 60	% 21,6
% 70	% 34,3
% 80	% 51,2
% 90	% 72,9
% 99	% 97

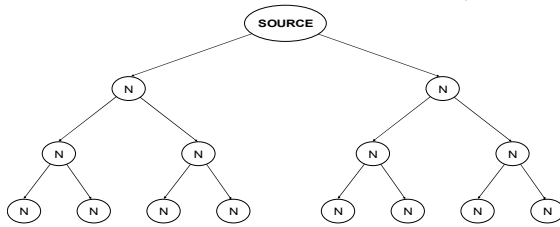
As it can be easily understood from the table, such a type of isnad structure tends to be quite parabolic. Forwhy, even a minimal drop in the reliability coefficient significantly eliminates the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed. As a matter of fact, it can be clearly seen that in spite of the fact that there is a 20% drop in the reliability of narrators the probability that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed drops to 51.2%. The reason lying beneath this sharp drop is mainly the fact that this isnad is formed by single narrations. This fact can be more clearly observed in the graphic presented below:



It is seen that the probability that a narration belongs the source to which it is attributed is how fragile (*parabolic*) in spite of the fact that in the graphic presented below the reliability coefficients of narrators are selected to be linear. Therefore, in order to have a confidence on a narration that comes from such a type of isnad, the narrators who narrate the relevant narration should have a very high level of reliability. This is the reason why the muhaddiths who had become aware of this fact had always approached narrations which were narrated through single narrations with caution.<sup>7</sup>

**B. Double Isnads**

It means a chain of transmission formed by double narrations.



<sup>7</sup> For instance Ibn Hibbān (d. 354) says as follows in the preface of his work *al-Takāsīm va al-Enva'*: I will provide an example in this section in order to give a clearer idea about the method of the research. Let's imagine for a moment that we went nearby to Ḥammād Ibn Salama, and we saw that he transmits a hadith of Prophet Mohammad, peace be upon him, through the transmission chain consisting of Abū Hurayra • Ibn Sirīn • Ayyūb. It attracts our attention that no one else other than Ḥammād transmits this hadith from Ayyūb. At this point, we should not put the blame on him immediately, and we must be careful. We should look at the ahadith transmitted by his peers. First, we should determine whether this hadith has been transmitted by several students of Ḥammād or only by one of the students of him. If this hadith has been transmitted by several students of him, then it can be understood that this hadith was related by Ḥammād; otherwise if it was passed on from Ḥammād by a weak narrator then this hadith is attributed to him but not to Ḥammād. However, should it be clear that this hadith was passed on from Ayyūb by only Ḥammād although none of the students of Ayyūb had not narrated this hadith to anyone we should stop at this point and we should not blame him for being wrong at first. We should look at whether anyone else other than Ayyūb had narrated this hadith from Ibn Sirīn. If we can find someone else who narrated this hadith from Ibn Sirīn, then it is understood that this hadith has a reality. If we determine that there is no one else did it, and then we should look at whether is there any reliable narrator other than Ibn Sirīn who narrated this hadith from Abū Hurayra. If we can find someone else that narrated this hadith from Abū Hurayra, then it can be judged that this hadith has a reality. If it is determined that there is no such a person then we should look at whether is there any narrator other than Ebū Hureyre who narrated this hadith from Prophet Mohammed (p.b.u.h) If there is such a person then it is judged that this hadith has a reality. If there is no such a person and the hadith itself runs counter to three main procedures then this hadith is determined to be a fictitious hadith, and moreover it is understood that the narrator who narrated this hadith had fabricated it. (See, Ibn Balbān, 'Alā' al-Dīn b. 'Alī (d. 739), *al-Iḥsān fī-taqrīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, 18 vols., ed. Shu'aib al-Arnawūṭ (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1993/1414), I, 155)

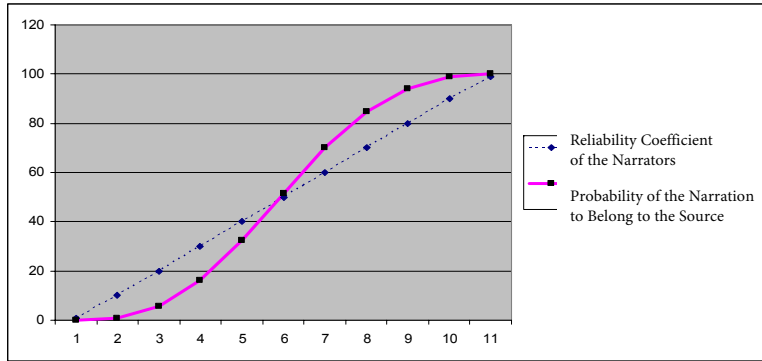
In such a type of isnad<sup>8</sup> the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed is calculated by using the reliability coefficients of all of the relevant narrators within the framework of the formula given under the heading double narration.

In the table presented below results for the above-mentioned isnad are calculated with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0,0001
%10	%0.751363
%20	%5.47556
%30	%16.23674
%40	%32.52784
%50	%51.65405
%60	%70.01237
%70	%84.61491
%80	%94.09222
%90	%98.77471
%99	%99.9898

When the table is examined carefully, it can easily be observed that the above mentioned isnad yields results that are quite in line with the reliability coefficients of the relevant narrators. It can be clearly seen that the structure of this isnad is less parabolic but more consistent. As a matter of fact that the probability arising from the isnad above that the narration is coming from the source to which it is attributed is 51.6 % based on unknown narrators in the relevant chain of transmission.

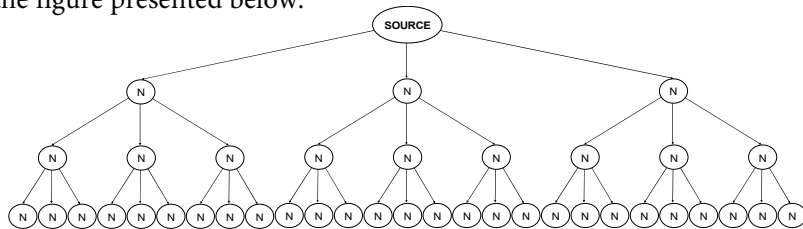
<sup>8</sup> Ibn Hibbān notes that in the history of hadith literature there is not any hadith with such a chain of transmission. In this regard, according to Ibn Hibbān all ahadith which were reported from the Prophet Mohammad are *ahaad* ahadith (khabar wahid) and they had not reached a number sufficient to qualify as *mutawatir*: "As far as concerns the ahadith, none of them fulfill all of the conditions to be deemed *mutawatir* because there is not any hadith which was originated from Prophet Mohammad (p.b.u.h) and that was narrated by two just (adl) narrators of good reputation through a chain of narration consisting of two other just narrators, as just as they are, who narrated such narration through a double strand chains of transmission each consisting of two just narrators of whom each narrated the same hadith through a double strand chains of transmission each consisting of two just narrators." (See, Ibn Balbān, *al-Iḥsān fī-taqrīb ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, I, 156)



As it can clearly be seen from the graphic, the curve indicating the probability of the state of belonging of a narration to the source to which it is attributed follows a near path to the straight line of the reliability coefficient of the relevant narrators. On the other hand, another issue that attracts attention is that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed extends below the straight line of the reliability coefficient of the relevant narrators in the first half whereas it extends above the same in the second. This can be interpreted that this isnad model yields comparatively more reliable results when based on reliable narrators. On the other hand, unreliable narrators lead to comparatively more unreliable results.<sup>9</sup>

### C. Multiple isnads

It means a chain of transmission formed by multiple narrations.<sup>10</sup> A multiple chain of transmissions (isnads) formed by triple narrations is illustrated in the figure presented below:



In such a type of isnad the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed is calculated by using the reliability coefficients

<sup>9</sup> Forwhy, the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed follows a symmetric trend in both of the sections with respect to unknown narrators.

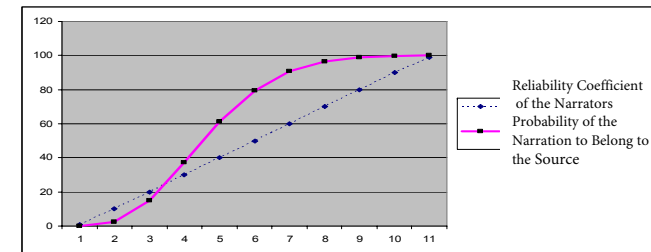
<sup>10</sup> If there is not any double isnad in the system of transmission of hadith, therefore this means that there is not any triple chain of transmission.

of all of the relevant narrators within the framework of the formula given under the heading multiple narrations.

In the table presented below results for the above-mentioned isnad are calculated with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.002672
%10	%2.354771
%20	%15.08039
%30	%37.43671
%40	%61.20092
%50	%79.56747
%60	%90.85375
%70	%96.6395
%80	%99.11259
%90	%99.8972
%99	%99.9999

As it can clearly be seen from the table, such type of isnad has a structure which is far from being parabolic. So much so that, when the reliability coefficient of the narrators is reduced until 50 % by ten percent each time, the probability that the relevant narration belongs to the source which it is attributed still seems to be very high.<sup>11</sup>



As it can clearly be seen from the graphic, the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed extends

<sup>11</sup> Thus, the quality and efficiency of a mutawatir is presented numerically with regard to the Probability of Narrations Theory. Nevertheless, it is almost impossible to encounter such a kind of isnad in the hadith literature. However, there are *multi-stranded combined isnads* which are expected to substitute mutewatir chains of narrations that we will focus on in the following sections.

below straight line of the reliability coefficient of the relevant narrators in the first quadrant whereas it extends above the straight line in the remaining three-fourths. Therefore narrations which are transmitted by such types of isnad channels would most likely to belong to the source to which they are attributed unless the reliability levels of the relevant narrators are very low.<sup>12</sup>

#### D. Combined Isnad

It means combined chain of transmission formed by the combination of single, double and multiple narrations. In the history of hadith literature majority of the types of isnads appears as combined isnads. There are several types of combined isnads.

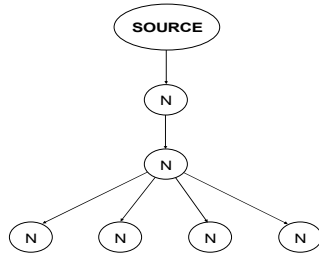
##### 1. Single stranded combined isnad

It means a combined isnad with a single strand of chain of transmission.<sup>13</sup> Single stranded isnads hold an important place in the history of hadith literature. Single stranded combined isnads are divided mainly into three groups:

##### a. Single stranded combined isnad that was originated from a single narration

It is possible to classify this type of isnad into three groups:

##### a1. Single stranded combined isnad in which a single narration is similarly followed by a single narration



In the table presented below results for the above-mentioned isnad are cal-

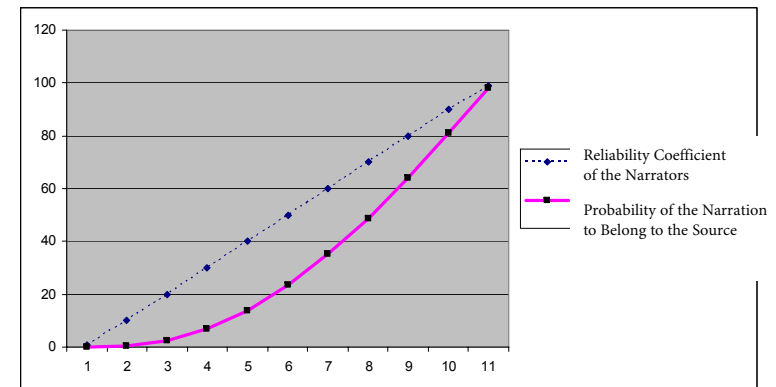
<sup>12</sup> In a model of multiple isnad the power of the concept of isnad appears blindingly obvious so that the level of the reliability of the narrators in a chain of transmission drops to the second place and turns into an argument which has less influence on the result whereas in types of isnads with a parabolic structure the reliability levels of narrators come to the forefront as a decisive factor.

<sup>13</sup> The concept of strand means the number of channels it relies (in other words depends) upon in the layer where the chain of transmission tends to be weakest. For instance, if a chain of transmission relies upon on only a single narrator this chain of transmission is deemed to be single-stranded.

culated with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.000394
%10	%0.3439
%20	%2.3616
%30	%6.8391
%40	%13.9264
%50	%23.4375
%60	%35.0784
%70	%48.6031
%80	%63.8976
%90	%80.9919
%99	%98.01

As it can clearly be seen from the table the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed still remains below 50 % although the reliability coefficient of narrators reaches to a level of 70 %. One can easily observe a structure very similar to the parabolic structure observed in the single isnad above.<sup>14</sup> This similarity can easily be seen in the graphic presented below.



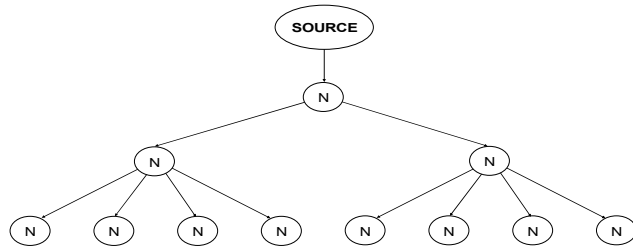
Bu isnad türünün tekli isnattan yegâne farkı ikinci raviden sonra tekli bir rivayet değil de çoklu bir rivayetin gelmiş olmasıdır. Bu durum rivayetin kaynağa ait olma ihtimali eğrisinde görece bir iyileşmeye yol açmışsa da neti-

<sup>14</sup> Forwhy, chains of transmission of single isnad also have a single stranded structure of chain.

ceye tesir edecek bir düzeye ulaşmamıştır. Zira yukarıdaki isnad yapısı hala çok kırılğan görünmektedir.

The only difference of this type of isnad from the single isnad is that the second narrator is followed by multiple narrations instead of a single narration. This situation leads to a relative improvement in the curve indicating the probability that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed; however this improvement is not a significant one, and in fact it has not reached a sufficient level to affect the result. Forwhy, the structure of the isnad above still seems to be very parabolic.

**a2. Single stranded combined isnad in which a single narration is followed by a double narration**

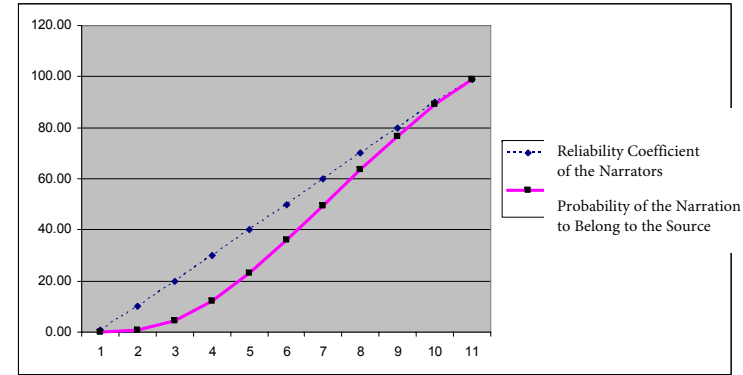


In the table presented below results for the above-mentioned isnad are calculated with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.0007
%10	%0.6759
%20	%4.4443
%30	%12.1190
%40	%23.004
%50	%35.888
%60	%49.648
%70	%63.459
%80	%76.758
%90	%89.098
%99	%98.99

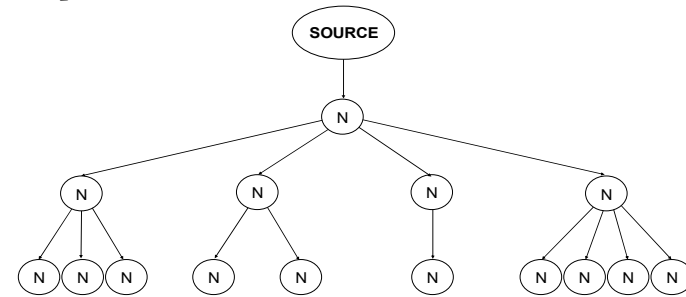
It seems that the result is significantly affected when a single narration is followed by a double narration. It is seen that the parabolic structure observed in the preceding type of isnad is a little more improved. When the table is

examined, it can easily be seen that the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed exceeds 50 % level when the reliability coefficient of the relevant narrators is above 60 %. This improvement can clearly be observed in the graphic presented below:



It is seen that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed has significantly improved compared to the precedent type of isnad and it has come close to the straight line indicating the reliability coefficient of narrators. This improvement is more significant in particular in cases where the reliability coefficient of narrators reaches to a level above 50 %.

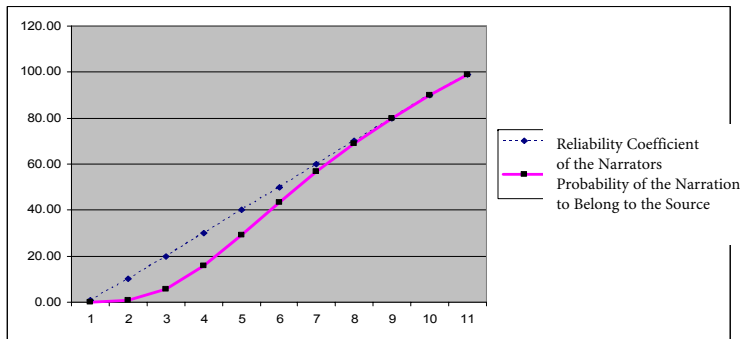
**a3. Single stranded combined isnad in which a single narration is followed by a multiple narration**



In the table presented below the results are calculated progressively in stages with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

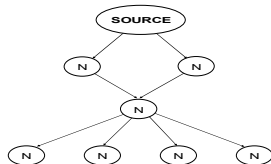
Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.00
%10	%0.88
%20	%5.85
%30	%15.77
%40	%29.02
%50	%43.23
%60	%56.71
%70	%68.83
%80	%79.75
%90	%89.98
%99	%99.00

When the table is examined it can easily be observed that the structure this type of isnads give almost a linear response for reliability coefficients of narrators above 50 %. However, the system is still relatively parabolic for values below 50 %. This situation can clearly be observed in the graphic presented below:



In the graphic presented below, it is seen that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed follows almost a linear path for values above 50 %.

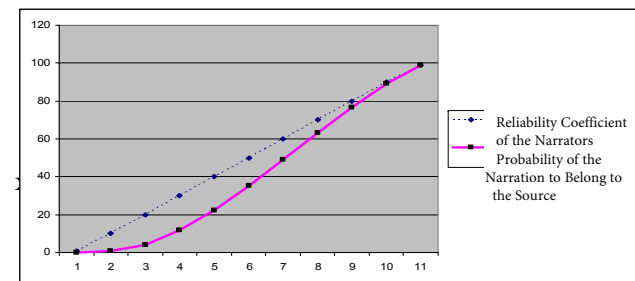
**b. Single stranded combined isnad that was originated from a double narration**



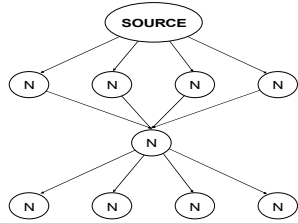
In the table presented below the results are calculated progressively in stages with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.00
%10	%0.65
%20	%4.25
%30	%11.63
%40	%22.28
%50	%35.16
%60	%49.11
%70	%63.18
%80	%76.68
%90	%89.09
%99	%98.99

When we compare a single stranded combined isnad that was originated from a double narration with a single stranded combined isnad in which a single narration is similarly followed by a single narration we reach to the following result: The result is partially improved when the isnad was originated from a double narration although it depends on a single narrator. This premise is supported by the results illustrated in the table. When the table is examined it can clearly be seen that the results illustrated in this table are significantly different from those illustrated in the other



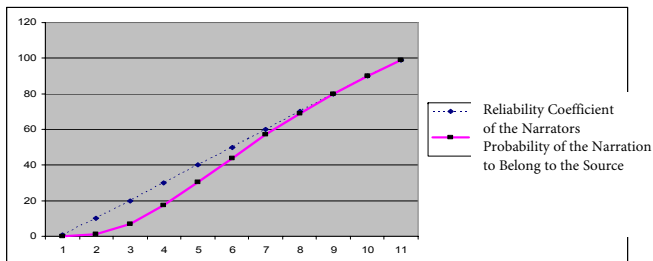
**c. Single stranded combined isnad that was originated from a multiple narration**



In the table presented below the results are calculated progressively in stages with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.00
%10	%1.18
%20	%6.97
%30	%17.32
%40	%30.30
%50	%43.95
%60	%56.97
%70	%68.87
%80	%79.74
%90	%89.98
%99	%99.00

The improvement in the probability that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed is more significant in this type of isnad. If a narrator declares that he heard the narration from more than one person but not from a single person then it is observed that this declaration significantly affects the result. This impact is more significant in particular in cases where the reliability coefficient of narrators is above average. This improvement can clearly be observed in the graphic presented below:



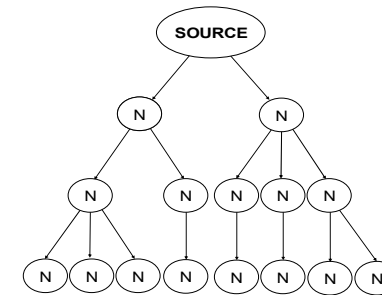
It is observed that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed follows a linear path on the second half of the straight line indicating the reliability coefficient of narrators whereas it follows a parabolic path at a certain scale in the first half.

In the graphics illustrating single stranded isnads the point that attracts attention is the fact that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed continuously extends below the straight line indicating the reliability coefficient of narrators and follows a parabolic path in particular in cases where the reliability coefficients are low.

## 2. Double stranded combined isnad

It means a combined isnad with a double strand of chain of transmission. Double stranded combined isnads are divided mainly into two groups:

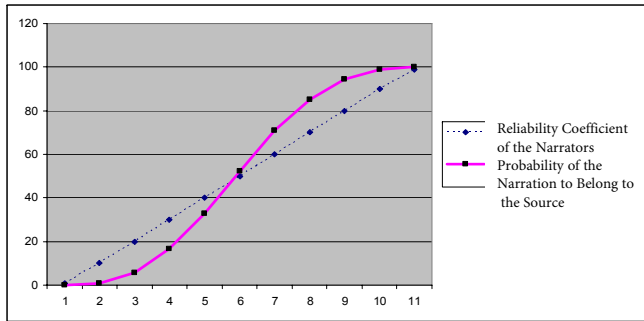
### a. Double stranded combined isnad that was originated from a double narration



In the table presented below the results are calculated progressively in stages with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

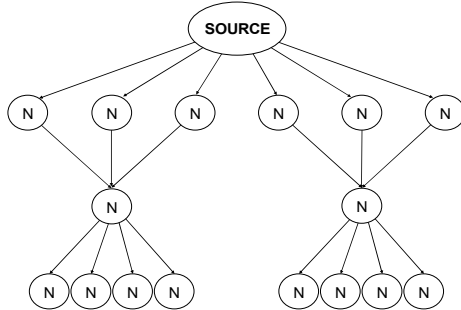
Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.00
%10	%0.75
%20	%5.51
%30	%16.43
%40	%33.00
%50	%52.41
%60	%70.84
%70	%85.23
%80	%94.35
%90	%98.81
%99	%99.99

We encounter a table which is very similar to the one we see in the double isnad model.<sup>15</sup> This isnad structure produces the same level of response for the probability of the relevant narration to belong to the source which it is attributed against the level of the reliability of the narrator at an average level whereas the intensity of the response becomes stronger and more distinctive on the same direction in line with the intensity of increases or decreases in reliability of narrators.



As it can be clearly seen that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed extends below the straight line indicating the reliability coefficient of narrators on the first half of the straight line whereas it extends above that straight line in a symmetrical manner on the second half.

**b. Double stranded combined isnad that was originated from a multiple narration**



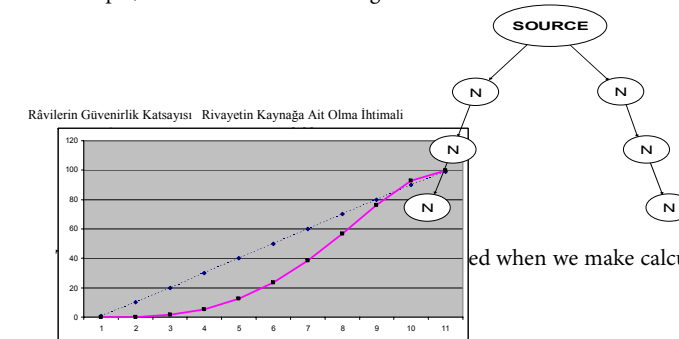
In the table presented below the results are calculated progressively in stages with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

<sup>15</sup> As a matter of fact, a double isnad has a double stranded structure of chain.

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.00
%10	%1.86
%20	%11.19
%30	%27.71
%40	%47.14
%50	%65.21
%60	%79.50
%70	%89.48
%80	%95.69
%90	%98.98
%99	%99.99

When the table is examined, the probability that a narration belongs to the source to which it is attributed sharply increases starting from a point in line with the reliability coefficient of narrators. This type of isnad has a structure which is quite far from a parabolic structure thanks to its double stranded structure. When the graphic presented below is examined, it can clearly be seen that the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed extends above the straight line indicating the reliability coefficient of narrators in the shape of an S.<sup>16</sup> This is a general characteristic feature of isnads that have more than one strand.<sup>17</sup>

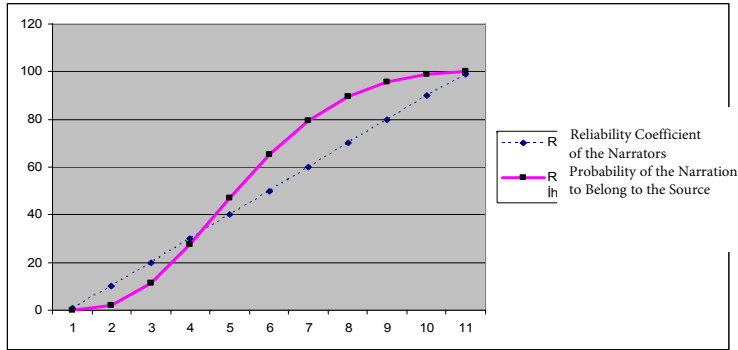
<sup>16</sup> Even in double stranded chains of transmission which are most deprived of peer support the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed takes an S shape. Nevertheless the upper hook of the S in such isnads is relatively small. For example, let's discuss the following isnad:



ed when we make calculations for this isnad.

<sup>17</sup> It is not possible to encounter a situation like this in chains of transmission with a single strand. Forwhy, the system on this type of isnads depends on the reliability coefficient of a single narrator. Consequently this factor prevents the curve indicating the probability that

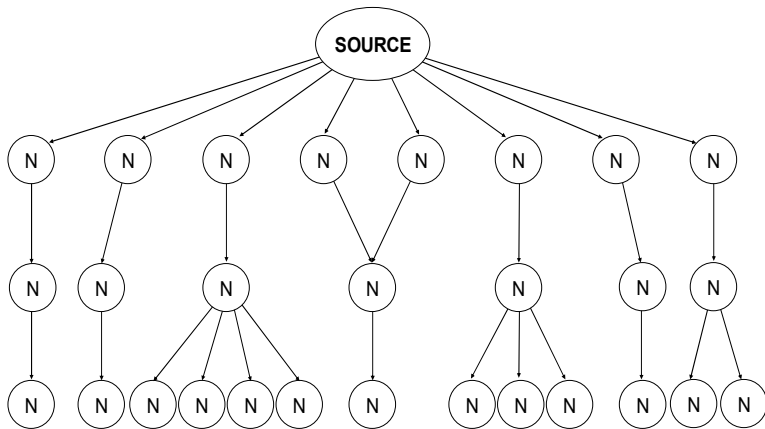




It is seen that the top hook of the S curve extending above the straight line of the reliability coefficient is larger than its bottom hook, and this is an indicator that proves how sound the structure of the relevant isnad is and accordingly how high the probability that the relevant isnad belongs to the source to which it is attributed.

**3. Multi stranded combined isnad**

It means a combined isnad with multiple strands.

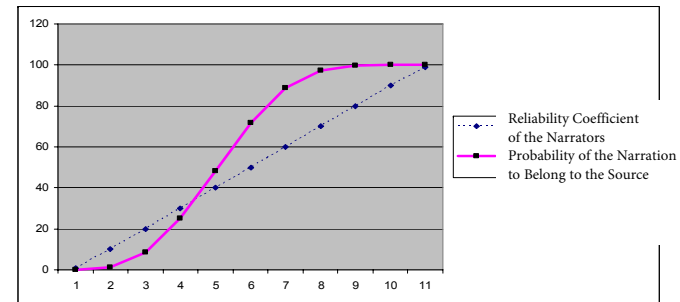


In the table presented below the results are calculated progressively in stages with regard to the probable status of narrators ranging from the weakest reliability coefficient to the strongest:

the narration belongs to the source which it is attributed from following a path above the straight line of the reliability coefficient of narrators.

Reliability Coefficient of the Narrators	Probability of the Narration to Belong to the Source
%1	%0.00
%10	%1.20
%20	%8.64
%30	%25.12
%40	%48.35
%50	%71.82
%60	%88.91
%70	%97.34
%80	%99.73
%90	%99.99
%99	%99.99

The most important point to be highlighted in this type of an isnad is the high level of the reliability coefficients of narrators which exceed a certain level. If this high level of reliability is ensured then the result will depend solely on the structure of the relevant isnad. As a matter of fact, the isnad above shows quite positive results for reliability coefficients over 40 % thanks to its multi stranded structure. However, the system immediately reverses and turns right around for lower reliability coefficients. As seen in the graphic presented below this situation corresponds to the bottom hook of the S shaped curve the probability that the narration belongs to the source which it is attributed.<sup>18</sup>



<sup>18</sup> In this type of isnad the bottom hook of the S curve is quite small. The system turns into negative only for reliability coefficients less than 25 %. The reason for this fact is the multi-stranded structure of the isnad. Judging from this point, it can be said that multi-strand isnads yield results which strengthen the final results may be not as much as multiple but very close to multiple isnads. As a matter of fact, the graphic of this multi-strand isnad is very similar to the graphic structure of multiple isnad above.

## Evaluation

It is seen that some types of isnads generate relatively linear responses at certain intervals with regard to increase in the reliability coefficient of narrators whereas some others generate a parabolic response on the positive or negative direction. As a matter of fact, a slight decline in the reliability coefficient of narrators generates a strong impact (parabolic response) on some types of isnads with regard to their percentage of probability that the relevant isnads belong to the source to which they are attributed to whereas generates almost a linear impact on some types of isnads with regard to their percentage of probability with regard to their status of belonging. When it is looked from this point of view, it can be said that the single isnad has the most fragile structure among the types of isnads. On the other hand, it is understood that the double and multiple isnads have the healthiest and most sound structure.

The isnad of a hadith is required to prove the reality and reliability of the narration. This is the main purpose of the concept of isnad. However, for this purpose two concepts come to the forefront. The first one of these two concepts is the *type of isnad* and the other one is the *reliability coefficients* of the narrators, in other words of the persons who transmit the relevant narrations.

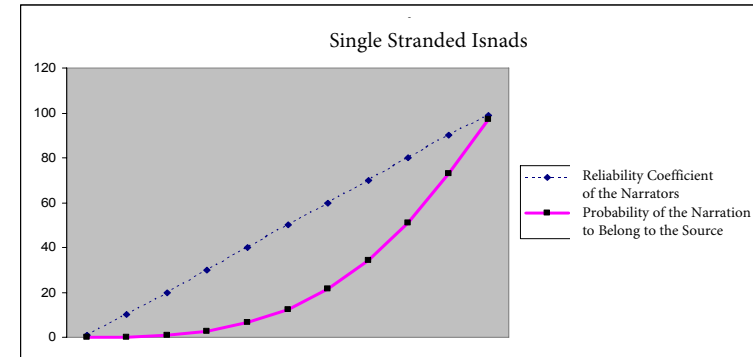
A discussion to find out which of these two arguments is more important may appear to be a shallow approach to handle the issue. Forwhy, the issue is more complex than it seems at the first sight. As a matter of fact, from time to time *the structure of the isnad* plays a decisive role in determining the probability of the relevant narration to belong the source to which it is attributed whereas from time to time *the reliability coefficient of narrators* plays a more decisive role.

Let's classify the isnads which we examined thoroughly in this paper into two categories only for the purposes of evaluation:

- i) Single stranded isnads
- ii) Multi-stranded isnads

These two types of isnads differ from each other with very distinctive lines in terms of their efficiency. In our study, in the graphics it is clearly seen that all of the single stranded isnads the curve illustrating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed always followed a path which is below the straight line of the reliability coefficient of narrators.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> As seen from the graphic, in single strand isnads the straight line indicating the reliability coefficient of narrators forms a *D* shape together with the curve indicating the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed. When the single strand isnad is simple (in cases where a single narration is followed by a single narration) the center of the *D* shape gets wider whereas in single strand isnads supported with many narrators the



Consequently, in single stranded isnads, for a probability of higher than 50 % that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed always requires a high reliability coefficient of narrators. For example, this type of an isnad would remain inadequate in order to reach a positive result in terms of narrators who have a reliability coefficient of between 50 % and 65 % (we think that there are so many in the history of hadith literature). On the other hand, the reliability coefficient of the narrator who constitutes the reason that the relevant narration to originate from only one source and to be narrated by only one narrator has prior importance compared to other factors. Forwhy, the system completely depends on this narrator.<sup>20</sup>

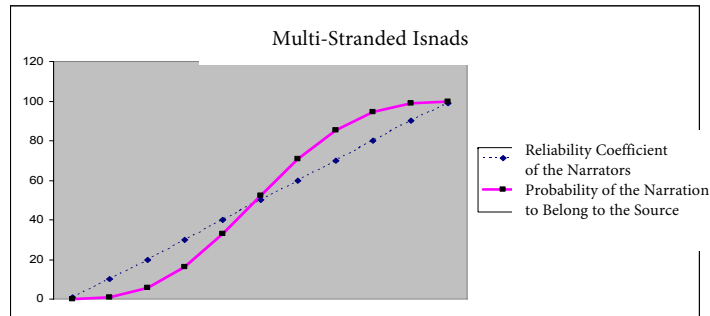
In conclusion, we can say that the degree of the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed to a large extent depends upon the reliability coefficients of narrators. In other words, the probability that the narration belongs to the source to which it is attributed may prevail over the low values based on the higher values of reliability coefficients of narrators. Forwhy, this type of isnads adversely affects the probability that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed.<sup>21</sup>

center of the *D* shape gets narrower starting from the upper part. The fragility of the system increases in line with the width of the center part of the *D* shape, in other words it means that it yields a negative result for a wide range of reliability coefficient of narrators. Such an unfavorable spiral chain of transmission (isnad) can only be overcome by very high levels of reliability coefficients of narrators.

<sup>20</sup> In our paper, in order to make it more easily understandable we collected reliability coefficients of narrators in one single variable. This is because the purpose of our study is only the determination and analysis of isnad categories. In a more comprehensive study, it can be focused on the reliability coefficients of narrators by assigning different variables to them each time and then the results obtained can be examined thoroughly.

<sup>21</sup> Now at this point, an important question comes to the mind: what is the percentage of single strand isnads and multi stranded isnads in the system of transmission of hadith? As far as we

The situation is quite different in isnads which have more than one strand. Single stranded isnads always generate a prototype response for all value ranges of the reliability coefficient of narrators which pulls the results down, in other words which weakens the results whereas isnads with more than one strand generate two different responses with regard to different value ranges of the reliability coefficient, namely from time to time *strengthening* and from time to time on the contrary *weakening*.<sup>22</sup>



This double standard response of the multi strand isnad system leads the curve indicating the probability that the narration belongs to the source which it is attributed to form an S shape above the straight line of the reliability coefficient of narrators.

Consequently, it seems that such a type of isnad system is appropriate and suitable for narrators who have a reliability coefficient of between 50 % and 65 % (we think that there are so many in the history of hadith literature) in terms

of reaching a positive result with regard to the probability that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed. However, nevertheless the reliability coefficients of the relevant narrators who form the strands of the chains of transmission (isnad) play a more decisive role in determining the nature and quality of the relevant narration compared to other factors. As a matter of fact in double stranded isnads the system runs over two narrators whereas in triple strand chain of transmissions the structure completely relies on three narrators.

As a result, it can be said that in isnads that have more than one strand the isnad generally has a positive reinforcing effect in the probability that the relevant narration belongs to the source to which it is attributed to show a positive trend. In this type of isnads the reliability coefficient of narrators drops to the second place. Forwhy, the system continuously supports within a certain range and to the maximum extent possible the probability that the relevant narration belongs to the source which it is attributed.<sup>23</sup>

#### “Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory”

**Abstract:** In the system of transmission of hadith, the nature and quality of the isnad is as important as the reliability of its transmitters in determining the state of belonging of a narration to the source to whom it is attributed. Certain types of isnad are so predominant in determining the probability of a hadith to be authentic that they might oblige the factor of the reliability of its transmitters to remain in the background. When viewed from this point of view, it seems that there is a need to have a categorical approach to the isnad models based on the probability of narrations theory and investigation and analysis of its potential effects on the results. The purpose of this paper is to make a theoretical analysis in this framework and to discuss its probable results.

**Citation:** Halis Aydemir, “Isnad Models in the System of Transmission of Hadith and Their Evaluation According to the Probability of Narrations Theory”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, pp. 29-54.

**Key Words:** Riwaya, isnad models, hadith, probability calculations, mathematical analysis.

know, there is not any study that has been performed on this subject. However, general opinion on this subject matter is that the majority of isnads consists of single strand isnads.

<sup>22</sup> The isnad system consisting of more than one strand generally has a *weakening* affect for subgroup of reliability values of narrators whereas has a *reinforcing* (strengthening) affect in terms of superior group of reliability values of narrators. The frontier point of the value range of both transactions is determined by the structure of the relevant multi strand isnad. For example, a double stranded combined isnad that was originated from a double narration has a weakening affect on the result between the ranges of 0 and 48 % of reliability coefficient of narrators whereas it has a strengthening affect on the result between the ranges of 49 and 100 % of reliability coefficient of narrators. On the other hand, double stranded combined isnad that was originated from a multiple narration has a weakening affect on the result only between the ranges of 0 and 33 % of reliability coefficient of narrators whereas it has a strengthening affect on the result between the ranges of 34 and 100 % of reliability coefficient of narrators. In the graphics, this situation appears in the size of the upper or bottom hook of the curve in the shape of S. The hook is either large or small with regard to its weakening or strengthening affect.

<sup>23</sup> As we mentioned above, the range and magnitude of this support is determined by the structure of the relevant multi strand isnad.

## Cerh ve Ta'dîl Açısından 'İmâm fi'l-Hadîs' ve 'İmâm fi's-Sünne' Tabirleri

Arif ULU, Dr.\*

“The Phrases of 'İmâm fi al-Hadîth' and 'İmâm fi al-sunna' in terms of Carh and Ta'dîl”

**Abstract:** Proceeding carh and ta'dîl, a great number of terms have been developed to explain the position of narrators. The term 'imâm' is also one of the terms that have been frequently used since the second century of the Hegira. Besides having been certainly used as 'imâm' and 'aimmah' this term has also been used as noun phrase like 'imâm fi al-Hadîth', 'imâm al-Hadîth' and 'imâm fi al-sunna'. For some people only the term 'imâm fi al-hadith' and for the others 'imâm fi al-sunna' is used. And for the further 'imâm fi al-sunna and imâm fi al-hadith' terms have been used together. In this sense, sometimes the person was not accepted as imâm in sunna while accepted as imâm in the hadîth, and sometimes he was not accepted as imâm in the hadîth while accepted as imâm in the sunna.

**Citation:** Arif Ulu, “Cerh ve Ta'dîl Açısından 'İmâm fi'l-Hadîs' ve 'İmâm fi's-Sünne' Tabirleri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, pp. 55-86.

**Key Words:** İmâm, Hadîth, Sunna, Carh and Ta'dîl, Narrator, Shu'ba b. al-Hajjâj, İmâm fi al-Sunna, İmâm fi al-Hadîth, Abdurrahmân b. al-Mahdi.

### I. Giriş

Hadis râvîlerinin tetkiki, Hz. Peygamber döneminde başlamış,<sup>1</sup> sahâbe<sup>2</sup> ve

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı,

<sup>1</sup> Bazı örnekler, sınırlı çerçevede de olsa, ricâl tenkidinin Hz. Peygamber zamanında ve bizzat kendisi tarafından başlatıldığını göstermektedir. Bu yöndeki örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 29-32.

<sup>2</sup> Râvî tenkidi konusunda sahâbe döneminde; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Aîşe, Abdullah b. Abbâs ve Enes b. Mâlik gibi sahâbilerin ismi ön plana çıkmıştır (Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn* (tahk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), Halep ts., I, 38. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Aşıkutlu, s. 32-39). Bu sahâbilerden Hz. Aîşe'nin tenkidçiliği üzerine müstakil çalışmalar yapılmıştır. Meselâ, Bedruddîn ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li İrâdi Mâ'stedrekethu Aîşe ala's-Sahâbe* adlı eseri yazmıştır. Bu eseri Bünyamin Erul, Türkçeye çevirmiş ve geniş bir önsöz bölümü (s. 14-50) ekleyerek, *Hz. Aîşe'nin Sahabe Yöneltiliği Eleştiriler*, ismiyle yayınlamıştır (Ankara 2000). Nevzat Aşık da *Hz. Aîşe'nin Hadisciliği* adıyla telif bir kitap yayınlamıştır (İzmir 1987). M. Said Hatiboğlu ise, *Hz. Aîşe'nin hadis tenkidçiliği üzerine bir makale kaleme almıştır (AÜİFD, 1973, XIX, s. 59-72).*

tâbiün<sup>3</sup> devirlerinde gelişerek devam etmiştir. Hz. Peygamber'in mirasını doğru aktarma adına, titiz âlimlerce yürütülen bu faaliyet, hicrî II. asrın ortalarına doğru yeni bir aşamaya girmiştir. Bu dönemde İslâm coğrafyasında tenkid ekolleri daha da belirginleşmiş, hadis rivâyetiyle meşgul olanların sayısının artmasına paralel olarak tenkide tabi tutulanlar da çoğalmıştır. Buna bağlı olarak hadis râvîlerinin durumlarını inceleyerek rivâyetlerini değerlendiren pek çok münekkid hadisçi yetişirken, tenkid faaliyetlerinde kullanılmak üzere çok sayıda tabir de geliştirilmiştir.<sup>4</sup> Râvîlerin hadis rivâyetindeki ehliyetini ifade eden bu lafızlar, tarihi seyir içinde kemiyet ve keyfiyet açısından gelişme kaydetmiştir. Bu tabirlerden bir kısmı râvînin cerhine, bir kısmı da ta'diline yönelik olarak kullanılmak üzere geliştirilmiştir. 'İmâm' tabiri de hicrî II. asırdan itibaren râvînin ta'diline yönelik sık kullanılan lafızlardan biri olmuştur.

Sözlükte “öne geçen, sevk ve idare eden” anlamlarına gelen 'imâm' kelimesi,<sup>5</sup> hadislerde önderlik eden anlamında devlet başkanı için kullanılmıştır.<sup>6</sup>

İmâm kelimesi kültürümüzde ise çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Devlet başkanlığının yanı sıra “cemaatle kılınan namaza önderlik eden kimse” anlamında da ilk dönemlerden itibaren kullanılmıştır.<sup>7</sup> Muhtemel bir karışıklığı önlemek için de birincisine 'büyük imâmet' (el-imâmetü'l-kübrâ, el-imâmetü'l-uzmâ), ikincisine 'küçük imâmet' (el-imâmetü's-suğrâ) ya da 'namaz imâmlığı'

<sup>3</sup> Tâbiün neslinde İbrahim en-Nehâî, Sa'îd b. el-Müseyyib, İbn Sîrîn ve İbn Şihâb ez-Zühri gibi âlimler tenkid faaliyetinde ön planda yer almışlardır. (İbn Hibbân, I, 38-39). Tâbiün âlimlerinin râvî tenkidleriyle ilgili tutumları konusunda örnek için bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim el-Ensâri, *Kitâbu'l-Âsâr* (tahk. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut 1355, s. 21; eş-Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Beyrut 1993 I, 129; a.mlf, *Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, nşr. es-Seyyid Mehdi Hasan el-Keylânî, 3. Baskı, Beyrut 1983, I, 96-97; eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu'l-Hadis* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1985, s. 179-180.

<sup>4</sup> Bu dönemde cerh-ta'dîl ilmiyle ilgilenen âlimler için bkz. Abdurrahmân İbn Ebî Hâtîm er-Râzi, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut 1952, 10-11; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Zikru Men Yu'temedu Kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), (*Erba'u Rasâil fi ulûmi'l-hadis* içerisinde), Halep ts., s. 173-174. Bu dönemdeki tenkid faaliyeti ve kullanılan istihlaklarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Istihlaklarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 54 vd.; Aşıkutlu, s. 54-56.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire ts., I, 133.

<sup>6</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1992, Ezân, 36; İbn Mâce, *es-Sunen* (nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâki), İstanbul 1992, Cihâd, 39; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sunen*, İstanbul 1992, Ahkâm, 6; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sunen*, İstanbul 1992 Biat, 30, Zekât, 77.

<sup>7</sup> Meselâ ilk dönemlerde Küfe'de imâmlık yapan Bişr b. el-Huzeyl hakkında “Ramazanda Küfe mescidinin imâmı idi” nitelemesi yapılmıştır (İbn Ebî Hâtîm, II, 370). Namaz imâmlığı yapan diğer bazı şahıslar için de aynı tarz nitelemeler yapılmıştır. Bkz. İbn Ebî Hâtîm, II, 509; III, 58, 169.

(imâmetü's-salât) denilmiştir.<sup>8</sup> Yine bu tabir İslâmî ilimlerin bir alanındaki yüksek konumu ifade etmek için de kullanılmıştır. Meselâ Ebû Hanîfe, eş-Şâfiî gibi âlimler hakkında asırlar boyunca kullanılan sıfatlardan biri de 'imâm' olmuştur.

Oldukça geniş bir anlam alanına sahip olduğu<sup>9</sup> görülen imâm tabiri,<sup>10</sup> hadis ilminde çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Bu tabir 'imâm' ve çoğul formu 'eimme' şeklinde kullanıldığı gibi,<sup>11</sup> 'imâmu'l-hadîs', 'imâm fi'l-hadîs', 'imâmu's-sunne', 'imâm fi's-sunne', 'imâm fi's-sunne ve imâm fi'l-hadîs' gibi terkip halinde de kullanılmıştır. Hicrî II. asrın ortalarından itibaren bazı âlimler çağdaşı olan âlimleri bu tabirle nitelemeye başlamışlardır. Meselâ Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (v. 198), Mâlik b. Enes'i (v. 179) 'imâm fi'l-hadîs' olarak nitelemiştir.<sup>12</sup>

'İmâm' tabirinin 'imâm fi's-sunne ve imâm fi'l-hadîs' şeklindeki kullanımı, diğerlerine nazaran daha dikkat çekicidir. Bu kullanımın dikkat çekmesinin nedeni, hem Abdurrahmân b. Mehdî (v. 198) ve İmâm eş-Şâfiî (v. 204) gibi iki önemli âlim tarafından kullanılması, hem de aynı ifadenin içinde 'hadis' ve 'sünnet' kavramlarının yer almasıdır. Bu nedenle söz konusu tabirin bir ta'dil lafzı olmasının yanı sıra hadis-sünnet ilişkisine dair ipuçları da içeriyor olması, onun önemini daha da artırmaktadır. Bu sebeple bu çalışmada hem söz konusu kavramların anlamı hem de hadis ve sünnet kavramlarının anlamına katkısı üzerinde durulacaktır.

## II. 'İmâm fi's-sunne' ve 'İmâm fi'l-hadîs'

Tespit edilebildiği kadarıyla, 'imâm fi's-sunne ve imâm fi'l-hadîs' tabirini ilk kez, hocalarına ilişkin olarak yaptığı ayrıntılı değerlendirmede Abdurrahmân b. Mehdî, ondan sonra da Ahmed b. Hanbel'le ilgili bir değerlendirmesinde imâm eş-Şâfiî kullanmıştır. Abdurrahmân b. Mehdî'nin cerh ve ta'dil ilminin gelişmesine öncülük eden âlimler arasında yer alması,<sup>13</sup> aynı

<sup>8</sup> Aydın, M. Akif "İmâmet", *DİA*, XXII, 203–204.

<sup>9</sup> Meselâ Ebû İshak el-Fezârî, Abdullah b. el-Mubârek için 'imâmü'l-müslimîn' tabirini kullanmıştır. Bkz. İbn Ebî Hâtim, V, 180.

<sup>10</sup> Hadis âlimleri tarafından 'imâm' tabirine verilen anlamlar için bkz. Abdullah Aydın, "İmâm", *DİA*, XXII, 190.

<sup>11</sup> Bkz. İbn Ebî Hâtim, IV, 108.

<sup>12</sup> et-Tirmizî, *Kitabu'l-ilel (es-Sunen)*'in sonunda, V, 751; Yahyâ b. el-Kattân'ın bu ifadesini el-Kâdi İyâz, "imâmu'n-nâs fi'l-hadîs' olarak nakletmektedir. Bkz. *Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik* (nşr. Muhammed Tâvit Tancî ve Sa'îd Ahmed), Mağrib 1983, 2. baskı, I, 155.

<sup>13</sup> Abdurrahmân b. Mehdî, cerh-ta'dil ilminin gelişmesine öncülük eden âlimlerdendir. İbn Mehdî'nin cerh-ta'dil ilmine birçok istilâh kazandırdığı ifade edilmektedir. Onun kullandığı

şekilde eş-Şâfiî'nin de dönemin en önde gelen âlimlerinden olması bu değerlendirmelerini kıymetli kılmaktadır. Abdurrahmân b. Mehdî'nin hadis ve sünnet tabirlerini aynı terkip içerisinde kullanarak hocalarıyla ilgili yaptığı değerlendirmelerden bazıları kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır:

"İnsanlar farklıdır (farklı alanlarda yetkindir). Onlardan bazıları hem sünnette hem de hadiste imâmdır. Bazısı ise, sünnette imâmdır, ancak hadiste değildir, bazıları ise hadiste imâmdır, ancak sünnette değildir. Süfyân es-Sevrî, hem sünnette hem de hadiste imâmdır."<sup>14</sup>

Abdurrahmân b. Mehdî, Süfyân es-Sevrî'yi sadece burada değil, diğer hocalarıyla mukayese ederken de hem hadiste hem de sünnette imâm olarak nitelemiş ve "Süfyân es-Sevrî hem sünnette hem de hadiste imâmdır. Şu'be b. el-Haccâc (v. 160) ise hadiste imâmdır, ancak, sünnette imâm değildir" demiştir.<sup>15</sup>

Abdurrahmân b. Mehdî'den nakledilen bir rivâyette ise onun el-Evzâ'î (v. 157) hakkında; "Sünnette imâmdır, ancak hadiste değildir" dediği<sup>16</sup>; Mâlik hakkında ise "Hem hadiste hem de sünnette imâmdır" dediği yer almaktadır.<sup>17</sup> Yine bir başka rivâyette onun "el-Evzâ'î ve el-Fezârî (v. 188) sünnette

bazı istilâhlar için bkz. el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr* (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut: ts., II, 275; İbn Ebî Hâtim, I, 255; Ayrıntılı bilgi için bkz. Yücel, *Hadis Istilahları*, s. 123. Râvileri tenkid faaliyetinde çok titiz davranan İbn Mehdî, hadis râvilerine hüsnü zanla yaklaşmayı hoş karşılamamıştır. Bu bağlamda onun: "İki hususta hüsnü zan olmaz; biri yargıda (mahkemede), diğeri de hadis hakkında hüküm verirken" dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, II, 35; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 233. Nitekim onun cerhine uğrayanlar diğer âlimlerce kesin olarak mecrûh ve rivâyetleri merdûd, ta'dil ettikleri ise makbûl sayılırken, tevsikinde ihtilaf ettiği râvilerin durumları ise diğer âlimlerin içtihadlarına göre açıklığa kavuşturulmuştur. Bkz. ez-Zehabi, *Zikru men Yu'temedu Kavluh*, s. 180. İbn Mehdî'nin bu yönlerini dikkate alan Yezîd b. Hârûn (v. 206), İbn Mehdî ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân için hadiste aslan gibidirler anlamında 'esedeyn/iki aslan' tabirini kullanmıştır (İbn Hıbbân, I, 54; Ebû Abdillûh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ* (nşr. Şuayb el-Arnâvûd), Beyrut 1413, IX, 206). İmâm Şâfiî ise onunla ilgili olarak "Onun gibisini görmemiş" demiştir. ez-Zehabi, *a.g.e.*, IX, 194.

<sup>14</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 118; el-Lâlekâî, Hasan b. Mansur et-Taberî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a* (nşr. Ahmed Sa'd), Riyad 1402, I, 63.

<sup>15</sup> İbn Ebî Hâtim, II, 19; el-Lâlekâî, I, 63. Nispeten erken dönemde telif edilen eserlerde, İbn Mehdî'nin Süfyân es-Sevrî ile ilgili ifadeleri bu şekilde nakledilmişken, daha sonraki devirlerde telif edilen bazı eserlerde Abdurrahmân b. Mehdî'nin Süfyân es-Sevrî'yi sadece hadiste imâm olarak nitelediği ancak sünnette imâm olmadığını belirttiği, buna karşılık, Mâlik'in her ikisinde de imâm olduğunu ifade ettiği yer almaktadır. Bkz. Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut 1405, VI, 331–332; Kâdi İyâz, I, 153; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXV, 183. Bu konudaki bir başka ilginçlik ise, sonraki dönemde bu rivâyeti nakleden bazı müelliflerin rivâyetlerini İbn Ebî Hâtim'in babası Ebû Hâtim er-Râzî'ye dayandırmaları, buna karşılık, İbn Ebî Hâtim'in naklettiğinden farklı rivâyet etmeleridir.

<sup>16</sup> el-İsbahânî, VI, 331–332; Kâdi İyâz, I, 153.

<sup>17</sup> Kâdi İyâz, I, 153.

imâmdır” dediği de nakledilmiştir.<sup>18</sup>

Abdurrahmân b. Mehdî hocası Hammâd b. Zeyd'den<sup>19</sup> bahsederken şöyle demiştir: “Sünneti ve sünnete dâhil olan (sünnetin kapsamına giren) hadisi ondan daha iyi bilenini görmedim.”<sup>20</sup>

Kendisinden nakledilen başka bir rivâyete göre ise İbn Mehdî şöyle demiştir: “Kendi dönemlerinde<sup>21</sup> insanların imâmı dörttü: Süfyân es-Sevrî Kûfe'de, Mâlik Hicâz'da, el-Evzâ'î Şam'da ve Hammâd b. Zeyd Basra'da.”<sup>22</sup>

Yine onun şöyle dediği de nakledilmiştir: “Hadiste imâm olan dört kişi vardır. Bunlar; Süfyân es-Sevrî, Mâlik, el-Evzâ'î ve Hammâd b. Zeyd'dir.”<sup>23</sup>

İbn Mehdî 'imâm' lafzını muhtemelen ta'dilde en zirve tabir olarak kullanmaktadır. Çünkü kendisinden rivâyette bulunduğu, zaman zaman her birinden övgüyle söz ettiği ve farklı alanlarda yetkinliklerinin olduğunu düşündüğü hocalarını bu tabirle değerlendirmiştir.

İbn Mehdî'den sonra bu tabirleri dönemin önde gelen şahsiyetlerinden İmâm eş-Şâfiî'nin (v. 204) kullandığı görülmektedir. Nitekim eş-Şâfiî, hadiste çok önemli bir konumu olan İbn Şihâb ez-Zührî'yi (v. 124) 'hadiste imâm' olarak tavsif ederken,<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel için: “Ahmed b. Hanbel sekiz alanda imâmdır: 'Hadiste, fıkhıta, Kur'an'da, lügatta, fakrda, zühdde, verâda ve sün-

<sup>18</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 282.

<sup>19</sup> İbn Ebî Hâtim, V, 290.

<sup>20</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 177.

<sup>21</sup> Bazı rivâyetlerde bu ifade “Bizim dönemimizde insanların imâmı dörttür...” şeklindedir (İbn Ebî Hâtim, II, 19). Diğer bazı rivâyetlerde ise yine kendi dönemlerini kastederek “Bu dönemde...” şeklinde ifade ettiği yer almıştır. Bkz. el-Lâlekâî, I, 63.

<sup>22</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 11, 118, 203; Kâdi İyâz, I, 153; ez-Zehabî, *Siyer*, VII, 113. Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın da el-Evzâ'î'yi aynı şekilde “İmâmdır, yani döneminin imâmıdır” diye nitelediği nakledilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, V, 266.

<sup>23</sup> et-Tirmizî, *Kitabu'l-ilel*, V, 750. Burada zikredilen isimler, bir önceki aktardığımız rivâyetteki isimlerle aynıdır. Kendisinden nakledilen diğer rivâyetler de incelendiğinde bu iki rivâyet arasında bir lafız karışıklığının söz konusu olması muhtemeldir. Çünkü kendisinden nakledilen diğer rivâyetlerde burada zikredilen isimlerden el-Evzâ'î'nin “hadiste imâm olmadığı” yer almaktadır. (Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 203; el-İsbahâni, VI, 331–332; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XXXV, 183). Ayrıca İbn Mehdî, Şu'be'yi farklı zamanlarda 'imâm fi'l-hadis' olarak nitelemesine rağmen (İbn Ebî Hâtim, II, 19; el-Lâlekâî, I, 63) onun ismi de “hadiste imâm' olarak sayılan isimler arasında geçmemektedir. Yine Hammâd b. Zeyd ile ilgili olarak İbn Mehdî'den nakledilen diğer rivâyetlerde onu bütün hadisleri en iyi bilen olarak değil, sünnetin kapsamına giren hadisleri en iyi bilen olarak yer almaktadır. (Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 177).

<sup>24</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire 2005, 3. baskı, s. 466.

nette' şeklinde bir niteleme yapmıştır.<sup>25</sup>

Yine hadis ilminin önemli simalarından Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ise 'imâm fi'l-hadis' tabirini kullanmışlar ve Mâlik b. Enes'i bu tabirle nitelemişlerdir.<sup>26</sup>

Rivâyet farklılıklarını da dikkate alarak, hicrî II. asrın sonlarında bu ifadelerin bazı şahıslar için kullanımını şu şekilde tasnif edebiliriz.

Abdurrahmân b. Mehdî'ye göre; (a) Şu'be b. el-Haccâc hadiste imâmdır ancak sünnette imâm değildir. (b) el-Evzâ'î sünnette imâmdır ancak hadiste imâm değildir. (Bazı rivâyetlerde ise hadiste de imâm olduğu yer almaktadır). (c) el-Fezârî sünnette imâmdır. Hammâd b. Zeyd ise sünneti ve sünnetin kapsamına giren hadisleri en iyi bilen kişidir. (d) Mâlik b. Enes ve Süfyân es-Sevrî ise hem hadiste hem de sünnette imâmdır.

eş-Şâfiî'ye göre ise, ez-Zuhrî hadiste imâmdır. Yine eş-Şâfiî'nin ifadelerine göre Ahmed b. Hanbel sekiz alanda imâmdır. Bu alanlardan ikisi ise hadis ve sünnettir. Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'a göre ise Mâlik b. Enes hadiste imâmdır.

#### A. İmâm fi'l-Hadis Tabiri

'İmâm fi'l-hadis' tabiri, 'imâm' lafzının diğer şekilleri gibi hicrî II. asrın ortalarından itibaren sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemin cerh-ta'dil âlimleri, hadis ilminde önemli konuma sahip olan âlimleri 'imâm fi'l-hadis' tabiriyle niteledikleri gibi, hadis alanını kastederek sadece 'imâm' tabirini kullandıkları da olmuştur.

Hadis ile meşgul olan bir kişiye 'imâm' veya 'imâmü'l-hadis' ya da 'imâm fi'l-hadis' tabiri hangi durumda kullanılmaktadır? Bir başka ifadeyle hadis rivâyetiyle veya ilmiyle ilgilenen bir şahıs hangi özelliklere sahip olursa 'hadiste imâm' olarak nitelendirilmektedir. Bir şahıs hakkında bu tabirin kullanılması için cerh-ta'dil literatürünün yaygınlık kazanmaya başladığı dönemin âlimlerinin bazı şartları vardır. Nitekim Mâlik b. Enes; “Duyduğu her şeyi rivâyet edenin asla imâm olamayacağını” söylemiştir.<sup>27</sup> Bu tabiri sıkça kullanan Abdurrahmân b. Mehdî ise; zayıf-sika ayırımı yapmadan herkesten hadis alan, her işittiğini rivâyet eden<sup>28</sup> ve şâz hadislerin peşinde koşanların hadiste imâm

<sup>25</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile* (nşr. Abdurrahmân b. Süleyman), Riyad 2005, I, 10; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, Beyrut 1405, I, 19.

<sup>26</sup> el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, VII, 310; İbn Adiy, *el-Kâmil fi Zu'afâi'r-Ricâl*, Beyrut 1988, I, 90.

<sup>27</sup> Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992, Mukaddime, 5 (I, 11).

<sup>28</sup> Müslim, Mukaddime, 5 (I, 11); İbn Ebî Hâtim, II, 16.

kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>29</sup> Ona göre bir kimseye 'imâm fi'l-hadîs' denilebilmesi için o kimsenin sahîh olan ile olmayanı ayırt edebilmesi gerekmektedir.<sup>30</sup> İbn Mehdî'nin kendilerinden en çok istifade ettiği hocalarını bu tabirle nitelemesinden dolayı, bu dönemde imâm tabirinin ta'dilde oldukça ileri bir seviyeyi ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğu söylenebilir.<sup>31</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel, 'hadiste imâm' diye nitelenenlerin 'nasıldır' diye sorulmayacak seviyede güvenilir olduklarını ifade etmiştir.<sup>32</sup> Bu nedenle İbn Hanbel, Süfyân es-Sevrî'den yapılan rivâyetlerde daha az hatası olması nedeniyle İbn Mehdî'yi Vekî' b. el-Cerrâh'a (v. 197) tercih edip onun el-Cerrâh'tan esbet olduğunu söylemiş<sup>33</sup> ve onu 'imâm' olarak nitelemiştir.<sup>34</sup> el-Fesevî (v. 277) de, imâm denilen râvilerin sika ve hüccet denilen râvilerden daha ileri seviyede olduğunu belirtmiştir.<sup>35</sup> Bu tabiri ilk kullanan âlimlerin ifadelerinden ve hadis alanında dönemlerinin önde gelen şahsiyetlerini bu tabirle nitelemelerinden, 'imâm' tabirinin ta'dilde oldukça ileri bir seviyeyi ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğu söylenebilir.

Hicrî III. asırda hadislerin sahîh-sakîm ayırımı için yapılan geniş faaliyete paralel olarak, rivâyete ehil olup olmaması bakımından râvilerin taksimi ve bu taksimatta kullanılan ıstılahlar da artmıştır. Bu bağlamda sika râvileri tanımlamak için lafız ve mana itibarıyla mübalağa ifade eden pek çok ıstılah da geliştirilmiştir.<sup>36</sup> Bununla birlikte, hicrî III. asırda ve daha sonraki dönemlerde de 'imâm' tabiri ta'dilde ileri bir seviyeyi ifade etmek için kullanılmaya devam edilmiştir. Nitekim *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Müslim (v. 261), Ehlül-hadîs'in imâmları (eimmetu ehli'l-hadîs) adı altında, Mâlik b. Enes, Şu'be b. el-Haccâc, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân ve Abdurrahmân b. Mehdî'den oluşan beş kişinin adını saymaktadır.<sup>37</sup>

İlerleyen dönemde ta'dil için mübalağa ifade eden pek çok lafzın gelişmesine paralel olarak, Şemseddin es-Sehâvî, ez-Zehebî'den 'imâm' tabirinin ta'dil

<sup>29</sup> İbn Ebî Hâtim, II, 35-36; er-Râmehurmu'zî, Hasan b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), 3. baskı, baskı yeri yok, 1984, s. 206.

<sup>30</sup> ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 195.

<sup>31</sup> Bu tabirler vurgulu bir şekilde mübalağa bildiren tabirlerden kabul edilmiştir. Bkz. Yücel, *Hadis İstilahları*, s. 115; a.mlf, *Hadis İlminde Tenkît Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul, 1998, s. 135-136.

<sup>32</sup> İbn Ebî Hâtim, II, 209-210.

<sup>33</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 253

<sup>34</sup> et-Tirmizî, *Kitâbu'l-İlel*, V, 751.

<sup>35</sup> el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *Kitâbu'l-Ma'rife ve't-Târih* (nşr. Ekrem Ziya el-Umerî), Medine 1410, I, 348. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yücel, *Hadis İstilahları*, s. 114-115.

<sup>36</sup> Mübalağa ifade eden ta'dil lafızlarıyla ilgili olarak bkz. Yücel, *Hadis İstilahları*, s. 114-119.

<sup>37</sup> Müslim, *Mukaddime*, I, (I, 8).

lafızları arasında dördüncü sırada yer aldığını aktarsa da,<sup>38</sup> hadis alanındaki yetkinliği ifade etmek için 'imâm fi'l-hadîs' veya 'imâmu'l-hadîs' tabiri kullanılmaya devam etmiştir. Nitekim hadis ilminin en önemli simalarından olan ve hadis edebiyatının da en güzide örneklerini sunan, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, el-Buhârî,<sup>39</sup> Müslim, Ebû Dâvûd, et-Tirmizî,<sup>40</sup> Nesaî, İbn Mâce gibi müellifler asırlar boyunca 'imâm', 'imâmu'l-hadîs' ve 'imâm fi'l-hadîs' tabirleriyle anılmışlardır.<sup>41</sup>

Tarihi süreç içerisinde kişiler için yapılan 'imâm fi'l-hadîs' nitelendirmelerinde bir nokta dikkati çekmektedir. Kaynaklarda bir kişi hakkında genellikle 'imâm fi'l-hadîs' denilmeden önce ya da denildikten hemen sonra, o şahsın hadisçiliği ile ilgili olarak başka ifadeler de kullanılmaktadır. Meselâ Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277), Hişâm b. Urve'den bahsederken önce 'sika', ardından 'imâm fi'l-hadîs' demiştir. Yine Ebû Hâtim, Yezîd b. Hârun'dan bahsederken de önce 'sika', hemen ardından 'imâm fi'l-hadîs' demiş, onun ardından da 'sadûk' tabirini eklemiştir.<sup>42</sup> et-Tahâvî (v. 321) de İbnü'l-Haccâc el-Bâhilî hakkında 'imâm fi'l-hadîs' demiş, ardından da 'mahmûdu'r-rivâye (rivâyeti övülmüştür)' kaydını eklemiştir.<sup>43</sup> Görüldüğü gibi bu tabirler, genellikle kişilerin hadis rivâyetindeki konumlarını ifade eden diğer tabirlerle birlikte kullanılmıştır. İlk dönemlerdeki şahıslar için yapılan bu nitelermelerde, kişilerin hadis râviliğinin dikkate alındığını söylemek mümkündür.

Rivâyet asrı olarak isimlendirilebilecek ilk üç asırda, daha çok râvînin rivâyet ettiğini doğru nakledebilmesi, rivâyet ettiği hadisleri sika râvilerden alması gibi özelliklerinden dolayı 'imâmü'l-hadîs' veya 'imâm fi'l-hadîs' tabirleri kullanılırken<sup>44</sup> tarihin ilerleyen dönemlerinde kişilerin hadis alanına kazandırdıkları eserlerden dolayı bu sıfatlar kendilerine verilmiştir. Örneğin İbn

<sup>38</sup> Bkz. es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfiyyeti'l-Hadis* (nşr. Abdülkerim b. Abdillâh ve Muhammed b. Abdillâh, Riyad 1426, II, 279).

<sup>39</sup> Pek çok âlim el-Buhârî hakkında "imâmü'l-hadîs" ya da "imâm fi'l-hadîs" tabirini kullanmıştır. Bkz. Ebu't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebi Dâvûd*, VIII, 328. İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut ts., IV, 155; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in* (nşr. Tâhâ Raûf Sa'd, Beyrut 1973, I, 240; Muhammed b. Emin eş-Şinkîti, *Edvâu'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân'i bi'l-Kur'ân*, Beyrut 1995, IV, 272.

<sup>40</sup> Cemâlüddin ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye ma'a Hâşiyeti Buğyeti'l-elma'i fi tahrici'z-Zeyla'î* (nşr. Mahmud Avvâme), Beyrut 1997, I, 64, 78.

<sup>41</sup> İbn Asâkir, *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin hocalarına tahsis ettiği kitabına "*el-Mu'cemü'l-Müştemil 'ala zikri esmâi'-şuyûhi'l-eimmeti'n-Nubel*" adını vermiştir.

<sup>42</sup> Süleyman b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrih* (nşr. Ebû Lubâbe Huseyn, Riyad 1986, III, 1235).

<sup>43</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Asar* (nşr. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut 1995, VIII, 29).

<sup>44</sup> Bu anlamda 'imâm fi'l-hfz' tabiri de kullanılmıştır. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1984, IX, 29.



Hallikân (v. 681) Kadı İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî için 'imâmu'l-hadis' tabirini kullandıktan sonra, onun telif ettiği eserleri de sıralamıştır.<sup>45</sup> Yine aynı şekilde ez-Ziriklî de Abdullah b. Muhammed Ebî Ca'fer'den (v. 844) bahsederken, Maverâünnehir'de ilk 'müsnedü's-sahâbe' nin bu âlim tarafından cem edildiğini söylemiş, hemen arkasından da, o dönemde bu şahsın 'imâmü'l-hadis' olarak nitelenmesi konusunda kimsenin ihtilaf etmediğini de belirtmiştir.<sup>46</sup> eş-Şirâzî ise, İbrâhim el-Harbî hakkında önce 'imâm fi'l-hadis' tabirini kullanmış hemen ardından 'pek çok eser tasnif etmiştir' ifadesini eklemiştir.<sup>47</sup>

Diğer bazı tabirlerin aksine, 'imâm fi'l-hadis' ya da 'imâmu'l-hadis' lafızlarının sadece kişilerin hadis ilmindeki konumu düşünülerek kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bid'at fırkaları olarak adlandırılan Şia, Mürcie, Havâric gibi i'tikâdî fırkalar içerisinde yer almak tâbiûn döneminden itibaren çokça eleştirilen bir durumdur. Buna karşılık böyle bir durum 'hadiste imâm' olarak nitelendirilmeye mani olmamıştır. Nitekim İbn Hacer'in naklettiğine göre İbn Tâhir, kendisine Ebû Abdullah el-Hâkim en-Neysâbüri hakkında sorulduğunda; 'Hadiste imâmdır, ancak, habîs râfizîdir' demiştir. İbn Hacer ifadenin son kısmındaki 'habîs râfizîdir' kısmını insafsızca yapılmış bir değerlendirmeye görmüş ve 'Allah insafı sever, adam Rafizî değil sadece Şii'dir' demiştir.<sup>48</sup>

## B. İmâm fi's-sunne Tabiri

Yukarıda geçen rivâyetlerde; Abdurrahmân b. Mehdî, hocalarından Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes'i hem hadiste hem de sünnette imâm olarak nitelerken, Şu'be b. el-Haccâc'ı sadece hadiste imâm olarak nitelemiş, bununla birlikte, sünnette imâm olmadığını vurgulamıştır. Öte yandan hadiste imâm kabul etmediği el-Evzâ'î'yi de sünnette imâm olarak nitelemiştir. İmâm eş-Şâfiî ise Ahmed b. Hanbel'i hem hadiste hem de sünnette imâm olarak nitelemektedir. Bir kişi hakkında 'imâm fi'l-hadis' veya 'imâmu'l-hadis' nitelemesi, kişinin hadis rivâyeti ya da ilmindeki önemli konumu nedeniyle yapılmaktadır. Peki 'imâm fi's-sunne' nitelemesi kişinin hangi özelliğinden dolayı yapılmaktadır?

Abdurrahmân b. Mehdî tarafından sünnette imâm kabul edilmeyen Şu'be, hadis ilminde ve cerh-ta'dil faaliyetinde oldukça önemli bir konumdadır. Nitekim İbn Mehdî bir yandan Şu'be'yi sünnette imâm kabul etmezken, diğer yandan, Süfyân es-Sevrî ile birlikte Şu'be'yi de 'en hayırlı iki sika' olarak tavsif

etmiştir.<sup>49</sup> Akranı olan Süfyân es-Sevrî ise Şu'be'yi 'Hadiste emirü'l-mü'minin' olarak nitelemiştir.<sup>50</sup> Hatta o, bu kanaatini bizzat Şu'be'nin yüzüne 'Sen hadis hususunda 'emîru'l-mü'minînsin' şeklinde söylemiştir.<sup>51</sup> Süleyman b. el-Muğîre'nin ise 'Şu'be muhaddislerin efendisidir' dediği nakledilmiştir.<sup>52</sup> Kütüb-i Sitte müelliflerinden en-Nesâî (v. 303), tâbiûn neslinden sonra en güvenilir kişiler olarak Mâlik b. Enes, Şu'be ve Yahyâ b. Sa'îd'i saymakta ve bunlardan daha emîn, daha az zayıf râvîlerden rivâyette bulunana tanınmadığını söylemektedir.<sup>53</sup> Hadis alanındaki bütün bu niteliklerinden dolayı olsa gerektir ki, Şu'be'nin bir râvîden rivâyette bulunmasının o kişi için ta'dil olacağı kabul edilmiştir.<sup>54</sup>

Şu'be, hadis ilminde çok önemli bir konumda bulunmasına rağmen, sünnette imâm olarak kabul edilmezken, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, el-Evzâ'î, el-Fezârî gibi âlimlerin hangi özelliklerden dolayı sünnette imâm olarak nitelendirilmeleri, aydınlatılması gereken bir husustur. Zira Şu'be, hadis alanında otorite olarak görülürken, sünnette imâm olarak kabul edilen el-Evzâ'î'nin hadisteki konumu çok iyi görülmemektedir. Nitekim İbrahim el-Harbî, Ahmed b. Hanbel'e bazı âlimlerle ilgili kanaatlerini sorarken, el-Evzâ'î ile ilgili kanaatini de sormuş, bunun üzerine Ahmed b. Hanbel: 'حديث ضعيف ورأي ضعيف' 'zayıf hadis ve zayıf re'y' yani hadiste ve fıkhıta zayıftır şeklinde cevap vermiştir.<sup>55</sup>

'İmâm' tabiri, İslâmî ilimlerin bir alanındaki yetkinliğin zirvesinde olanlar için kullanıldığına göre, Abdurrahmân b. Mehdî ve imâm eş-Şâfiî bazı şahıslar hakkında hangi alandaki yetkinliği kastederek 'sünnette imâm' tabirini kullanmışlardır? Bir başka ifadeyle, bir kişi hangi vasıfları taşıyorsa 'sünnette imâm' kabul edilmektedir? Hadiste imâm olmayan bir kişi nasıl sünnette imâm olabilmektedir? İbn Mehdî, Şu'be'yi neden diğer hocalarından ayrı değerlendirerek onu sünnette imâm kabul etmemiştir? Bu soruları çoğaltmak

<sup>45</sup> ez-Zehebî, Ebû Abdillâh, *Tezkiratu'l-Huffâz* (nşr. Hamdi Abdulmecid İsmâil es-Silefi, Riyad 1415, IV, 1306;

<sup>46</sup> ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, bsy, ts., 3. baskı, IV, 260.

<sup>47</sup> Ebû İshak eş-Şirâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970, I, 171.

<sup>48</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizan*, Beyrut 1986, V, 332.

<sup>49</sup> İbn Cemâ'a, Muhammed b. İbrahim, *el-Menhelü'r-Râvî* (thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazan), Dimaşk 1406/1986, s. 65.

<sup>50</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 126.

<sup>51</sup> Zehebî, *Siyer*, VII, 224.

<sup>52</sup> Zehebî, *a.g.e.*, VII, 224.

<sup>53</sup> el-Bâcî, II, 699.

<sup>54</sup> İbn Ebî Hâtim, VIII, 424. Şu'be b. el-Haccâc'ın hadis ilmindeki konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulvahap Özsoy, *Şu'be İbnü'l-Haccâc ve Hadisçiliği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ATAÜSBE, Erzurum, 2004, s. 62-70.

<sup>55</sup> Bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, Beyrut ts., XIII, 445; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk* (nşr. Ali Şirî), Beyrut 1996, XXXV, 183-184; ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 113. ez-Zehebî bu rivâyetin ardından Ahmed b. Hanbel'in genel anlamda bir zayıflığı kastetmediğini, maktu rivâyetleri ve Ehlü's-Şâm'ın mürsellerini delil olarak kullanmasından dolayı zayıf olarak nitelemiş olabileceğini belirtmiştir (VII, 113-114).



mümkündür. Abdurrahmân b. Mehdî, imâm eş-Şâfiî ve bu tabiri kullanan diğer âlimler 'imâm fi's-sunne' tabiriyle kastettikleri yetkinliğin alanını açıklamış olsalardı şüphesiz hem cerh-ta'dil ilmi hem de hadis-sünnet ilişkisini anlama açısından çok önemli olurdu. Ancak ne İbn Mehdî ne eş-Şâfiî ne de ilk dönemlerde bu tabiri kullanan diğer âlimler bu tabirle neyi kastettiklerini açıklamamışlardır. Bu durumda 'imâm fi's-sunne' tabiriyle sünnetin anlamlarından hangisinin kastedildiğini anlayabilmenin üç yöntemle mümkün olabileceğini düşünmekteyiz: (1) Abdurrahmân b. Mehdî ve bu tabiri kullanan diğer âlimlerin 'sünnet' kelimesini kullanımlarını inceleyerek, buradan hareketle 'sünnete imâm' tabiriyle neyi kastettiklerini anlayabilmek. Ancak bu oldukça zor bir iştir. Çünkü ilk dönemlerden itibaren sünnetin pek çok farklı anlamda kullanıldığı, bu ilimle meşgul olan herkesin malumudur. (2) Bu tabire benzeyen ve şahısların sünnet konusundaki tutumlarını ifade eden 'sâhibu sunne', 'ehlü's-sunne' gibi tabirlerin kullanımını inceleyerek, bu araştırmanın neticesinde, 'imâm fi's-sunne' ile neyin kastedildiğini tespit edebilmek. (3) 'Sünnete imâm' tabirinin tarihteki diğer kullanımlarını ve bu tabire ilk asırlardan itibaren yapılan yorumları tespit edip incelemek.

### III. Sünnet Kelimesinin Mutlak<sup>56</sup> Kullanımı

Hiz. Peygamber döneminden hicrî II. asrın sonuna kadar, sünnet kelimesi birçok anlamda kullanılmıştır. Uygulama, davranış, bid'atın zıddı,<sup>57</sup> hüküm,<sup>58</sup> kural koyma<sup>59</sup> sünnete verilen anlamlardan yalnızca birkaçıdır.<sup>60</sup> Biz burada sünnet kelimesinin bütün kullanımlarını incelemekten ziyade, 'imâm fi's-sunne', 'imâm fi'l-hadis' tabirlerini kullanan Abdurrahmân b. Mehdî ve imâm eş-Şâfiî'nin kullanımları üzerinde duracağız. Böylece, onların ifadelerinden hareketle, imâm fi's-sunne tabirini hangi anlamda kullandıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Abdurrahmân b. Mehdî'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Medine ehlinin sünnetinden olan önceki (geçmiş) sünnet, hadisten daha hayırlıdır."<sup>61</sup> Bazı

<sup>56</sup> Mutlak tabiriyle sünnetin, terkip şeklinde olmayan, yalın haldeki kullanımını kastetmekteyiz. "Ehlü's-sunne" ve "sâhibu's-sunne" gibi kullanımları ise terkip şeklindeki kullanımlar olarak isimlendirmekteyiz.

<sup>57</sup> ed-Dârimî, el-Mukaddime, 23.

<sup>58</sup> Örnek olarak bkz. Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (nşr. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut ts., IX, 485 (18114); el-Buhârî, *es-Sahih*, Talak, 22.

<sup>59</sup> Abdurrazzâk, VI, 338, (١١٠٩٣).

<sup>60</sup> Sünnetin Hiz. Peygamber döneminden itibaren hangi anlamlarda kullanıldığına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000, 2. baskı, s. 15-79; Arif Ulu, *Tâbiünün Sünnet Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, 2006, s. 88-108; Yavuz Köktaş, *Medine Ekolü ve Sünnet*, Rize 2002, s. 37 vd.

<sup>61</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-Ma'ânî ve'l-Mesânid* (nşr. Mustafa b.

rivâyetlerde ise 'hadisten daha hayırlıdır' ifadesinin yerine 'İrak ehlinin hadisinden daha hayırlıdır' ifadesini kullandığı yer almaktadır.<sup>62</sup> Abdurrahmân b. Mehdî'nin burada sünneti uygulama anlamında kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu ifadelerinden sünnetin amelî yönüne dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Bir başka defasında Abdurrahmân b. Mehdî, hocası Hammâd b. Zeyd'den<sup>63</sup> bahsederken sünnet kavramını şöyle kullanmıştır: "Sünneti ve sünnete dâhil olan (sünnetin kapsamına giren) hadisi ondan daha iyi bilenini görmedim."<sup>64</sup> İbn Mehdî'nin burada da sünneti uygulama anlamında kullanmış olması ihtimal dâhilindedir. Ancak İbn Ebî Hâtim'in bu rivâyeti naklettikten hemen sonra Hammâd b. Zeyd'in Cerîr'e yazdığı ve içerisinde imanda ziyadenin işlendiği mektubundan bahsetmesi, buradaki sünnetin i'tikâdî anlamda kullanılmış olabileceği ya da en azından öyle yorumlandığı gibi bir ihtimali ortaya çıkarmaktadır.<sup>65</sup>

Bazı âlimler için 'imâm fi's-sunne' nitelemesini yapan eş-Şâfiî'nin sünnet kavramını kullanımı ise daha ilginçtir. Nitekim o, hadisle sünneti aynı anlamda kullanan bir âlimdir.<sup>66</sup> Hatta o bu görüşünde kesin karardır. Nitekim bu görüşünün doğruluğunu ispatlamak için, tâbiün döneminden başlayarak kendi dönemine kadar hadisle sünneti aynı anlamda kullananları ve düşüncelerini delil olarak sıralamaktadır.<sup>67</sup> Ancak, Ahmed b. Hanbel ile ilgili ifadesinde ise, 'hadiste imâm' ve 'sünnete imâm' tabirlerini ayrı ayrı kullanmaktadır. Şu halde eş-Şâfiî'nin 'imâm fi's-sunne' tabirindeki sünneti, hadisle aynı anlamda olduğunu iddia ettiği sünnetten farklı gördüğü anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerinden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere, Abdurrahmân b. Mehdî hadisle sünneti farklı anlamda kullanmaktadır. Aynı şekilde eş-Şâfiî de; sünneti hadisle aynı anlamda kullanmasına rağmen, 'imâm fi's-sunne' tabirindeki sünnete hadisten farklı bir anlam yüklemiştir. Zaten Abdurrahmân b. Mehdî'nin bu ayrımı, hadis ve sünnetin farklı olduğu yönündeki anlayışlara temel oluşturmuştur. Sözelimi Goldziher'in (v. 1921) bu yöndeki yaklaşımının delillerinden birisi, İbn Mehdî'nin bazı hocalarını hadiste bazılarını ise

Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdulkebir el-Bekrî), Magrib 1982, 2. baskı, I, 79, 81.

<sup>62</sup> Bkz. Kâdî İyâz, I, 45.

<sup>63</sup> İbn Ebî Hâtim, V, 290.

<sup>64</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 177.

<sup>65</sup> Bkz. İbn Ebî Hâtim, I, 177.

<sup>66</sup> İmâm eş-Şâfiî'nin hadis-sünnet anlayışı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, 2. Baskı, s. 97-122.

<sup>67</sup> Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 453-455.

sünnette imâm olarak değerlendirmesidir.<sup>68</sup> Ona göre burada kullanılan hadis, Peygamber'in şifahî sözleri; sünnet ise hayatın pratik yönüyle ilgili kurallardır ve bu nedenle, ikisi arasında kesin bir ayırım yapılması gerekir.<sup>69</sup>

Abdurrahmân b. Mehdî'nin hocalarını değerlendirirken kullandığı terkiplerdeki sünnet ifadesi, Goldziher'in belirttiği anlamda olması muhtemeldir. Ancak bunu mutlak doğru olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Her şeyden önce Goldziher konuyla ilgili, özellikle erken dönem kaynaklarda yer alan, rivâyetin bütün tariklerini dikkate almayıp, sadece sonraki dönemlerde telif edilen eserlerdeki rivâyetleri esas almıştır.<sup>70</sup> Söz konusu rivâyetlerdeki farklılıklar ise, kişiler hakkında yanlış değerlendirmelere, buna bağlı olarak da, sünnet ifadesini yanlış anlamlandırmaya neden olabilecek niteliktedir.

Öte yandan, Goldziher'in tanımladığı şekliyle de sünnet, rivâyetle doğru orantılı bir ilişki içerisindedir. Çünkü o sünneti hayatın pratik yönüyle ilgili kurallar olarak tanımlamaktadır. Bu kuralların doğru bilinmesi de yine bunların doğru nakledilmesine bağlıdır. Nitekim Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî (v. 143), Medîneli âlimlerin ilmî durumlarından bahsederken şöyle demiştir:

"Sünnetleri (es-sünen) ve Ömer'in hükümlerini en iyi bilen Sa'îd b. el-Museyyib (v. 94), en çok hadis rivayet eden ise Urve b. ez-Zubeyr'dir (v. 94)."<sup>71</sup>

el-Ensârî'nin hadisten farklı anlam verdiği 'sünen' muhtemelen Goldziher'in işaret ettiği anlamdadır. Ancak Sa'îd b. el-Museyyib'in bu sünnetleri (pratik uygulamaları) ve Hz. Ömer'in hükümlerini doğru bilebilmesi ise ancak bunların ona kusursuz bir şekilde rivâyet edilmesiyle mümkündür. Yine aynı şekilde kendisinden sonra bu sünnetlerin ve hükümlerin bilinmesi de İbnü'l-Museyyib'in doğru nakletmesine bağlıdır. Şu halde, hadisin rivâyetinde yetkin olanlara hadiste imâm denildiğine göre, bu tanımlamaya göre sünnette imâm denilecek kişinin de kendi dönemi kadar, kendi döneminden önceki

<sup>68</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, Almancadan çev. C. R. Barber, S.M. Stern, London 1971, s. 25.

<sup>69</sup> Goldziher, s. 24-25.

<sup>70</sup> Goldziher bu değerlendirmelerini, Abdurrahmân b. Mehdî'nin söz konusu görüşlerine yer veren et-Tirmizî, İbn Ebî Hâtim ve el-Lâlekâî gibi nispeten erken dönem eserlerindeki rivâyetlerin tamamını görerek değil, muhtemelen daha sonra telif edilen eserlerdeki tek bir rivâyeti esas alarak yapmaktadır. Meselâ, İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dil*'i gibi nispeten erken sayılabilecek bir kaynaktan Süfyân es-Sevrî'nin hem hadiste hem de sünnette imâm olduğu yer alyorken, nispeten daha geç bir kaynak olan Kâdî İyâz'ın *et-Tertibu'l-Medârik*'inde sadece hadiste imâm olduğu ancak sünnette imâm olmadığı yer almaktadır (I, 153). Goldziher belki bu görüşlere yer veren ilk kaynaklardan başlayarak konu ile ilgili rivâyetin bütün tariklerini ve bu rivâyetlerde geçen unsurları incelemiş olsaydı farklı bir değerlendirme yapabilirdi.

<sup>71</sup> el-Fesevî, I, 255; benzer bir rivâyet için bkz. I, 252.

hayatın pratik yönüyle ilgili kuralları da doğru bilmesi ve aktarması önemlidir. Bir başka ifadeyle, önceki dönemlerdeki pratiği bilmek de yine kusursuz yapılacak bir rivâyetle mümkündür. Meselâ, hadis rivâyeti konusunda hakkında pek çok olumsuz görüş bildirilen Nu'aym b. Hammâd (v. 229)<sup>72</sup> için; "Vehmi çok, ancak, sünnette imâmdır" denilmektedir.<sup>73</sup> Hadis rivâyeti konusunda vehmi çok olan birisi, nasıl olur da hadisin pratik yönü olan önceki uygulamaları kusursuz nakledebilir? Eğer burada kullanılan sünneti sadece Goldziher gibi anlamlandırırırsak, böyle bir durumda vehmi çok olan birisini de, uygulamaları bilme konusunda imâm kabul etmemiz gerekecektir. Şu halde, Goldziher'in tarihi süreç boyunca sünnete verilmiş olan diğer anlamları, 'imâm fi's-sunne' tabirinin kullanımlarını ve bu tabir üzerine yapılan yorumları bir kenara bırakarak, sadece bu anlam üzerinde durması, onun bu görüşüne karşı mesafeli davranmamızı gerekli kılmaktadır.

Görüldüğü üzere, sünnet kelimesinin mutlak kullanımından hareketle 'imâm fi's-sunne' tabirinin anlamını belirlemek mümkün değildir. Çünkü ilk dönemlerde sünnet birçok anlamda kullanılmıştır. Öte yandan terkip halindeki kullanımlarda, bazen mutlak anlamında olmayan anlamların kastedildiği de vâkidir. Yöntemimiz gereği önce sünnetin, 'imâm fi's-sunne'ye benzeyen terkip şeklindeki kullanımlarını inceleyeceğiz. Ardından da İbnü's-Salâh, İbn Ebî Ya'lâ ve diğer bazı önemli âlimlerin 'imâm fi's-sunne' tabirine yaptıkları yorumları ele alacağız.

#### IV. Sünnetin Bir Terkib İçerisinde Kullanımı

İlk dönemlerden itibaren sünnet mutlak olarak kullanıldığı gibi, 'ehlü's-sunne', 'sâhibu sunne', 'madat es-sunne', 'sunnetullâh', 'sunnetü'n-nebi', 'cerat es-sunne' gibi terkip şeklinde de kullanılmıştır. Burada, sünnetin terkip şeklindeki bütün kullanımlarını değil, 'imâm fi's-sunne' tabirine benzeyen ve insanların sünnetteki durumlarını nitelemek için kullanılan terkipleri inceleyeceğiz. Bu şekildeki terkiplerin en sık kullanılanları ise, 'sâhibu sunne' ve 'ehlü's-sunne'dir.

'Ehlü's-sunne' ve 'sâhibu sunne' tabirleri hicrî I. asrın sonlarından itibaren yoğun bir şekilde kullanılmaya başlamıştır. Nitekim Basralı tâbiûn âlimlerinden İbn Sîrin'in (v. 110) şöyle dediği nakledilmektedir:

"Önceleri isnaddan sormazlardı. Ne zaman ki fitne ortaya çıktı, râvîlerin kimler ol-

<sup>72</sup> Bkz. el-Kevserî, Muhammed b. Zâhid, Te'nibu'l-Hatib ala mâ Sâkahû fi Tercemet-i Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib, Kahire 1942, s. 48, 72.

<sup>73</sup> ed-Dârekutnî, *Suâlatu'l-Hâkim* (nşr. Muvaffak b. Abdillâh), Riyad 1984, I, 280; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 413.

duğu sorulmaya başlandı. Râviler ehl-i sünnet olursa hadisleri alınıyor, ehl-i bid'at olursa hadisleri alınmıyordu.”<sup>74</sup>

ed-Dârimî bu ifadenin son kısmını “...Sâhib-i sünnet olandan hadis aldılar, sâhib-i sünnet olmayandan hadis almadılar” şeklinde nakletmiştir.<sup>75</sup>

Hicrî I. asrın sonlarında bu kavramları sadece İbn Sîrîn kullanmamıştır. Bu dönemde onun dışında da birçok âlim aynı veya benzeri ifadeleri kullanmıştır.<sup>76</sup> Burada anahtar kavramlar bid'at ve sünnet kavramlarıdır.<sup>77</sup> Bu ifadeler tahlil edildiğinde; İbn Sîrîn ve çağdaşlarının kendi dönemlerinde ortaya çıkan, özellikle bazı akîde konularında farklı yaklaşım benimseyen Mürcie, Şia ve Havâric gibi fırkaları bid'at fırkaları olarak isimlendirdikleri, dolayısıyla 'ehl-i bid'at' kavramını da bu fırkalara mensup olan kimseleri nitelemek için kullandıkları anlaşılmaktadır. Yine onların, 'ehl-i bid'at' veya 'sâhib-i bid'at'ın zıddı anlamında kullandıkları 'ehl-i sünnet' veya 'sâhib-i sünnet' kavramlarıyla ise, bu fırkalara mensup olmayan, onlar tarafından dillendirilen bazı düşüncelere karşı çıkan kimseleri kastettikleri anlaşılmaktadır.<sup>78</sup> Nitekim daha sonraki bazı âlimler, onların kullandıkları sünnet ve bid'at kavramlarını bu doğrultuda yorumlamışlardır.<sup>79</sup> Meselâ, Ahmed b. Hanbel 'Ehlu'l-Bid'a' nın, Kaderiyye, Mürcie, Râfıza ve Cehmiyye'den ibaret olduğunu” söylemiştir.<sup>80</sup>

Yahyâ b. Maîn (v. 233/847) ise 'sâhibu sunne' kavramının anlamını şöyle izah etmektedir:

“Kim Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali sıralamasını kabul eder ve Ali'nin (Osman'a) önceliğini teslim ederse, o sâhibu sunnedir. Yine kim Ebû Bekir, Ömer, Osman sıralamasını kabul eder ve Osman'ın (Ali'ye) önceliğini teslim ederse o da sâhibu

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl* (nşr. Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrâhoğlu, İstanbul 1987, II, 79 (472); Müslim, *es-Sahih*, Mukaddime, I, 15; et-Tirmizî, *İlel*, V, 740; İbn Ebî Hâtim, II, 28; el-Bağdâdî, *el-Kifâye* s. 122.

<sup>75</sup> ed-Dârimî, Mukaddime, 38.

<sup>76</sup> Aynı kavramları el-Hasan el-Basrî, Zeyd b. Eslem, Dahhâk b. Muzâhim gibi birçok tâbiün âliminin kullandığı belirtilmektedir. Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddin Abdurrahmân b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (nşr. es-Seyyid Subhi Câsim el-Humeyd), Bağdat ts., s. 90.

<sup>77</sup> Bid'at ve sünnet kelimelerinin kullanımı ve anlam çerçevesi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Çelik, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, İstanbul 1997, s. 101-121.

<sup>78</sup> Bkz. İbn Sa'd, VI, 273; İbn Batta, *el-İbâne* (nşr. Henri Laoust (*La Profession De Fol D'Ibn Batta*), Damas 1958, s. 21; İbnü'l-Cevzî, s. 67. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arif Ulu, “Cerh-Ta'dil Kriteri Olarak Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at”, *Dini Araştırmalar Dergisi - "Ehl-i Sünnet" Özel Sayısı*, Ankara 2006, VIII, sayı: 24, s. 140-141.

<sup>79</sup> İbnü'l-Cevzî, s. 67.

<sup>80</sup> İbn Ebî Ya'lâ, II, 341. Abdullah b. el-Mubârek ise Ehvâ'nın temelini Kaderiye, Mürcie, Şia ve Havâric olmak üzere dört fırkadan oluştuğunu, diğer fırkaların bunlardan türediğini söylemiştir. Bkz. Ebû Muhammed el-Hasen el-Berbehârî, *Şerhu's-Sunne* (nşr. Halid b. Kâsim, Riyad 2000, s. 122.

sunnedir...”<sup>81</sup>

Bu ifadelerden sâhibu sunne kavramının i'tikâdî bir anlam alanının olduğu açıkça görülmektedir.

Abdurrahmân b. Mehdî 'imâm fi's-sunne'nin dışında 'sâhibu sunne' terki-bini de kullanmıştır. Nitekim o, Hammâd b. Zeyd hakkında şöyle demiştir:

“Gördüğün (karşılaştığın) bir Basra'lı Hammâd b. Zeyd'i seviyorsa o sâhibu sunne'dir.”<sup>82</sup>

Burada İbn Mehdî'nin 'sünnet' kelimesini i'tikâdî anlamda kullandığı kuvvetle muhtemeldir. Çünkü hicrî I. asrın sonlarından itibaren bu tabir, i'tikâdî tutumu belirtmek için kullanılmıştır. Ayrıca İbn Mehdî'nin, hocası Hammâd'dan rivâyette bulunmayı değil de onun şahsını seven birini 'sâhibu sunne' olarak nitelemesi, işin duygusal ve taraftarlık yönünü ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere kişilerin sünnete bakıştaki konumlarını ifade etmek için geliştirilen terkiplerin çoğunluğunun i'tikâdî anlamda kullanılmış olması, 'imâm fi's-sunne' tabirinin de i'tikâdî anlamda kullanılmış olması ihtimalini gündeme getirmektedir.

## V. Sünnetin İ'tikâdî Alanda Kullanımı

Kaynaklarda yer alan bazı bilgiler, ilk dönemlerden itibaren sünnetin, diğer anlamlarının yanı sıra, i'tikâdî alanda da kullanıldığını göstermektedir. İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) naklettiğine göre eş-Şa'bî (v. 103), “Ebû Bekr ve Ömer'i sevmek ve onların faziletlerini bilmek sünnettendir”<sup>83</sup> demiştir. Burada sünnet'in bilinen mânada değil, tamamen akîde ile ilgili olarak kullanıldığı açıktır. Nitekim Hz. Ebû Bekr ve Ömer'in üstünlüğü meselesinin, daha sonraları açık bir şekilde akâid konuları arasına girdiği mâlumdur.<sup>84</sup> Bunu mestler üzerine mesh, cemaatle namaza devam etmek ve selefi sevmek, sünnet alametlerinden-dir rivâyetleriyle<sup>85</sup> aynı anlamda değerlendirmek gerekir.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> İbn Abdilber, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Beyrut ts., II, 186.

<sup>82</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 183; el-Lâlekâî, I, 62.

<sup>83</sup> İbn Ebî Şeybe, VI, 349 (31937). Bu ifade başka eserlerde eş-Şa'bî kanalıyla Mesrûk b. el-Ecdâ'dan (v. 63/682), bir başka tarikten de Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet edilmiştir. Bkz. İbn Abdilber, *Câmi*, II, 187.

<sup>84</sup> M. Hayri Kırsaçoğlu, *Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1983, s. 56; a.mlf, “Ehlü's-sunne' Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar*, I, sayı: 1, Ankara 1986, s. 76.

<sup>85</sup> İbn Abdilber, *Câmi*, II, 188.

<sup>86</sup> Mehmet Özşenel, Sünnet ve Hadîsi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Re'y -Ehl-i Hadîs Yaklaşımları ve İmâm Şeybânî, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1999, s. 23.

Sünnetin i'tikâdî anlamda ikinci kullanılış formu, *bid'atin zıddı* anlamında-  
dır. İlk dönemlerden itibaren âlimlerin sünneti bu formda da sıklıkla kullandıkları rivâyet edilmektedir. Meselâ, İbn Sîrîn'in (v. 110):

“Bir kimse, bir bid'at işlediğinde bir sünneti terk eder” dediği,<sup>87</sup> el-Hasan el-Basrî'nin de: “Sünnete uygun az amel, bid'ate uygun çok amelden daha hayırlıdır” dediği rivâyet edilmektedir.<sup>88</sup>

Ömer b. Abdilazîz'in de, sünneti bid'atin zıddı anlamında sıkça kullandığı görülür. Süleymân b. Abdulmelik'in defninden sonra camiye geldiğinde halife olarak okuduğu ilk hutbesinde;

“Ey İnsanlar! Kur'an'dan sonra kitap, Muhammed'den sonra da nebi yoktur... Dikkat edin! Ben bid'atçı değilim, ancak sünnete uyan kimseyim. Zâlim yöneticiden kaçan asi değildir. Şunu iyi bilin ki, Allah'a asi olmuş kimseye asla itaat edilmez...” demiştir.<sup>89</sup>

Abdullah b. el-Mubârek, Eyyûb es-Sahtiyânî'nin vefatı esnasında, son nefesini vericeye kadar; “Sunne, sunne! (sünnete sarılın) Aman bid'attan sakının!” dediğini nakletmiştir.<sup>90</sup>

Sünnetin bu anlamda kullanımını hicrî II. asrın sonlarında da devam etmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, imanın artması, eksilmesi ve imanda istisna gibi bazı i'tikâdî konularla ilgili yaklaşımlarla ilgili olarak “Bu, ehl-i ilmin, ashâb-ı eserin ve buna (damarlarıyla, kökleriyle) her şeyleriyle sarılan ehl-i sünnetin mezhebidir (görüşleridir)... Bu mezheplerden (görüşlerden) birine muhalefet eden veya onu eleştiren yahut kınayan kimse, cemaatten ayrılmış bir bid'atçı, sünnet çizgisinden ve hak yolundan sapmış biridir. O mezhepler, iman, 'söz, amel, niyet ve sünnete sarılmak' şeklinde tanımlamışlardır.”<sup>91</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu ifadelerinde, sünnetin i'tikâdî anlamda kullanıldığı aşikârdır. Burada dikkat çeken bir diğer husus, ehl-i ilm, ashâb-ı eser ve ehl-i sünnetin aynı görüşleri paylaştığının ifadesi ve bu görüşlere karşı çıkmanın sünnete karşı çıkış olarak nitelendirilmesidir.

Bu dönemde sünnetin i'tikâdî anlamda kullanımının oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah şöyle demiştir:

<sup>87</sup> ed-Dârimî, *el-Mukaddime*, 23.

<sup>88</sup> İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 194. Sünnetin bu anlamda başka kullanımları için bkz. Abdurrazzâk, VI, 357-358 (11181), 358 (11182).

<sup>89</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Beyrut ts., V, 340; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 39; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Ma'âdinu'l-Cevher* (nşr. Muhiddîn Abdülhâmid, Kahire 1946, 4. baskı, III, 195; el-Fesevî, I, 319; İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebü'l-Ferec, *Sîretü ve Menakibu Ömer b. Abdilazîz* (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1984, s. 69, 233.

<sup>90</sup> el-Malatî, Ebü'l-Huseyn, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehvâ ve'l-Bid'a* (nşr. Zâhid el-Kevserî, baskı yeri yok 1968, s. 143.

<sup>91</sup> İbn Ebî Ya'lâ, I, 55.

“Babam (Ahmed b. Hanbel)'a mürcüi, şii veya sünnete muhalif bir görüşe sahip olması muhtemel bir şeyhe hadis almaya giden ashâbu'l-hadisle ilgili ne tavsiye edersin? Sükût mu edeyim yoksa kendilerini ikaz mı edeyim?’ dedim”. Babam: “Eğer o şeyh, bid'atının propagandasını yapıyorsa ve o görüşün ileri gelen taraftarlarından ve propagandacılarından ise, ona karşı insanları ikaz edersin” dedi.<sup>92</sup> Ahmed b. Hanbel ve oğlunun burada sünneti i'tikâdî anlamda kullandıkları çok açıktır.

Sünnetin, bid'atin zıddı anlamında kullanımı, yapılan sünnet tanımlarına da yansımıştır. Nitekim Buhârî'nin hocalarından olan Abdullah b. Zubeyr el-Humeydî (v. 219), sünneti şu şekilde tanımlamıştır. “Bize göre sünnet şudur: ... İnsanın hayrı ve şerri ile kadere inanması, her şeyin Allah'ın hükmü dâhilinde cereyan ettiğini bilmesi; iman ise, hem sözle hem de fiil olarak kabul etmesidir. Sünnet, imanın azalıp çoğalacağına inanmak, sahâbeye rahmetle davranmak ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu reddetmektir...”<sup>93</sup>

Sünnetin diğer anlamlarının yanı sıra akîde ile ilgili de kullanıldığının bir diğer delili *Kitâbu's-Sunne* adı altında telif edilen eserlerdir. Bu isim altında yazılmış olan eserler, tamamen ashâbu'l-hadis akâid konularındaki yaklaşımlarına dairdir.<sup>94</sup> Bu eserlerin muhtevaları incelendiğinde bir hadis kitabından ziyade bir akâid kitabı hüviyetinde oldukları rahatlıkla görülecektir. Çünkü bu eserlerde istivâ, rü'yet, Allah'ın nüzülü, vech'i, savt'ı ve yed'i gibi akâidle ilgili pek çok konuya yer verilmektedir.<sup>95</sup>

Mezkrûr örneklerden de anlaşılacağı üzere, sünnetin i'tikâdî anlamda kullanımını oldukça yaygındır. Bazı âlimlerin ilk asırlarda yaşamış bazı şahısların i'tikâdî tutumlarını nitelemek için 'imâmu's-sunne' tabirini kullanmaları, bu tabirin de, 'ehlü's-sunne' ve 'sâhibu sunne' gibi, i'tikâdî anlamda kullanıldığı ihtimâlini kuvvetlendirmektedir. Meselâ, Endülüslü hadis ve fıkıh âlimi İbn Hazm (v. 456), sevgi ve muhabbet üzerine yazdığı *Tavku'l-Hamâme* adlı risâlesinde, mezhebî farklılıkların kişilerin arasındaki dostluğa zarar vermemesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>96</sup> İbn Hazm, bu düşüncesini desteklemek maksadıyla-

<sup>92</sup> el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 46.

<sup>93</sup> Humeydî'nin tanımı oldukça uzundur. Bu nedenle burada özetleyerek vermeyi uygun gördük. Bkz. Abdullah b. Ez-Zübeyr Humeydî, *el-Müsned* (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1409/1988, II, 546-547.

<sup>94</sup> el-Kettânî, meşhur eserinde bu isimle telif edilen kitapları “Akîde ve Bid'at Konulu Hadis Kitapları” bölümü altında zikretmiş ve çok sayıda eser ismi sıralamıştır. Bkz. *Hadis Literatürü* (nşr. Yusuf Özbek), İstanbul 1994, s. 31-34.

<sup>95</sup> Kırbaçoğlu, “Ehlü's-sunne”, s. 77.

<sup>96</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, “Tûku'l-Hamâme fi'l-Ülfeti ve'l-İlef”, *Resâilü İbn Hazm* içerisinde (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, II, 111-113.

la, ilk dönemlerde farklı i'tikâdî mezhepler içerisinde yer almalarına rağmen, bu durumlarının, dostluklarına asla zarar vermediği pek çok kişiyi de örnek olarak zikretmektedir. Bu bağlamda İbn Hazm, hicrî II. asırda yaşamış olan Dâvûd b. Ebî Hind (v. 139)<sup>97</sup> ve Musa b. Seyyâr'ı (v. 150) da örnek göstermektedir. Onun tavsifine göre, Dâvûd 'imâmu's-sunne', Musa ise 'min eimmeti'l-kaderiyye'dir.<sup>98</sup> İbn Hazm'ın belirttiğine göre bu iki âlim, i'tikâdî anlamdaki farklılıklarına rağmen samimi dostluklarını elli yıl devam ettirmişlerdir.<sup>99</sup> Bizi burada ilgilendiren husus, bir hadis ve fıkıh âlimi olan İbn Hazm'ın 'imâmu's-sunne' tabirini i'tikâdî tutumu belirtmek için kullanmış olmasıdır. Bu konudaki yaklaşımları biraz daha netleştirme adına, ilk dönemlerden başlayarak 'imâm fi's-sunne' üzerine yapılan yorumları kısaca incelemek istiyoruz.

## VI. 'İmâm fi's-sunne' Üzerine Yapılan Yorumlar

Abdurrahmân b. Mehdî'nin ve imâm eş-Şâfiî'nin hicrî II. asırda kullandıkları 'imâm fi's-sunne' ve 'imâm fi'l-hadis' tabirleri, hemen her dönemde birçok âlimin dikkatini çekmiştir. Nitekim hadis ilmi ve istilahları konusunda önde gelen âlimlerden olan İbnü's-Salâh'a (v. 643), Abdurrahmân b. Mehdî'nin hocalarına ilişkin değerlendirmelerinde kullandığı hadis ve sünnet tabirleri sorulduğunda: "Burada sünnet, bid'at'ın zıddı anlamındadır. İnsan hadiste âlim olabilir, ama sünnette olmayabilir" demiştir.<sup>100</sup> İbnü's-Salâh bu ifadeleriyle muhtemelen sünnetin i'tikâdî alanda kullanımını kastetmiştir. Çünkü bid'atın zıddı anlamındaki bir kullanım i'tikâdî alana aittir.

'İmâmu's-sunne' ya da 'imâm fi's-sunne' şeklinde en çok nitelenen âlimlerden biri hiç şüphesiz Ahmed b. Hanbel'dir.<sup>101</sup> Onun için yapılan bu nitelemeyi değerlendiren *Tabakâtu'l-Hanâbile* müellifi İbn Ebî Ya'lâ (v. 526); "Gelmiş ve geçmiş imâmlar onun sünnette imâm olduğu hususunda ihtilaf etmemişlerdir" dedikten hemen sonra, Mihne olaylarına atf yaparak değerlendirmesini şöyle sürdürmüştür: "O, Allah yolunda işkencelere uğramış ve sabretmiş, Allah'ın kitabını müdafaa etmiş, Resûlullâh'ın sünnetini hâkim kılmıştır..."<sup>102</sup> İbn Ebî Ya'lâ kendi değerlendirmelerinin ardından Ali b. el-Medîni'nin şu görüşünü de

<sup>97</sup> Dâvûd'la ilgili olarak bkz. el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebir*, III, 231. İbn Hacer Dâvûd'u "hüccet" olarak nitelemiştir. Bkz. Lisânu'l-Mizan, II, 11.

<sup>98</sup> Birçok kaynak, Musa b. es-Seyyâr'ın kaderilikle itham olunduğuna işaret etmiştir. Meselâ bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 240; ez-Zehabî, *Mizân*, IV, 206.

<sup>99</sup> İbn Hazm, II, 113.

<sup>100</sup> İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ*, (yazma 264 varak), müstensih: İsmail b. Şeref, Amerika 708, varak no: 29; es-Suyutî, *Tenvîru'l-Havâlik*, Mısır ts., I, 2; ez-Zurkânî, I, 6.

<sup>101</sup> İbn Ebî Ya'lâ, I, 28; İbn Teymiyye, Ebül-Abbas Takiyyuddin, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad 1991, III, 170, XII, 355.

<sup>102</sup> İbn Ebî Ya'lâ, I, 28.

bu tabiri açıklamak için nakletmektedir: "Allah bu dini bir üçüncüsü (bu ikisi gibi) olmayan iki kişiyle desteklemiştir. Bunlar; Ridde olaylarında Ebû Bekir es-Siddik ve Mihne olaylarında Ahmed b. Hanbel'dir."<sup>103</sup>

Aynı şekilde İbn Teymiyye de 'imâm fi's-sunne' tabirinin Ahmed b. Hanbel hakkında Mihne olaylarındaki imtihanı başarıyla tamamlaması ve ehl-i bid'ata karşı olan tutumundan dolayı kullanıldığını söylemektedir.<sup>104</sup>

'İmâm fi's-sunne' tabiri izah edilirken Ahmed b. Hanbel'in Mihne olaylarındaki rolüne işaret edilmesi önemlidir. Bilindiği üzere Mihne olayları, 'Halku'l-Kur'an' meselesiyle, dolayısıyla Kur'an ile ilgilidir. Buna rağmen Ahmed b. Hanbel'in, Kur'an'ın mahlûk olmadığı yolundaki tavrının ve ehl-i bid'at olarak isimlendirilen bazı i'tikâdî fırkalara karşı tutumunun 'sünnette imâm' tabiriyle açıklanması bu kavrama i'tikâdî bir anlam yüklediğini açıkça göstermektedir.

Kelâm âlimlerinden el-Lâlekâî'nin (v. 418) de, 'imâm fi's-sunne' kavramını kullanımından buna i'tikâdî bir anlam yüklediğini çıkarmak mümkündür. Nitekim o, Süfyân es-Sevrî ile ilgili olarak ardi ardına şu bilgileri aktarmaktadır: "Süfyân es-Sevrî, Ammar b. Zureyk, Selmân b. Karem ed-Dabbî ve Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer ile birlikte hadis talep ediyorlardı. (Hadis topluyorlar, rivâyet ediyorlardı). Bu dört arkadaş Şia'ya da meylediyorlardı. Ne zaman ki Süfyân Basra'ya gitti ve burada Eyyûb ve İbn Avn ile karşılaştı o zaman Şia'ya meyletmekten vazgeçti."<sup>105</sup> el-Lâlekâî, Süfyân es-Sevrî'nin teşeyyu'dan vazgeçtiğini belirttiikten hemen sonra Abdurrahmân b. Mehdî'nin onunla ilgili olarak söylediği "Süfyân es-Sevrî sünnet ve hadiste imâmdır" sözünü nakletmiştir.<sup>106</sup> el-Lâlekâî'nin bu tutumundan sünnette imâm olmaya i'tikâdî bir anlam yüklediği ve bu fırkalarda yer almamakla ilişkili gördüğü anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere, 'imâm fi's-sunne' tabiri, hicrî IV. asrın sonlarından itibaren i'tikâdî tutumu niteleyen bir tabir olarak yorumlanmıştır. Son dönemlerde ise, yine aynı anlamda yorumlandığı gibi,<sup>107</sup> 'fikhî tatbikat (uygulama) konusunda imâmdır'<sup>108</sup> veya 'sahabe fetvalarını bilme yönünden imâmdır' şeklinde

<sup>103</sup> İbn Ebî Ya'lâ, I, 28.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, III, 170.

<sup>105</sup> el-Lâlekâî, I, 63.

<sup>106</sup> el-Lâlekâî, I, 63.

<sup>107</sup> Abdullah Aydınli, "Sünnette imâmdır", "Sâhib-i sünnettir" gibi sözlerde geçen sünnet kelimesinin hem amelle hem de inançla ilgili olabilen bid'atın zıddı manasında anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bkz. "Rivâyet Asrında Sünnet Kavramı" s. 95.

<sup>108</sup> Bkz. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Musevvâ min Ahâdisi'l-el-Muvattâ*, tashih: Heyet, Beyrut 1983, I, 19; Goldziher, s. 24-25; Hamza Abdullah el-Müleybârî, *Ulûmu'l-Hadis fi Dav'i-Tatbikâti'l-Muhaddisine'n-Nukkâd*, s. 13; Hasan Ahmet, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin*

de yorumlanmıştır.<sup>109</sup>

'Fikhî tatbikat' ya da 'uygulama', mutlak kullanımında sünnete en çok verilen anlamlardan biridir.<sup>110</sup> Sünnetin mutlak kullanımındaki anlamları dikkate alınarak bu tabiri 'fikhî tatbikat ya da uygulama konusunda imâmdir' şeklinde anlamlandırmak mümkündür. Belki, tarihte bu anlamda kullanıldığı da olmuştur. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi, terkip halindeki kullanımlarında sünnete verilen anlam ile mutlak kullanımlardaki anlamlar farklı olabilmektedir. Meselâ hicrî I. asrın sonunda sünnet birçok anlamda kullanılırken, İbn Sirîn ve çağdaşı bazı âlimler 'ehlû's-sunne' 'sâhibu sunne' terkiplerini, 'ehlû'l-bid'a' ve 'sâhibu bid'a'nın zıddı olarak "i'tikâdî fırkaların içerisinde yer almayan, hatta bunlara karşı olanlar" anlamında kullanmışlardır.<sup>111</sup>

Ayrıca, "Kur'an ve hadislerden çıkarılan mana ve hüküm" anlamında 'fikhî' tabiri,<sup>112</sup> 'imâm fi's-sunne' ve 'imâm fi'l-hadis' tabirlerinin kullanıldığı hicrî II. asırda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Üstelik o dönemde fikhî tabirini kullananlar arasında, 'imâm fi's-sunne' ve 'imâm fi'l-hadis' tabirini kullanan Abdurrahmân b. Mehdî<sup>113</sup> ve çağdaşı İmâm eş-Şâfiî<sup>114</sup> de yer almaktadır. Yine dönemin önde gelen âlimlerinden Ahmed b. Hanbel de, İmâm Mâlik'i 'imâm fi'l-hadis ve'l-fikh' olarak takdim etmiştir.<sup>115</sup> Bu durumda gerek İbn Mehdî, gerek eş-Şâfiî ve bu tabiri kullanan diğer âlimler, 'fikhî tatbikat' ya da 'uygulama' anlamı için 'fikhî' tabirini tercih etmiş olmaları ihtimal dâhilindedir. Nitekim İbn Ebî Ya'lâ da eş-Şâfiî'nin Ahmed b. Hanbel için kullandığı 'imâm fi'l-fikh' tabirini bu şekilde anlamlandırmıştır.<sup>116</sup>

Öte yandan, İbn Mehdî'nin kullandığı bu tabirleri kendilerine delil olarak, sünneti 'fikhî tatbikat' ya da 'uygulama' anlamında yorumlayanların çoğunluğunun, ona nispet edilen rivâyetin bütün tarîklerini dikkate almayıp, sadece bir varyantı üzerinden yoruma gittikleri görülmektedir. Üstelik yorumlarına esas aldıkları rivâyetin bu varyantı, geç dönemde telif edilen eserlerde yer almakta ve nispeten daha erken dönem kaynaklardaki rivâyetlerle de çelişmektedir. Şöyle ki; bu yorumları yapanların çoğunluğu, Mâlik b. Enes ve el-Evzâ'înin

sünnette imâm olarak nitelendirildiği, buna karşılık, Şu'be ve Süfyân es-Sevrî'nin sadece hadiste imâm olarak nitelendiği muhtemelen daha geç dönemlerde telif edilen eserlerdeki rivâyetleri yorumlarına esas almışlardır.<sup>117</sup> Bu rivâyetlerden hareketle de, el-Evzâ'î ve İmâm Mâlik'in fıkıhtaki konumlarını, Şu'be ve es-Sevrî'nin de hadis alanındaki konumlarını göz önünde bulundurarak, sünnete 'fikhî tatbikat' ya da 'uygulama' anlamını vermektedirler.<sup>118</sup> Oysa daha erken dönem kaynaklardaki birçok rivâyette, İbn Mehdî'nin Süfyân es-Sevrî'yi hem hadiste hem de sünnette imâm olarak nitelediği yer almaktadır.<sup>119</sup> Rivâyetin bütün tarîklerini dikkate almadıkları ve tarih boyunca bu tabirle ilgili yapılan yorumları göz ardı ettikleri için, 'sünnette imâm' tabirine 'fikhî ahkâm da ya uygulama konusunda imâmdir' şeklinde yapılmış bu yorumlara da mesafeli durmamız kaçınılmaz olmaktadır.

Abdurrahmân b. Mehdî'nin kullandığı 'imâm fi's-sunne' tabiri, 'sahabenin fetvâlarını bilme konusunda imâmdir' şeklinde de yorumlanmıştır. Bu bağlamda, İmâm Mâlik'in hem hadis ve sünnette imâm sayılması, sahabe ve tâbiîn fetvâlarını bilmesine dayandırılmıştır.<sup>120</sup> Ancak tabir bu anlamda yorumlanırken de, konu ile ilgili rivâyetin bütün tarîkleri değil, yine geç dönem kaynaklarda yer alan rivâyet kullanılmıştır.<sup>121</sup> Bunun da ötesinde, eğer tabir bu şekilde yorumlanırsa, 'Vehmi çok, ancak, imâm fi's-sunne'dir' denilen<sup>122</sup> Nu'aym b. Hammâd'ı da "sahabe fetvâlarını bilme konusunda imâmdir" şeklinde nitelememiz gerekecektir. Oysa vehmi çok olan birisi, nasıl olur da sahabenin fetvâlarını kusursuz bilip nakledebilir?

Şu halde, kişilerin sünnetle ilgili durumlarını niteleyen benzer terkiplerin i'tikâdî anlamda kullanılmış olması, İbn Hazm gibi bazı âlimlerin bu tabiri, şahısların i'tikâdî tutumunu nitelemek için zikretmeleri ve bunlara ilaveten, ilk dönemlerden itibaren birçok âlimin bu kavramın i'tikâdî alanla ilgili olduğuna dair yaptığı yorumlar, 'imâm fi's-sunne' ifadesinin i'tikâdî tutumu belirtmek için kullanılmış bir tabir olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Biz de bütün bu delilleri göz önünde bulundurarak, çalışmamızın bundan sonraki kısmında bu tabiri, i'tikâdî tutumu belirtmek için kullanılmış bir kavram olarak değer-

*Gelişimi*, çev: Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 114.

<sup>109</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İmâm Malik* (çev. Osman Keskiöğlü), Ankara 1984, s. 83–84.

<sup>110</sup> Örnek olarak bkz. Abdurrazzâk, IX, 485 (18114); el-Buhârî, es-Sahîh, Talak, 22.

<sup>111</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 79 (472); Muslim, es-Sahîh, Mukaddime, I, 15; et-Tirmizî, *İlel*, V, 740; İbn Ebî Hâtim, II, 28; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 122.

<sup>112</sup> Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, XIII, 1.

<sup>113</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 181.

<sup>114</sup> Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, I, 10. "İmâm fi'l-fikh" tabirinin izahı için de bkz. I, 14.

<sup>115</sup> Kâdî İyâz, I, 154; ez-Zehabî, *Siyer*, VIII, 94; ez-Zurkânî, *Şerhu'l-Muvattâ*, Beyrut 1990, I, 6.

<sup>116</sup> Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, I, 13–15.

<sup>117</sup> Bkz. ed-Dehlevî, s. 15–16; Goldziher, s. 24–25; el-Melibârî, s. 19; Hasan, s. 114; M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım* (çev. M. Emin Özafşar), Ankara 1999, s. 134. Bu yorumlarda kullanılan rivâyeti, el-İsbahânî, VI, 331–332; Kâdî İyâz, I, 153; İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, XXXV, 183 nakletmiştir.

<sup>118</sup> Bkz. ed-Dehlevî, I, 19; Goldziher, s. 24–25; el-Melibârî, s. 19; Hasan, s. 114, Guraya, s. 134.

<sup>119</sup> İbn Ebî Hâtim, I, 118, II, 19; el-Lâlekâî, I, 63.

<sup>120</sup> Ebû Zehra, s. 83–84

<sup>121</sup> Bkz. Ebû Zehra, s. 83–84.

<sup>122</sup> ed-Dârekutnî, *Suâlatu'l-Hâkim* (nşr. Muvaffak b. Abdillâh, Riyad 1984, I, 280; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, X, 413.

lendireceğiz.

'İmâm fi's-sunne' tabiriyle ilgili olarak, buraya kadar yaptığımız incelemenin tamamı, bu tabirin hicrî ilk üç asırda yaşamış olan şahıslar hakkındaki kullanımı üzerinedir. Ehl-i sünnetin i'tikâdî bir ekol olarak tarih sahnesinde yer almasıyla, 'imâm fi's-sunne' tabiri genellikle bu ekole mensup ya da bu ekolün düşüncelerin benimseyen âlimleri nitelemek için kullanılmaya başlamıştır. Meselâ es-Suyûtî, Ehl-i sünnet ekolünün önderlerinden olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi (v. 330) 'imâm fi's-sunne' olarak nitelemiş, hemen ardından, i'tikâdî yolunda imâm olduğunu da belirtmiştir.<sup>123</sup>

İbn Sîrîn ve çağdaşı bazı âlimlerin, 'ehlî's-sunne' ve 'sâhibu sunne' tabiriyle o dönemde teşekkül sürecinde bulunan fırkaların içerisinde yer almayanları kastettikleri gibi, İbn Mehdî ve eş-Şâfiî de 'imâm fi's-sunne' tabiriyle i'tikâdî alan içerisinde daha hususi bir anlamı kastetmiş olabilirler mi? Şimdi buna cevap aramaya çalışalım.

## VII. 'İmâm fi's-sunne' Kavramının Hususi Anlamı

İlk dönemlerde i'tikâdî alandaki kullanımlarda sünnete iki anlam yüklenmiştir. Birincisi; uyulması, takip edilmesi gerekli *akîde*; ikincisi ise *bid'atin zıddı*. Bid'atın zıddı anlamındaki ifade de genelde iki şey için kullanılmıştır. Birincisi, genel anlamda yeni ortaya çıkan ve sünnete muhalif olduğu düşünülen, fikir, uygulama vs. şeyleri yermek ve sünnetin bunların zıddı olduğunu belirtmek;<sup>124</sup> ikincisi ise, yine birinci maddeyle bağlantılı olarak, i'tikâdî konularda farklı düşünceler dile getiren i'tikâdî fırkalara ve bunların görüşlerine karşı durmayı sağlamak, onların içerisinde yer almayı kötümek için kullanılmıştır. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi, hicrî I. asrın sonlarından itibaren bazı âlimler teşekkül sürecinde olan i'tikâdî fırkaları bid'at fırkaları olarak nitelemişler ve bunlara karşı olmayı, bunlar içerisinde yer almamayı da sünnet olarak ifade etmişlerdir.

Yaklaşık olarak hicrî IV. asırdan sonra 'imâm fi's-sunne' tabiri, neredeyse tamamen, Ehl-sünnet ekolüne mensup ya da bu ekolün yaklaşımlarını benimseyen âlimler için kullanılmıştır. Hicrî IV. asırdan sonra özel bir karşılığı belli olan bu tabirin, ilk dönemlerde de i'tikâdî alanda özel bir karşılığı var mıdır? 'İmâm fi's-sunne', ya da 'sünneti en iyi bilen' olarak nitelenen âlimlerin dönemin diğer bazı âlimlerinden ayrılarak birlikte zikredilmelerinin bir anlamı var

mıdır? Abdurrahmân b. Mehdî'nin 'imâm fi's-sunne', 'imâm fi's-sunne ve imâm fi'l-hadis' tabirleriyle nitelediği hocaları ve bunların arasına sokmadığı isimler incelendiğinde, yine eş-Şâfiî'nin bu kavramla niteleme yaptığı isimler araştırıldığında, ilk dönemlerde de bu kavramın i'tikâdî alanda özel bir anlamının olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Hicrî I. asrın sonlarında, İslâm dünyasında Havâric, Mürcie, Şia (Râfıza/Zeydiye) ve Kaderiye gibi birçok i'tikâdî fırka ortaya çıkmıştı. Bütün bu oluşumlarla birlikte bir takım yeni fikirler (bid'at) zuhur etmişti. İbn Sîrîn ve çağdaşı bazı âlimler genel yapıdan ayrılan bu fırkaları bid'at fırkaları, bunların görüşlerini de bid'at; bu fırkalarda yer alanları ise 'ehl-i bid'at', 'sâhibu bid'at' gibi tabirlerle nitelemişlerdi. Bu fırkaların içerisinde yer almayan kimse içinse, 'ehl-i sünnet', 'sâhibu sünnet' gibi tabirleri kullanmışlardı.<sup>125</sup>

Hicrî II. asrın ortalarına gelindiğinde ise, bu i'tikâdî fırkaların bir kısmı teşekkülünü tamamlamış, bir kısmı da bu süreci yaşamaktaydı. Bu süreçte kendi düşüncelerini desteklemek için bazı fırkalar hadis uydurma faaliyeti içerisinde yer alırken, bazı fırkalarda ise hadise karşı bir tutum gelişmişti. Öte yandan yönetimde bulunan Abbâsî devleti ise bazı fırkaların yaklaşımlarını benimseyerek bunları yaymaya girişmişti. Böyle bir ortamda bu fırkalara karşı ehl-i sünnet cephesinin teşekkülü kaçınılmaz bir hal almıştı. Nitekim bu dönemde pek çok âlim bu fırkalara ve ortaya attıkları görüşlere karşı çıkmış, özellikle hadis alanına da ilgi duyan bazı âlimler ise bu fırkaların görüşlerini bid'at olarak nitelemişler; bunların karşısına kendi i'tikâdî prensiplerini geliştirmişlerdir.<sup>126</sup> Bu birlikteliğin temelleri hicrî II. asrın başlarında atılmış, çok geçmeden de bu oluşum teşekkül yolunda ilerleme kaydetmiştir.<sup>127</sup> Bu oluşumda yer alanlar 'ashâbu'l-hadis' olarak anılmaya başlanmışlardır. Hatta bazı rivâyetlere göre bizzat oluşuma öncülük edenlerin kendi aralarında bu tabiri kullandıkları belirtilmektedir. Nitekim Süfyân es-Sevrî Mekke'den Basra'ya gittiğinde, etrafındakilere orada Ashâb-ı hadîsten kimse olup olmadığını sormuş, bunun üzerine onlar da Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın olduğunu haber verince 'onu bana getirin' demiş, onlar da el-Kattân'ı kendisine getirmişlerdir."<sup>128</sup>

İbn Mehdî ve eş-Şâfiî'nin kendileri de dâhil olmak üzere, sünnet konusunda öne çıkardıkları isimlerin tamamının, o dönemde teşekkül sürecinde bulu-

<sup>123</sup> es-Suyûtî, Celâleddin, *Şerhu Suneni İbn Mâce*, Karataş, ts., s. 283.

<sup>124</sup> Sünnetin zıddı olarak nitelendirilen bu bid'atın i'tikâdî ve amelî alandaki bütün bid'atları kapsadığı belirtilmektedir. Bkz. Abdullah Aydın, "Rivâyet Asrında Sünnet Kavramı", *Kur'an-Sünnet Sempozyumu*, Ankara 1997, Sempozyum Bildirileri, Ankara 1999, s. 95.

<sup>125</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* II, 79 (472); Muslim, *es-Sahih*, Mukaddime, I, 15; et-Tirmizî, *İlel*, V, 740; İbn Ebî Hâtim, II, 28; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 122.

<sup>126</sup> Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 49-50.

<sup>127</sup> Ashâb-ı hadîsin teşekkül süreci ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora tezi, s. 63-124; M. Zeki İşcan, *Selefilik*, İstanbul 2006, s. 51 vd., 115-133;

<sup>128</sup> İbn Sa'd, VI, 373.

nan 'ashâbu'l-hadis'in öncülükleri arasında yer aldığı belirtilmektedir.<sup>129</sup> Bu nedenle 'imâm fi's-sunne', 'sâhibu sunne', 'sâhibû hadis' gibi kavramlarla 'ashâbu'l-hadis' kavramı arasındaki ilişki incelemeye değer bir konudur. Nitekim ilk dönemlerden itibaren kişi veya grupların ilmî ve akîdevî durumlarını nitelendirmek için 'imâm' tabirinin yanı sıra başka bir çok tabir de kullanılmıştır. 'Sâhibu'l-hadis', 'ehlul-hadis', 'ashâbu'l-hadis', 'ehl-i sünnet', 'sâhibu sünnet' bunlardan yalnızca bir kaçıdır. Bu tabirlerden bazılarının, tarihi süreçte sözlük anlamlarından farklı anlamlar yüklendiği olmuştur. Meselâ 'ehl-i hadis', 'sâhibu'l-hadis' ve 'ashâbu'l-hadis' terkipleri, sözlük anlamları itibarıyla hadis ilmini çağrıştırıyorsa da, bazı müellifler, 'ehl-i hadis' ve 'sâhibu'l-hadis' tabirini genelde kişinin hadis ilmindeki seviyesini ifade etmek için kullanırken; buna karşılık, 'ashâb-ı hadis' tabirini 'ehl-i sünnet', 'sâhibu sünnet' gibi i'tikâdî tutumu belirtmek için kullanmışlardır. Örneğin kişiler hakkında bilgiler verirken eğilimlerine de işaret eden hicrî III. asrın müelliflerinden İbn Sa'd (v. 230), bir kimsenin hadis ilmindeki konumuna işaret etmek istediğinde, 'sâhibu'l-hadis' veya 'sâhibu hadis' tabirini kullanmış; ancak, kişinin i'tikâdî yönelimine işaret etmek istediğinde, 'ehlü's-sunne', 'sâhibu sunne ve cemâ'a' tabirlerini tercih etmiştir. İbn Sa'd, İbrahim b. Ebi'l-Leys'den bahsederken: 'sâhibu sunne olmakla birlikte, hadiste zayıf kabul edilmiştir' ifadesini kullanmışken;<sup>130</sup> hadiste imâm kabul edilen ancak sünnette kabul edilmeyen Şu'be b. el-Haccâc'ı tavsif ederken, 'sika, me'mûn, sebt, sâhibu hadis ve hüccet' kavramlarını sıralamıştır.<sup>131</sup> İbn Sa'd'ın hadiste zayıf kabul edilen biri için 'sâhibu sunne' kavramını, hadiste otorite kabul edilen biri için ise 'sâhibu hadis' kavramını kullanması önemlidir. Aynı şekilde Hâtîb el-Bağdâdî'nin de bir kimsenin hadis ilmi ve rivâyeti bakımından durumuna işaret etmek istediğinde, 'sâhibu'l-hadis' ve 'sâhibu hadis' tabirini tercih ettiğini görmekteyiz.<sup>132</sup> ez-Zehebî'nin ifadelerinden de böyle bir ayırım yapmış olabileceği ihtimali ortaya çıkmaktadır. Nitekim Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Fudâle adlı râvîden bahsederken 'Sâhibu hadis, ancak Râfîzîdir' değerlendirmesini yapmıştır.<sup>133</sup>

Bu bağlamda, bazı kaynaklarda 'ehlü's-sunne' ve 'ashâbu'l-hadis' tabirleriyle nitelenen kişilerin aynı şahıslar olduğu ya da aynı düşünceleri paylaştıkları ifade edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel; "Bunlar, ehlu'l-ilm, ashâbu'l-asâr

ve ehlü's-sunne'nin görüşleridir..." derken,<sup>134</sup> bu isimlendirmelerin tamamının aynı anlama geldiğini ifade etmiştir. İbn Kuteybe de ashâbu'l-hadis ile ehlü's-sunnenin aynı kişiler olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Bir adam, bir şehre gitse ve orada Kaderiyye'yi veya Mürcie'yi kendisine göstermelerini insanlardan istese; küçük-büyük, kadın-erkek, avâm-havâs, sefihler ve sokak takımı, hepsi de, şüphesiz bu isimde kim varsa onu gösterirler. Eğer ehlü's-sunne'yi göstermelerini istese, ona, ashâbu'l-hadis'i gösterirler" demiştir.<sup>135</sup> Aynı şekilde Ebû Hâtîm er-Râzî de, ehlü's-sunneye yanlış bazı isimlendirilmeler yapıldığını aktardıktan sonra: "Ehlü's-sunne'ye ancak tek bir isim yakışır, o da 'ashâbu'l-hadis'tir" diyerek,<sup>136</sup> ehlü's-sunne'yi ashâbu'l-hadis'in temsil ettiğini belirtmiştir. Ancak Ebû Hâtîm er-Râzî'nin ifadelerinden, Ehl-i sünnetin Ashâb-ı hadîsten daha geniş bir yapı olduğunun anlaşılması da mümkündür.

Tarih boyunca yapılan değerlendirmeleri de dikkate alarak, İbn Mehdî ve İmâm eş-Şâfiî'nin, kendilerinin de içerisinde yer aldıkları Ashâb-hadis'e/Ehl-i sünnet'e öncülük eden ve bu oluşumun sahip olduğu düşünceler istikametinde mücadele eden âlimleri 'sünnette imâm' olarak nitelendirirken, bu oluşuma öncülük etmemiş, ancak, içerisinde yer almış ya da onlara sempati ile yaklaşmış olanları da 'sâhibu sunne' olarak nitelendirdiklerini söylemek mümkündür.

'İmâm fi's-sunne' olarak nitelenen âlimler, i'tikâdî alanda re'y kullanımına karşı çıktıkları gibi,<sup>137</sup> fırkaların içerisinde yer alan ya da onlara sempatiyle yaklaşanları da bu düşüncelerinden vazgeçirmek için çaba sarf etmişlerdir. Nitekim Süfyân es-Sevrî ile ilgili olarak, Yûsuf b. Esbât şöyle demektedir: "Babam Kaderî idi, dayılarım ise Rafizî idiler. Allah beni onların içinde buldukları durumlardan Süfyân ile (vesilesiyle) kurtardı demiştir.<sup>138</sup> İbn Esbât'ın bu ifadelerinden Süfyân es-Sevrî'nin bu fırkalara olumsuz yaklaştığı ve insanları onlardan uzak tutmak için gayret gösterdiği anlaşılmaktadır.

Cemaatten ayrılmamak, sünnete uymak, hevâ ve bid'at ehlinden uzak durmak gerektiğini ısrarla vurgulayan el-Evzâ'î ise, 'ehl-i bid'at' olarak adlandırdıkları kişilerin rivâyetlerini kabul etmemiştir.<sup>139</sup> Ancak o, bu tür insanlara

<sup>129</sup> Ashâbu'l-hadis'in oluşumu ile ilgili detaylar ve bu oluşuma öncülük edenler için bkz. Kutlu, *a.g.e.*, s. 50-52.

<sup>130</sup> İbn Sa'd, VII, 360.

<sup>131</sup> İbn Sa'd, VII, 280.

<sup>132</sup> Bkz. *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, s. 36. Ancak İbn Kuteybe tabirleri bu şekilde kullanmamış, her iki tabiri de zaman zaman birbirinin yerine kullanmıştır.

<sup>133</sup> Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvid ve Âdil Ahmed), Beyrut 1995, IV, 315.

<sup>134</sup> İbn Ebî Ya'lâ, I, 55.

<sup>135</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis* (nşr. Muhammed en-Neccâr), Beyrut 1972, s. 82.

<sup>136</sup> Ebû Osman İsmâil es-Sâbûnî, "Akîdetu's-Selef ve Ashâbi'l-hadis", *Mecmûatu Resâili'l-Muniriyye* içerisinde (nşr. Muhammed Emin Demc), Beyrut 1970, I, 133.

<sup>137</sup> *el-Muvattâ* adlı eserinde fikhî konularda çok kez re'yini belirten İmâm Mâlik'in "Rey taraftarlarından uzak durun, çünkü onlar Ehl-i sünnet'in düşmanlarıdır" (el-İsbahâni, VI, 327) ifadesiyle muhtemelen i'tikâdî alandaki re'yi kastetmiştir.

<sup>138</sup> el-Lâlekâi, I, 60.

<sup>139</sup> Ebû Nu'aym, VI, 142.



gösterdiği tepki konusunda, bununla da yetinmemiş, onlarla insanî muamelede bulunmayı, onlarla yakınlaşmayı hatta musâfaha yapmayı bile tasvip etmemiştir. Nitekim Kaderî olarak nitelenen Sevr b. Yezid, el-Evzâ'î ile karşılaştığında elini uzatmış, fakat el-Evzâ'î elini vermeyip onunla tokalaşmamıştır.<sup>140</sup> Aynı şekilde Süfyân es-Sevrî de bid'at ehliyle tokalaşmayı çok ağır sözlerle eleştirmiştir.<sup>141</sup> İmâm Mâlik'in de kaderînin arkasında namaz kılınmayacağı ve hadisin de alınmayacağı görüşünde olduğu belirtilmektedir.<sup>142</sup>

'İmâm fi's-sunne' tabiri hicri II. asrın ortalarından itibaren i'tikâdî alanda Ashâb-ı hadis veya Ehl-i sünnet olarak nitelenen oluşuma öncülük edenleri nitelemek için kullanılmışken, Ehl-i sünnetin bir ekol olarak tarih sahnesinde yer almasıyla, bu ekolün düşüncelerini savunan âlimleri nitelemek için sünni tabiriyle birlikte günümüze kadar kullanılmaya devam edilmiştir.<sup>143</sup> Meselâ, ez-Zehabî'nin naklettiğine göre, İbn Şâfi' olarak ünlenen Bağdatlı muhaddis Ebû'l-Fadl Ahmed b. Sâlih'i kendisinden rivâyette bulunan Muvaffak; 'İmâm, sika, hâfız, imâm fi's-sunne...' ifadeleriyle nitelerken; İbnü'n-Neccâr ise onu; 'Hâfız, hucet, sebt, sünni ve nakli sahih...' olarak nitelemiştir.<sup>144</sup>

### VIII. Şu'be'nin Sünnette İmâm Kabul Edilmemesi

İlk dönemlerden itibaren pek çok kişi sünnette imâm olarak nitelenirken, Şu'be b. el-Haccac'ın sünnette imâm olmadığı söylenmiştir. Hadiste imâm ve emîrül-mü'minîn olarak nitelenen Şu'be neden sünnette imâm kabul edilmedi?

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Abdurrahmân b. Mehdî ve eş-Şâfi'nin kendileri de dâhil olmak üzere, sünnette imâm olarak niteledikleri isimlerin tamamı Ashâb-ı hadis'in öncüleri arasında zikredilmişlerdir. Bazı kaynaklar, İbn Mehdî'nin "sünnette imâm değildir" dediği Şu'be'yi de 'Ashâb-ı hadis' arasında zikretmişlerdir. Meselâ İbn Kuteybe, Ashâbu'l-hadis'in yaklaşımlarını ve kimlerden oluştuğunu anlatırken ilk önce Şu'be'yi zikretmiştir.<sup>145</sup> Ancak İbn

<sup>140</sup> Zehebî, *Siyer*, VI, 344. el-Evzâ'î'nin i'tikâdî fırkalara yaklaşımları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Nevzat Aydın, *İmâm-ı Evzâ'î ve Sünenindeki Metodu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun 2001, s. 148-149.

<sup>141</sup> Bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi'* (nşr. Mahmud Tahhân), Riyad 1403, I, 138.

<sup>142</sup> el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.124.

<sup>143</sup> Ehl-i sünnetin bir ekol haline gelmesinden sonra tarih boyunca pek çok âlim 'imâm fi's-sunne' olarak nitelendirilmiştir.

<sup>144</sup> ez-Zehabî, *Siyer*, XX, 572.

<sup>145</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *el-Meârif* (nşr. Servet Ukkâşe), Kahire 1981, s. 496. Bazı modern çalışmalarda da Şu'be, Ashâbu'l-hadis arasında zikredilmiştir. Bkz. Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 51.

Kuteybe'nin bu tabiri zaman zaman farklı anlamlarda kullandığı; Şu'be'yi hadis ilmiyle meşguliyetinden dolayı Ashâb-ı hadis'in içerisinde zikrettiği anlaşılabilir. Çünkü o, aynı eserinde, Ashâb-ı hadis'in öncüleri olarak görülen ve i'tikâdî alandaki re'y kullanımına aşırı tepki gösteren el-Evzâ'î, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes gibi âlimleri de Ashâb-ı re'y içerisinde göstermektedir.<sup>146</sup>

Bazı kaynaklar, farklı kriterleri göz önüne alarak, aynı şahısları ayrı kategoriler içerisinde değerlendirebilmişlerdir. Ancak biz bunların ayrıntılarına girmeden Şu'be'nin sünnette imâm olarak kabul edilemeyeşinin muhtemel nedenleri üzerinde durmak istiyoruz.

### A. Şu'be'nin Teşekkül Süreci İ'tikâdî Fırkalarıyla İrtibatı

Kaynaklarda Şu'be'nin Mürcie ve Şia ile irtibatının olduğu belirtilmektedir. Nitekim Şu'be vefat ettiğinde cenaze namazına katılan Hidbe b. Hâlid'e (v. 235-237), Şu'beyi görüp görmediği sorulunca, kızarak: "Ondan daha hayırlı olan Hammâd b. Seleme'yi gördüm. O sünni idi. Şu'be ise ircâ görüşüne sahipti" dediği nakledilmektedir.<sup>147</sup> Bu rivâyetteki "... İrcâ görüşüne sahipti" ifadesini bazı eserler "Küfelilerin görüşüne sahipti" şeklinde nakletmişlerdir.<sup>148</sup>

Hidbe b. Hâlid'in "O sünni idi. Şu'be ise ircâ görüşüne sahipti" sözünü *Siyer*'inde zikreden ez-Zehabî, bazı görüşleri dışında Şu'be'nin kesinlikle mürciî olmadığını ifade etmiştir.<sup>149</sup> Ancak ez-Zehabî'nin bu ifadelerinden Şu'be'nin Mürcie'nin bazı görüşlerini paylaştığını çıkartmak mümkündür.

Ayrıca Şu'be'nin, bir öğrencisini hadis alması için Verkâ adında mürciî bir râviye gönderdiği de ifade edilmektedir.<sup>150</sup> Bu türlü ilişkilerinin de onun mürciî olarak adlandırılmasında etkili olması muhtemeldir.

Şu'be ile ilgili bir başka iddia ise, onun Şii olduğu yönündedir. ez-Zehabî, Ebû'l-Fadl es-Süleymânî'nin şöyle dediğini nakleder: "Hz. Ali'yi Hz. Osman'a takdim eden şii muhaddislerin isimleri şöyledir: el-A'meş, Numan b. Sâbit (Ebû Hanîfe), Şu'be İbnü'l-Haccâc, Abdurrazzâk, Ubeydullah b. Mûsâ ve Abdurrahmân b. Ebî Hâtim."<sup>151</sup> Bu listeye bazı âlimler itiraz etmişlerdir. Ancak itiraz ettikleri isim Şu'be değildir. Meselâ ez-Zehabî, İbn Ebî Hâtim'in bu

<sup>146</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 496-498.

<sup>147</sup> Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1980, XXX, 156; ez-Zehabî, *Siyer*, XI, 99.

<sup>148</sup> Bkz. İbn Adiy, II, 258; ez-Zehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, II, 362.

<sup>149</sup> ez-Zehabî, *Siyer*, XI, 99.

<sup>150</sup> ez-Zehabî, *Siyer*, VII, 421. ez-Zehabî'nin burada naklettiğine göre, söz konusu râvi hakkında Ebû Dâvûd'un "Verkâ bazı mürciî görüşleri dışında sâhibu's-sunne idi" demesi de "sâhibu's-sunne" kavramının i'tikâdî anlamda kullanıldığına dair bir başka delildir.

<sup>151</sup> ez-Zehabî, *Mizân*, IV, 315.

listeye dâhil edilmesinin hatalı olduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer ise, Ebû'l-Fadl'ın, Şu'be'yi zikretmede haklı olduğunu, ancak İbn Ebî Hâtim'i zikretmesinin doğru olamayacağını söylemiştir.<sup>152</sup> Kaynaklardaki diğer bilgiler de incelendiğinde, Şu'be'nin tam bir mürciî ya da Şii olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak Şu'be'nin gerek Mürcie'nin, gerekse Şia'nın savunduğu bazı düşünceleri benimsemiş olması, Abdurrahmân b. Mehdî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes gibi i'tikâdî fırkalara karşı aşırı tepki gösteren âlimler tarafından hoş karşılanmamış ve bu nedenle sünnette imâm olarak nitelenmemiş olabilir.

## B. Şu'be'nin Ebû Hanîfe ile İrtibatı

Şu'be'nin, Ebû Hanîfe ile ilmi bir münasebet içerisinde olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda Şu'be'nin adı, Ebû Hanîfe'den hadis alan Vâsıtular arasında zikredilmektedir.<sup>153</sup> Ayrıca, Şu'be'nin bazı öğrencilerini hadis rivâyet etmeleri için Ebû Hanîfe'ye gönderdiği de nakledilmiştir.<sup>154</sup>

Şu'be'nin sünnette imâm sayılmamasında, Ebû Hanîfe ile irtibatı da etkili olmuş olabilir. Çünkü yaşadıkları dönemden itibaren Ebû Hanîfe ve ashâbına yönelik yoğun eleştirilerin olduğu mâlumdur.<sup>155</sup> Bu eleştirilerin önemli bir bölümü ise, henüz hayatta iken Ebû Hanîfe'nin şahsına karşı yapılmıştır. Burada dikkat çeken önemli bir nokta, Ebû Hanîfe'ye yönelik ciddi eleştirilerin bir kısmının, İbn Mehdî ve eş-Şâfiî'nin kendileri de dâhil olmak üzere, onların sünnette imâm olarak nitelediği âlimlerden gelmesidir.<sup>156</sup> Nitekim Ebû Hanîfe ile hakikat arasında bir perde olduğunu söyleyen İbn Mehdî'nin, Ebû Hanîfe'den kesinlikle bir şey rivâyet etmediği belirtilmektedir.<sup>157</sup> Ebû Hanîfe'ye karşı en sert eleştiri yönelenlerden birinin Süfyân es-Sevrî olduğu nakledilmektedir. el-Fezârî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi kendisine ulaştığında, es-Sevrî'nin:

“Elhamdülillah, O, İslâm'ı ilmek ilmek çözen biriydi. İslâm'da ondan daha kötü birisi henüz doğmadı” demiştir.<sup>158</sup>

<sup>152</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III, 432; Şu'be'nin Mürcie ve Şia ile irtibatı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Özsoy, s. 127–129.

<sup>153</sup> Ebû'l-Vefâ Abdulkâdir el-Kureşi, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Karaçi ts., s. 549.

<sup>154</sup> el-Hatîb, *Tarih*, IX, 259; ez-Zehabî, *Siyer*, VII, 206.

<sup>155</sup> Bkz. İsmail Hakkı Ünal, İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 230–264.

<sup>156</sup> Ebû Hanîfe'ye yöneltilen bazı eleştiriler için bkz. el-Ukaylî, Ebû Ca'fer, *Kitabu'z-Zu'afâi'l-Kebîr* (nşr. Emin Kal'acı, Beyrut 1984, IV, 281–284).

<sup>157</sup> el-Ukaylî, IV, 282.

<sup>158</sup> el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Târihu's-Sağîr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zayed, Kahire 1977, II, 100. Bu ifade Süfyân es-Sevrî'den “İslâm'a Ebû Hanîfe'den daha çok zarar veren biri

Süfyân es-Sevrî'nin bu tepkisini nakleden el-Fezârî'nin kendisi de, Ebû Hanîfe'ye eleştiriler yönelmiştir.<sup>159</sup> Aynı şekilde Mâlik b. Enes, eş-Şâfiî, el-Evzâ'î, Ahmed b. Hanbel gibi Ashâbu'l-hadis'in öncülleri kabul edilen diğer âlimlerin de Ebû Hanîfe'ye karşı ciddi eleştiriler yönelttikleri nakledilmektedir.<sup>160</sup>

Ebû Hanîfe'ye ve ashâbına yönelik bazı eleştiriler ise teorik eleştiri boyutunu aşmış ve bu tutum pratiğe yansıtılarak onlardan ilim almamaya kadar vardırılmıştır. Nitekim Amr en-Nâkîd (v. 232/846), ashâb-ı re'y içinde sadece Ebû Yûsuf'tan rivâyette bulunmak istemesinin sebebini onun sâhib-i sünnet olmasına bağlamıştır.<sup>161</sup> Ahmed b. Hanbel ise, Ebû Yûsuf'un sadûk biri olduğunu kabul etmekle birlikte, “Ebû Hanîfe ashâbından bir şey rivâyet etmenin gerekli olmadığını” da belirtmiştir.<sup>162</sup> Ayrıca İbn Hanbel, Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunmayı, kişiler için bir cerh sebebi saymıştır.<sup>163</sup>

Öte yandan, Şu'be ile Ebû Hanîfe arasındaki ilmi ilişki, Şu'be'nin Mürcie ile irtibatlandırılmasında da etkili olmuş olabilir. Çünkü tarihi süreçte ehl-i re'y olarak nitelenen Ebû Hanîfe ve ashâbı ile Mürcie arasında bir irtibat kurulmaktadır. Nitekim hem Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Süleymân'ın ismi Mürcie'nin öncülleri arasında geçmekte;<sup>164</sup> hem de mezhepler tarihi kaynakları Mürcie'den bahsederken Ebû Hanîfe<sup>165</sup> ve ashâbını mürciî şahsiyetler arasında saymaktadırlar.<sup>166</sup> Bu nedenle Ebû Hanîfe ve hocası Hammâd'a yönelik eleştiri-

henüz doğmamıştır” şeklinde de nakledilmiştir. Bkz. el-Ukaylî, IV, 282.

<sup>159</sup> el-Ukaylî, IV, 283.

<sup>160</sup> Bkz. el-Ukaylî, IV, 281–284. Ancak ilginçtir ki kaynaklarda hem hocası Hammâd'dan hem de Ebû Hanîfe'den hadis nakleden Şu'be'nin de Ebû Hanîfe'yi eleştirdiği yer almaktadır. Bkz. Ukaylî, IV, 280, 282.

<sup>161</sup> el-Hatîb, *Tarih*, XIV, 253, ez-Zehabî, Ebû Abdillâh, *Menâkıbu Ebi Hanîfe ve Sâhibeyhi* (nşr. M. Zâhid el-Keveserî-Ebü'l-Vefâ el-Efğâni), Beyrut 1408, s. 63. Yahyâ b. Ma'in de Ebû Yûsuf'u “sâhib-i sünnet” olarak nitelemiştir. Bkz. ez-Zehabî, *Tezkirâtü'l-Huffâz*, I, 293; *Menâkıb*, s. 63. el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin değil de sadece Ebû Yûsuf'un “sâhibu's-sunne” olarak nitelendirilmesini, onun Cehmiyye'nin görüşlerini benimsemesine bağlamaktadır. Bkz. *Tarih*, XIV, 253.

<sup>162</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 258.

<sup>163</sup> İbn Hanbel, *a.g.e.*, II, 31.

<sup>164</sup> Mürcie'nin oluşmasına İbrahim en-Nahâ'nin, Hammâd b. Ebî Süleymân ve Zirr b. Abdillâh adlı iki tâbiî öğrencisinin öncülük ettiği belirtilmektedir. (Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelecekçiler*, s. 46, Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İmân*, V, 103a, 127b, 137b'den naklen). Ebû Hanîfe'nin ircâ fikrini benimsemesinde en çok tesiri olan şahıslar arasında ilk sırada Hammâd'ın ismi sayılmaktadır. Bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2002, 2. baskı, s. 208.

<sup>165</sup> Ebû Hanîfe'nin daha kendi döneminde bile mürciî olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bkz. el-Ukaylî, IV, 281–284.

<sup>166</sup> eş-Şehristânî, Ebû Hanîfe'nin kendisini hocası Hammâd'ı ve öğrencilerini mürciî şahsiyetler arasında zikretmiştir. (*el-Müel ve'n-Nihal* (nşr. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî), Beyrut

lerden az da olsa Şu'be de nasibini almış ve sünnette imâm olarak kabul edilmemiş olabilir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hicrî I. asrın sonundan itibaren âlimler, bazı i'tikâdî fırkaları bid'at fırkaları; bu fırkalar içerisinde yer alanları da 'ehlu'l- bid'a', 'sâhibu bid'a'; bunlar içerisinde yer almayan, bunlara karşı olanları ise "imâm fi's-sunne", "sâhibu sunne" 'ehlü's-sunne' gibi ifadelerle nitelemişlerdir.<sup>167</sup>

### IX. Sonuç

Cerh-ta'dil faaliyetindeki gelişmeye paralel olarak, bu faaliyetlerde kullanılan kavramlar da sayı ve çeşitlilik yönünden gelişme göstermiştir. Bu çerçevede pek çok cerh-ta'dil lafzı geliştirilmiştir. Kültürümüzde geniş bir anlam alanı olan 'imâm' tabiri de, hicrî II. asrın ortalarından itibaren bir ta'dil lafzı olarak sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Bu tabir, 'imâm' ve 'eimme' şeklinde yalın olarak kullanıldığı gibi; 'imâm fi'l-hadîs', 'imâmu'l-hadîs', 'imâm fi's-sunne' ve 'imâmu's-sunne' gibi terkip formlarında da kullanılmıştır.

İmâm tabiriyle ilgili lafızlardan en dikkat çeken 'imâm fi's-sunne' ve 'imâm fi'l-hadîs' tabirleridir. Hicrî II. asrından itibaren bazı âlimler bu tabirle, diğer bazı âlimleri nitelemişlerdir. Bazı şahıslar hakkında sadece 'imâm fi'l-hadîs,' bazıları hakkında 'imâm fi's-sunne' denilirken, bazıları hakkında ise 'imâm fi's-sunne ve imâm fi'l-hadîs' tabiri kullanılmıştır. Bu tabirler, o dönemden itibaren asırlar boyunca kullanılmaya devam etmiştir.

Bu tabirlerin ilk dönemlerdeki anlamıyla tarihin ileriki dönemlerdeki anlamlarında bazı farklılıklar olmuştur. 'İmâm fi'l-hadîs' tabiri rivâyet asrında daha çok râvînin rivâyet ettiğini doğru nakledebilmesi, rivâyet ettiği hadisleri sika râvîlerden alması gibi şartlara bağlı olarak kullanılırken; ilerleyen dönemlerde kişilerin hadis alanında verdiği eserlerden dolayı kendilerine bu sıfat verilmiştir.

'İmâm fi's-sunne' tabiri ise, büyük bir ihtimalle, 'ehlü's-sunne', 'sâhibu sunne' kavramları gibi i'tikâdî anlamda kullanılmıştır. 'İmâm fi'l-hadîs' tabirinde olduğu gibi buna da ilk dönemlerde yüklenen anlam ile sonraki dönemlerde yüklenen anlamlar farklılık arz etmektedir. Bu tabir hicrî II. asrın ortalarından itibaren muhtemelen 'Ashâb-ı hadîs' veya 'Ehl-i sünnet' olarak nitelenen oluşuma öncülük edenleri nitelemek için kullanılmışken, Ehl-i sünnetin

bir ekol olarak tarih sahnesinde yer almasıyla, bu ekolün düşüncelerini savunan âlimleri nitelemek için 'sünnî' tabiriyle birlikte günümüze kadar kullanılmaya devam edilmiştir. Bu bağlamda, hadis ilminde çok önemli konumda olan ve bu nedenle de 'hadiste imâm', 'hadiste emirü'l-mü'minin' gibi mübalağa ifade eden tabirlerle nitelenen bazı âlimler, i'tikâdî alandaki tutumları nedeniyle 'sünnette imâm' kabul edilmeyebilmişlerdir.

Hicrî II. asrından itibaren kullanılan bu tabirlerin, bir ta'dil lafzı olmalarının yanı sıra, hadis-sünnet ilişkisine dair ipuçları da içeriyor olmaları, önemlerini bir kat daha artırmaktadır. Nitekim bu tabirler, sünnet ve hadisin farklı anlamda kullanıldığını savunan anlayışlara temel oluşturmuştur.

### "Cerh ve Ta'dil Açısından 'İmâm fi'l-Hadîs' ve 'İmâm fi's-Sünne' Tabirleri"

**Özet:** Cerh-ta'dil faaliyetinde râvîlerin durumunu açıklamak için pek çok tabir geliştirilmiştir. 'İmâm' tabiri de hicrî II. asrından itibaren bu faaliyette sıkça kullanılan ta'dil lafızlarından. Bu tabir, 'imâm' ve 'eimme' şeklinde mutlak olarak kullanıldığı gibi, 'imâm fi'l-hadîs', 'imâmu'l-hadîs', 'imâm fi's-sunne' gibi terkip halinde de kullanılmıştır. Bazı kişiler hakkında sadece 'imâm fi'l-hadîs', bazıları hakkında 'imâm fi'sunne' lafzı kullanılmıştır. Bazıları hakkında ise her iki tabir bir arada 'imâm fi's-sunne ve imâm fi'l-hadîs' kullanılmıştır. Bu bağlamda bazen bir kişi hadiste imâm kabul ediliyorken sünnette imâm kabul edilmemiş; bazen de bir kişi sünnette imâm kabul ediliyorken hadiste kabul edilmemiştir.

**Atıf:** Arif Ulu, "Cerh ve Ta'dil Açısından 'İmâm fi'l-Hadîs' ve 'İmâm fi's-Sünne' Tabirleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, ss. 55-86.

**Anahtar Kelimeler:** İmâm, Hadis, Sünnet, Cerh ve Ta'dil, Râvî, Şu'be b. el-Haccâc, İmâm fi's-sunne, İmâm fi'l-hadîs, Abdurrahmân b. el-Mehdî.

2006, s. 116). el-Eş'arî ise eserinde Ebû Hanîfe ve ashabına ayrı bir başlık açmış ve onları Mürcie'nin dokuzuncu kolu olarak zikretmiştir. Bkz. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Beyrut 1995, I, 219-220.

<sup>167</sup> Aydın, "Rivâyet Asrında Sünnet Kavramı" s. 95; Ulu, "Cerh-ta'dil Kriteri Olarak Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at", s. 139-141.

## Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi

Zişan TÜRCAN, Dr.\*

“The Influence of Imâm al-Shâfiî  
on the Hadîth Collections of the  
Third/Ninth”

**Abstract:** The present article deals with Muhammad bin Idris as-Shâfiî `s (d. 204/820) determination the marfû hadîth (Prophetic saying) as the single source of the sunnah and with the influence of his approach on the authenticity of rivâyah on some hadîth collections of the third century of al hegira. His resolution to base the sunnah on the marfû hadîth (Prophetic saying) may be thought as a manifestation of a general tendency commencing in this period. In fact, his approach was only an eventual definition of the tendency which had been strengthening gradually till his days. Reflection of this approach on the hadîth literature revealed itself firstly as attempts to distinguish the prophetic traditions from other sayings. Even though the influence of a general tendency which had strengthened till as-Shâfiî on efforts to purify the hadîth collections from maktû, mevkûf and munkatî transmissions is considered as important, it must not be ignored that this approach and this change were attributed by some scholars to as- Shâfiî.

**Citation:** Zişan Türcan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, pp. 87-100.

**Key Words:** Shâfiî, Sunnah, hadîth, prophetic tradition, marfû hadîs, the hadîth literature of the third century of al hegira.

### I. Giriş

Hadis edebiyatı biri diğerinden daha az önemli olmayan gelişim safhalarından geçmiştir. Esasında bu safhaları bütün İslâm ilim merkezlerinin her birinde eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve birbirini düzenli bir şekilde takip eden evreler biçiminde algılamamak gerekir. Uzun ya da kısa süreli geçiş dönemleri olmakla beraber her bir safhayı bir öncekinden belli başlı özelliklerine bakarak ayırma imkânı da vardır. Hadis ilmi ve tarihi açısından kitâbet, tedvîn ve tasnîf faaliyetleri sözü edilen gelişim evrelerinin karakterini oluşturmuştur. Hadis edebiyatındaki değişimin, siyâsî, sosyal, kültürel ve ilmî pek çok sebebini tespit etmek mümkündür. Söz konusu edebiyat içerisinde çeşitli telif tarzlarının ortaya çıkışını ise itikadî ve fikhî tartışmalardan ayrı düşünmemek gerekir.

Hatta hadis eserlerinin şekillenmesinde itikadî ve fikhî eğilimlerin doğrudan etkili olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Ehl-i re'y-Ehl-i hadîs arasındaki entelektüel boyuttaki tartışmalar hadis edebiyatında ortaya konulan ürünler açısından büyük önem arz etmektedir. Makalemizin konusunu, sözü edilen fikrî hareketlilik ortamında Muhammed b. İdrîs eş-eş-Şâfiî'nin (v. 204/820) sünnetin tek kaynağı olarak merfû rivâyeti tespit etmesi ile rivâyetlerin sıhhatine ilişkin yaklaşımının hicrî III. yüzyılda kaleme alınmış bir kısım hadis musannefâtı üzerindeki etkisi oluşturmaktadır.

### II. Tedvîn Faaliyetinin Başlangıcı ve Sünnet-Hadis Ayırımı

Hadis tedvîni, Ehl-i re'y-Ehl-i hadîs çizgilerinin gidişatında çok önemli bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Tedvîn hareketi aynı zamanda dinî hükümlerin dayandırılacağı iki temel kaynaktan biri olan sünnetin kapsamına ilişkin tartışmaları da gündeme getirmiştir. Sünnetin merfû hadîsle sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı konusu tedvîn faaliyetinin devam ettiricilerinden en önemli iki kişi arasında sonraki dönemlerde değerlendirmelere de konu teşkil eden şöyle bir görüş faklılığına da zemin teşkil etmiştir: Sâlih b. Keysân (v. 140/757), İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742) ile aralarında cereyan eden şu konuşmayı nakleder:

“Ben ve ez-Zührî talebu'l-hadîs için bir araya geldik ve süneni yazalım dedik. Hz. Peygamber'den gelenleri yazdık. Sonra Zührî ‘Sahâbeden gelenleri de yazalım, onlar da sünnettendir’ dedi. Ben ‘değildir’ dedim. O yazdı, ben yazmadım; o kazandı, ben kaybettim.”<sup>1</sup>

Tedvîn hareketinin önde gelen iki temsilcisi arasında yaşanan karşılıklı konuşmalara dair bu kayıt, sadece Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin sünnet olarak nitelendirilebileceği düşüncesinin, sürecin başlangıcında bile dile getirildiğini göstermektedir. Hadis tedvîn faaliyetinin başlatılmasına yönelik resmî talimatı bize nakleden haberlerin bazılarında da aynı vurgu vardır. Halîfe Ömer b. Abdilazîz'in valilerine gönderdiği genelgede şu ifadeleri yer almaktadır.

“Tetkik et, Resûlüllâh'ın hadisinden ne bulursan yaz... Zabt esnasında Peygamber'in hadisinden başkası kabul edilmesin...”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abdürrezzak, es-San'ânî, *Musannef* (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), I-XI, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî 1403, XI, 258; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fadlihi* (nşr. Ebû Abdilrahmân Fevâz Ahmed Zemerî), Beyrut: Dâru İbn Hazm 1424/2003, I, 155.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmu's-Sahîh*, I-VI, Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1407/1987, “İlim”, 34; Bu rivâyetteki “Peygamber'in sözünden başkası kabul edilmesin” ifadesinin Buhârî'ye ait olduğuna dair görüşler ileri sürülmüştür. (Bkz. Bedruddin Ebû Muhammed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye

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

Tedvîn hareketinin -talimatın bu şekilde geliştiği kabul edilecek olursa<sup>3</sup>- halifenin ve Sâlih b. Keysân gibi sünneti merfû rivâyetlerle sınırlandırma taraftarı olanların arzularına denk düşecek şekilde gelişmediğini veya bu düşünceye sahip kişilerin sonradan fikir değiştirdiklerini söylemek mümkündür. Nitekim bu tespiti, tedvînle beraber ve sonrasında ortaya çıkmış eserlerin içeriği teyit etmektedir.

Hadislerin toplanmasıyla birlikte daha önce bilinmeyen pek çok hadis tedvîn faaliyeti sayesinde ulaşılabilir hale gelmiştir. Böylece çözüm bekleyen konulara ilişkin herhangi bir rivâyete muttalî olmama ya da ulaşılan rivâyetlerin güvenilir kaynaklardan gelmemiş olması şeklindeki, tedvîn öncesinde âlimlerin rey başvurma nedenlerinden birini teşkil eden gerekçe büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Örneğin Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî hocaları Ebû Hanîfe'den daha fazla hadise ulaşabiliyorlardı. Bu bakımdan Ebû Yûsuf Ebû Hanîfe'ye, eş-Şeybânî de Ebû Yûsuf'a göre verdiği hükümlerde hadislere daha fazla dayanmıştır. Zira Ebû Yûsuf'un döneminde hocasının yaşadığı zamana nispetle sahîh hadise ulaşma imkânı daha fazlaydı. eş-Şeybânî için de aynı durum söz konusudur. Onun bazı meselelere dair verdiği hükümlerde Ebû Hanîfe'den ayrılığı, hocasının ulaşamadığı rivâyetleri bilmesine de bağlanmaktadır.<sup>4</sup> Onun hadislere yönelik tutumu ise, hem anlayış biçiminin hadislerin etkisi altında geçirdiği dönüşümde hem de onun sistematik aklı çıkarımını hadislere desteklemesinde görülmektedir.<sup>5</sup> eş-Şeybânî sahip olduğu fikhî görüşleri hadislere temellendirme gayretini ortaya koymuştur. Ebû Yûsuf'a göre hadis ve sünnet farklı şeylerdir.<sup>6</sup> O sünneti, amelî bir durum olarak algılamaktadır. Ancak bunu gelişi güzel kimselerin ve kalabalıkların

uygulanması değil, başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahâbe ve fıkah otorite-lerinin tatbikâtı anlamında kabul ettiği görülmektedir. Diğer yandan bu türden bir amelî durumun teorik delilinin de mutlaka belirtilmesini şart koştaktadır ki, bu onun Mâlik'ten ayrıldığı nokta olarak kabul edilebilir.<sup>7</sup>

Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) yaklaşım biçimi, merfû hadislere dayanma konusunda her ne kadar hocası Ebû Hanîfe'nin yaklaşım biçimine göre bir ilerlemeyi temsil ediyor idiyse de, bir hukuk normunun Kur'an'a ve Nebvî hadise dayanmadıkça geçerli olamayacağı üzerinde ısrarla duran ilk kimse eş-Şeybânî (v. 189/804) olmuştur. Ne var ki, Sahâbe'ye nispet edilen rivâyetler (mevkûf) onun doktrininde hâlâ bir miktar rol oynuyordu.<sup>8</sup>

### III. eş-Şâfiî'nin Düşünce Sisteminde Sünnet

eş-Şeybânî'nin sünnet algısının, özellikle hadislerin tedvîni doğrultusunda gelişen tarihi süreç gereği, daha sonra eş-Şâfiî (v. 204/820) tarafından nihai şekli verilen 'hadisler bütünü' anlamındaki sünnet kavramına daha yakın olduğu kuşkusuzdur.<sup>9</sup> Onun bu yaklaşımında sünnet ve hadis terimlerinin kavramsal içeriklerinin birbirine çok yaklaştığı görülmektedir. Bu iki terim arasındaki kalan küçük ayrımı da eş-Şâfiî ortadan kaldırmıştır.<sup>10</sup> eş-Şâfiî Kur'an'la birlikte Hz. Peygamber'in sünnetinin hukukun yegâne maddî kaynakları olduğu hususunu sürekli ve sistematik olarak vurgulamakta, Peygamber'in sünnetinin tek kaynağı olarak da merfû hadisi tespit etmektedir. Onun bu yaklaşımını kendi eserlerindeki şu ifadelerinden açıkça ortaya koymak mümkündür:

"Biz Urve b. Zubeyr'in şöyle dediğini görüyoruz: "Âişe, bana, Peygamber'in el-Harâc bi'd-damân (bir mal hasara uğradığında zararı kim karşılayacaksa, o maldan istifade etme hakkı da o kişiye aittir) ile hükmettiğini haber vermiştir..." ve o bunu, sünnet olarak tespit etmiştir. O, Hz. Âişe'den pek çok şey rivâyet etmiş ve bunları, kendisiyle helâl ve haramın tayin edildiği birer sünnet olarak belirlemiştir..."<sup>11</sup>

1421/2001, II, 130) Bunların dikkate alınması halinde, Buhârî'nin Ömer b. Abdilazîz'in talimatını, sadece Hz. Peygamber'in hadislerinin toplanması şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

<sup>3</sup> Haberin bazı tariklerinde öncekilerin sünnetlerinin de yazılması talep edilmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-VIII, Beyrut: Dâru Sadr ts., I, 497; Rivâyetin bütün tariklerini inceledikten sonra hadis tedvînine ilişkin talimatın mevkûf ve maktûları da kapsadığı kanaatine ulaşan çalışmaları görmek için bkz. Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, İstanbul, 1999, s. 33-35; Yunus Macit, *Ömer b. Abdilazîz'in Hadis Kültüründeki Yeri*, Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayınları 2006, s. 195-199.

<sup>4</sup> Bkz. Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, MÜSBE, İstanbul, 1995 (yayınlanmamış doktora tezi), s. 294.

<sup>5</sup> Bkz. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press 1950, 301, s. 306.

<sup>6</sup> Sözelimi onun *er-Reddu 'alâ siyeri'l-Evzâi* adlı eserinde şu tür kalıplar yer alır: "Bu hususta pek çok hadis vardır ve bu hususta sünnet ma'rûftur", "Bu konuda hadis ma'rûf ve meşhurdur, sünnet de ma'rûftur." Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim, *er-Reddu 'alâ siyeri'l-Evzâi* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye ts., s. 38, 40.

<sup>7</sup> M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1998, s. 64. Ayrıca bu konuda farklı değerlendirmeler için bkz. Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadisi Anlayışı*, İstanbul: Klasik Yayınları 2008, s. 19-51.

<sup>8</sup> Bkz. Wael B., Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories -An Introduction to Sunni Usûl al-Fiqh-*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 18.

<sup>9</sup> Talip Türcan, "Sünnî ve Mu'tezilî Fıkah Usûlünün Tanımlanmasında Bir Kriter Olarak Şer'îlik Algısı ve İbâha Alanının Şer'îliği Sorunu Bağlamında Bir Örnekleme", *Marife*, Yıl: 5 Sayı: 3 (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı), Kış 2005, s. 195-211.

<sup>10</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute 1988, s. 108. (Eserin çevirisi için bkz. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi* (çev. Haluk Songur), Rağbet Yayınları, İstanbul 1996).

<sup>11</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye ts., s. 453.

“... Kâsım b. Muhammed de: ‘Bana Hz. Âişe, Peygamber’den haber verdi... Bana, İbn Ömer, Peygamber’den haber verdi...’ diyor ve onlardan her birinin hadislerini müstakil bir sünnet olarak tespit ediyor...”<sup>12</sup>

“... Bizim ona karşı delilimiz şudur: Eğer, hadisin râvisi sika ise, onun haberleriyle yetinilir. Ne te’vil yoluyla, ne onu bir başkası rivâyet etmediği için, ne de imamlardan birisinden benzer bir haber nakledilmediği için biz, onu reddetmeyiz. Peygamber’in sünneti ile yetiniriz...”<sup>13</sup>

“... (Muhâtabı: Peygamber’den sonra hiç kimse, böyle amel etmemiştir, dedim. eş-Şâfiî şöyle cevap verdi) Daha önce, bunu sana izah ettim. Biz ve siz, kendisinden sonra tatbikata konulmamış olsa dahi, Peygamber’den gelen bir hadisi alırız. Bunu da onun dışında, herhangi birinin haberi ile değil, ona nispet edilen haberle yetindikimiz için yaparız...”<sup>14</sup>

eş-Şâfiî’nin bu ifadelerinden, Hz. Peygamber’e nispet edilen sözleri sünnet kabul ettiğini ve bu şekilde tespit edilen bir sünnetin teyidi için bu sözlerin içeriğine uygun bir tatbikatin mevcut olmasını da önemsemediğini görmekteyiz. O, bu görüşü uyarınca Hz. Peygamber’e nispet ederek nakledilmediği sürece sahâbe icmâmını da sünnet saymamaktadır. Çünkü ona göre sünnet - vurgulandığı üzere- Hz. Peygamber’e isnad olunan sözdür. Sahâbenin icmâi konusundaki görüşlerini *er-Risâle*’sinde soru-cevap üslubunu kullanarak bizzat kendisi şöyle açıklamaktadır:

“‘Hakkında Allah’ın bir hükmü bulunmayan ve Hz. Peygamber’den de bir şey nakledilmeyen konularda insanların icmâına uymamızla ilgili delilin nedir? Senin dışında bazı kimselerin, onların icmâi, nakletmeseler bile mutlaka sâbit bir sünnete dayanmaktadır, sözlerini nasıl buluyorsun?’ sorusuna şöyle cevap vermektedir: ‘Üzerinde icmâ edip sonra da Resûlüllâh’tan nakletmiş oldukları şey, umarım ki söyledikleri gibidir. Hz. Peygamber’den nakletmedikleri şeyin Resûlüllâh’tan nakledilmiş olması da muhtemeldir. Onu Hz. Peygamber’den nakledilmiş sayamayız; çünkü bir kimsenin ancak işittiği şeyi rivâyet etmesi muhtemeldir. Onun, zanna dayanarak söylediği gibi olmama ihtimali bulunan bir şeyi rivâyet etmesi caiz değildir.

Biz, onların icmâmını onlara uymak suretiyle benimsiyoruz. Biliyoruz ki, Hz. Peygamber’in sünnetleri, onların hepsi için meçhul değildir, belki bazıları sünnetleri tam olarak bilmezler. Yine biliyoruz ki, cemaat, Hz. Peygamber’in sünnetine aykırı bir şey üzerinde birleşmez. İnşallah, hata üzerinde de birleşmez.”<sup>15</sup>

eş-Şâfiî burada, sahâbe icmâmının sünnet vasfını ancak Hz. Peygamber’e isnad edilerek nakledildiği takdirde kazanabileceğini belirtmiş olmaktadır. O genel olarak sünnetin tek vasıtası olarak merfû haberi belirleyince, haber-i vâhidin sıhhat şartlarını tespit etme ihtiyacı hissetmiştir. Çünkü ona göre dinî hükümler ancak Allah ve O’nun Peygamber’inin sözlerine dayandırılabilir.

Onun dışında herhangi bir Şârî olamaz. Öyleyse hükmün dayandığı sözün, Peygamber’e aidiyetini temin edecek şartlara sahip olması gerekir. Bu bakımdan o daha sonraki dönemlerde sahîh hadisin tanımına kaynaklık edecek olan şu açıklamayı yapmaktadır:

“Haber-i vâhid, ya Hz. Peygamber’e ulaşacak şekilde (merfû) olarak, ya da Hz. Peygamber’de değil, bir râvide nihayet bulacak tarzda tek kişinin tek kişiden rivâyet ettiği hadistir. Haber-i vâhidin hüccet olması için bir kısım şartların bulunması gerekir. Bu şartlardan bazıları şunlardır: Haber-i vâhidi rivâyet eden kimsenin dininde güvenilir, hadisinde doğru olmakla tanınmış, rivâyet ettiği şeye iyice aklı eren, (manaya göre rivâyet ediyorsa) lafız bakımından hadisin manasını değiştirecek hususları bilen, ya da (manayı bilmiyorsa) hadisi işittiği gibi harfi harfine rivâyet eden ve manaya göre hadisi rivâyet etmeyen biri olması gerekir; çünkü o, hadisin manasını saptıracak hususları bilmediği halde, haber-i vâhidi manaya göre rivâyet ederse, belki helâli harama (veya haramı helâle) çevirir. O, haber-i vâhidi harfi harfine rivâyet ettiği zaman hadisi saptırır diye korkulacak bir husus kalmaz. Ayrıca onun, ezberinden rivâyet ediyorsa hadisi tam olarak hıfzeden, yazılı malzemesinden rivâyet ediyorsa kitabına sahip olan biri olması şarttır. Hadis bilginleriyle bir hadiste iştirak halinde ise, kendisi de onların hadisine muvâfik bir haber nakletmiş olmalıdır. Bir de o, karşılaştığı kimselerden işitmediği şeyleri rivâyet eden ve Hz. Peygamber’den güvenilir râvilerce yapılan rivâyetlere muhalif şeyler nakleden bir müdellis olmamalıdır.

İşte birinden haber-i vâhidi rivâyet eden kimsenin üstündeki râvilerin de sened bakımından böyle olmaları gerekir. Böylece hadisin isnadı geriye doğru ya Hz. Peygamber’e ulaşır ya da onda değil, bir râvide sona erer; çünkü râvilerden her biri, bu şekilde kendine hadisi rivâyet eden kimseyi doğrularken, kendisinden alan güvenilir râvi de onu doğrulamış olur.<sup>16</sup>

eş-Şâfiî’nin bu açıklamalarından hareketle, sahîh hadisin nitelikleri ile ilgili olarak öne sürdüğü şartlar, sonraki dönemlerde oluşan hadis usûlü terimleriyle şu şekilde özetlenebilir: Râvi ile ilgili olarak sika, sıdk, akıl, ilim, hıfz; senedle ilgili olarak da ittisal şartı.

eş-Şâfiî’nin aradığı bu özelliklerin tamamen sened üzerinde odaklandığı görülmektedir. Onun haber-i vâhidin kabulü için aradığı bu şartlardan en son olarak işaret ettiğimiz ‘ittisal’ şartı haberin râvileri arasında bir kopukluk olmadan kaynağına kadar ulaşmasını ifade etmektedir. Haber-i vâhidin kabulü için eş-Şâfiî’nin zorunlu gördüğü bu özelliklere baktığımızda, onun, senedinde inkitâ’ olan bazı hadisleri kabul ettiğini anlamaktayız. eş-Şâfiî merfû hadisin dışında belli şartlara tâbi olmak kaydıyla sadece mürsel hadisi hüccet kabul etmektedir. Mürsel hadislerle ilgili açıklamalarından onun mürsel hadisin kabulünde öngördüğü en temel şartın, bazı sahâbilerle birçok kez görüşmüş

<sup>12</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 454.

<sup>13</sup> eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru’l-ma’rife 1393, VII, 195.

<sup>14</sup> eş-Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 200.

<sup>15</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 472.

<sup>16</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369–372.

olan büyük tâbiine ait olmasını tespit etmek mümkündür.<sup>17</sup> Tâbiinin ileri gelenlerine ait mürsel hadiste de şu şartlardan birinin bulunması gerekli görülmektedir. Birincisi, güvenilir hadis hafızlarının aynı manada bir rivâyette bulunmuş olmaları. İkincisi, güvenilir râvilerce nakledilen bir mürsel rivâyette teyit edilmesi. Üçüncüsü, bazı sahâbe kavilleriyle desteklenmesi ve dördüncüsü de âlimlerin çoğunluğunun, mürsel hadise denk düşecek bir fetva vermiş olmaları.<sup>18</sup>

eş-Şâfiî'nin mürsel hadislerin kabulü için ileri sürdüğü bu şartlarda çoğunlukla muhtevayı esas alması, hadislerin kabulü için râvinin durumu üzerinden ortaya koyduğu genel yaklaşımı bakımından istisnai bir durum olarak görünmektedir. Zira o, çoğu zaman haberin sübutu ile doğruluğu arasında zorunlu bir ilişki görür. Ona göre hadislerin çoğunun doğru (sıdk) veya yalan (kizb) olduğu ancak haber verenin doğruluğu ya da yalancılığı ile bilinebilir.<sup>19</sup>

“Hadisin doğru veya yalan olduğu sonucuna, çoğunlukla onu haber veren kimsenin doğru veya yalancı kişi olmasıyla varılır. Ancak hadisin özel olan pek azı bunun dışındadır. Bu tür hadiste doğru veya yalan olduğu sonucuna, muhaddisin benzeri mümkün olmayan bir şey rivâyet etmesiyle veya muhalefet ettiği hadisin daha sahîh ve doğru olduğuna gösteren pek çok delâlet bulunmasıyla varılır.”<sup>20</sup>

#### IV. eş-Şâfiî ve Erken Dönem Hadis Literatürü

eş-Şâfiî'nin sünneti merfû hadise dayandırma kararlılığı, o dönemde yaygınlaşmaya başlayan genel bir eğilimin tezahürü şeklinde de düşünülebilir. Onun yaklaşımı, aslında öncesi olan ve ona gelinceye kadar gittikçe güçlenen bir eğilimin nihai tanımına kavuşturulmasından ibarettir. Bunun hadis edebiyatındaki yansıması da Hz. Peygamber'in hadislerini diğerlerinden ayırma teşebbüsleri şeklinde ortaya çıkmıştır. İbn Hacer hadis edebiyatının seyrini anlatırken bunu şöyle dile getirir:

“...Bazı imamlar sadece Hz. Peygamber'in hadislerini toplama görüşündeydiler. İki yüzlerin başında Ubeydullâh b. Musâ el-Absî (v. 213/828) Kûfe'de ve ayrıca Müsedded b. Müserhed el-Basrî (v. 228/843), Esed b. Mûsâ el-Umevî (v. 212/827), Mısır'da mukim Nu'aym b. Hammâd el-Huzâ'î (v. 228/843) birer müsned meydana getirdiler. Bunun üzerine, hemen hemen bütün muhaddisler hadislerini müsnedlere göre tasnif ettiler. Meselâ Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İshâk b.

Râhûye (v. 238/853), Osman b. Ebî Şeybe (v. 239/853) ve diğer birçokları böyle yaptılar. Bir kısmı, meselâ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) yaptığı gibi, aldıkları müsned hadisleri, aynı zamanda kendi aralarında bâblara ayırıyorlardı.<sup>21</sup>

Hicrî III. yüzyıla varmadan hadis edebiyatında müsned tarzının ortaya çıkışı, merfû hadisleri önceleme anlayışının önemli göstergelerindedir. Ağırılık kazanan bu eğilimin, eş-Şâfiî'nin merfû hadisi sünnetin tek habercisi olarak yüksek sesle ilan edişiyile birlikte en olgun ürünlerini verdiği görülmektedir. Bu türün en meşhur örneği, eş-Şâfiî'nin has öğrencilerinden Ahmed b. Hanbel'e aittir. Merfû rivâyetleri toplama konusunda İbn Hanbel'in kendinden öncekilerden daha hassas olduğu söylenebilir. *Müsned* ile kendinden önceki türdeşleri arasında, ihtiva ettikleri rivâyetler içinde merfû rivâyet türünün oranı bakımından yapılacak bir mukayese bunu açıkça ortaya koyacaktır. İbn Hanbel'in eserinde maktû rivâyet hemen hemen yer almazken, mevkûfların da -eserin hacmi düşünüldüğünde- zikre değmeyecek kadar az olduğu görülmektedir. Kaldı ki İbn Hanbel'in mevkûf rivâyetlerin merfû tariklerini gösterme gibi bir çaba içerisinde olduğunu söylemek de mümkündür. İbn Hanbel eserine aldığı her mevkûf rivâyeti muhakkak surette merfû bir tarikla getirmiş ya da ref'ine dair bir bilgi zikretmiştir.<sup>22</sup> Onun bu tavrına eş-Şâfiî'nin etkisini reddetmek için bir sebep görünmemektedir. Nitekim Ebû Dâvûd da İbn Hanbel'i, söz gelimi mürsellerle ihticâcı terk etmek konusunda eş-Şâfiî'nin takipçisi olarak nitelemektedir. Hadis eserlerinin maktû ve mevkûf rivâyetlerden arındırılması çabalarında, eş-Şâfiî'ye kadar güçlenerek gelen genel bir eğilimin etkisi düşünülebilirse de, eş-Şâfiî sonrası gelişmelerin ona atıfla izah edilmesi göz ardı edilmemelidir. Bu noktada Ebû Dâvûd'un eş-Şâfiî ile İbn Hanbel arasında ilişki kurması önemlidir.<sup>23</sup>

eş-Şâfiî öncesi hadis rivâyet eserlerinde eş-Şâfiî'nin sahîh hadis için öngördüğü ittisal şartını haiz olmayan rivâyetler diğerleriyle bir arada bulunmaktaydı. Burada meşhur bir örnek olarak *Muvatta*'a dikkat çekilebilir. Ebû Bekir el-Ebherî'ye göre *Muvatta*'ın içerdiği 1720 rivâyetten 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkûf ve 285'i maktûdur.<sup>24</sup> *Muvatta*'ın genel görüntüsü bu

<sup>21</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-sâri*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379, I, 6.

<sup>22</sup> Salih Şengezer, *Hadisleri Tedvîn ve Tasnif Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Samsun, 2007; Sözelimi Ebû Hureyre'den mevkûf olarak rivâyet ettiği bir hadisi (İbn Hanbel, *Müsned*, Lübnan: Beytu'l-efkârî'd-devliyye 2004, s. 767) üç farklı yerde (İbn Hanbel, s. 193, 225, 245) İbn Abbas'tan, merfû olarak rivâyet etmiştir. Yine mevkûf olarak naklettiği hadisin sonunda, o rivâyeti râvilerinden birinin rivâyeti ref' ettiğini belirtmiştir. (İbn Hanbel, s. 222).

<sup>23</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehl-i Mekke fî vasfi sünenihi*, s. 25.

<sup>24</sup> Muhammed b. Abdulkâki ez-Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*, Beyrut, 1407/1987, I, 7.

<sup>17</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 465 “فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله فلا أعلمن” “منهم واحدا يقبل مرسله”.

<sup>18</sup> Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 462-466.

<sup>19</sup> Özafşar, “Sahîh Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme”, *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara, 2006, s. 193.

<sup>20</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 399; ولا يُستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه إلا في الخاص ولا يقلل من الحديث وذلك أن يُستدل على الصدق والكذب فيه بأن يُخِذَ المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه.

olmasına rağmen eş-Şâfiî'nin onunla ilgili olarak, "Allah'ın kitabından sonraki en sahîh kitap" şeklinde bir nitelemede bulunduğu nakledilir.<sup>25</sup> Bu durum eş-Şâfiî'nin vurguladığı kıstaslar açısından bir çelişki gibi görünmektedir. Zira eş-Şâfiî hadislerin sıhhatini ifade etmek için en çok kullandığı 'sâbit' kelimesinin yanı sıra aynı anlamda 'muttasıl' kelimesini de kullanmıştır. Onun anlatımında bu kelimenin zıt anlamlısı olarak kopuk, kesik manasına gelen 'munkatî' tabiri de yer almıştır.<sup>26</sup> 'Muttasıl' kelimesinin kullanıldığı yerde onu beyan maksadıyla zikrettiği 'sahîh' tabirinin,<sup>27</sup> senedin ittisâline işaret ettiği görülmektedir. Buna göre 'sahîh' kelimesi hadis kaynaklarında senedle ilgili bir deyim olarak eş-Şâfiî tarafından kazandırılmış olmaktadır.<sup>28</sup>

eş-Şâfiî'nin görünürde mükemmel isnadlara sahip olmayan bir kitapla ilgili bu nitelemede bulunması, esasında isnadlarının başka tarîklerde muttasıl olarak rivâyet edildiğine kâni olmasıyla ilgili olabileceği gibi onu bir fıkıh kitabı gibi değerlendirmesiyle de ilgili olabilir. Nitekim eş-Şâfiî'nin sözü "Allah'ın kitabından sonra Mâlik'in eserinden daha yararlı bir eser yoktur"<sup>29</sup> ve "Allah'ın kitabından sonra, ne onun ayarında ne de ondan üstün bir eser olmayan tek kitap *Muvatta'*'dir"<sup>30</sup> şeklinde de nakledilmiştir. İbn Hacer'e göre, eş-Şâfiî bu sözünü, Mâlik'in döneminde yazılan eserlerle mukayese sonucu söylediği için, isnadlarındaki durum bunu söylemesine engel olmamıştır.<sup>31</sup>

eş-Şâfiî'nin tesiri, kendisiyle neredeyse çağdaş olan Abdürrezzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin musanneflerinde görülmemekle birlikte yarım asır sonraki,

<sup>25</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi takribi'n-Nevevî*, (thk. Muhammed Emin b. Abdullah), Kahire: Dâru'l-hadis 1425/2004, s. 67.

<sup>26</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 139.

<sup>27</sup> Özafşar, *a.g.m.*, s. 189; krş. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 196.

<sup>28</sup> Bkz. Özafşar, *a.g.m.*, s. 190; Aslında 'sahîh' tabirinin eş-Şâfiî öncesinde hicri II. Yüzyılda kullanıldığına ilişkin haberler yok değildir. Ancak bu haberlerde geçen 'sahîh' tabirinin tamamen senedin ittisali ile ilgili olduğunu iddia etmek zordur. Örneğin Abdullah b. el-Mübarek'in (v. 181/797) hadisin sahihi arzu edildiğinde rivâyetlerin karşılaştırılması gerektiği anlamına gelebilecek sözü (Hatib el-Bağdadî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, thk. Muhammed et-Tahhân, I-II, Riyad, 1403, II, 159) ile Dâvûd b. Ali'nin (v. 133/750) "Resûlüllâh'ın hadisini işittikten sonra tanımayan, sahihini sakiminden ayıramayan âlim değildir" (Hatib, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*, II, 294) şeklindeki ifadesine bakılırsa, bir rivâyetin sıhhatin muhtevasına da dayandırıldığı söylenebilir. Öte yandan eş-Şâfiî öncesindeki kullanımları günümüze ulaşmadıkları için bizzat sahiplerinin eserlerinden teyit imkânı da bulunmamaktadır.

<sup>29</sup> Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî, *Ahâdisu'l-Muvatta'* (nşr. Ebû'l-Velid Hişam b. Ali), Mektebetu ehli'l-hadis, ts., s. 5; ayrıca bkz. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr el-câmi' li mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fî mâ tedammenehu el-muvatta' min meâni'-re'y ve'l-âsâr*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye 1421/2000 I, 12.

<sup>30</sup> İbn Abdilber, *Tecrid*, s. 9.

<sup>31</sup> Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, I, 14.

Buhârî'nin ve diğer III. yüzyıl musanniflerinin eserlerinde bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buhârî'nin eserinin adının *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü aleyhi vesellem ve Sünenihî ve eyyâmihî* olması, onun, devrinin fikrî tartışmalarına iştirak ederken tam da eş-Şâfiî'nin arzu ettiği bir biçimde sadece 'müsned'<sup>32</sup> hadislerle dayanma eğilimine işaret etmektedir.<sup>33</sup> Bu eğilimi III. asırda telif edilen diğer pek çok eserde de görmek mümkündür. Örneğin, *Sünen*'inde Sevrî, Mâlik ve eş-Şâfiî'nin fikhî görüşlerine mesnet teşkil eden hadisleri toplayan Ebû Dâvûd,<sup>34</sup> bu 4800 hadisin, 600'ü dışındakilerin müsned-muttasıl hadisler olmasıyla övünmektedir.<sup>35</sup> Dahası, Süfyan es-Sevrî, Mâlik ve Evzâî gibilerinin yaşadığı dönemdeki âlimlerin mürsel hadislerle amel etmelerinin eş-Şâfiî'ye kadar sürdüğüne, onun mürsel hadisleri delil olarak kullanmayı bazı şartlara bağladığına işaret etmekle *Sünen*'ine hangi tür rivâyetleri aldığı konusunda eş-Şâfiî'nin etkisini ima etmektedir.<sup>36</sup>

Tasnîf faaliyetinde, Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerin toplanması eğiliminin ağır bastığı bu dönemde, bu vakte kadar tasnif edilmiş hadisler arasında da yeni seçkiler yapma arzusu belirmiştir. Yeni problemlere cevap teşkil edecek başlıklar,<sup>37</sup> aşağı yukarı çerçevesi çizilen tasnif sistemine eklenirken kullanılan hadislerin de en sahîhlerden olmasına özen gösterilmiştir. Meselâ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*'inin telif sebebini "Kendisini muhaddis sayıp, insanlar arasında münker rivâyetleri yayan câhil ve gâfil insanların rivâyetlerine karşı, sahîh ve meşhur rivâyetleri korumak"<sup>38</sup> şeklinde ifade etmektedir. Onun eserine yazdığı mukaddimeye bir bütün olarak bakıldığında, bir rivâyetin sıhhati ile senedinin durumu arasında sıkı bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Diğer taraftan Ebû Dâvûd, muhataplarının *Sünen*'de naklettiği hadislerin, konusundaki en sahîh hadisler olup olmadığı şeklindeki sorularına şu şekilde cevap vermektedir:

<sup>32</sup> Müsned hadisin aynı zaman da merfu-muttasıl hadis anlamına gelmesiyle ilgili olarak bkz. Hâkim en-Neysâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, II. baskı, 1977, I, 56; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker* (nşr. Abdullah b. Dayfullâh), Riyad, 1422, I, 241.

<sup>33</sup> *Sahîh-i Buhârî*'nin isminde geçen 'müsned' tabirini, bu eserin metinlerinin senedleriyle beraber zikredilişine bağlayan bir görüş için bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", DİA, XXXII, 100.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ ehli Mekke*, s. 28.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ ehli Mekke*, s. 26, 32.

<sup>36</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ ehli Mekke*, s. 25–26.

<sup>37</sup> Örneğin Buhârî'nin 'haber-i vâhidin hucciyeti' konusunda bir bölüm oluşturması, muhalif hareketlerce hadisçilerin bilgi kaynaklarına ve bilgiyi elde etme yöntemlerine karşı yapılan itirazlara bir reddiye niteliğindedir. Bkz. Buhârî, "Ahbâru'l-âhâd", 1 vd.

<sup>38</sup> Bkz. *Sahîhu'l-Müslim*, I, 4–6.



“Şunu bilin ki, *Sünen*'deki rivâyetlerin hepsi sahihtir. Fakat biri isnadı daha güçlü, diğeri de râvileri hıfz bakımından daha üstün olan sahih yoldan gelen iki rivâyet arasında çoğunlukla ikincisini tercih ettim. Böyle bir durumda râvisini değil de isnadını dikkate alarak tercihte bulunduğum hadis sayısı onu geçmez.”<sup>39</sup>

Ebû Dâvûd ayrıca *Sünen*'inde metrûku'l-hadîs olan bir râvinin rivâyetini almadığını da belirtmektedir.<sup>40</sup> Aynı şekilde Tirmizî de hadislerin sıhhat ölçütü olarak senedlerinin durumunu esas almış ve hadisler hakkında sahih-hasengarîb şeklinde nitelemelerde bulunmuştur.<sup>41</sup> Bütün bu yaklaşımlar, hadisin sübutu için râvinin güvenilirliğini ve ittisalini şart koşan eş-Şâfiî'nin düşünceyle örtüşmektedir. İşte başta *Sahîhayn* ve üçüncü asrın diğer hadis musannefâtı, seçki yapma imkânına fazlaca sahip müelliflerin kaleminden çıkmıştır. İbn Hacer'in, *Sahîh-i Buhârî*'nin yazılmasına dair aktardığı şu ifadeler bu durumu örneklemektedir:

“... Buhârî bu musannefâtı görüp rivâyetlerini aldıktan ve onlarla iyiden iyiye haşır u neşir olduktan sonra, onları tasnif ederken, sahih gibi görünen birçok zayıf malzeme de muhtevi bulunduğunu müşahede edip, ancak şüpheden azade olan hadisleri bir araya getirme arzusunun duydu. Hadiste ve fıkhîta Emiru'l-mü'minin diye tanınan üstadı İshâk b. Râhûye de onun bu azmini kuvvetlendirdi. Zira bize...(sahih senedlerle) rivâyet edildiğine göre, Buhârî şöyle demektedir: “İshâk b. Râhûye'nin huzûrunda bulunurken, bir defasında bizlere: ‘Peygamber'in sahih sünnetini ihtiva eden muhtasar bir kitap meydana getirseniz!’ şeklinde bir arzusunun izhar etmişti. Bu temenni zihnimde yer etti ve *el-Câmiu's-sahîh*'i telif etmeye başladım.”<sup>42</sup>

İbn Hacer *Sahîh-i Buhârî*'nin telifi ile ilgili bu nakli Müsnedlerin ortaya çıkış sürecine işaret ettikten sonra nakleder. O bununla *Sahîh-i Buhârî*'nin, merfû-muttasıl rivâyetleri önceleme bakımından Müsnedlerin bir devamı olduğunu, fakat bu eserlerin ihtiva ettiği rivâyetlerden sıhhat bakımından seçkiler yapmakla da onlardan ayrıldığını ifade etmiş olmaktadır.

Kendinden önceki birikimden azami ölçüde istifade eden ve seçkiler yapan üçüncü asırdaki bazı hadisçilerin eserleri gittikçe pekişen bir saygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu eserlere teveccühün asıl sebebi, Ehl-i re'y karşısında fikhî ve itikadî konuları hadislerle temellendirme yönlerinin yanı sıra, isnadın teşekkül etmiş kanunlarına riayet etmeleri ve bu vasıflarıyla da öne çıkmalarıdır.<sup>43</sup> Bu eserlerin telifi üzerinden geçen bir buçuk asırlık bir zaman içinde, bu

eserlerde yer almak, rivâyetler için bir sıhhat ölçütü haline gelmiştir.<sup>44</sup> Buhârî'nin yaygın bir kabul görme sürecini ele alan bir çalışmada da gösterildiği gibi<sup>45</sup> söz konusu eserle ilgili bu süreç isnadı etrafında gelişmiştir. Kütüb-i erbaa<sup>46</sup>, Kütüb-i hamse ya da Kütüb-i sitte anlayışlarının oluşumu, sözü edilen dönemin kimi eserlerinin ihtiva ettiği rivâyetlerin senedi bakımından diğerlerinden daha üstün sayılmasıyla ilgilidir. Özellikle *Sahîhayn*'in sıhhat şartlarını tamamen uygulama iddiasında buldukları varsayılmış ve bu bakımdan değerlendirilmişlerdir. Buhârî ve Müslim'in eserleriyle ilgili lehte ve aleyhte kaleme alınan yazıların, onların ricâl ve isnadlarına odaklanmaları, bunu dolaylı olarak teyit etmektedir.<sup>47</sup> *Muvatta*'ın sonraki dönemlerin genel yaklaşımına göre<sup>48</sup> böyle bir terkîb içinde yer bulamamasının temel nedeni de ihtiva ettiği metinlerin senedlerinin görünürde mükemmel olmamasına bağlanmalıdır.<sup>49</sup> Çünkü İbn Hacer'in de ifade ettiği gibi, Mâlik isnaddaki inkita'ı, sonra-

meselenin, sıhhat bakımından hadislerin tefriki meselesi olduğunu belirtmektedir. Bkz. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 17.

<sup>44</sup> Hâkim, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl* (thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed), İskenderiye: Dâru'd-da' ve ts., I, 33; Hâkim burada sahih hadisleri on kısma ayırmakta ve ilk sırayı Buhârî ve Müslim'in ittifakı rivâyet ettikleri hadislerin aldıklarını belirtmektedir.

<sup>45</sup> Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci” *İslâmî Araştırmalar*, X, sayı 2, 1997.

<sup>46</sup> Bkz. *Me'âlimü's-sünen*, I, 6; Hattâbî Kütüb-i erbaa şeklinde bir tasnife gitmemekle birlikte, dört kitabın ismini özellikle zikreder. Bunlar *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin *Sünen*'leridir. Onun sözünü ettiği bu dört kitabın kendi döneminde seçkin hale geldiğini ve onlara diğerlerinden daha fazla önem atfedildiğini göstermektedir.

<sup>47</sup> Bu eserlerin en meşhurlarından biri Dârakutnî'nin Buhârî ve Müslim'in her ikisine birden yönelttiği eleştirilerini içeren eseri, *el-İstidrâkât ve't-tettebbu' ale'l-Buhârî ve Müslim*'dir. Nevevî (v. 676/1277), Dârakutnî ve benzerlerinin tenkitlerinin, her iki imamın eserlerini yazarken esas aldıkları prensiplere uygun düşmeyen, bu nedenle de 'sahih'in en üst derecesine ulaşmayan hadislere yönelik olduğunu iddia etmektedir (İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 344. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Yaşar Kandemir, “Sahîhayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri” *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat 1997, s. 335 vd.).

<sup>48</sup> İbn Mâce'nin *Sünen*'ini ilk olarak Ebû'l-Fadl b. Tâhir el-Makdisî (v. 507/1113) *Muvatta*'ın yerine temel hadis kaynakları arasında saymıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde de *Muvatta*'ı İbn Mâce'nin önüne geçirenler ve böyle bir terkîbe *Muvatta*'ı dahil edenler de çıkmıştır. Örneğin İbnü'd-Deybâ (v. 944/1537) *Teysîru'l-vusûl* adlı eserinde İbn Mâce'nin yerine *Muvatta*'ı almıştır. Ancak *Muvatta*'ı böyle bir terkîbe dâhil etme anlayışı yaygınlık kazanmamıştır.

<sup>49</sup> Ma'mer b. Râşid, İbn Ebî Zi'b, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne gibi hadisçiler, eserdeki mürsel, munkatî rivâyetlerin başka tarihlerle muttasıl olarak geldiğini ortaya koymak üzere yine *el-Muvatta*' adıyla başka eserler tasnif etmişlerdir. Bu alanda çalışmalar daha sonra da İbn Abdilber (Bkz. *Temhid limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd* (nşr. Mustafa Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkabîr), Mağrib 1387, I, 1-2) ve İbnü's-Salâh gibi âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Kimilerine göre eş-Şâfiî'nin mezkur nitelemesi de bizatihi *Muvatta*'daki rivâyetlerin görünürde olmasa bile muttasıl isnadlara sahip olduğuna delalet etmektedir. (bkz. Yaşar Kandemir, “*el-Muvatta*”, DİA, XXXI, 416) İbn Hacer bu konuyla

<sup>39</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ ehli Mekke*, 24.

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd, *Risâle ilâ ehli Mekke*, 26; Ebû Dâvûd'un bu sözü başka kaynaklarda “İnsanların (âlimlerin) terk edilmesi konusunda hem fikir oldukları râvinin hadisini kitabıma almadım” şeklinde de geçmektedir. Bkz. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1426/2005, I, 6.

<sup>41</sup> Meselâ bkz. Tirmizî, “Ebvâbu'l-cum'a”, 11.

<sup>42</sup> Bkz. *Hedyü's-sârî*, I, 7.

<sup>43</sup> Sezgin, Buhârî'nin kendinden önceki tasnif malzemesinden yani bâblardan seçki yaparken kişisel kabiliyetini ortaya koyduğunu, ancak onun kendi sübjektivitesini hâkim kıldığı asıl

dan örneğin Buhârî'nin saydığı gibi bir kusur olarak görmezken,<sup>50</sup> bir rivâyetin sıhhat ölçüsü olarak ittisal şartının aranması eş-Şâfiî sonrasında değişmez bir kural haline gelmiştir.

eş-Şâfiî'nin kendinden sonraki hadis edebiyatına etkisi sünnetin tek vasıtası olarak sadece merfû hadisi esas alması ve bu haberlerle ilgili olarak râvi ve senedin durumunu esas alan bazı sıhhat kriterleri belirlemesinden ibaret değildir. Onun hüküm istinbâtını dikkate alarak çizdiği çerçeve, hadisçilere hareket tarzı kazandırmıştır.<sup>51</sup> eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde geliştirdiği metin tahlil sistemi, hadisçilere metinleri nasıl anlayıp yorumlayacaklarına ilişkin bir yöntem sunmuştur.<sup>52</sup> eş-Şâfiî'nin ortaya koyduğu anlama ve yorumlama yönteminin III. asır hadis eserlerinde ne ölçüde uygulandığı konusu başlı başına bir çalışma alanı olarak görünmektedir. Elinizdeki makalenin sınırları gereği bu konular dışarıda tutulmuştur.

## V. Sonuç

Hadis edebiyatını teşkil eden çalışmaların -diğer alanlardaki eserlerde olduğu gibi- yapısal özelliklerine kavuşmalarında pek çok iç ve dış tesirlerden söz edilebilir. Bunlar arasında en belirleyici olan fikhî tartışmalardır. Özellikle dinî hükmün bir kaynağı olması bakımından hadis/sünnetin tanımı konusunda benimsenen görüşler telif edilen hadis eserlerinde kendini göstermiştir. İzlerini sahâbe döneminde bulabileceğimiz kadar eskiye dayanan bu ayrışma alanının bir tarafı, sünnetin tespitinde sadece Nebevî hadislerle yetinmemekte, hatta mevkûf ve maktû haberlerin yanı sıra uygulamaya da değer atfetmekte iken, diğer taraf sünneti sadece Hz. Peygamber'e izafe edilen rivâyetlerle sınırlama yanlısıdır. Bu ikinci eğilim gittikçe gelişmiş ve nihai tanımını eş-Şâfiî de bulmuştur. Bu eğilimin hadis edebiyatına yansımaları da hicrî III. yüzyılda telif edilen hadis eserlerinde görülmüştür.

## “Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi”

**Özet:** Bu makalede, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin merfû hadisleri, sünnetin yegâne kaynağı olarak tespiti ve onun yaklaşımının bazı hicrî III. yy. hadis kaynaklarındaki rivâyetlerin sıhhatine etkisi ele alınmaktadır. Onun, sünneti merfû hadislere dayandırma gayreti bu dönemde başlamış genel bir eğilimin tezahürü olarak düşünülebilir. Esasen, onun yaklaşımı kendi dönemine kadar tedricen güçlenen bir eğilimin nihâi ifadesidir. Bu teşebbüsün hadis literatürüne yansımaları merfû hadisleri diğerlerinden ayırma çabalarında kendisini göstermiştir. Hadis musannefatından maktû, mevkûf ve munkatî hadisleri çıkarma çabalarında Şâfiî'nin dönemine gelinceye kadar güçlenmiş bir genel eğilimin etkisi varsa da, bu yaklaşımın ve değişimin bazı araştırmacılar tarafından Şâfiî'ye atfedildiği de göz ardı edilmemelidir.

**Atıf:** Zişan Türcan, “Üçüncü Asır Hadis Musannefâtı Üzerine eş-Şâfiî'nin Etkisi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, ss. 87-100.

**Anahtar Kelimeler:** eş-Şâfiî, sünnet, hadis, merfû hadis, III. hicrî asır hadis musannefâtı.

ilgili olarak, Mâlik'in isnaddaki inkita'ı, sonradan Buhârî'nin saydığı gibi bir kusur olarak görmediğini belirtmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, I, 13-14.

<sup>50</sup> Bkz. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, I, 13-14.

<sup>51</sup> Hadisçilerin, eş-Şâfiî öncesi dönemde rivâyet metinlerini anlama ve yorumlama usulünde yetkin olmadıklarını Ahmed b. Hanbel'in şu sözünden anlayabiliyoruz: “eş-Şâfiî gelinceye kadar biz, umûm nedir, husus nedir, bilmiyorduk.” Bkz. eş-Şâfiî, *Kitâbu'l-Ümm*, I-VII, Dâru'l-Mısriyye, Kahire 1987, s. 31 (Mukaddime).

<sup>52</sup> M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 184.

## Kuveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadis Tezleri Üzerine

Ahmet Tahir DAYHAN, Yrd. Doç. Dr.\*

“On the Theses of Hadith  
Prepared at Kuwait University”

**Abstract:** It has been introduced in the following study a list of the MA theses defended between 1996-2009 years in College of Sharia and Islamic Studies at Kuwait University. At the beginning, we give some information about the academic improvements in the College after the occupation of the country by Iraqi forces, and the number of the lecturers and students, the qualities of the lecturers in the department of “Hadith and Hadith Sciences”, the conditions required for the students who are applying for master’s degree and contents of the lessons. In the last chapter entitled “Theses of Hadith”, list of 102 MA theses has been given chronologically with the full name of the student, the topic of the thesis, the name of the supervisor, the date of which the thesis had been taken, names of discussion committee and the date of defense. It seems from the list obtained from the dean’s office of the College that most of the theses are in Hadith methodology (usûl) and redaction-edition of manuscripts (tahqîq-takhrij). Those who completed MA Program have been directed to other Arab countries, because there has been no PhD Program in this department yet.

**Citation:** Ahmet Tahir Dayhan, “Kuveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadis Tezleri Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, pp. 101-120.

**Key Words:** Gulf War, Iraqi invasion, Kuwait University, College of Sharia and Islamic Studies, Prophetic Tradition, Hadith Sciences, MA theses.

### I. İşgalin Ardından

2 Ağustos 1990'da başlayıp 28 Şubat 1991'de sona eren Irak işgali, o güne kadar komşusunu dost bilen, kardeş Kuveyt halkı üzerinde derin bir şok etkisi yaratır. İşgal süresince Kuveyt Üniversitesi Rektörlüğü'nü ve dokuz fakülte binasını asker ve subayları için karargâh olarak kullanan Irak ordusu, geri çekilmeden önce geniş çaplı bir yağmaya girişerek; mobilyadan klimaya, bilgisayardan kitaba, kapı-pencereden elektrik kablolarına kadar işe yarar ne varsa kamyonlara yükleyip Bağdat üniversitelerine taşımıştır. Bu tahrip ve talan faaliyetine, Irak üniversitelerinden getirilip Kuveyt fakültelerinin başına geçirilen dekanlar nezaret eder. O gün için Külliyyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye/Şerî'at ve İslâmî İlimler Fakültesi'nden sorumlu olan, bütün demirbaş ve teçhizatı, arşiviyle birlikte bütün bir kütüphaneyi Bağdat'a nakletme

işini üzerine alan kişinin Prof. Dr. Adnân ed-Dûrî olduğu iddia edilmektedir.<sup>1</sup>

1990-91 öğretim yılında eğitime ara vermek zorunda kalan Kuveyt Üniversitesi, yaşanan felâketin ardından, hoca ve talebelerinin özveri ve gayretleriyle kısa sürede toparlanarak Eylül ayında yeniden tedrisâta geçmiştir. 2009 yılına gelindiğinde; 14 fakültesi, yerli ve yabancı 20 bine yakın öğrencisiyle önemli bir eğitim hamlesini başarmıştır.<sup>2</sup>

### II. Külliyyetü's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye

1982-83 öğretim yılında Keyfân mıntıkasında öğrencilerine kapısını açan Külliyyetü's-Şerî'a'nın, o tarihten itibaren ağırlık merkezini temsil eden bölüm, “Kismü't-tefsîr ve'l-hadîs” olmuştur. 2007 senesi itibarıyla, 1050 öğrenciye hizmet veren yetmiş üç öğretim üyesinin yirmi biri bu bölümde çalışırken; on dördü “el-Akîde ve'd-da've”, yirmisi “el-Fıkh ve usûlüh”, on sekizi ise “el-Fıkhü'l-mukâran ve's-siyâsetü's-şer'iyye” bölümlerine dağılmışlardır. İşgal öncesinde yirmi bin cilt kitap kapasitesine ulaşan fakülte kütüphanesi,<sup>3</sup> her şeyini kaybettikten sonra girilen yeniden yapılanma gayretleri ve teberrûlar sayesinde, on beş yıl içerisinde mevcudunu otuz sekiz bin cilde çıkarmış, farklı diller dâhil kırk sekiz periyodığı de takip etmek suretiyle gittikçe zenginleşmiştir.<sup>4</sup>

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, dayhan@excite.com.

<sup>1</sup> *Câmiatü'l-Kuveyt ba'de mürûri âmin vâhidin ale't-tahrîr*, Kuveyt 1992, s. 26. I. Körfez Savaşı'nın sona erdiği günlerde çekilen fotoğrafları fakülte dekanlarının yazılarıyla birlikte sunan 40 sayfalık bu broşürde, yukarıdaki bilgiler, Külliyyetü's-Şerî'a dekanı Dr. Uceyl Câsim Süüd en-Neşmî (sonradan Fıkh profesörü, fakülte dergisi editörü, danışma kurulu üyesi ve en son lisansüstü çalışmalar komisyonu başkanı) tarafından verilmektedir. Neşmî, Iraklı askerlerin ülkeyi terkederken arkalarında âyet ve hadis yazılı kitap, kağıt ve dokümanlardan oluşan çöp yığınları bıraktıklarını, sonra da bunları içinde ne yazdığına aldırmadan kirli ayakkabılarıyla çiğnediklerini söyler. Adımı verdiği Adnân ed-Dûrî ise; İbn Mâlik el-Endelûsî'nin (ö. 672) *Şerhu umdeti'l-hâfız ve uddeti'l-lâfız* adlı eserini (Bağdat 1978), Râdiyyuddîn es-Sağâni'nin (ö. 650) *eş-Şevârid fi'l-luğâ'sını* (Bağdat 1983), Mahmud Şükrî el-Âlûsî'nin (ö. 1924) *İthâfü'l-emcâd fi mâ yesihhu bihi'listişhâdını* (Bağdat 1982) tahkik eden, ayrıca *Fihrisü mahtûtâti mektebeti'l-Hâc el-A'zamî* adlı kütüphane katalogunu hazırlayan (Kuveyt 2002) Adnân Abdurrahman ed-Dûrî olmalıdır. Gerek Dûrî'nin tam kimliğini ve işgal öncesi Kuveyt Üniversitesi ile ilgisini, gerekse Külliyyetü's-Şerî'a'ya dair konumuzu aydınlatacak en son bilgileri öğrenmek üzere Prof. Dr. Câsim en-Neşmî'ye gönderdiğimiz beş soru içeren 13.03.2009 tarihli mektubumuza herhangi bir cevap alamadık. Bkz. <http://uceylcasim.blogspot.com>.

<sup>2</sup> 2002'de “Gulf University for Science and Technology” ve 2003'te “American University of Kuwait” adlı iki özel üniversitenin açılmasıyla Kuveyt'teki üniversite sayısı üçe çıkmıştır. Bkz. <http://www.gust.edu.kw>, <http://www.auk.edu.kw>.

<sup>3</sup> *Delîlü mektebeti külliyyeti's-şer'ia ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, Câmiatü'l-Kuveyt İdâratü'l-Mektebât, Kuveyt 1997, s. 2; *Câmiatü'l-Kuveyt – Minberu fikrin ve menâratü sekâfetin*, İdâratü'l-Alâkâti'l-Âmmeti ve'l-İ'lâm, Kuveyt 1996, s. 159.

<sup>4</sup> Enver Müsâid et-Tabtabâi, et-Takrîru's-senevi li Külliyyeti's-şer'ia ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye 2006/2007, s. 51, 58-59, 78-79, 95, 111-112, 126.

1999–2000 öğretim yılında<sup>5</sup> Külliyyetü'ş-Şerî'a'nın Tefsir-Hadis bölüm başkanlığı görevini Türkiye ilâhiyat camiasının, adını Şeyh Muhammed el-Gazzâlî (ö. 1996) ile *el-Müslimûn* Gazetesi'nde cereyan eden tartışmadan hatırlayacağı<sup>6</sup> Mısır eski Evkaf bakanı Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr icra etmekteydi.

Söz konusu dönemde fakültenin akademik programlarını hazırlayan, ders yükünü taşıyan ve master tezlerini yönetenler, Mısır'da doğup büyümüş Ezher kökenli hocalardı. Nitekim yazının sonunda verilecek olan tez listesinin 1996–2003 arasındaki ilk yedi yılına göz gezdirilecek olursa, danışman ve jüri üyelerinin neredeyse tamamının dışarıdan gelerek fakülteye intisab eden ilim adamlarından oluştuğu görülecektir. Ahmedî Ebu'n-Nûr'un yanı sıra, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân (Suriye, el-Ezher), Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh (Mısır, el-Ezher), Dr. Sa'd Muhammed eş-Şeyh el-Mersafi (Mısır, el-Ezher) ve Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd (Lübnan, Ümmü'l-Kurâ) gibi yabancı uyruklu hocaların, 2004–2005 yıllarından itibaren yerlerini Dr. Mübârek Seyf Hâdî el-Hâcerî (şimdiki bölüm başkanı), Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, Dr. Târîk Muhammed et-Tavârî, Dr. Hâkim Ubeysân el-Mutayrî ve Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy gibi doktorasını dışarıda tamamlayarak ülkelerine geri dönen düşük ünvanlı ama Kuveyt kökenli hocalara bıraktıkları, yeni dekan Muhammed Abdürrezzâk et-Tabtabâî yönetimindeki fakültede, tam bir 'yerleşme'nin hâkim olduğu fark edilecektir. Öyle ki, Kuveyt halkının hadis ilmindeki çalışmaları, radyo konuşmaları, hutbeleri, vaazları ve yardım kuruluşlarına katkıları ile yakından tanıdığı Prof. Dr. es-Seyyid Nûh'un 30 Temmuz 2007'de vefat edişinin ardından, bölümde hiçbir yabancı öğretim üyesi kalmamış, "Akîde"deki bir profesör ve "Fıkıh"taki dört yardımcı doçentin dışında bütün birimler Kuveyt'li hocaların inisiyatifine geçmiştir.<sup>7</sup> Bununla birlikte, tez

listesinin en başında adları geçen ve master programının 1996'daki ilk müntesipleri olan Süâd Ca'fer Hammâdî, Câsimiyye Muhammed Şemsüddîn, Şezâ Ahmed el-Abdülkerîm ve Mestûre Recâ el-Mutayrî isimli dört kız öğrencinin, doktoralarını başka ülkelerde tamamladıktan sonra, Tefsir-Hadis bölümüne müderris olarak atandıkları göze çarpmaktadır. Bu dört isimden ilk ikisi Mahmûd et-Tahhân'ın, diğer ikisi ise es-Seyyid Nûh'un öğrencileridirler.

### III. Lisansüstü Çalışmalar

Türkiye Yüksek Öğretim sistemindeki Sosyal Bilimler Enstitülerinin Kuveyt Üniversitesi'ndeki karşılığı kabul edilebilecek "Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ", on fakülte bünyesinde verilen lisansüstü dersleri ve tezleri organize etmektedir.

1996–2006 arasında, "el-Hadisü'ş-şerîf ve Ulûmüh", "el-Fıkhü'l-mukâran ve Usûlü'l-fıkh"<sup>8</sup> ve "et-Tefsîr ve Ulûmü'l-Kur'ân" branşlarında yalnızca master programı açan Külliyyetü'ş-Şerî'a, 2006–2007 öğretim yılından itibaren "Tefsîr ve Kur'an İlimleri" dalındaki programı öğretim üyesi yetersizliği nedeniyle durdurmuş, yine aynı tarihte "Mukâyeseli Hukuk ve Usûl-i Fıkh" branşlarında doktora programına başlamıştır. Hadis ve Hadis İlimleri'ne gelince; bu alanda doktora programı açma aşamasına gelindiği ilân edilmekle birlikte, 2008–2009 öğretim yılı itibarıyla bölümde herhangi bir hareketlilik yaşanmamış, önceki senelerde tatbik edildiği üzere, masterını tamamlayan öğrenciler doktora için Mısır, Suudi Arabistan, Ürdün, Birleşik Arap Emirlikleri gibi diğer Arap ülkelerine gönderilmişlerdir. Netice itibarıyla, 2007 yılı esas alındığında, master öğrencilerinin sayısı yetmiş beş, doktora kayıt yaptıran öğrenci sayısı ise sadece yedidir. Geçen on yıl içerisinde dört ayrı dalda master yaparak diploma sahibi olan toplam öğrenci sayısı 171'e ulaşmıştır.<sup>9</sup>

Master programına başlamak isteyen bir öğrenci için, her dört alanda da geçerli olan bazı şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Öğrenci, önce sözlü sınavda Kur'ân-ı Kerîm'in sekiz cüz'ünü, Bakara'dan Mâide'nin sonuna kadar, Mülk'den Nâs'a kadar olan kısmı hıfzetmiş olmalıdır. Bu sınavı verdiği takdirde, diploma alabilmek için, ders döneminde her biri üçer saatten on iki derste

<sup>5</sup> O dönemde Millî Eğitim Bakanlığı bursuyla, Kuveyt Üniversitesi'nin "Merkezü'l-lugât" birimindeki kursu tamamlamak ve doktora tezi ile ilgili araştırmalar yapmak üzere Kuveyt'te bulunuyorduk. Ebu'n-Nûr, bizime yakından ilgilenmiş, dönüştürme fakültemiz dekanına ve bölüm başkanına elden teslim etmek üzere "bilimsel işbirliği teklifi" içeren iki resmî yazı hazırlamayı da ihmal etmemişti. İki fakültenin birlikte sempozyum düzenleme, ortaklaşa master-doktora tezi yönetme, yazma eserleri tahkik etme ve karşılıklı ziyaretleşme gibi ilmi faaliyetlerde işbirliği yapması teklifinde bulunan yazının bir sûreti, <http://kuveyt.blogspot.com> adresinden indirilebilir. Prof. Dr. Ebu'n-Nûr'un, 2002-2003 öğretim yılında Kuveyt Üniversitesi'nden ayrılarak Ürdün-Yermük Üniversitesi'ne geçtiğini, orada bir süre ders verdikten sonra emekli olarak Mısır'a döndüğünü bilmekteyiz. *Mecelletü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye*'nin istişare heyetindeki üyeliği ise halen devam etmektedir. Bkz. <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/jsis/Arabic/mgt.asp>.

<sup>6</sup> *Sünnet üzerine bir kitap ve bir açık oturum, el-Müslimûn*, sayı: 275–276, Mayıs 1990, çev. Mehmet Görmez, *İslâmî Araştırmalar*, V/2, Nisan 1991, s. 100–118.

<sup>7</sup> Kuveyt doğumlu akademisyenlerin bir kısmının master ve doktoralarını Câmîati'l-Ezher'de yaptıklarını belirtmek gerekir. Hadis-Tefsir bölümünde şu an üç Prof. Dr. (el-üstâzü'd-

duktôr), dört Yrd. Doç. Dr. (el-üstâzü'l-müsâid) ve on dört Müderris (ed-duktôr) görev yapmaktadır. Akîde-Da've kadrosunda bir Prof., iki Yrd. Doç., on iki Dr.; Mukâyeseli Fıkh'ta bir Prof., dört Yrd. Doç., on üç Dr.; Fıkıh ve Fıkıh Usûlü'nde ise iki Prof., yedi Yrd. Doç. ve on bir Dr. bulunmaktadır. Akademik ünvanlar arasında Doçent Doktor (el-üstâzü'l-müşârik) derecesi, hiçbir bölümde kullanılmamaktadır.

<sup>8</sup> Bu program iki farklı bölümü biraraya getirmektedir: (1) el-Fıkhü'l-mukâran ve's-siyâsetü'ş-şer'iyye, (2) el-Fıkh ve usûlü'l-fıkh. Dolayısıyla, Külliyyetü'ş-Şerî'a'da master yapma imkânı tanınan dört ayrı dal bulunmaktadır.

<sup>9</sup> et-Takrîru's-senevî, s. 21–31.

başarılı olmak, ayrıca bilgisayar kursunu bitirmek, yılsonu sınavını geçmek ve tezini tamamlamak mecburiyetindedir.<sup>10</sup>

Alınması gereken derslerin isim ve içerikleri şöyledir:<sup>11</sup>

1. “Hadîsün tahlîlî-I”: Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inden elli hadis seçilerek, metinde geçen lafız ve terkipler tahlil edilir, kelimelerin farklı lügavî karşılıkları bulunarak hangisinin murad edildiği tayin edilir. Bazı isnadlar tartışmaya açılarak hadisin sıhhat derecesi ortaya konur. Hadisten çıkarılması mümkün fikhî hükümlerden bahsedilerek ihtilâflı görüşler ele alınır. Hangisinin tercih edileceği, gerekçesiyle birlikte beyan olunur. Varsa başka hüküm ve ibretlere işaret edilir.

2. “Ulûmu'l-hadîs-II”: Sahîh, hasen, zayıf, müdelles, şâz, münker gibi hadis çeşitleri ile mütâbe'ât-şevâhid, ziyâdetü's-sika, nâsih, mensûh, muhtelifü'l-hadîs, musahhaf, tâbiûn'ün ve etbâ'ın sikaları ... gibi konular bütün ayrıntılarıyla ele alınır.

3. “Tahrîcü'l-hadîs”: Tahrîc'in tanımı, önemi, faydası, tarihi, en meşhur tahrîc kitapları, beş tahrîc yolu (hadisin sahâbî râvisinden, ilk lafzından, metinde öne çıkan belli bir kelimededen, hadisin konusundan hareket etmek; sened veya metindeki bazı hallerden birini bilmek suretiyle) kütüphanede uygulamalı olarak gösterilir.

4. “Târîhu's-sünneti'n-nebeviyye”: Sünnet-i Nebî'nin asr-ı saâdetten günümüze geçirdiği evreler (Peygamber dönemi, hulefâyı râşidîn devri, ilk asrın sonuna kadarki üçüncü dönem, ikinci-üçüncü ve dördüncü asırlar, IV. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar devam eden süreç ve yeni ilmî gelişmelerin olduğu son asır) ele alınır, sünnet etrafında ortaya atılan eski ve yeni şüpheler incelenerek bertaraf edilir.

5. “Hadîsün tahlîlî-II”: İlk maddede geçen Buhârî hadislerine uygulanan yöntem, Müslim'in *Sahîh*'inden seçilen elli hadis için de aynen tatbik edilir.

6. “Ulûmu'l-hadîs-II”: Cerh-ta'dîl meseleleri, râvînin adâleti, kabul şartları, hadis tasnîfinin fazileti, musanniflerin hadis toplama yöntemleri, isnadların kavşak noktası olan râvîler ve bunların hadislerini toplamaya özen gösteren muhaddisler... gibi konular etraflıca işlenir.

7. “Dirâsetü'l-esânîd”: İsnadları analiz edebilmek için gerekli olan cerh-ta'dîl bilgisi, tabakât kitaplarının çeşitleri, sened tahlilinin safhaları ele alınır; sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiünden örnek tercemeler sunulur.

8. “A'lâmü'l-muhaddisîn ve menâhicühüm ve kırâetün nassiyetün fi kütübî's-sünne”: Önde gelen muhaddislerden on altısı (Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Mâlik, Ahmed, Dârimî, Abdürrezzâk, İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvud et-Tayâlisî, Taberânî, Dârekutnî, Hâkim, Beyhakî) seçilerek kendilerine ait en meşhur eserlerdeki yöntemleri incelenir. *Kütüb-i sitte*'den seçilen bazı bölümler (Buhârî'den Kitâbü'd-da'avât, Müslim'den Kitâbü'l-âdâb, Ebû Dâvud'dan Kitâbü't-tıb, Tirmizî'den Kitâbü Fedâilü'l-Kur'an, Nesâî'den Kitâbü'l-bey'a, İbn Mâce'den Kitâbü's-Sadâkât), öğrenci tarafından hocanın huzurunda, muhaddislerin metodu üzere sened ve metinde hataya düşmeksiz okunur. Bazı isnadlarda geçen kısaltma/rûmuzlar tahlil edilir. Okuma esnasında istilâhî kaideler tatbik edilir, garîb lafızlar şerh edilir.

9. “Hadîsün tahlîlî-III”: Daha önce Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'lerinden seçilen hadislerle uygulanan yöntem, *Süneni Erbe'a*'dan seçilen elli hadise tatbik edilir.

10. “Ulûmu'l-hadîs-III”: Sekiz tahammül yolu ve edâ sîgaları, Allah Rasûlü'nün sünnetini nakleden ve onu araştırıp öğrenen kimsenin (tâlibin) fazileti, hadis talebinde niyet, tâlibin vasıfları, uyması gereken kurallar, âli ve nâzil, er-rıhle fi talebi'l-hadîs, rivâyet ve dirâyeti bir araya getirmenin fazileti... gibi konular geniş biçimde ele alınır.

11. “Hadîsün mevdü'î”: Aşağıdaki konular, ilgili hadisler çerçevesinde ele alınıp incelenir; her biriyle ilgili bütün hadisler bir araya getirilir, üzerinde “konulu çalışma” tatbik edilir: Muhammedî risâletin genel esasları, tembellik sorununa İslâm'ın getirdiği çözüm, büyü ve büyücüler, doğum kontrolü ile mücadele ve çok çocuk yapmaya teşvik, şahsî sorumluluğun sınırlarını muhafaza etmek suretiyle namus ve şerefi korumak, Allah yolunda cihad, etnik ayrımcılığa karşı İslâm'ın tavrı, çocukların eğitim ve terbiyesine önem vermek.

12. “Usûlü'l-bahsi'l-ilmî”: Bu derste öğrenci, kendisi için uygun olan bir araştırma/tez konusu seçer ve planını çıkarır. Bilimsel araştırma metodlarına ve kabul edilmiş ilmî tahkik kıstaslarına uyarak çalışmasına devam eder. Bir ilmî çalışmanın nasıl seçilip planlanacağına, nasıl hayata geçirileceğine dikkat eder. Yazma metinlerin tahkikinde; farklı nüshaları araştırıp bir araya getirme, müellifine nisbetini tespit etme, karşılaştırma, hatâlarını düzeltme, gerekli görülen yerlerde notlar düşme, hadis metinlerini tahrîc ederek kaynaklarını gösterme... gibi hususlara özen göstererek tezini hazırlar.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Üniversite senatosunun 04.02.2007 tarihli kararıyla, “final imtihanında başarılı olma” şartı kaldırılmış, ilgili yönerge 2007–2008 öğretim yılından itibaren işleme konmuştur. Bkz. [http://www.graduate.edu.kw/arabic/topics/current/details.php?sdd=157&cat\\_id=26](http://www.graduate.edu.kw/arabic/topics/current/details.php?sdd=157&cat_id=26).

<sup>11</sup> *Delilü'd-dirâsati'l-ulyâ 1999–2000*, İdâretü Matba'ati'l-Câmi'a 1999, s. 57–60. Lisansüstü Çalışmalar Fakültesi'nin bir önceki dipnotta kayıtlı web sayfasına baktığımızda, elimizdeki kılavuzda verilen bilgilerin geçen on yıl içerisinde -diğer branşlar da dâhil- tek kelimeyle olsun değiştirilmediğini fark etmekteyiz.

<sup>12</sup> Bir yıllık ders döneminin ardından başlanan, “el-i'dâdü'l-cüz'î”, “el-i'dâdü'l-küllî” ve “müktemile” şeklinde üç aşamada sunulan tez için verilen toplam süre hakkında kesin bir bilgiye rastlamadık. Aşağıda gelecek olan liste incelendiğinde, bir yılda biten tezlerin yanısıra

Görüldüğü üzere, yüksek lisans yapmak isteyen bir öğrenciyi, sıkı bir çalışma temposu, oldukça yoğun bir ders dönemi beklemektedir. İki yarıyılık dönemde derslerin sayıca çokluğu, içerik bakımından hadis usûlünün bütün konularının uygulamalı olarak öğretimi, öğrenilen teorik bilginin seminer çalışmasıyla yazılı ve sözlü olarak pratiğe dökümü ve geri bildirim; akademisyenliğe adım atmak isteyen hadis taliplerinin sağlam bir alt yapıyla işe başlaması gerektiğini öngörmektedir. Nitekim her üç master programının hedefi şu cümleyle belirlenmiştir: “Öğrencilerin ilmî seviyesini güçlendirmek, davetçi ve araştırmacılardan yeni bir nesil yetiştirmek”.<sup>13</sup>

Bu vesileyle, ülkemizde kimi zaman, kolaylık göstermek ve öğrencinin gözünü korkutmamak maksadıyla derslerin hafif tutulması, yüksek lisans ders ve tez döneminde gevşeklik gösterilmesinin; sonraki ilmî aşamalarda telâfisi zor bazı eksikliklerin hissedilmesine, ‘yetkinlik ve donanım’ probleminin baş göstermesine ve bu problemin akademik ürünlere yansımaya yol açtığını hatırlamalıyız. Yukarıdaki ders programının, öğrencisinden fazla çalışan, işine yoğunlaşan, derinlik sahibi öğretim üyelerinin varlığını zorunlu kıldığı da bir gerçektir.

#### IV. Hadis Tezleri

Kuveyt'te bulunduğumuz yıl, Külliyyetü’ş-Şerî’a dekanlığından temin ettiğimiz belgelere göre; “Hadis-i Şerîf ve Hadis İlimleri” programına kayıtlı 1996–1998 arasında başlanmış ve en son Şubat 2000 tarihinde savunması tamamlanmış toplam on yedi tez; yeni başlanmış veya henüz bitirilmemiş on iki tez bulunuyordu.<sup>14</sup> Kısa süre önce Kuveyt’ten elimize ulaşan en son listeye göre tez adedi 100’ü aşmış bulunmaktadır.<sup>15</sup>

Aşağıdaki listede sırasıyla; isimleri, aldıkları tezin ve danışmanlarının adı, tezi aldıkları tarih, savunma jürisinin adları ve savunma tarihi verilen yüz iki

üç buçuk yılda ve hatta dört buçuk yılda tamamlanan tezlerin varlığı (no. 39, 58), bu konuda süre tahdidinin konmadığını veya tezin farklı gerekçelerle uzatılabildiğini düşündürmektedir.<sup>13</sup> a.g.e., s. 57, 61, 65. Lisans eğitiminde kredi-saat sistemi (credit-hour system) uygulanan fakültede, öğrencilerin dört yılda tamamlaması gereken 132 ders saati arasında, Kur’an-ı Kerim ezberi ve vaaz-hutbe iradı önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla Lisansüstü eğitimdeki başlayan bir öğrenci, belli konularda önceden donanımlıdır.

Bkz. [http://www.kuniv.edu.kw/c\\_sha.php](http://www.kuniv.edu.kw/c_sha.php).

<sup>14</sup> Bitirilenler arasında sadece Hüdâ Cedû’ Avvâd ez-Zafirî adlı kız öğrencinin “İslâm toplumunda gayr-ı müslim azınlıklara Sünnet’in bakışı” adıyla Muhammed el-Ahmedî Ebu’n-Nûr’dan aldığı tez, Ocak 2000’de yapılan savunmada başarısız bulunmuş; ancak öğrenci farklı bir danışmanın gözetiminde tez konusunu öncekine yakın bir başka konuyla değiştirerek aynı yılın Ekim ayında savunmasını vermiştir. Bkz. Tez Listesi, no. 20.

<sup>15</sup> Hadis ve Fıkıh bölümüne ait isim listesini Külliyyetü’ş-Şerî’a dekan yardımcısının sekreteri Muhammed Heysem beyden bizzat alarak 16 Şubat 2009 tarihinde adresime ulaştıran değerli büyüğüm Nazım Cumhur hocaefendiye bu vesileyle teşekkür ederim. Tamamına yakını elle yazılmış olan bu liste, bugüne kadar internet dahil hiçbir ortamda yayınlanmamıştır.

öğrenciden kırk yedisi kız, elli beşi erkektir. Tez konuları henüz belirlenmediği için ismi zikredilmeyen ikisi kız dokuz öğrencinin varlığı da hesaba katıldığında, Ocak 2009 itibariyle bu branşta tez almış toplam öğrenci sayısının yüz on bire ulaştığı görülmektedir.<sup>16</sup>

Tez listesi, tezin verilmiş tarihine göre kronolojik olarak sıralanmıştır. Bu sayede, hangi hocanın hangi tarihler arasında görev yaptığı, bir üst ünvânı ne zaman aldığı, ne zaman fakülteden ayrıldığı ve yerine kimlerin geldiği kolayca takip edilebilir. Son iki hanesinde soru işareti bulunan öğrenciler, herhangi bir nedenle kaydı silinmiş olanlardır. Kesik çizgi konulanlar ise, tezi bitmemiş, savunma tarihi ve/veya jürisi belirlenmemiş öğrencilerdir.<sup>17</sup>

Tez isimlerine göz gezdirildiğinde; öğrencilere genelde Usûl’e dair konu verildiği veya yazma eser tahkiki yaptırıldığı görülecektir. Örneğin 2003–2006 arasında on yedi öğrenciye Süyûtî’nin *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsiri bi’l-me’sûr* adlı tefsirinde geçen rivayetlerin tahkiki yaptırılmıştır. 2007’den itibaren, ünlü Hanefî fakîhi Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî’nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti’l-mübtedî* adlı eserindeki hadisler üzerine Ali b. Osman İbnü’t-Türkmânî’nin (ö. 745/1344) kaleme aldığı *Tahrîc*’in tahkikine başlanmıştır. Öğrencilerin yüksek lisans safhasında bu tür tahkik, tahrir çalışmaları ve usûl araştırmalarına yönlendirilmesinin, sonraki ilmî faaliyetleri öncesinde klasik kaynaklara aşinalık kazanmalarını ve teknik konularda becerilerini geliştirmeyi hedeflemiş olması muhtemeldir. Böylece “hadis problemleri” veya “konulu hadis” gibi daha fazla muhâkeme, tenkid ve tahlil kabiliyeti gerektiren çalışmalar doktora programına bırakılmış olmaktadır. Ne var ki, böyle bir programın açılması ve değerlendirmeye alınacak sayıda tez hazırlanması on yıl gibi uzun bir süre gerektirdiğinden, şimdiden kesin bir hükme varılması mümkün değildir.<sup>18</sup>

1. Süâd Ca’fer Hammâdî, *Tevcihü’htilâfi akvâli’l-Hâfizi’z-Zehebî fi’r-ruvâti’llezine tekelleme fihim fi Telhîsi’l-Müstedrek mea akvâlihi fihim fi’l-Kâşifi ve’l-Muğni ve’l-Mizân*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. Muhammed

<sup>16</sup> 1996’dan bu yana “Fıkıh Usûlü” ve “Mukâyeseli Fıkıh” dallarında yapılan/yapılmakta olan toplam tez sayısı ise 150’dir. Buna, 2006 yılına kadar “Tefsir ve Kur’an İlimleri” dalında yapılmış olan tezler de eklendiğinde; tek başına bir fakültenin on iki senede 300’ün üzerinde master tezine imza atmış olmasını takdirle karşılamak gerektiğine inanıyoruz.

<sup>17</sup> Makalede latinize ederek sunduğumuz tez listesi, daha önce tarafımızdan Arapça müsvedde-ler esas alınarak bilgisayarda daktilo edilmiş idi. Listeden orijinal haliyle istifade etmek isteyenler şu web sayfasına müracaat edebilirler: <http://hadistezleri.blogspot.com>.

<sup>18</sup> Elimizdeki Fıkıh tezleri listesine baktığımızda, bu ilim dalının yapısı gereği, Hadis çalışmalarının aksine usûle dair teknik meseleler ve eser tahkikinin yanısıra; kadın-erkek ilişkilerinden kürtaja, aids’den cinsiyet değiştirmeye, enflasyondan elektronik bankacılığa kadar çok sayıda güncel konuya yer verildiğini görmekteyiz.

el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 01.10.1997.

2. Câsimiyye Muhammed Şemsüddîn, *Hukûku'l-İnsân fi dav'i's-sünneti'n-nebeviyye ve'l-îlânü'l-âlemiyyü li hukûki'l-insân*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 10.12.1997.

3. Şezâ Ahmed el-Abdülkerîm, *Vehbü'bnü Münebbih beyne'l-mücerrihîn ve'l-muaddilîn*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 21.12.1997.

4. Nidâl Nâsır Fehd eş-Şahmân, *Şu'betü'bnü'l-Haccâc ve cühûdühû fi rivâyeti'l-hadîs min hilâli'l-kütübi's-sitte*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 23.06.1998.

5. Nâhide Nâsır Fehd eş-Şahmân, *Katâdetü'bnü Diâmete's-Sedûsî ve âsâruhû fi'l-hadîsi rivâyeten ve dirâyeten min hilâli'l-kütübi's-sitte*, Danışman: Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 20.04.1996, Jüri: Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 08.08.1998.

6. Süâd Sabih es-Sabih, *el-Hedyü'n-nebeviyyü fi hey'âti'l-cülûsi ve'n-nevmi ve'l-meşyi ve eseruhû ale's-sihha*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Süüd el-Ubeydî, 02.02.1999.

7. Mestûre Recâ Huceylân el-Mutayrî, *Mevâlî Mekkete fi'l-kurûni's-selâseti'l-ülâ ve devruhüm fi hudmeti'l-hadîsi'n-nebeviyyi rivâyeten ve dirâyeten min hilâli'l-kütübi's-sitte*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 22.02.1999.

8. Meryem Hasen el-Kahtânî, *et-Ta'rifü bi'r-ruvâti'llezîne sekete anhumü'l-Hâfizu'l-Heysemiyyü ev kâle lâ a'rifühüm fi kitâbihî Mecma'iz-zevâid*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 20.04.1996, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 19.09.1999.

9. Avvâd Huseyn el-Halef, *Rivâyâtü'l-müdelîsîn fi Sahihi Müslim – Cem'uhâ tahrîcühâ el-kelâmü aleyhâ*, Danışman: Danışman: Prof. Dr. Mahmûd

Ahmed et-Tahhân, 17.02.1997, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, 11.07.1998.

10. Abdülazîz Hâlid er-Rumh, *İbnü Abdilhâdî ve cühûdühû fi hudmeti's-sünneti'n-nebeviyye*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 17.02.1997, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 10.10.1998.

11. Meş'al Muhammed el-Mutayrî, *Akvâlü'bni Sa'd fi'l-cerhi ve't-ta'dil min hilâli Tabakâti'l-Küfiyyin min kitâbihi't-Tabakâti'l-Kübrâ*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 17.02.1997, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, 06.12.1998.

12. Âdil Câsim el-Misbahî, *eş-Şehîd fi dav'i's-sünneti'n-nebeviyye min hilâli'l-kütübi's-sitte*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 17.02.1997, Jüri: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 19.04.1999.

13. Muhammed Yusuf Receb İsmail eş-Şattî, *el-Menhecü'n-nebeviyyü fi takvîmi'l-ahtâ'*, Danışman: Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 17.02.1997, Jüri: Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 24.04.1999.

14. Ahmed Mühennâ el-Âzimî, *Tahkiku kitâb: İthâfü zevi'l-mürûeti ve'l-inâfe fimâ câe fi's-sadakati ve'd-diyâfe*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 17.02.1997, Jüri: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 08.02.2000.

15. Sâlim Sa'd et-Tavîl, *Kitâbü'l-Menâsik li Sa'idi'bni Ebî Arûbe – Tahkiku ve dirâsetü mahtûtin*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 17.02.1997, ?, ? .

16. Leylâ Muhammed Ahmed el-Aclân, *Menhecü'l-İmâmi'l-Buhâri fi'l-cerhi ve't-ta'dil min hilâli kitâbihi't-Târîhi'l-Kebîr*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 19.01.1998, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, 06.10.1999.

17. Sâre Matar Sâbit el-Uteybî, *Süâlâtü'l-muhaddisîn ve kıymetühâ'l-ilmiyye*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 20.01.1998, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 18.10.1999.

18. Mehâ Muhammed Ahmed Ali, *et-Terbiyetü'l-cemâliyye fî dav'i'l-hadîsi'n-nebeviyy*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 19.01.1998, Jüri: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 07.06.2000.

19. Münâ Nâsır Süleymân et-Tayyâr, *Ümmü'l-mü'minîn Ümmü Selemete radiyallâhü anhâ ve merviyâtühâ fi'l-kütübî's-sitte*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 19.01.1998, Jüri: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 17.06.2000.

20. Hüdâ Cedû' Avvâd ez-Zafirî, *el-Merviyâtü'l-vâride fi ehli'z-zimme fi'l-kütübî's-sitte*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 19.01.1998, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 11.10.2000.

21. Ğusne Cedû' Avvâd ez-Zafirî, *el-Emânetü'lletî hamelehe'l-insânü fi dav'i's-sünneti'n-nebeviyyeti'l-mutahhara*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, 19.01.1998, Jüri: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 29.10.2000.

22. Sa'd Feçhân ed-Devserî, *Menhecü'l-imâm Yahye'bni Saïd el-Kattân fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 07.03.1999, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 11.10.2000.

23. Muhammed Mezîd el-Mutayrî, *el-Hâfız Abdurrahmânü'bnü Mehdî ve menhecühü fi'n-nakd*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 07.03.1999, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Emîn Muhammed el-Kudât, 05.05.2001.

24. Osman Muhammed el-Hamedü'l-Hamîs, *el-Ehâdisü'l-vâride fi şe'ni's-Sibtayn dirâseten ve tahkikan ve tahrîcen ve hukmen*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 14.03.1999, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 18.10.2000.

25. Hâlid Hâyif Sultân el-Mutayrî, *Menhecü'bni Abdilberr fi'l-cerhi ve't-ta'dîl min hilâli ba'dî'r-ruvâti'llezîne tekelleme fihim fi kitâbihî't-Temhîd*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân - Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 04.04.1999, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, 16.10.2000.

26. Felâh Nâsır Muhsin el-Acemî, *Menhecü'l-İmâm Ya'kûbe'bni Şeybe fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, Danışman: Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, 05.04.1999, Jüri: Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 23.03.2002.

27. Muhammed İkbâl Ahmed Ferhât, *Dirâsetü ve tahkiku'l-cüz'i'l-âşir ve'l-hâdî aşar min kitâbi'l-Fevâid li Ebî Ahmed el-Hâkimi'n-Nisâbü'rî*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 21.12.1999, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 24.10.2000.

28. Abîr Ferîd Semâra Umer, *Elihtilât fi ruvâti'l-hadîs: hakikatühü - ahkâmühü - müstedrakâtühü*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 10.04.2000, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 16.05.2001.

29. Süâd Abdurrahmân eş-Şiha, *Sittüne lafzan ğayra mütedâviletin min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl min kitâbi Tehzîbi'l-Kemâl li'l-Hâfızı'l-Mizzî - cem'an ve tefsîran ve delâleten*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 10.04.2000, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Emîn Muhammed el-Kudât, 06.10.2001.

30. Nevâl Berake Muhammed el-Bahît, *Hamsüne lafzan ğayra mütedâviletin min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl min kitâbi'l-Kâmil fi duafâi'r-ricâl li'bni Adıyy - cem'an ve tefsîran ve delâleten*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 27.05.2000, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Emîn Muhammed el-Kudât, 02.01.2002.

31. Abîr Adnân el-Kahtânî, *Hamsüne lafzan ğayra mütedâviletin min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl min kitâbi Târîhi Bağdâd li'l-Hatîbi'l-Bağdâdî*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 27.05.2000, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, 09.04.2003.

32. Meryem İsmâil Mendekâr, *Hamsüne lafzan ğayra mütedâviletin min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl min kitâbi Tehzîbi't-Tehzîb li'bni Hacer el-Askalânî - cem'an ve tefsîran ve delâleten*, Danışman: Prof. Dr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr - Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 27.05.2000, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Sa'd Muhammed el-Mersafî, 02.06.2002.

33. Latîfe Abülvehhâb el-Meheyne, *Hamsüne lafzan min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl ğayra'l-mütedâvileti min kitâbi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl li'bni Ebî Hâtim - cem'an ve tefsîran ve delâleten*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 15.06.2000, Jüri: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 19.06.2002.

34. İbrâhim Mahmûd Tahhân, *Inâyetü'l-muhaddîsin bi Sahîhi'l-İmâm Müslim*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 18.02.2001, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, 09.10.2004.



35. Muhammed Azîz el-Âzîmî, *el-Fünûnü'l-celiyye fî ma'rifeti hadisi Hayri'l-Beriyye li Abdilazîzî'bnî Alî el-Makdisî - tahkîkan ve tahrîcen ve dirâseten*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 08.05.2001, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 24.09.2003.

36. Tîlâl Sâlih Ali, *Hadîsü Mus'ab ez-Zübeyrî - dirâsetün ve tahkîkun ve tahrîc*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 13.05.2001, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 04.10.2003.

37. Berâ Muhammed Cemîl Tahhân, *Elintihâb: Hakikatühû - hasâisuhû - kıymetühû'l-ilmîyye ve'l-muhaddîsüne'l-ma'rûfûne bih*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 15.06.2001, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Emîn Muhammed el-Kudât, Dr. Nihâd Abdülhalîm Ubeyd, 30.09.2002.

38. Fühayd Seyf en-Necdí el-Âzîmî, *Safvetü'l-mülâh bi şerhi manzûmeti'l-Beykûnî fî fenni'l-mustalah li'l-Büdeyrî - tahkîkan ve ta'lîkan ve dirâseten (h. 1140)*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 19.06.2001, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, 11.10.2003.

39. Raşâ Cüm'a Mustafâ el-Hübeyl, *İlelü hamsetin ve selâsîne hadîsen min tarîki Ebî Hureyrete fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed beyne'l-kabûli ve'r-redd*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 10.05.2002, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 16.11.2006.

40. Fehd Âmir Hamd el-Acemî, *Hâşiyetün câmiatün ale'l-Ferîde bi ilmi'l-mustalah li Yûsufe'bnî Kessâb el-Fezzî el-Medenî - tahkîkun ve dirâse*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 15.01.2003, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, 13.03.2004.

41. Eymen Abdülkerîm eş-Şerîde, *Tahkîku mahtûtin bi unvân: el-Ehâdisü'l-mietü min ehâdisi'l-Leysî*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 15.01.2003, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 21.05.2005.

42. Betle Ğusayn Şebâb el-Uteybî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyeten min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (601-750)*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 15.01.2003, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 20.05.2006.

43. Raşâ Fâris Ahmed el-Fârisî, *Tahkîku'l-ehâdisi'l-ahîra min Müsnedi'l-İmâm Ahmed vefka menheci'ş-Şeyh Ahmed Şâkir*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 15.01.2003, ? , ? .

44. Arûb Yûsuf el-Mutavva', *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyeten min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (301-450)*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 05.03.2003, Jüri: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 08.11.2005.

45. Süûd Abdullah el-Hâcerî, *Merviyyâtü'bnî Sa'd fi'l-Meğâzi fî kitâbihi't-Tabakât min ğayri tarîki'l-Vâkîdî - cem'un ve dirâse*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 15.03.2003, Jüri: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, 27.09.2004.

46. Ahmed Muhammed Halîl Mahmûd, *Merviyyâtü'bnî Sa'd fi'l-Meğâzi min kitâbihi't-Tabakât min ğayri tarîki'l-Vâkîdî - cem'un ve dirâsetün ve tahrîcü'l-esânîdi ve ta'lîk*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 15.03.2003, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 28.06.2006.

47. Fâtîme Abdullah Fehd Fehd, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyeten min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1-150)*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 10.04.2003, --- , --- .

48. Süheyl Mahmûd Tahhân, *Tahkîku'l-cüz'i'l-evvel min mahtûtin bi unvân: el-Fevâidü'l-müntehabetü'l-avâlî li'l-Müzekkî - intikâü'd-Dârekutnî*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 15.04.2003, Jüri: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 10.12.2005.

49. Râşid Sa'd Muhammed el-Acemî, *Müsnedü Muâviyete'bnî Ebî Süfyân (r.a.) fi'l-Kütübi's-Sitte - cem'an ve tahrîcen ve dirâseten li esânîdihâ ve'l-hukmü aleyhâ*, Danışman: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, 25.05.2003, Jüri: Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Dr. Muhammed İd es-Sâhib, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 28.03.2005.

50. Sâlih Halef Müslim el-Harbî, *el-Ehâdisü'l-merfûatü ve'l-mevkûfetü'lletî ravâhe'l-Ezherî fî kitâbihi Tehzîbi'l-Luĝa - cem'an ve tahrîcen ve dirâseten*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 02.06.2003, Jüri: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mahmûd Ahmed et-Tahhân, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 25.10.2004.

51. Esmâ Abdullah eş-Şihâbî, *Hamsüne lafzan ğayra mütedâviletin min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl min kitâbi Mîzânî'li'tidâl li'l-İmâmî'z-Zehebî - cem'an ve tefsîran ve delâleten*, Danışman: Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 05.06.2003, Jüri:

Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâycî, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Hâkim Ubeysân el-Mutayrî, 26.12.2005.

52. Rîm Mez'al Avad el-Harbî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1201-1350)*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 05.04.2004, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 30.09.2006.

53. Bedr Muhammed Kublân el-Âzîmî, *Müsnedü'l-Muğîrete'bni Şu'be (r.a.) fi'l-Kütübî's-Sitte – cem'an ve tahrîcen ve dirâseten ve hukmen*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 12.04.2004, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 21.06.2005.

54. Fehd Sayyâh Felâh ed-Deyhânî, *Tahkîku mahtûtin bi unvân: Bâisü'n-nüfûs ilâ ziyâratî'l-Kudsî's-şerîfi'l-mahrûs li'bni'l-Firkâh eş-Şâfiî (h. 729) – tahkîkan ve dirâseten*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 17.04.2004, Jüri: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Hâkim Ubeysân el-Mutayrî, 20.02.2006.

55. Nûra Muhammed Ali el-Acemî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (151-300)*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 10.05.2004, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 04.07.2006.

56. ed-Dâne Mâcid Ucâb el-Uteybî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1051-1200)*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 10.05.2004, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 07.10.2006.

57. Abîr Abdullah el-Anezî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (451-600)*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 10.05.2004, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 22.04.2007.

58. Müzne Mübârek Racâ er-Raşîdî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (901-1050)*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 10.05.2004, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 08.10.2008.

59. Münîra Fehhâd Sultân eş-Şemmerî, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü*

*deracetihâ min: (751-900)*, Danışman: Dr. İmân Ali el-Abdü'l-Ğanî, 05.06.2004, ---, ---.

60. Hâyif Deryûl İd eş-Şemmerî, *Tahkîku mahtûtin bi unvân: Kitâbü menâhîci'l-hidâye ilâ meâlimi'r-rivâye li'l-Hâfız Şihâbiddîn el-Kastallânî – tahkîkan ve dirâseten ve ta'lîkan (min evveli'l-kitâb ilâ mebhasi ziyâdeti's-sikât)*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 12.12.2004, Jüri: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 21.05.2006.

61. Süûd Abdullah Beradâ el-Mutayrî, *Tahkîku kitâbi'l-Feysal fi ilmi'l-Hadis li'l-Hâfizi'l-Hâzîmî el-Hemezânî (h. 584) min kitâbi't-Tâi ilâ âhirihi – dirâsetün ve tahkîk*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 28.12.2004, Jüri: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 31.05.2006.

62. Emîne Abdullah Avad el-Mutavtah, *Tahkîku mietin ve hamsîne rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1351-1450)*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 10.01.2005, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, ---.

63. Beşîr Muhammed Cemîl Tahhân, *Tahkîku mahtût: Katru's-seyl fi Emri'l-Hayl*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 13.02.2005, Jüri: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 20.12.2006.

64. Muhammed Zâyid Felâh el-Uteybî, *Tahkîku mietin rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1601-1700)*, Danışman: Dr. Süleymân Ma'rifî Sefr, 01.05.2005, Jüri: Dr. Süleymân Ma'rifî Sefr, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 20.09.2006.

65. Abdurrahmân Abdullah Sürûr el-Mutayrî, *eş-Şürûtu fi ukûdi'l-muâvedâti'l-mâliyye – dirâsetün hadîsiyyetün fîkhiyye*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 20.05.2005, ---, ---.

66. Fâyiz Âyid Cüvey'd ez-Zafirî, *Tahkîku mietin rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (2001-2100)*, Danışman: Dr. Hâkim Ubeysân el-Mutayrî, 22.05.2005, Jüri: Dr. Hâkim Ubeysân el-Mutayrî, Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâycî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 26.06.2007.

67. Süûd Uveyd ed-Deyhânî, *Tahkîku mietin rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1701-1800)*, Danışman: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, 23.05.2005, Jüri: Prof. Dr. es-Seyyid Muhammed es-Seyyid Nûh, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 03.07.2006.

68. Süûd Mâcid el-Uteybî, *Tahkîku mieti rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1901-2000)*, Danışman: Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 23.05.2005, ---, ---.

69. Abdullah Muhammed Sa'd el-Acemî, *Tahkîku mieti rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1501-1600)*, Danışman: Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 23.05.2005, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 26.09.2006.

70. Abdullah el-Humeydî ed-Deyhânî, *Tahkîku mieti rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (1801-1900)*, Danışman: Dr. Hâkim Ubeyşân el-Mutayrî, 06.06.2005, Jüri: Dr. Hâkim Ubeyşân el-Mutayrî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 09.04.2007.

71. İmân Amâş eş-Şemmerî, *Tahkîku mahtût: el-Erbaüne hadîsen li Abdîrrahmâni'bnî Süleymâne'bnî Makbûl el-Ehdel (h. 1250)*, Danışman: Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 18.02.2006, ---, ---.

72. Mudârî Nâyif el-Mutayrî, *Dirâsetü ve tahkîku mahtûtin bi unvân: er-Risâletü'l-müfrade fi erbaüne hadîsen müsne'de - Te'lîfü'ş-şeyh Muhammedi'bnî İsâ b. Kenân es-Sâlihî el-Hanbelî (h. 1153)*, Danışman: Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 21.02.2006, ---, ---.

73. Meşâl Enver Yûsuf el-Lehv, *Tahkîku'l-cüz'i's-sânî min kitâbi Riyâdi't-Tâlibin fi'l-ehâdisi'l-erbain li Ahmede'bnî Aybek el-Husâmî ed-Dimyâtî (h. 749) - tahkîkun ve dirâse*, Danışman: Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 04.03.2006, ?, ?. (Bkz. no. 91).

74. Şeymâ Hasen Ali el-Kenderî, *Ehâdisü'l-Eshümi fi Kütübi's-Sünne - cem'an ve tahrîcen ve hukmen*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî - Prof. Dr. Duayc Bathî el-Mutayrî, 06.03.2006, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî - Prof. Dr. Duayc Bathî el-Mutayrî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 11.10.2007.

75. Ahmed Huseyn Ahmed Hâccî, *Tahkîku mahtûtin bi unvân: Kitâbü menâhici'l-hidâye li meâlimi'r-rivâye li'l-Hâfizi'l-Kastallânî*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 11.03.2006, Jüri: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 01.10.2006.

76. Abdullah Mutayr Mücbil er-Raşîdî, *Tahkîku mieti rivâyetin min kitâbi'd-Dürri'l-mensûr li's-Süyûtî ve tahrîcühâ ve beyânü deracetihâ min: (2101-2200)*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 12.03.2006, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 21.04.2007.

77. Zeyneb Süveylim Huseyn er-Raşîdî, *Tahkîku ve dirâsetü kitâb: el-Erbaüne Hadîsen el-müsemmâ bi Gâyeti'l-kasdi ve'l-murâd mine'l-Erbaüne'l-âliyeti'l-isnâd*, Dr. İmân Ali el-Abdü'l-Ğanî, 12.03.2006, ---, ---.

78. Rahîs Zeal Müseyhîc el-Anezî, *Tahkîku mahtût: Cüz'un fihi min hadîsi Ebî Muhammed Abdillahi'bnî Muhammedi'bnî Eyyûb el-Muharrimî (h. 265) bi rivâyeti İsmâile'bnî Muhammed es-Saffâr Ebî Alî el-Bağdâdî*, Danışman: Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 18.03.2007, ---, ---.

79. Latîfe Ali Ahmed Abdurrahmân el-Kenderî, *Tahkîku ve dirâsetü kitâb: el-Ehâdisü'l-Erbaüne fi beyâni fedâili sûrati'l-İhlâs li Veliyyiddîni'bnî Halîl el-Bekkâi (h. 1183)*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 10.04.2006, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 20.02.2008.

80. Cümâne Ahmed Râmî el-Kattân, *Hamsüne lafzan ğayra mütedâviletin min elfâzi'l-cerhi ve't-ta'dîl min kitâbi'l-Mecrûhin li'bnî Hıbbân - cem'an ve tefsîran ve delâleten*, Danışman: Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, 22.04.2006, Jüri: Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyicî, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Dr. Hâkim Ubeyşân el-Mutayrî, 26.06.2007.

81. Muslih Ferec Ubeyd el-Acemî, *Tahkîku kitâb: el-Müntehab min hadîsi Yûnuse'bnî Ubeyd li Ebî Nuaym el-Asbahânî - dirâsetün ve tahkîk*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 19.05.2006, ---, ---.

82. Mes'î Nûruddîn, *Tahkîku kitâb: Fevâidü Ebî İmrân Müse'bnî Hârûn el-Bezzâz - dirâsetün ve tahkîk*, Danışman: Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 10.06.2006, Jüri: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 23.07.2008.

83. Rislî Fehd Bû Rislî, *Şerhu Sülâsiyyâti'l-İmâmî'l-Buhârî li'l-Allâme Ahmede'bnî Ahmed eş-şehîr bi'bnî'l-Acemî (h. 1086) - tahkîkan ve ta'lîkan ve dirâseten*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 31.10.2006, Jüri: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 31.07.2007.

84. Muhammed Câbir Râşîd el-Acemî, *Fedâilü ümmehâti'l-mü'minin fi'l-Kütübi't-Tis'a*, Danışman: Dr. Süleymân Ma'rîfi Sefr, 31.10.2006, ---, ---.

85. Abdurrahmân Muhammed Sa'd el-Acemî, *Tahkîku ve dirâsetü Cüz'intihâbi't-Taberânî li'bnîhi Ebî Zerr*, Danışman: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 18.02.2007, ---, ---.

86. Şeyha Abdullah Ali el-Mutavva', *Menhecü'l-İmâm Ebî Zür'a er-Râzî fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 17.04.2007, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 19.10.2008.

87. Yûsuf Abdurrahîm Muhammed el-Meheyânî, *Tahkîku kitâb: İşrâkâtü'l-usûl min ilmi ehâdîsi'r-Rasûl li müellifihî Celâli'bni Muhammed el-Kâinî – dirâsetün ve tahkîk*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 17.04.2007, ---, ---.

88. Nâyif Ubeyd el-Acemî, *Tahkîku kitâb: Azvü ehâdîsi'l-Hidâye ve tahrîcühâ li'bni't-Türkmânî – dirâsetün ve tahkîk*, Danışman: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 07.05.2007, ---, ---.

89. Mâlik Habbâb Sindî er-Raşîdî, *Tahkîku ve dirâsetü Cüz'i nüshati İbrâhîme'bni Sa'dî'bni İbrâhîm ez-Zührî*, Danışman: Dr. Hamd İbrâhîm el-Usmân, 15.05.2007, ---, ---.

90. Mestûre Nezzâl İd er-Raşîdî, *Dirâsetü ve tahkîku kitâb: Cüz'ün fihî'l-Erbaüne'l-büldâniyyetü'l-muharrace mine'l-Mu'cemi's-Sağîr li'l-İmâmi't-Taberânî Tahrîcü'l-İmâmi'z-Zehbî*, Danışman: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 20.05.2007, ---, ---.

91. Nûr Abdülazîz Abdullah eş-Şâyî', *Tahkîku ve dirâsetü'l-cüz'i's-sânî min kitâbi Riyâdî't-Tâlibîn fi'l-Ehâdîsi'l-Erbain li Ahmede'bni Aybek el-Husâmî el-ma'rûf bi'bni'd-Dimyâtî (h. 749)*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 27.11.2007, Jüri: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 12.10.2008.

92. Nâsır Abdülkerîm el-Hemlân, *Tahkîku kitâb: Azvü ehâdîsi'l-Hidâye ve tahrîcühâ li'bni't-Türkmânî min bâbi Şürûti's-salâti ilâ bâbi'l-Kırâeti ve kıyâmi Ramadân – dirâsetün ve tahkîkun mea't-ta'liki inde'l-hâce*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 28.11.2007, ---, ---.

93. Fâris Sâlim el-Acemî, *Tahkîku mahtût: el-Fevâidü'l-müntekâtü mine's-sihâhi ve'l-ğarâibi'l-muharraceti mine'l-usûl min mesmûati Ebi'l-Kâsim el-Huseyni'bni Muhammed el-Hinnâi min evveli'l-cüz'il-hâmis ilâ nihâyeti'l-cüz'i's-sâdis – dirâsetün ve tahkîk*, Danışman: Dr. Süleymân Ma'rîfî Sefr, 05.12.2007, Jüri: Dr. Süleymân Ma'rîfî Sefr, Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, ---.

94. el-Hâris Zeydân Mansûr el-Mezîdî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-Hidâye li'bni't-Türkmânî min bidâyeti kitâbi'l-Hudûdi ilâ nihâyeti kitâbi Haddî's-şürbi ve'l-kazfi ve's-serika – tahkîkun ve dirâse*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, ?12.2007, ---, ---.

95. Mehâ Münevver Muhammed el-Mutayrî, *Menhecü'l-Hâfizi'l-Heysemî fi nakdi'r-ricâl ve akvâlühû fi'l-cerhi ve't-ta'dîl min hılâli kitâbihî Mecmai'z-zevâid*, Danışman: Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyîcî, 11.02.2008, ---, ---.

96. Şeymâ' Bedr Nâsır el-Mutayrî, *Menhecü'l-Hâfizi'z-Zeylaî fi nakdi'r-ricâl ve akvâlühû fi'l-cerhi ve't-ta'dîl min hılâli kitâbihî Nasbi'r-râye*, Danışman: Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyîcî, 11.02.2008, ---, ---.

97. Nûra Allâm Ali el-Kenderî, *Zevâidü Müsnedi'bni'l-Ca'd ale's-Sahîhayn – el-ehâdîsü'l-merfua min 1 ilâ 1710*, Danışman: Prof. Dr. Abdürrezzâk eş-Şâyîcî, 11.02.2008, ---, ---.

98. Câsim Muhammed Tahnûn el-Âzimî, *Tahkîku kitâb: Azvü ehâdîsi'l-Hidâye ve tahrîcühâ li'bni't-Türkmânî min bâbi Sücûdi's-sehvi ilâ bâbi'l-Cenâiz – dirâsetün ve tahkîkun mea't-ta'liki inde'l-hâce*, Danışman: Prof. Dr. Velîd Muhammed el-Kenderî, 12.02.2008, ---, ---.

99. İntisâr Matar Tâhir Vâvân, *Tahrîcü ehâdîsi'l-Hidâye li'bni't-Türkmânî min bidâyeti kitâbi'l-Cenâiz ilâ nihâyeti kitâbi'z-Zekât – tahkîkun ve dirâse*, Danışman: Dr. Hâmid Hamd el-Aliyy, 12.02.2008, ---, ---.

100. İkbâl Ali Abdullah el-Anezî, *Merviyâtü'l-Hasen ve'l-Huseyn radiyallâhü anhümâ – cem'an ve dirâseten*, Danışman: Prof. Dr. Mübârek Seyf el-Hâcerî, 12.02.2008, ---, ---.

101. Esmâ' Muhammed Ali Abdülhâdî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-Hidâye li'bni't-Türkmânî min bidâyeti kitâbi's-Selemi ve's-sarfi ilâ nihâyeti kitâbi'l-Kefâleti ve'l-havâleti ve âdâbi'l-kâdî – tahkîkun ve dirâse*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 24.07.2008, ---, ---.

102. Sâre Abdullah Fûrhûd el-Uteybî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-Hidâye li'bni't-Türkmânî min bidâyeti kitâbi's-Savmi ve'li'tikâfi ilâ nihâyeti kitâbi'l-Hacc – tahkîkun ve dirâse*, Danışman: Dr. Târik Muhammed et-Tavârî, 13.10.2008, ---, ---.

#### “Kuveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadis Tezleri Üzerine”

**Özet:** Kuveyt Üniversitesi Şeriat ve İslâmî İlimler Fakültesi'nde 1996-2009 yılları arasında hazırlanan master tezlerine ait tam bir listenin sunulduğu çalışmada; Ağustos 1990 - Şubat 1991 arasında yaşanan Irak İşgali'nin ardından Kuveyt Üniversitesi'nin kısa sürede toparlanarak yeniden tedrisâta geçişi, Külliyyetü'ş-Şerî'a'nın kütüphanesini yenileyerek kaydettiği aşama, son yıllarda Fakülte bünyesinde çalışan öğretim üyeleri ve öğrencilerin sayısı, “Hadis ve Hadis İlimleri” bölümünde görev yapan hocaların nitelikleri, bu bölümde açılan master programına girişte öğrencilerden istenen şartlar, işlenen derslerin içeriği ele alınmıştır. “Hadis Tezleri” başlıklı son bölümde, 102 adet master tezi; tezi hazırlayan öğrencinin adı, tezinin konusu, danışmanın ismi, tezi aldığı tarih, jüri üyelerinin adları ve savunma tarihi ile birlikte kronolojik olarak sıralanmıştır. Fakülte dekanlığından temin edilen listeye bakıldığında, öğrencilerin master safhasında daha çok tahkîk ve tahrîc çalışması ile usûl araştırmalarına yönlendirildiği gözlemlenmektedir. Hadis bölümünde henüz doktora programı açılmadığından, master tezini başarıyla tamamlayan öğrenciler doktora için diğer Arap ülkelerine yönlendirilmektedir.

**Atıf:** Ahmet Tahir Dayhan, “Kuveyt Üniversitesi'nde Hazırlanan Hadis Tezleri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VII/1, 2009, ss. 101-120.

**Anahtar Kelimeler:** Körfez savaşı, Irak işgali, Kuveyt Üniversitesi Şeriat ve İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis ve Hadis İlimleri, Yüksek lisans tezleri.

## Erken Dönem Hadîs Literatüründen Hareketle İlk Fukahâ Hakkında Bazı Mülâhazalar

G. H. A. JUYNBOLL\*  
Çev. Rahile YILMAZ\*\*

### Giriş

el-Hatîb el-Bağdâdî (392–463/1002–1071) hayatı boyunca hadîs ile meşgul olmuştur.\*\*\* Sellheim, el-Hatîb el-Bağdâdî ile ilgili makalesinde haklı olarak onu “Hadîs usûlünü sistematize eden büyük bir münekkîd” şeklinde tanımlamıştır. Bu şu anlama gelir: Hatîb, özellikle isnadları değerlendirme konusunda uzmandı. Hepimizin bildiği gibi, I./VII. yüzyılın belirli bir zamanında *isnad* veya ‘râvî zinciri’ diye adlandırılan sahîhliği tespit aracı, [Hz.]\*\*\*\* Peygamber Muhammed’e yanlışlıkla atfedilen sözlerin yayılmasını yavaşlatmak için ortaya çıkmıştır. Bir isnad üretmek, şu demektir: Rivâyet edilen materyalin bir parçası

\* Hollandalı şarkiyatçı G. H. A. Juynboll halen Leiden’de yaşamakta olup, Batı’da hadîs alanında çalışma yapanların en önde gelenlerindedir. Çalışmalarını isnad merkezli hadîs tetkiklerine yoğunlaştırmıştır. Modern dönem hadîs tartışmalarının başlangıcına ışık tutmaya yönelik *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill 1969), hadîs ilminin erken dönemine dair iddialarını ihtiva eden *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge 1983) ve hadîs rivayet ağları üzerine görüşlerini içeren *The Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: E. J. Brill 2007) gibi önemli eserleri yanında, hadîse dair tetkiklerini içeren pek çok makalesi de bulunmaktadır. *Hadîs Tetkikleri Dergisi*’nin önceki sayılarında da muhtelif makalelerinin çevirileri yayımlanmıştır.

\*\* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, rahilekizilkaya@hotmail.com.

\*\*\* Makale ilk defa İngilizce olarak “Some Notes on Islam’s First fuqahâ” Distilled from Early Hâdiş”, başlığıyla *Arabica*’da (XXIX, November 1992, s. 287–314) yayımlanmış, ardından *Studies on the Origins and Uses of Hadith*’te (Aldershot 1996) tekrar neşredilmiştir.

\*\*\*\* Çeviride köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri, makalenin orijinaline işaret eden sayfa numaraları ve ifadeleri daha anlaşılır kılmak için konulan açıklayıcı bilgiler tarafımızdan eklenmiştir (çev.).

için bir kimsenin otoritesini, şayet gerekli ise bu otoritenin de otoritesini ve daha yukarı doğru otoritelerini zikretmektir. İsnadın ortaya çıkışının kesin bir kronolojisi için aşağıdaki açıklamalara bakılmalıdır.

Hatîb’in, hakkında uzun uzadıya kalem oynattığı temel problemlerden biri (çoğunlukla)<sup>1</sup> sahâbînin adının<sup>2</sup> eksik olduğu isnadlara sahip olan merâsîl veya mürselât’tır. [287] Hatîb’ten çok önce, özellikle Şâfiî’nin (ö. 204/820) merfû isnadlar<sup>3</sup> üzerindeki ısrarının bir sonucu olarak mürsel isnadlar, sahâbî de dâhil olmak üzere bütün râvîleri tamamen sıralayan ve böylece kesintisiz bir isnad oluşturan (bir usûl kavramı olarak: muttasıl) isnatlardan çok daha az sahîh olma -kabul edilir olmak için kullanılan teknik bir terimdir- ünvanını kazandı. Hatîb, mürsel isnadlarla desteklenen bazı materyali, esaslı bir araştırma-ı bu olguya hasretmek suretiyle *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye* adlı eserinde yeniden değerlendirerek ele almıştır. Onun açıklamalarından aşağıdaki kısmı tercüme ederek buraya alıyorum (Haydarabad 1357, s. 384):

“Âlimler, hadîs hilesinin (Arapçası: tedlîs) ürünü olmayan irsâlin, çağdaşı olmayan veya hiç karşılaşmadığı birisinden aktarımda bulunan hadîşinin rivâyeti olduğu konusunda ittifak hâlidir. Rivâyetin bu çeşidine örnek şunlardır: Sa’id b. el-Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdîrahmân, Urve b. ez-Zübeyr, Muhammed b. el-Münkedir, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn, Katâde ve hadîsleri Resûlullah’tan rivâyet eden diğer benzer tâbiiler.” (Hatîb, sahâbenin yer almadığı isnattaki irsâl

<sup>1</sup> İlk dönem hadîs terminolojisinde mürsel bir isnad, hangi tabakada olursa olsun herhangi bir râvînin adının yer almadığı isnaddır. İlk dönemlerde her zaman [Hz.] Peygamber ile tâbiîn arasındaki sahâbînin adı kastedildiğinden mürsel, sahâbînin adının yer almadığı isnad anlamına gelmiştir. Sonraki gelişmelerde mürsel terimi artık ilk manasında kullanılmak için uygun olmadığı için hangi tabakada olursa olsun, herhangi bir râvînin adının yer almamasıyla inkıtâ’a uğrayan bir isnad, munkatî’ olarak bilinirken mürsel, sadece sahâbî adının olmadığı isnad olarak tanımlandı. Başka bir deyişle her mürsel munkatî’dir; fakat her munkatî’ mürsel değildir. Bu çalışmada mürsel kavramı sadece sahâbî adının yer almadığı isnad için kullanılacaktır.

<sup>2</sup> Bu çalışmada sahâbî ve tâbiîn terimleri, sadece kendi teknik manalarında kullanılacaktır. Sahâbî [Hz.] Peygamber’in yaşadığı neslin üyesi olan kişidir ki bu nesil, [Hz.] Peygamber’i yakından tanıyanlardan, vefatı sırasında sadece çocuk olanlara kadar uzanır. Ancak sahâbe arasında [Hz.] Peygamber’i uzaktan bile olsa en azından bir kez gördüğü iddia edilenler de vardır. Tâbiîn ise bir veya birden çok sahâbîyi bizzat tanıyan herkestir. Bu iki tanımdan sahâbenin, [Hz.] Peygamber’den büyük ve [Hz.] Peygamber’in vefatından elli veya altmış yıl sonra vefat eden değişik yaşlardaki kimseler oldukları ve tâbiûnun da [Hz.] Peygamber’in çağdaşları olanlarla onun vefatından bir yüzyıl veya daha fazla bir süre sonra vefat eden kimseler olduğu anlaşılacaktır.

<sup>3</sup> Krş. Şâfiî, *Risâle*, ed. Ahmed M. Şâkir, No: 1262–1308. Şâfiî’nin çığır açan fikirlerinin kısa bir özeti için Yunus b. Abdîl-A’lâ’ya (ö. 264/877) (İbn Adî’nin *el-Kâmil fî’l-du’afâi’r-ricâl*, I, s. 125’ten iktibasla) bakabiliriz:

قال لي محمد بن إدريس الشافعي: الاصل قرآن أو سنة، فان لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وضح الاستناد فيه فهو سنة، والاجماع أكثر من خير المفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل الحديث معاني فما أشبه منها ظاهره أولاهها به، وإذا تكافأت الاحاديث فاصحها اسنادا وأولاهها، وليس المنقطع بشئ، ما عدا منقطع ابن المسيب.

için başka örnekler verdikten sonra, açıkçası munkatı isnatlardan söz ederek şöyle devam ediyor:) “Fakat âlimler, [mürsel isnatlarla desteklenen] hadislerle amel edip etmeme konusunda farklı kanaatlere sahiptirler. Bazıları şayet böylesi mürsel hadislerden sorumlu olan hadîşçi güvenilir bir otorite ise mürsel hadislerin makbul olduğunu ve bu sebeple ameli gerektiğini düşünürler. Bu görüş, Mâlik ve onun Medîneli takipçileri ile Ebû Hanife ve Iraklı takipçileri ve diğer âlimlere aittir. Fakat Şâfiî ve pek çok başka âlim, ameli gerektirdiği görüşünü tasvip etmediler. Hadîş uzmanları ve münekkitlerinin ekseriyeti tarafından onların tavrı benimsendi.”

Hatîb, belirli tâbiîlerin merâsîlini kabul ederken bazı tâbiîlerin mürsellerini reddeden âlimlerin uzun bir listesini verir. Bu ilmî görüşler, [288] bazıları yukarıda sıralanan ilk dönem Müslüman hadîşçilerin/tâbiîlerin isimlerine âşına herkes için çok ilginç bir veri oluşturur.<sup>4</sup> Yüzlerce merâsîlin son dönemlerde baskıları yapılan kaynaklarda bugüne ulaşması nedeniyle bu makale, esas olarak bu mürseller ve bunları icad edenlerle ilgilidir. Biraz önce yukarıda zikredilen isimlerden bazıları tekrar ele alınacaktır.

Bununla birlikte, bu makelenin ele alacağı konu sadece merâsîl değildir. Aşağıda belirtilecek olan sağlam gerekçeler nedeniyle kelimenin tam manasıyla İslâmî kabul edilebilecek eski söz çeşidi vardır ki bunlar, mürsellerin *habercisi* kabul edilebilir: İlk dönem İslâm hukuk uzmanları (fukahâ) tarafından yayılan ve çoğunlukla kendi akl-ı selimlerine dayanan kişisel düşünceler.<sup>5</sup> Bir isnad üretmek zorunluluk hâline gelince, sonrasında olanlar bence aşağıdaki senaryoda özetlenebilir:

I./VII. yüzyılın sonlarına doğru, kendilerine uzman görüşleri sorulduğunda fukahânın neticede kimin vasıtasıyla bu fikre ulaştıklarını söylemeleri de istendi. Verilen en kolay cevap, düşüncelerinin Peygamberî bilgelik olarak düşündükleri şeyi bildirdiğini imâ ederek, bunu [Hz.] Peygamber’den aldıkları şekildeydi; böylece İslâm tarihindeki ilk mürseller ortaya çıktı. Açıkçası [Hz.] Muhammed’i hiç görmedikleri için onların cevabı, imkânsız bir iddiadan öteye gidememektedir. Çünkü en eski fukahâ, [Hz.] Muhammed’in ölümünden yirmi ila kırk yıl sonra doğmuştur. Bu durum onlara söylendiğinde, gerçekten tanıştıkları kimselerin isimlerini söyleme çaresine başvurdular.<sup>6</sup> Başka bir

<sup>4</sup> Bir râvî ile ilgili yer alan açıklamaların neredeyse tamamı diğer biyografilerdeki bilgilerle çeliştiğinde ricâl tenkidinin değeri ile ilgili Batılı bilim adamlarının yanı sıra Doğulu bilim adamları arasında duyulan şüpheler, tamamen temellendirilemez. Ayrıntılı bir araştırma, bu görünüşte sonsuz ve mükerrer küçük düşürmeler/övgülerdeki tam bir tutarlılığı açığa çıkaracaktır. Krş. *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge 1983, (bundan sonra *MT* şeklinde kısaltılarak verilecektir) V. bölüm. Merâsîl ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Meselâ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli’t-Tirmizî*, ed. Subhi Kâsım el-Humeydî el-Bedrî, Bağdat 1396, s. 220–39.

<sup>\*</sup> Metin içindeki italik vurgular Juynboll’a aittir (çev.).

<sup>5</sup> Bu, fıkıh taşıyıcıları için kullanılan klâsik bir ifadedir. Fakat başlangıçta terim, daha geniş bir insan topluluğunu içerirdi. Zira başkasına nispetle daha bilgili olan kimse fakih idi.

<sup>6</sup> Veya ileride göreceğimiz üzere, bunu fakihin ağzına koyan isnaddaki daha sonraki birisi.

deyişle, fukahânın düşünceleri (akvâl), akla gelebilecek en basit isnad yani mürseller vasıtasıyla ta’dil edildi. Kendi iddialarının imkânsızlığı ile karşılaştıklarında [289] bazı fukahâ veya –bazen– öğrencileri yahut isnadın daha sonraki bir aşamasında ortaya çıkan bir kişi, sözlerini belli bir sahâbî tarafından belirlenen kurallar ile uyumlu olarak formüle ettiklerini iddia ederek bir çıkış yolu aramıştır. Böyle bir iddia, mevkûf isnad olarak adlandırılan isnad ile sonuçlandı. Bir usûl terimi olarak mevkûf, sahâbîde son bulan râvî zinciridir. Müteakiben, artan isnad baskısı uygulandıktan sonra, böyle bir isnad daha sonra gerektiği gibi güçlendirildi: Sahâbenin ilham kaynağı olarak düşünülebilir diye [Hz.] Peygamber, isnadın başına yerleştirildi ve böylece isnad merfû hale getirildi. Bir isnadı merfû hâline getirmenin ([Hz.] Peygamber’e atfetmek) kabul edilmesi şu anlama gelir: tarihsel gerçekliği şüphe edilemez seviyeye ‘yükseltmiş’. Özetle, bu senaryoya göre biz İslâm’ın ilk döneminde çıkış sırasına göre şunları görürüz: (1) belirli fukahânın sözleri; (2a) mürsel isnadlarla desteklen sözler; (2b) mevkûf isnadlarla desteklenen sözler; (3) merfû isnadlarla desteklenen sözler.

Bu söylenenler, isnadın doğru bir doğuş kronolojisine dayanmaktadır. Şimdi bizi öncelikle ilgilendirecek mesele de budur.

### İsnadın Menşei

Geçmişte isnadın menşei pek çok çalışmada farklı açılardan ele alındı. Son dönem çalışmaları, isnadın daha kesin bir kronolojisi ile ilgili yeni bakış açılarıyla elde edilmiş pek çok bilgi ortaya koydu. İsnadın ortaya çıkışının tam kronolojisi hakkındaki teoriler, farklılık arz etmektedir ve burada sadece ana hatlarıyla açıklanabilir. Yalnız şu kadarını söylemek yeterli olacaktır:

- 1) Çoğu Müslüman âlim, ortaçağdan bugüne kadar, [Hz.] Osman’ın 35/656 yılında öldürülmesiyle başlayan ilk iç savaşı, isnadı ortaya çıkaran olay olarak kabul etmiştir;
- 2) J. Schacht (ö. 1969), Emevî halifesi Velid b. Yezîd’in 126/743 yılında öldürülmesi ile başlayan üçüncü iç savaşı, isnadın başlangıcından sorumlu tutar;
- 3) İlk defa 1918 yılında yayımlanan, son yıllarda farklı açılardan esaslı bir şekilde yeniden araştırılan ve yeni bilgi ve delillerle kanıtlanan üçüncü bir kronoloji ise [290] tam olarak bu iki kronolojinin arasında yer alır. Bu kronoloji isnad kullanımının başlangıcı olarak birinci ve ikinci iç savaş dışında başka bir iç savaşı/ikinci iç savaşı tespit eder.<sup>7</sup> Bu iç savaş, 63/683 yı-

<sup>7</sup> Bütün bu bilgilerin bir tetkiki için bkz. J. Schacht’ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 36 vd; G.H.A. Juynboll, “The Date of the Great Fitna”, *Arabica*, XX, 1973, s. 142-59; a.g.m., *MT*, s. 17 vd. Ayrıca benim *JSAI*, V, 1984, s. 303-8’da yayımlanan çalışmamın sonundaki ek ile karşılaştırınız.

ında Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de halifeliğini ilan etmesiyle ve böylece Şam'da Emevî otoritesine meydan okumasıyla başlamış, 73/693 yılına kadar da sürmüştür.

Bu çalışma, hareket noktası olarak son zikredilen kronolojiyi esas almaktadır.<sup>8</sup> Bu kronoloji başka bir deyişle, isnadın en erken ortaya çıkışını, [Hz.] Peygamber'in vefatından yarım yüzyıldan daha fazla bir zaman sonrasına yerleştirmektedir. Yani ilk kronolojinin verdiği tarihten birkaç on yıl sonrasına veya ikinci kronolojinin iddia ettiği gibi bir yüzyıl sonrasına değil.

Şimdi iki erken kronolojiyi, ilk olarak yukarıdaki birinci ve üçüncü kronolojiyi karşılaştırınca, isnadın ortaya çıkışıyla ilgili sadece otuz ila kırk yıl veya aşağı yukarı bir nesil kadar farklı olan iki tarihten birini veya diğerini kabul etmenin ne kadar geniş kapsamlı sonuçları olduğu ilk bakışta akla gelmeyebilir. Fakat kısa bir inceleme, isnad gibi bir kurumla beraber, bunun çok önem arz edeceğini açıklığa kavuşturabilir.

Son sekiz yıldır yaptığım tetkiklerde, isnadların gelişimini görsel olarak sunan bir metot geliştirdim. Bu metot aşağıda takdim edildiği şekilde tarif edilebilir.<sup>9</sup>

Belli bir hadîsin, tercihen oldukça meşhur bir hadîsin râvîlerinin isnad zincirleri, hadîsin yer aldığı kaynaklardan kopyalanır ve bu rivâyetin farklı nakil yollarının –burada kullanılan Arapça kelime turuktur– hepsinin tam bir görünümünü oluşturacak bir şemada bir araya getirilir. “Küme” dediğim şeyin taslağı ile sonuçlanan bu yöntem, şimdiye kadar pek çok sayıdaki hadîste takip edildi ve sonuç şaşırtıcı oldu. Özellikle [291] bu sonuç, en erken dönemde yazılmış kitaplardan ilki olan Hasen b. Abdurrahmân er-Râmeihürmüzi'ninkinden (ö. 360/971)<sup>10</sup> sonuncularından biri olan Celâleddin es-Suyûtî'ninkine (ö. 911/1505)<sup>11</sup> kadar bütün İslâm âlimlerinin konuyla ilgili yazdıkları kitaplarda çizildiği şekliyle ilk dönem hadîs tarihinin resmini hiç sorgulamamış olanlar için şaşırtıcı oldu.

Şu ortaya çıktı ki pek çok durumda, pek çok kaynakta yer alan aynı hadîs üç, hatta bazen dört veya beş en eski râvîden oluşan tek râvîli rivâyet zinciriyle yer almaktadır.

Diğer bir deyişle, meşhur olan neredeyse her hadîsin, [Hz.] Peygamber'den pek çok kaynağa uzanan tarîkleri; 1. kronolojiyi esas alan usûl eserlerine

<sup>8</sup> Bu, aşağıda ele alınacak olan ve buradaki tartışmada yer alan kronoloji ile tamamen uyum arz eden ilk müşterek râvîlerin kronolojisi tarafından da desteklenmektedir. Krş. s. 295.

<sup>9</sup> Ben bunu 13. dipnotta zikredilen daha önceki iki çalışmamda tarif ettim.

<sup>10</sup> Kitabı *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, ed. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut, 1971 diye adlandırılmıştır.

<sup>11</sup> Krş. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, ed. Abdulvehhâb Abdullatîf, Kahire, takriben 1963.

dayanarak bekleyeceğimiz gibi çok sayıda sahâbe ve bu sahâbeden rivâyet eden çok sayıda tâbiîn ve onlardan rivâyet eden çok sayıda daha genç başka râvîler içermez. Hayır, durum bunun tam tersidir. Bir değil birçok öğrenciye sahip olan ilk ve en yaşlı kişi, hadîsin tüm tarîklerinin ortak olarak içerdiği gibi [ki bu Juynboll'e göre müşterek râvîdir (çev.)], neredeyse hiçbir zaman bir sahâbi, çok nâdir olarak bir ilk dönem tâbiîsidir. Fakat neredeyse her zaman bir geç dönem tâbiîni ya da bu tâbiîn tabakası sonrasındaki nesle ait birisidir.<sup>12</sup>

Güya [Hz.] Peygamber ile ilgili olarak işittiğini aynı isnadda yer alana ve her biri sadece bir öğrenciye aktaran seleflerinin aksine sadece bir değil birkaç öğrenciye nakleden ilk kişi olan ve [Hz.] Peygamber'den sonraki üçüncü veya dördüncü tabakada yer alan bir râvînin bu durumu, bu kavramı icat eden ve *Origins*'ında tanıtan Schacht'tan sonra “müşterek râvî” (ileride “cl” şeklinde gösterilecek) olarak adlandırılır. [292] Ancak Schacht, müşterek râvîlerin [hadîs külliyyâtındaki] sıklığını fark edememiştir. Aksi takdirde bu olguyu, daha fazla geliştirmeden bırakmazdı.<sup>13</sup> Müşterek râvîyle başlayarak, rivâyet ağları sonuçta farklı yönlerde dallanmaya ve birçok kaynakta yer almaya başlar. Birinci (1) şekilde bir isnad kümesinin karakteristik özelliği olan en önemli birkaç özelliğini şematik olarak birlikte vermeye çalıştım.

“Pcl”, bir müşterek râvîden veya başka birinden işittiğini iddia ettiği şeyi birkaç öğrenciye nakleden bir râvî olan “kısmî müşterek râvî”yi simgeler. Kısmî müşterek râvînin aksine kendisine nakledilen şeyi sadece bir öğrenciye aktaran kişiyi simgeleyen *fulân* vardır. [Şemadaki] Çizgiler, mevcut kaynaklarda muhafaza edildiği şekliyle hadîsin aldığı rivâyet tarîklerini ifade eder. Bunun temelini oluşturan müteakip sözdür:

Bir noktadan ne kadar çok rivâyet tarîkleri yayılırsa, o nakil noktasının tarihîliği o kadar inanılır hâle gelir [yani bir nakil noktasında ne kadar çok nakil zinciri birleşiyorsa o noktanın tarihîliği de o kadar kuvvetlidir (çev.)].

Dolayısıyla tarihî açıdan en güvenilir isnad şöyle olacaktır: cl-pcl-pcl-pcl-pcl-pcl-) mecmû'a. Öte yandan, rivâyetin en az mâkul tarîki sadece birçok *fulân* içerir. Aslında [Hz.] Peygamber ile müşterek râvî arasındaki sözde rivâyet

<sup>12</sup> Bu durumun görünüşteki istisnaları çok nâdirdir ve şimdilik bizi meşgul etmesi gerekmez. Biz isnad gelişiminin asıl özellikleri ile ilgileniyoruz. Burada tarif edilen durumun, asıl kaynakları gizleyen çok sonra üyüdülmüş tek râvîli isnad yığını tarafından kaplandığı çok sonraki bazı özellikler (ki söz görünüşteki istisnaların da aslında her zaman bu tür geç tarihli özellikler olduğu ortaya çıkar) bizi burada ilgilendirmemektedir.

<sup>13</sup> Müşterek râvî, *MT*, s. 206-17'de geniş bir şekilde ele alındı. Fakat o bölümü yazdığım da olgunun hayret verici sıklığını veya bu olgudan çıkarılabilecek bilgi zenginliğini henüz fark etmemiştim. Sonraki yıllarda bazı çalışmaları müşterek râvî olgusuna hasrettim: “Analysing Isnads in *Hadith* and *Akhar* Literature”, Lawrence I. Conrad (ed.), *Early Arabic Historiography. New Perspectives and Methodologies*, Princeton 1991; “Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadith* Literature”, *al-Qantara*, X, 1989, s. 343–84.

tariki, fulânlardan oluşan bir isnad olarak görülebilir. Müşterek râvilerden [Hz.] Muhammed'e doğru bu tekli tariklerde yer alan bir râvî kategorisi -ki burada noktalı çizgiler şeklinde gösterilmektedir-, ortak bir çarpıcı özelliğe sahiptir: Allah'ın özel bir inâyet olarak çok yıl bahşetmesi nedeniyle, [aradaki zaman aralığını kapatmak amacıyla (çev.)] onların yüz veya daha fazla yıl yaşadığı söylenmektedir. İslâm terminolojisinde bu kişilere 'mu'ammerûn' denilir.<sup>14</sup> [293]

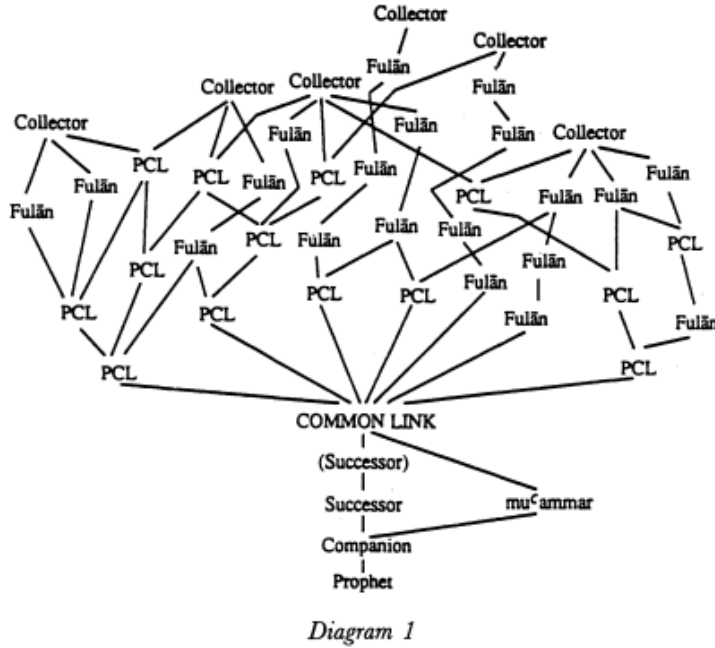


Diagram 1

Kendimizi hazırlayacağımız bir sonraki görev, müşterek râvilerin daha belirli/açık şekilde belirlenmesidir. Yukarıda bahsedilen araştırmada, temel kaynaklarda yer alan hadisleri destekleyen isnadlardaki bütün râvilerin seçilmesi ve sınıflara ayrılmasıyla bir başlangıç yapıldı.<sup>15</sup> Bu, hadislerin rivâyetinde

yer alan müşterek râvileri; kısmî müşterek râviler ve *fulân*lar olmak gibi diğer râvilerden ayırmak amacıyla yapıldı.

### Müşterek Râviler

Müşterek râviler, bir isnad kümesinin taslağı içinde tarihsel olarak makul görünen bilgilerin ortaya çıktığı ilk anda bulunur ve bu durum, bir soruyu akla getirir: Onlar kimlerdir? Birinci şekilde önerildiği gibi bütün müşterek râviler, sigâr-ı tâbiîn veya hatta daha sonraki kişiler midir [294] ya da sahâbe veya kibâr-ı tâbiünden muhtemel müşterek râviler var mıdır?

[Hz.] Peygamber'in genç sahâbîleri yani en son ölen sahâbîler arasında, rivâyet ettikleri iddia edilen çok sayıdaki hadis sebebiyle sahâbenin en meşhurları arasında yer alan olan pekçok sahâbe vardır.<sup>16</sup> Bu sahâbîlerin hayatları ilk fukahânın hayatıyla kısmen örtüşüyor. İbn Kuteybe, *evâhir*'in (*evâ'il*<sup>17</sup> türünün karşıt kategorisi şeklinde -çok daha faydalı- düşünülebilecek tarihî haberlerin bir türü) bir listesini vermiştir ki bu listede her bir hadis merkezi için en son ölen sahâbîleri sıralamıştır.<sup>18</sup> Bu sahâbîlerin en meşhûru, hicretin gerçekleştiği zamanda on beş yaşında olduğu söylenen Enes b. Mâlik'tir. [Hz.] Peygamber'in Mekke'den Medîne'ye varışından kısa bir süre sonra annesi, onu [Hz.] Peygamber'e kendisinin hizmetlisi olması için sunmuştu. İddia edildiğine göre Enes, 91/710 veya 93/712 yılında vefat etmiştir. Ki söz konusu tarih, burada benimsenen kronolojiye göre isnadın meydana çıktığının kabul edildiği tarihten hayli sonradır. Peki, o, hiç müşterek râvî konumunda görülür mü?

İsnadları Enes ile başlayan *Kütüb-i sitte* hadislerinin tamamından belki sadece iki hadis, Enes'in kendisine atfedilebilir.<sup>19</sup> Enes'in rivâyet ettiği söylenen diğer yüzlerce hadisten ise ondan iki veya üç nesil sonra gelen müşterek râviler sorumludur. Başka bir deyişle bunlar, sigâr-ı tâbiîn neslindedir, hatta çok sık olarak Enes'ten sonraki ikinci veya üçüncü neslin insanlarıdır. Enes'in hadis rivâyetleri hakkında burada ifade edilen tespit, ister [Hz.] Peygamber'den

<sup>14</sup> Mu'ammerûn olgusu ile ilgili hâlâ en iyi ve en doyurucu açıklamalar I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, Leiden 1899'de yer almaktadır. Ancak ilgili yerde isnadlarda yer alan mu'ammerûnlar neredeyse hiç tartışılmamıştır. Bunun için bkz. benim çalışmam, "The Role of *Mu'ammerun* in the Early Development of the *Isnad*", *WZKM*, 1991.

<sup>15</sup> Herkesin bildiği gibi Kur'an'dan sonra Müslümanların en kutsal kitapları olan *Kütüb-i sitte* dışında ayrıca Tayâlisî, Humeydî ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'leri ve Abdurrezzâk ile İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'lerinin yanı sıra birkaç tane başka çalışma da bu araştırmada kullanıldı.

<sup>16</sup> Burada öncelikle üç Abdullâh'ın konumuna değinilmelidir: 1979 hadis rivâyet eden İbn Ömer (ö. 73 ve 74/692-3), iddia edildiğine göre 378 hadisten sorumlu olan İbn Amr (ö. 63/683 ve 77/696 arasındaki bir zamanda) ve kendisine 1243 hadisin atfedildiği İbn Abbas (ö. 68/687 ve 70/689 arasında). Abâdile'nin yanı sıra çok sayıda hadis rivâyet eden başka sahâbîler de vardır. Bunların adını söylemek gerekirse 690 hadisle Câbir b. Abdillâh (73/692 ve 78/697 yılları arasındaki bir dönemde Medîne'de en son vefat eden sahâbî), 2081 hadisle Âişe (ö. 57/677 veya 58/679) ve özellikle 3343 hadis naklettiğine inanılan Ebû Hüreyre (ö. 57/677 ve 59/679 yılları arasında) zikredilebilir.

<sup>17</sup> *Evâ'il* türü için bkz. *EI*<sup>23</sup>deki ilgili madde (Rosenthal) ve *MT*, s. 10-23.

<sup>18</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, ed. Servet Ukâşe, Kahire 1969, s. 341.

<sup>19</sup> Bu hadisler, [Hz.] Peygamber'in bir grup deve hırsızını cezalandırmasını anlatır. Krş. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, VIII, md. 'Urayne ve 'Ukl; şarkı söyleyip deve güden kişi ile ilgili rivâyet; karşı. *a.g.e.*, md. Enceşe. [İlk rivâyet grubu, hâlen devam etmekte olan doktora tezinde Fatma Kızıl tarafından müşterek râvî teorisinin kritiği bağlamında analiz edilmektedir. (çev.)]



birkaç yıl sonra ister Enes gibi seksen yıldan daha fazla yıl sonra vefat etmiş olsun, istisnasız diğer bütün sahâbilerin hadîs rivâyetleri için de geçerlidir. [295]

Peki bütün bunların imâ ettiği şey nedir?

İma edilen şey şudur: Sahâbe tarihsel olarak, isnadlarda kendilerinin yer almalarından sorumlu değillerdir. Bundan sadece hadîsin metninden değil aynı zamanda kendisinden [Hz.] Peygamber'e doğru giden isnadından da sorumlu olan sahte müşterek râvî sorumludur. Başka bir deyişle, bu sahte müşterek râvî, sahâbenin adının isnada dâhil edilmesinden sorumludur. Bizim 8. notta postula olarak kabul ettiğimiz gibi, ilk müşterek râvîlere ilişkin bu tarihleme ile isnad kurumunun ortaya çıkışı [Juynboll'e göre bu, 690'lar (çev.)] birbirini teyid etmekte, bu da her ikisinin makulluğuna işaret etmektedir.

Bu çalışmada isnadın çıkışı farzedilen tarih, çok miktardaki hadîsin, [Hz.] Muhammed'den işittiğini rivâyet eden sahâbîlere ait olabileceği tahminine izin veriyor görünse de –en azından vefatı geç olan genç sahâbîlere- sadece birkaç özel durumun böyle olduğu anlaşılır. Benim bulgularıma göre elde mevcut kaynaklarda sahip olduğumuz şekliyle isnad delili, burada ulaşılan sonuçlardan temelde farklı olan herhangi bir sonuç çıkarmayı mümkün kılmıyor. Üstelik bu konuyu ilgilendiren ilâve bir kanıt daha vardır:

Tesadüfler, özellikle çok sayıda tesadüfün bir araya gelmesi, aslında uygulanabilir tarihî bilgi üretmez. Bu sebeple bir hadîsin, tek bir kişiden, başka bir tek kişiye, ondan da başka bir tek kişiye şeklinde tek bir kişi içeren bir isnad aracılığıyla [Hz.] Peygamber'e atfedilmesi, en azından tarihsel olarak zayıftır. [Hz.] Peygamber'in belli bir şeyi bir gün pek çok sahâbîsinden sadece birine söylediğini onun da daha sonra kendisinin sadece genç bir çağdaşına, onun da daha sonra kendisinin sadece genç bir çağdaşına nakletmeyi tercih ettiğine ve [296] onun da son olarak pek çok kişiye aktaran birisine naklettiğine inanmamızı isteyen bir isnad tarîki, inanılması oldukça zor bir isnad özelliği taşır. Elde mevcut temel hadîs kaynaklarını oluşturan pek çok ciltlik çalışmada bir araya getirilen böylesi isnad tarîklerinin binlercesi, en azından tarafsız tarihçiler için bunun kabulünü neredeyse imkânsızlaştırıyor.

Diğer taraftan temel kaynaklardaki çok sayıdaki hadîsin [Hz.] Muhammed'e atfedilmesinin tarihî gerçekliği, yukarıda anlatılan sonuçlar nedeniyle şüpheli de olsa, en azından bu çalışmada olduğu gibi, isnadın ikinci sivil savaşla aynı zamana rastlayan bir doğuş kronolojisini destekleyen hadîs tâlibleri için [Hz.] Peygamber ile hadîslerin müşterek râvîleri arasındaki tek râvî rivâyet zincirleri, aslında kimin hangi isimleri nerede ve hangi amaç(lar)la isnada sokuşturduğu şeklindeki merak uyandıran soru ile ilgili birçok değerlendirme yapmayı mümkün kılar. Bazı fukahânın akvâli burada ortaya konulunca, [297] gereken kişilerin isnada eklenmesi suretiyle bunların merâsîl, mevkûfât ve

merfû'ât halini alan benzerleri ve kabul edilirlilik açısından gerçekleştirilen bu büyüme şekli, daha anlaşılır hâle gelecektir.

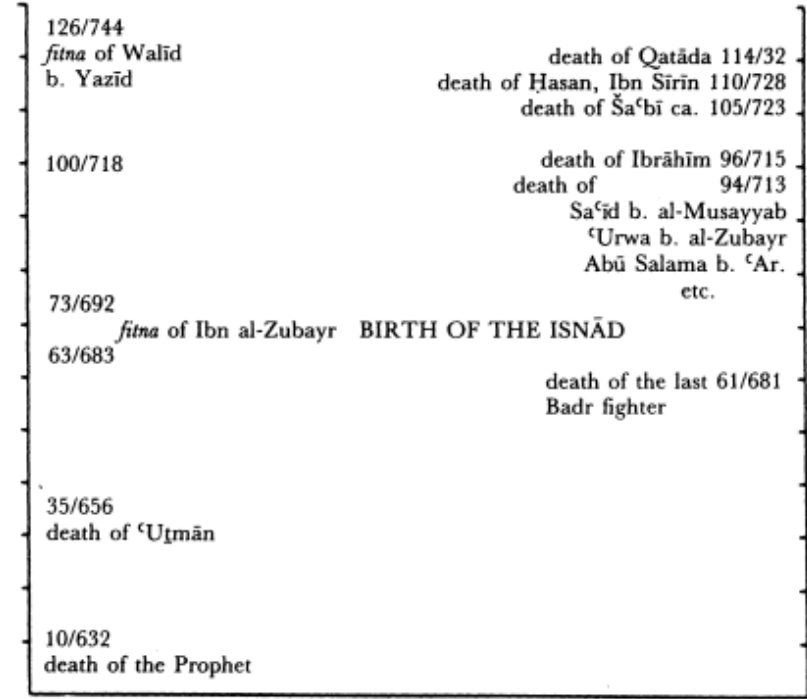


Diagram 2

Aynı zamanda bu çalışmada incelenen ilk dönem Müslüman şahsiyetleri görmek için, tâbiûn ile birlikte fukahâyı sağda, temel tarihî olayları solda gösteren 2. şemaya bakınız.

### Yeni Kaynaklar

Schacht, *Origins*'ını yazdığında böylesi akvâli içeren kitaplar, bu çalışmada ifade edileceği üzere bugün yararlandığımız kadar bollukla henüz kullanıma sunulmamıştı. Abdürrezzâk (ö. 211/827) (on bir cilt) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) (zengin dört ciltlik indeks içeren on beş cilt) tarafından tedvîn edilen *Musannef* türü çalışmalar, merfû'âtın yanı sıra akvâl, merâsîl ve mevkûfât ile doludur. Bu dört [hadîs] türüne dâhil olan rivâyetler, her bir kategorinin öneminden bekleneceği üzere uygun bir bölüm altında bir araya getirilir. Genellikle merfû'ât, mevkûfât ve merâsîlden önce gelir ve daha sonra ise bunları akvâl takip eder. Eserler, Schacht'ın zamanında henüz bu kadar yayınlanmamıştı. Ayrıca temel kaynaklarda yer alan merâsîl malzemesi, bu eserlerin

müelliflerince tedvîn edilen diğer çalışmalar ve Mizzi'nin XIII. ciltlik *Tuhfe*'sinde<sup>20</sup> bir araya getirilen malzeme de Schacht'ın elinde yoktu. Schacht Şâfiî'nin *Ümm*'ü, İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ı ve başka birkaç eser ile yetinmek zorunda kaldı.

*Kütüb-i sitte* hadislerinin de kendine has problemleri vardır.<sup>21</sup> Nebevî hadislerin metinlerine gelince, Schacht en fazla Wensinck'in *Concordance*'ının ilk yarısına sahipti. Fakat o [Schacht], çalışmanın ikinci kısmının yanı sıra metinlerde yer alan kişilerin tam isimlerinin dışında bir de müdevvinler tarafından eklenen *ta'likât*,<sup>22</sup> *terâcîm*<sup>23</sup> ve *idrâcât*'ta<sup>24</sup> zikredildikleri kadarıyla ilk fukahânın neredeyse tamamını içeren ve yakınlarda yayınlanan mükemmel VIII. cilt olmaksızın çalışmalarını sürdürmek zorundaydı. [298] Bu yüzden Schacht'ın kullanabildiği tek akvâl sahip olduğu kaynakları sayfa sayfa tararken tesadüfen bulduğu akvâl idi.

Ben şuna inanıyorum ki aslına burada zikredilen kaynaklarda muhâfaza edilen akvâlin ve yeni basılan kitaplar aracılığıyla ortaya çıkarılabilen akvâlin tamamının tarihî değeri, aşağıda ifade edilen mülâhazalara dayanılarak iddia edilebilir:

Daha önce ifade ettiğim üzere, özellikle Şâfiî'nin muttasıl merfû hadisler üzerindeki ısrarı, böylesi isnadlara sahip olan çok sayıdaki hadisin tedavüle sokulmasına neden olmuştur. Ancak unutulmamalıdır ki Şâfiî'den çok önce bu hadisler, zaten mevcut idiler.\* Şu âşikar ki bu şekilde ortaya çıkan çok sayıdaki yepyeni 'merfû' hadis dışında, zaten var olan birçok sayıdaki akvâl, mevkûfât ve merâsîl, merfûât için belirlenen yeni kriterlere uymak için 'onarıldılar'.<sup>25</sup> Bu

onarılma, Arapça olan ref kavramıyla ifade edildi. Ref, isnadın akıllıca doldurulması ile gerçekleştirilen merfû hadîs seviyesine yükseltmeyi ifade eder. Bu doldurmanın meydana gelmesi, Müslüman âlimlerin ref olgusundan oldukça haberdar olmalarından ve ricâl eserlerinde 'reffâ'ün' -ki bu terim, 'sürekli ref ederdi' manasındadır- şeklinde nitelenip bu özellikleri nedeniyle kınanan sayısız râvî referansından anlaşılmaktadır. Aslında ref, hadisçilerin uydurma için kullandıkları teknik bir terim olan 'vad'ın biraz daha özel bir şekilden başka bir şey değildir.<sup>26</sup> [299]

Eğer burada iddia edildiği gibi, toptan bir ref'in meydana gelmediği ve bu merfûâtın önceki bir şeyden evrilmeyerek âdeta yoktan ortaya çıktığı [yani bir yansıtma sürecinin neticesi oluşmadığı (çev.)] varsayılırsa, neden o kadar çok mevkûfât ve merâsîlin erken dönem kaynaklarında *varlığını devam ettirmesine izin verildiği* sorusu, cevapsız kalır. *Kütüb-i sitte* sonrasındaki eserlerden neredeyse mevkûfât ve merâsîlin tamamının (muhtemelen Şâfiî'nin ısrarına teslim olan bu kitapların müellifleri tarafından) silindiği<sup>27</sup> hususu doğru olsa da *Kütüb-i sitte* öncesi eserlerde hala çok sayıda mevkûf ve mürsel hadîs bulunmaktadır.

Şayet merfû rivâyetler, mevkûfât ve merâsîl oluşturulmadan *önce* belirli insanlar vasıtasıyla meydana geldiyse, böyle yapmanın arkasındaki temel sâik, açıklanmaya muhtaçtır ve belki de mantığa aykırıdır. Öte taraftan merfû'âtın aslında daha sonra ortaya çıkan bir fenomen olduğunu veya kısmen de olsa akvâl, mevkûfât ve merâsîlden neşet ettiğini iddia etme, hem daha mantıklıdır

<sup>20</sup> *Tuhfetü'l-eşrâf bi ma'rifeti'l-etraf*, ed. Abdüssamed Şerefüddin. Bhiwandi 1965-82; müellif ve kitap için bkz. *El 2*, "Mizzi" (Juynboll).

<sup>21</sup> Ben *al-Qantara*'da yayınlanan ve yukarıda 13. dipnotta zikredilen makelemdede bu problemle geniş bir şekilde ilgilendim.

<sup>22</sup> *Ta'lik*, bir müdevvinin belli bir hadîse eklediği (çoğunlukla kısa) bir açıklamadır. Bu açıklamada müdevvin söz konusu rivâyetle, onun hukukî manasıyla veya ilgili başka konularda ilâve bilgi verir. Buhârî, hadîsle ilgili olan ve ilk fukahâyâ atfedilen bildiği akvâli eklemek suretiyle ta'likâtı çok sık kullanmıştır.

<sup>23</sup> *Terceme*, (çoğunlukla kısa) özellikle hadîs metinlerinde yer alan çoğu kez Kur'ân'dan âyetler içeren bâb başlığı ile hadîs(ler) arasına dâhil edilen giriş açıklamasıdır.

<sup>24</sup> *İdrâc*, isnad veya metnin herhangi bir yerine dâhil edilen çoğu kez kısa uzunlukta olan ilgili hadîse ait ilâve bilgi içeren bir eklentidir. İdrâcât, belirli bir hadîsin son râvilerinden birinden kaynaklanabilir. Çoğu kez bu râvî, bir müşterek râvî veya kısmî müşterek râvî kimi zaman da müdevvin olabilir.

\* Juynboll'e göre İmâm Şâfiî'nin merfû hadisler üzerindeki ısrarı ile birlikte son aşama gerçekleşmiş ve ilk fukahânın akvâli Hz. Peygamber'e ulaşan muttasıl isnadlara sahip merfû hadislere dönüşmüştür (çev.).

<sup>25</sup> Bu olgu ilk defa Schacht tarafından tespit edildi. O, bunu "isnadların geriye doğru gelişme eğilimleri" şeklinde tanımladı. Krş. *Origins*, örneğin s. 5; *MT*'da s. 115. Ben şimdilik bu eğilimi "zamanla sağlamlıkta gelişme" diye tanımlıyorum.

<sup>26</sup> Krş. *MT*, s. 31 vd. İlgili yerde zikredilen reffâ'ün isimlerine şunlar da eklenebilir: Meşhur bir *Müsned* müellifi olan Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, s. 184 vd: وله أحاديث يرفعها وليس بعجب من يحدث بأربعين ألف حديث من حفظه أن يخطئ في أحاديث منها يرفع أحاديث يوقفها رفع أحاديث وقفها (غيره ويوصل أحاديث يرسلها غيره وإنما أتى ذلك من حفظه فكان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل (غيره); Kâmil b. el-'Alâ (lafzen) (*a.g.e.*, VIII, s. 410: كان ممن يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل من حيث لا يدري); Hallâd b. Yahyâ (*a.g.e.*, III, s. 175); Yezîd b. Ebî Ziyâd (*a.g.e.*, XI, s. 329); Mucâlid b. Sa'îd (*a.g.e.*, X, s. 40); Ata b. es-Sâib (*a.g.e.*, VII, s. 205); İbrâhim b. İsmâil b. Ebî Habîbe (*a.g.e.*, I, s. 105)

<sup>27</sup> Tayâlisî'nin *Müsned*'inin başına da benzer bir şey gelmiş olabilir. Bizim ancak 1312 Haydarabad nüshasına sahip olduğumuz Tayâlisî'nin koleksiyonun, onun tarafından tedvîn edilen orijinalinin Tayâlisî'nin çağdaşlarının ve daha genç arkadaşlarının tümünün koleksiyonlarında olduğu gibi büyük ihtimalle binlerce *mevkûfât* ve *merâsîl* içermesi gereken hâlinin yalnızca bir gölgesi olması çok muhtemeldir. Onun *Müsned*'inin şimdiki hâlinde kimin sorumlu olduğu tesbit edilemez. Eğer İbn Hacer'in *Tehzîb*'inde (IV, s. 183 vd.) Tayâlisî'ye dair tezi bir şeye işaret ediyorsa o da Tayâlisî'nin iddia edilen rivâyet miktarıdır: Sonraki otoritelerce 30.000 ila 40.000 rivâyet rakamları sürekli zikredilir ki bunların mûbalağa olarak reddedilmesi gerekmez. Tayâlisî'nin orijinal koleksiyonun, Abdurrezzâk, İbn Ebî Şeybe veya hatta İbn Hanbel'inkilerle az çok aynı boyutta olduğunu düşünürsek çok da yanlış olmayız. Silinen materyalin ne kadar olduğuna dair bir fikir, Ebû Dâvûd'un (et-Tayâlisî), İbn Ebî Şeybe'nin hocası olarak *Musannef*'inin her yerine yayılan *mevkûfât* ve *merâsîl*in hepsinden çıkarılabilir.

hem de Schacht tarafından geniş bir şekilde incelenen Şâfiî'nin düşüncesi hakkında bilinen hususla da tamamen uyumludur. Bu açıklamaların hepsi, bizim akvâl formunda (mevkûfât ve merâsîl formunda biçimlendirilen denklemleri ile birlikte) sahip olduğumuz sözlerin, bu kategoriden malzemelerin isimleri altında muhafaza edildiği I./VII. asır kişiliklerine atfedilebilirliğine dikkat çekmektedir. Diğer taraftan çok sayıda olmaları nedeniyle bir tesadüf olarak düşünölemeyecek veya göz ardı edilemeyecek kadar karşı konulmaz bir delil var ki o da şudur: Bütün bu kişiler, fikhî bilgileri sebebiyle meşhur olmuşlardır ve bu kişilerin yaşamları, bu araştırmanın hareket noktasını oluşturan isnadın ortaya çıkışıyla da çakışmaktadır. [300] Daha önce ifade ettiğim üzere, bu kronoloji, ilk dönem İslâm fukahâsı ile ilk müşterek râvîler arasında bir bağ olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda ne yazık ki, son dönemlerde basılan *Musannefler*den hareketle yeniden inşa edilen bu akvâl, mevkûfât ve merâsîli destekleyen isnad kümeleri, ilk dönem fakîhini müşterek râvî olarak nadiren gösterir. Hâlbuki ilk dönem fukahâsı arasında müşterek râvîler vardır. Bu durumun sebebi, bazı fukahânın hadîs rivâyetiyle meşgul olmamasıdır. Ki onların biyografileri, bu bilgiyi teyid etmektedir. Dolayısıyla onların isimlerinin yer aldığı her isnad, fakîhten bir veya daha çok kişi uzakta yer alan müşterek râvîye atfedilebilir. Hasan el-Basrî, bu duruma o kadar iyi bir örnektir ki Hasan el-Basrî'nin rivâyetleri, aynı veya başka bir kaynakta sürekli müşterek râvî ile [Hz.] Peygamber arasında yakın bir çağdaşı ve Basralı bir arkadaşı olan Muhammed b. Sîrîn (Hasan el-Basrî gibi ö. 110/728)<sup>28</sup> ismine sahip olan isnad zinciriyle bulunur. Ancak birkaç emsali olan bir hadîs râvîsi olarak haklı bir üne sahip İbn Sîrîn'in bu vekâleti, muhtemelen ilgili isnadın daha üst bir otorite kazanması amacıyla uygulanmıştır. Fakat fukahâ arasında râvî olmayanlara bile atfedilebilen bütün fikhî materyalinde mümkün tarihî bir öz olmalı. Çünkü hukukî meseleleri uzmanlara atfetmekten sorumlu olan müşterek râvîlerin ekseriyeti, iddia ettikleri 'hocaları'ndan en fazla bir nesil veya en fazla sadece yarım yüzyıl daha genç kimselerdir. Sözelimi Basralı Katâde b. Dî'âme (ö. 117/735), merâsîl ve mevkûfât gibi akvâli destekleyen Hasan el-Basrî tarîklerinin pek çoğunda apaçık bir müşterek râvîdir ve (kendisinin iddia ettiği üzere) Hasan el-Basrî'ye doğrudan öğretilmiş yapmıştır. Katâde, hukukî görüşleri yanlışlıkla Hasan el-Basrî'ye atfetmiş olabilirse de onun Hasan el-Basrî'den kendisinin işitmiş olduğu veya herkesin ağzında olan bazı hukukî kararları isnad çeşitlerinden biriyle sadece nakletmiş olması da aynı derecede mümkündür. Zira Hasan el-Basrî, kendi döneminin meşhur bir şahsiyetidir.

Ben Schacht'ın 'hukuk okulu' veya 'hukuk okulları' hakkındaki görüşlerini paylaşmıyorum; fakat I./VII. yüzyılın ikinci yarısı sırasında helâl ve haram

başlığı altında bir araya getirilen ibadetin yanı sıra hukuk, ahlâk gibi çok farklı konulardaki fetvalarda şekillenen kendi anlayışlarını yayan imparatorluğun farklı idarî merkezlerindeki bir avuç fukahânın var olduğunu düşünüyorum. [301] Ben onların kararlarını, tartışmalı olan veya olmayan çeşitli sorularını mahallî bir bilge kimseye getiren halktan bazı kimselerin isteği üzerine bireysel olarak ve geçici mahiyette (ad hoc)\* üretilen problem çözümünden daha fazla bir şey olarak görmüyorum. Bilge adam, sürekli "لا بأس به/Sakıncası yok" veya tam tersi durumlarda şu şu hususlar İslâm'a ait değildir, şeklinde basit bir cevap verirdi.

Farklı yüzyılların en önemli fakîhlerinin genel bir kritiği için okuyucu, Schacht'ın mükemmel çalışmasına bakabilir.<sup>29</sup> İlgili çalışmada incelenen hukuk uzmanlarından birkaçı, makalenin ileriki sayfalarında zikredilecektir.

### Bir Örnek

Herhangi bir kimse, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi* gibi bir musannefi tararken o kadar çok akvâl, mevkûfât ve merâsîl bulabilir ki sadece bir örnek vermek anlamsız kalır. Yine de hukukî bir mesele hakkında I./VII. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olabileceği düşünülerek özellikle seçilen belirli bir örnek burada verilecektir. Bu örnek, şehir sakinlerinin çöl göçebelere adına ticaret yapmalarını gerektiği emri ile ilgilidir ki bu emir, çoğu kez bir vecîze şeklini almıştır:

"لا يبيع (أو لا يبيع) حاضر لباد", yani yerleşik hayata sahip olan kimse göçebe kimse adına (eşya veya hayvan) satmamalı.

Konu ile ilgili yorumlardan anlaşıldığı üzere özellikle ilk dönem fukahâsı tarafından ifade edildiği üzere, görünüşe göre bu emrin ait olduğu dönem, kesinlikle I./VII. yüzyılın ilk yarısıdır. Bu husus aşağıda zikredilecektir. Şayet bu emir, câhiliye döneminde ortaya çıkmadıysa, bu emrin en erken menşeyinin muhtemelen [Hz.] Peygamber'in hayatının son yıllarına rast geldiği tahmini lehinde bir neden olabilir. Sık sık bu kısa vecîzede dile getirilen ilgili mesele, birçok farklı bağlamda ve bir kısmı kusursuz isnadlarla donatılmış çeşitli isnad kümelerine neden olan ilgili ve ilgisiz birçok hukukî prensiple bir arada *Kütüb-i Sitt'e*ye girmiştir:

- 1) İbn 'Uyeyne – Zührî - Sa'îd b. el-Müseyyeb – Ebû Hüreyre – [Hz.] Peygamber.<sup>30</sup> Bu isnadın müşterek râvîsi, 198/814 yılında vefat eden Mekkeli bir hadîşçi ve üretken bir cl olan İbn 'Uyeyne'dir.

\* Ad hoc, "Amaca özel, niyete mahsus" anlamına gelen latince ibaredir. Genelde bir soruna yönelik, geçici bir çözümü anlatmak için kullanılır. Bazen de bir yetersizliği ya da üstünlüğü üretilen çözümleri vurgulamak için kullanılır. Geçici, özel ve geçici olarak kurulmuş, belirli bir amaç için hazırlanmış; önceden tasarlanmış, manasındadır. (çev.)

<sup>29</sup> "Fiqh", *El* <sup>2</sup>.

<sup>28</sup> Krş. *MT*, s. 49-55.

2) Ma'mer b. Râşid – Zührî – Sa'id b. el-Müseyyeb – Ebû Hüreyre – [Hz.] Peygamber.<sup>31</sup> [302] Bu isnadın müşterek râvîsi, Irak'ta doğan ve hayatının geri kalan kısmını Hicaz'da yaşadıkdan sonra gittiği yer olan Yemen'de geçiren Ma'mer b. Râşid'dir (ö. 154/770).

Bu noktada neden iki isnadı birleştirmedim ve ikisinde de yer alan Zührî'yi müşterek râvî olarak seçmediğim ve İbn 'Uyeyne ile Ma'mer b. Râşid'i Zührî'nin kısmî müşterek râvîsi olarak düşünmediğim sorusu sorulabilir.

Her şeyden önce, bir isnad kümesinde yer alan bir müşterek râvînin pozisyonunun tarihîliği, kendisinden rivâyette bulunan kısmî müşterek râvî sayısı ile orantılıdır [yani ne kadar çok kısmî müşterek râvî varsa müşterek râvînin konumu da o kadar tarihidir (çev.)]. Evet, İslâm'ın ilk dönemlerinde en iyi bilinen müşterek râvîlerden biri olan Zührî (ö. 124/742) isnad kümelerinde devamlı olarak bulunan bir şahsiyettir. Bu isnad kümeleri onun lehine olacak çok sayıda kısmî müşterek râvîye sahiptir.

Zührî'nin müşterek râvî olarak bulunduğu pek çok isnad kümesinde Ma'mer b. Râşid ve İbn 'Uyeyne çoğu kez onun kısmî müşterek râvîleri arasında yer alırlar. Fakat her ikisi de her zaman iki, üç veya daha fazla kısmî müşterek râvî tarafından kuşatılırlar. Bu sebeple İbn 'Uyeyne ve Ma'mer b. Râşid'in Zührî'nin tek kısmî müşterek râvîleri olduğu bir isnad kümesi, ya Ma'mer b. Râşid'e ya da İbn 'Uyeyne'ye atfedilmelidir. Bir müşterek râviden nakleden sadece iki kısmî müşterek râvînin söz konusu olduğu durumda, her zaman aynı otoriteden işitmiş gibi yaparak birinin diğerini kopya ettiği ihtimali düşünülmelidir.<sup>32</sup> Ben bunu 'dalış' metotlarından biri olarak tanımladım.<sup>33</sup> Diğer taraftan bir kimse, şu durumu fark edebilir: Bir müşterek râviden nakleden ne kadar çok kısmî müşterek râvî varsa, bu kısmî müşterek râvîlerden birinin gerçekte, hepsi aynı otoriteye dalışlar yapan başkaları tarafından zamanla kopyalanan bir müşterek râvî olması hipotezi de o kadar az muhtemeldir.\* Kısacası tek râvîli her bir isnad kümesi güvenilir olmak için tamamen ayrı ayrı değerlendirme gerektirse de [303] –ihtiyatlı biçimde– bütün isnad kümelerine uygulanabilir genel bir kural uygun görünüyor.

Bir isnad kümesinde müşterek râvî gibi görünen kimse, üç veya daha fazla kısmî müşterek râvîye sahip olduğunda onun gerçek müşterek râvî olduğu

<sup>30</sup> Mizzi, *Tuhfe*, X, no. 13123; krş. Humeydî, *Müsned*, ed. Habiburrahmân el-A'zamî, no. 1026; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, no. 933.

<sup>31</sup> Mizzi, *Tuhfe*, X, no. 13271; krş. Abdurrezâk, *Musannef*, ed. Habiburrahmân el-A'zamî, VIII, no. 14867.

<sup>32</sup> Daha önce M. A. Cook tarafından *Early Muslim Dogma*, 11. bölümde taslağı çizilen bir süreç. Krş. Yukarıda 13. dipnotta zikredilen iki çalışmam.

\* Yani dalışlar, bu otoriteyi müşterek râvî gibi gösterip, gerçek müşterek râvînin kısmî müşterek râvî gibi görünmesine neden olmaktadır. Ancak müşterek râvînin çok sayıda kısmî müşterek râvîsi olursa bu ihtimal azalır (çev.).

düşünülebilir. Ancak bir isnad kümesindeki kendisinden sonra isnadların yayılmaya başladığı ilk kişi, iki kısmî müşterek râvîye sahip olduğunda kısmî müşterek râvînin diğerinin otoritesini elde etmek suretiyle yani 'atlama/dalış' isnadıyla onu kopyaladığı ihtimali hesaba katılmalıdır.

Yukarıda zikredilen iki merfû isnaddan Ma'mer ve İbn Uyeyne'nin Zührî'nin müşterek râvî olduğu bir isnad kümesi oluşturduklarını düşünmek yerine Ma'mer'in İbn Uyeyne tarafından kopyalandığı (bu durum tersi de olabilir) hususu çıkarılabilir. İkisi tarafından Zührî'ye atfedilen düzinelerce hadîsi Zührî'nin başka bir öğrencisinin söz konusu hadîslerin nakline iştirak etmeksizin Ma'mer'e ve İbn Uyeyne'ye borçlu olmamız kopyalama tahminin lehine bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla Zührî'nin sözde otorite olarak müşterek râvî olma görevini yerine getirmesi gibi, bu iki hadîsi de Zührî'ye kısmî müşterek râvî olma görevini icra etmektedirler. Bu örnekte sadece iki kısmî müşterek râvî ile desteklenen bir müşterek râvî olarak Zührî'yi seçmek yerine, Ma'mer'in otoritesine dalan kişi olarak İbn Uyeyne'yi seçtim (veya bunun tam tersi de mâkul olabilir). Üstelik Ma'mer, aynı vecîzeyi destekleyen başka bir isnad kümesinde müşterek râvidir. Bu vecîzenin Zührî'nin değil de biraz farklı otoritelerin yer aldığı isnad kümesinde ilâve açıklayıcı bilgi de yer almaktadır: Yerleşik hayata sahip olan kimse, göçebe kimsenin komisyoncusu (Arapça'da *simsâr* denir) olmamalıdır.

Ma'mer b. Râşid – Abdullah b. Tâvûs – Tâvûs – İbn Abbâs – [Hz.] Peygamber.<sup>34</sup>

Tâvûs b. Keysân el-Yemânî el-Himyerî (ö. 101 ve 106/719–25 arasında) – bazılarına göre<sup>35</sup>– kısmen İran kısmen Arap kökenli olan bir *mevlâ*'dır. Hayatının büyük bir kısmını iyi bir üne sahip olduğu Yemen'de geçiren bir tâbiidir. Musannef türü çalışmalar, hukukî konulardaki uzmanlığını ortaya koyan akvâli ile doludur. Yukarıdaki merfû isnad, Tâvûs'un aynı anlamdaki daha önceki bir kavlini gölgede bırakıp bırakmadığı sonucuna, mevcut kaynaklardan hareketle varılamaz. Ancak durumun böyle olması hayli muhtemeldir. [304]

İbn Uyeyne, başka bir isnad kümesinde aşağıda gelecek olan isnadla müşterek râvidir:

(1) İbn Uyeyne – Ebu'l-Zubeyr Muhammed b. Müslim<sup>36</sup> b. Tedrus – Câbir b. Abdullah – [Hz.] Peygamber.<sup>37</sup> Bu isnad kümesi, ilâve bilgiyle birlikte şu vecîzeyi destekler:

<sup>34</sup> Mizzi, V, no. 5706; krş. Abdurrezâk, VIII, no. 14870.

<sup>35</sup> Krş. İbn Hacer, *Tehzib*, V, s. 8 vd.

<sup>36</sup> Yukarıda 1 numaralı isnadda zikredilen Muhammed b. Müslim İbn Şihâb ez-Zührî ve 4 numaralı isnadda yer alan Muhammed b. Müslim b. Tedrûs, isnadların isimleri kolayca karı-

“İnsanlar arasındaki karşılıklı desteği Allah’a bırakın”

Açıkçası burada zikredilen dört merfû isnad ile desteklenen “لا بيع” vecîzesinin yer aldığı farklı bağlamlar, vecîzenin ortaya çıktığı tarihî arka plân hakkında bilgi içermemektedir; fakat bu merfû hadîslere eşlik eden birkaç akvâl bu bilgiyi içermektedir. Yukarıda değinildiği üzere akvâl, her zaman kısa açıklayıcı notlar içermektedir. Bu sebeple sözkonusu durum, İslâm’ın daha sonraki gelişim döneminde şerî’atın yapı taşları arasına dâhil edilmeleri tercih edilmediği için onları önemsiz olarak görüp göz ardı etmemek ve kanıt olarak ileri sürmek için yeterli bir nedendir. Nitekim Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) ticaret kuralları hakkında şöyle bir sözü vardır:

“...Bir göçebeden bir başka göçebe adına satın almakta herhangi bir zarar görüp görmediği ve bir göçebeden yerleşik bir kişiye satmak için satın alma hakkında ne düşündüğü sorulduğunda, o şöyle cevap verdi: Hayır (bu, yasaklanmıştır).<sup>38</sup>”

Ayrıca bu konuyla ilgili hukukî prensibin ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili bir ipucu veren Şa’bî’ye atfedilen bir görüş var ki Şa’bî, şöyle demektedir:

“Muhâcirler, yerleşik kimselerin göçebeler adına satış yapmalarını onaylamazlardı. Fakat (biz) onlar için satardık.<sup>39</sup>”

Bu, ilgili hukukî prensibin hâkim olduğu zamana ait bir işarettir. Ki bu zaman, Şa’bî’nin ilk yılları veya mâkul olarak onun doğumundan biraz önceki bir zaman olarak belirlenebilir. [305] ‘Âmir b. Şerâhîl el- Şa’bî, Kûfe’de yaşayan ve 103/721 ile 110/728 yılları arasında ölen bir fakîhtir. Kendisinin 19/640<sup>40</sup> yılında doğduğunu belirttiği cümlesini hayalî olduğunu söyleyerek reddetsek ve onun doğum tarihinin 40/66041 civarı olduğunu tahmin etsek bile, ilgili hukukî prensibin I./VII. yüzyılın ilk yarısındaki dönemde hatta muhtemelen [Hz.] Peygamber hayattayken yürürlükte olduğunu görürüz.

Kûfeli bir fakîh olan İbrâhim en-Neha’î’ye (ö. 96/715) atfedilen bir kavil, kuralın ortaya çıkmasının ana nedenine işaret ettiğini kabul edebileceğimiz bir durumu açıklar. Şöyle ki:

“Onların göçebelerden (safıklarından) yararlanmak istedikleri şey “onun” لا بيع ‘ حاضر لباد sözünde belirtilmiştir.<sup>42</sup>”

Diğer durumlarda kendi kişisel görüşlerini sıklıkla yayan İbrâhim’in, bu rivâyette “onun” ifadesiyle [Hz.] Peygamber’e işaret ettiğini kabul edersek –ki

şabilen râvilerle kasıtlı veya görünüşte ustalıkla doldurulmasına bir örnek oluştururlar. Ben bu durumu ilk olarak *MT*, IV. bölümde tarif ettim.

<sup>37</sup> Mizzi, II, no. 2764; İbn Ebî Şeybe, VI, no. 934.

<sup>38</sup> İbn Ebî Şeybe, VI, no. 936.

<sup>39</sup> İbn Ebî Şeybe, VI, no. 941; Abdurrezzâk, VIII, no. 14876.

<sup>40</sup> Krş. İbn Hacer, *Tehzib*, V, s. 68.

<sup>41</sup> Krş. *MT*, s. 19 vd. Onun doğum tarihi ve vefat ederken kaç yaşında olduğuna dair yaptığım kesin olamayan tespitim.

<sup>42</sup> Abdurrezzâk, VIII, no. 14874.

bu muhtemeldir–, ilgili rivâyette mürselin temin edicisi olarak bulunur. En azından bu husus, İbn Ebî Şeybe’de ispat edilmiştir.<sup>43</sup> İbrâhim’in başka bir kavli de<sup>44</sup> [söz konusu rivâyetin] ilk birkaç kelimesini içermekle birlikte “ruh-sat” terimiyle sona erer.<sup>45</sup> İsnad, olduğu haliyle yorumlanması imkânsız görüldüğü için ifade, bozulmuş bir görünüşe sahiptir. Bu yüzden aşağıda gelecek olan tercüme, en makulü olarak düşünülmelidir.<sup>46</sup>

“Onların göçebelerden yararlanmayı tercih etmeleri (بيع لا vecîzesinde yansıtılan), bir ‘ruhsat’ır.”

Aynı zamanda vecîzenin arka plânı ve kronolojisi hakkında îmâ yoluyla ilâve bilgi vererek bu konuda kendi düşüncelerini ifade eden birkaç fukahâ daha vardır. [306] İbn Ebî Şeybe ve Abdurrezzâk [eserlerinde] Mekkeli bir fakîh olan büyük menâsik ustası ‘Atâ b. Ebî Rebâh’a (ö. 114/732) atfedilen bir ifade muhâfaza ettiler. Buna göre ‘Atâ b. Ebî Rebâh’a şöyle bir soru yöneltilmiş:

“Bir grup bedevî, bize geliyor. Onlar adına (onların mallarını) satayım mı? ‘Atâ, şöyle cevap verdi: Lâ be’s [bunda bir mahzur yoktur].<sup>47</sup>”

Ayrıca Mekkeli bir fakîh daha var ki o da daha çok Kur’an tefsirindeki uzmanlığıyla bilinen Mücâhid b. Cebr’dir (ö. 104/727). Kendisinin şöyle dediği rivâyet edilmiştir:

“Bugün bedevîler adına eşyalarını satmada hiçbir engel (lâ be’s) yoktur. [Hz.] Peygamber, yasaklamasında şehir halkının bedevîlerin tecrübesizliğinden yararlanmasına işaret ediyordu. ‘Atâ b. Ebî Rebâh, ilâve olarak şunu ekler: ‘Bugün artık bu yasak yürürlükte değildir.’<sup>48</sup>”

Şehir halkına göçebeler şehre geldiğinde ne yapmalarının emredildiği İbrâhim en-Neha’î tarafından muhazafa edilen bir mevkûf rivâyette gösterilir. İbrâhim en-Neha’î, Ömer b. el-Hattâb’ın (İbrâhim en-Neha’î, kesinlikle kendisiyle hiç karşılaşmamıştır) şöyle dediğini nakletmiştir:

<sup>43</sup> VI, no. 938.

<sup>44</sup> A.g.e., VI, no. 945: كان يعجبهم أن يصبوا من الأعراب رخصة

<sup>45</sup> Hadis literatüründeki teknik bir kavram olarak “رخصة” kelimesi ile ilgili bkz. M. J. Kister “On ‘Concessions’ and Conduct. A Study in Early *Hadith*”, G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1982, s. 89–107.

<sup>46</sup> “كان يعجبهم أن يصبوا من الأعراب رخصة” cümlesinin ilk altı kelimesi mübtedâyî ve “رخصة” kelimesi de *haberi* oluşturacak şekilde yorumlanabilir.

<sup>47</sup> İbn Ebî Şeybe, VI, no. 944; İşin tuhafı burada kullanılan “اشترى” fiili, yaygın manası olan “satın almak” yerine “satmak” anlamına gelmelidir. Bu fiil, aslında Lane’de bir “ضمد” (ezdâdttan) olarak tespit edilir. Pek tabii olarak bu fiilin yanlışlıkla metinden hareketle “باع” fiilinin bir formu olarak anlaşılması da mümkündür. Krş. “فرخص له ، فرخص لي” metnine sahip olan Abdurrezzâk, VIII, no. 14877. (“رخص” kavramı için krş. 45 dn.)

<sup>48</sup> İbn Ebî Şeybe, VI, no. 939; krş. Abdurrezzâk, VIII, no. 14878.

“Onları (yani göçebelere) câri [geçerli] fiyatlar hakkında bilgilendirin ve onlara pazar yerini gösterin.”<sup>49</sup>

Söz konusu vecîze, sürekli başka bir yasak ile birlikte zikredilir:

“Ne zaman göçebeler, eşyalarını veya hayvanlarını satmak için şehre yönelseler, vatandaşlara onları çölde karşılamak [307] (bunun için Arapça bir terim olan *telakkin* kullanılır<sup>50</sup>) ve onlardan mallarını satın almak (burada imâ edilen şudur: şehirde pazarda geçerli olan fiyatlardan aşağı fiyatlarda) ve sonra aynı malı şişirilmiş fiyatlarla kendi vatandaşlarına satmak için şehirden ayrılmalarına izin verilmez. Şayet mallar çölde el değiştirirse satan, pazara ulaştığında ve fiyatları öğrendiğinde satışı feshetme hakkına sahiptir.”

Bu yasaklama, o kadar farklı ifadelerle nakledilmiştir ki (açıklanan metne dâhil edilenlerden bazıları burada verildi) gerçek bir metin grubundan\* söz etme hakkımız doğar. İfadelerin çeşitliliği –mümkün bir müşterek râvinin belirlenebileceği birçoğu için– bu emre verilen önemin ölçüsü olarak düşünülmelidir.<sup>51</sup>

Daha önce ifade ettiğim üzere bu, yukarıda sözü edilenleri [Hz.] Peygamber’in hayatının son yılları ile ilgili okuduğumuz şey ile –ki bu hususa onun [Hz. Peygamber’in] biyografisinde hiç değinilmese de– kolayca uyumlu olduğunu düşünmeye neden oluyor. Mekke fethedildikten sonra her türlü kabile grupları, Medîne’ye [Hz.] Muhammed’e biatlarını sunmaya gelince (bu durum için kullanılan terim: “hicret etmek”) söz konusu kural, saf bedevileri korumak için yürürlüğe sokulmuş olmalı. Fakat bildiğim kadarıyla bu, kaynaklarda yer almamaktadır. Her hâlükârda ilk fetihlerden kısa bir süre sonra ganîmet vaatlerinden etkilenen bedevilerin hâlâ çölden şehirlere büyük çapta bir göçleri olsa da söz konusu kural Şa’bî’nin, ‘Atâ’nın, Mücâhid’in ve başkalarının akvâlinde görüldüğü üzere, varlık nedenini gittikçe kaybetmiş görünüyor. Fakat Kûfe’de yaşayan Şa’bî’nin sözünün gösterdiği gibi o, artık kendisini

<sup>49</sup> Abdurrezzâk, VIII, no. 14873; krş. İbn Ebî Şeybe, VI, no. 942.

<sup>50</sup> *Telakkin* kavramının tanımı Süfyan es-Sevrî’ye atfedilir. Bu tanım yaklaşık olarak şöyledir: Bir kişi namazın tamamen kılınmasından gerekmeyp yarıya indirilebileceği hayali sınırdan daha öteye geçince, işte bu *telakkin*’i oluşturur. Krş. Abdurrezzâk, VIII, no. 14881.

\* Bu terim, belirli bir hadîs metninin, kendi başına müstakil bir söz olmasından ziyâde, temel bir fikhî, ahlâkî ya da ibadî konunun tezahürlerinden birisi olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. (çev.)

<sup>51</sup> Bunu, en iyi Wensinck’in *Concordance*’ında, VI, s. 143, sol sütunda yer alan ve diğer sütunda da devam eden ilk üçü hâric hepsi de konu ile ilgili olan maddelerin çokluğu göstermektedir. Bir *metin* grubunun bu yeni ortaya atılan terimin ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturan bir diğer önemli örneği ise Hz. Peygamber’e atfedilen ve her biri kendi geç müşterek râvilerine ulaşan tek râvîli tarikler vasıtasıyla çok sayıdaki sahâbe tarafından nakledilen bir yasağın çok sayıdaki farklı lafız ve bağlamıdır. Bu yasak, bir kişinin izârını (vücutn belden aşağısını kaplayan dış kıyâfet) yere sürenecek şekilde giymemesi şeklindedir. Bu metin gurubuna göre bir kişinin *izârını* yerlerde sürüklemesi, Allah’ın bu tavrı sergileyen kimseye bakmamasına neden olacak kabul edilemez bir kibir oluşturur. Krş. *Concordance*, cerra md., özellikle Müslim.

onunla (kuralla) kayıtlı hissetmiyordu. Aynı şekilde ‘Atâ ve Mücâhid de kendi yurtları olan Mekke’de bunu uygulamamakta zarar görmüyorlardı. [308] Ancak Suriye’nin ilgili kuralın temelinde yatan ahlâk karşısındaki tutumu, Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) zikri geçen vecîzeyi içeren yazılı bir fermânında görülmektedir.<sup>52</sup>

Bir kimse şu ana kadar anlatılanları dikkate aldığına şu gerçeği fark edebilir: Yukarıda zikredilen Mekkeli iki üstadın mahfûz açıklamaları, söz konusu meselenin Hicâz’da bilindiğine işaret ediyor gibi gözükürken Medîneli fukahâyâ atfedilen hiçbir kavil burada yer almamaktadır. Bunun cevabını vermek kolay: Şu an mevcut kaynaklarda bu özel mesele hakkında Medîneli hiçbir âlimin kavli yok. Fakat vecîzeyi destekleyen ve Medîneli isnadların zirvesi olarak düşünülebilir merfû bir isnad var: Nâfi’ – Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadı.<sup>53</sup>

Medîneli isnadlarla ilgili yapılan kapsamlı araştırma, Nâfi’ – Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadının, Nâfi’den (ö. 117 ve 120/735–8 arası) sonra oldukça geç bir hâdis olduğu bilgisini ortaya koymaktadır. Bu isnadla desteklenen hadîsler her zaman başka bir merkezden ödünç alınan veya daha önce varolan Medîneli isnadlarla desteklenen hadîslere ilâve destek sağlamak amacıyla tedavüle çıkarılmış gözükmektedir. Bu kronoloji, söz konusu hadîslerin müşterek râvîleri karşılaştırdıktan sonra belirlenebilir. Çoğunda Zührî’nin müşterek râvî olarak yer aldığı ve daha önce var olan kısmen daha eski isnadlı hadîsler; Kütüb-i sitte’de Nâfi’ – Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadı ile desteklenen hadîslerin ardından sıralandı. Bu isnad, çoğu Irak’tan olmak üzere başka yerlerden alınan bütün materyal için Medîneli bir arka plân sağlama noktasında daha sonraki müdevvinlerin çoğuna hizmet ettiği gibi Mâlik’e de hizmet etmiştir. Nâfi’ – Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadı ile biten isnad kümelerinde müşterek râvîyi fark etmek, her zaman kolay değildir. Çünkü Nâfi’den sonraki dallanma birçok durumda o kadar muazzamdır ki insana, Nâfi’nin müşterek râvî ve onun bütün öğrencilerinin de kısmî müşterek râvî olması gerektiği basit sonucunu çıkarmaya yönlendirir. Fakat bu isnad kümelerinin daha ayrıntılı incelenmesi, sıklıkla kısmî müşterek râvî bağlarına aykırı gelişmeler ortaya çıkarır. Bu nedenle ihtiyatlı olmak, her isnad kümesinin, kendi özelliklerine göre tek tek değerlendirilmesini gerektirmektedir. Başka bir ifadeyle, ben birgün Nâfi’nin belirli bir isnad kümesi içindeki müşterek râvî statüsü için kalıcı bir delil bulabileceğimiz ihtimâlini dışlamıyorum. [309] Ancak Nâfi’ – Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadı ile desteklenen lâ yebî’ vecîzesinde, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) birkaç tane tek râvîli

<sup>52</sup> İbn Ebî Şeybe, VI, no. 943.

<sup>53</sup> Krş. *MT*, s. 142 vd., 228, 232.

rivâyet zinciri ile kuşatılan<sup>54</sup> inkâr edilemez müşterek râvidir.<sup>55</sup> Muhtemelen Mâlik'in Mısırlı en önemli hadîsçi arkadaşı Leys b. Sa'd'e (ö. 175/791) dalmak, makul olarak bu dalışı eserinde muhafaza eden tek müdevvin olan Nesâî'nin işi olabilir.<sup>56</sup>

Medîne'nin söz konusu durumdaki tutumunu, yukarıda 1 numaralı merfû isnadda zikredilen meşhur fakîh Sa'id b. el-Müseyyeb'e atfetmek önerilebilir. Ancak Nâfi' – Abdullah b. Ömer isnadları gibi yukarıda zikredilen Tâvûs – İbn Abbâs ve Sa'id b. el-Müseyyeb – Ebû Hüreyre isnadları, yüzlerce farklı hadîsi destekleyen çok sayıdaki daha eski artık mahfuz bulunmayan başka isnadların yerini almış görünüyor. Meşhur bir fakîh olarak bilinen Sa'id b. el-Müseyyeb'e (ya da Tâvûs'a) hususî bir önem atfedilmeksizin Tâvûs gibi onun da [isnada] dâhil edilmesi, rastgele istemsiz bir şekilde yapılmış bir işten daha fazla bir şeydir. O, sadece bir isimdir.<sup>57</sup> Sa'id b. el-Müseyyeb – Ebû Hüreyre isnadı gibi Nâfi' – Abdullah b. Ömer isnadı hakkında kesin olarak şunu söyleyebiliriz ki bu isnadlar musannef türü eserlerin gösterdiği gibi esasında yaygın olan diğer merfû, mürsel veya mevkûf bütün isnadları gereksiz hâle getirdiler ve böylece onları gölgede bıraktılar. Yani aslında Medîneli fukahânın daha eski musannef türü eserlerde mahfuz yüzlerce akvâl ve mevkûfat örneğinin olması, daha sonra telif edilen eserlerde yer almayan yüzlerce benzer diğer isnad olabirdi. Bunlar, prestijli Ömer ve Ebu Hüreyre tarikleri gibi saygın isnadlarla desteklenmiş materyale yerini bırakmıştır.

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere ben, mümkün görünmekle birlikte henüz temel kural olarak belirlememi sağlayacak ikna edici delile sahip olamadığım şu teoriyi kabul ediyorum: [310]

Nâfi' – Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadları Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim gibi sonraki büyük hadîsçiler tarafından Medîne dışında ortaya çıkan ve kendileri olmaksızın Medîne'nin hukukî sisteminin diğer yerlerde gelişen sistemlerin gerisindeymiş gibi eksik görüneceği hukukî materyale eklendi. Yani böylece Medîneli hukuçular, bu yabancı hukukî materyali tam anlamıyla 'Medîneli' yapmak için onu kendi meşhur isnadlarıyla destekleyerek zaten varolan kendi sistemlerine dâhil ettiler. Mâlik'ten sonra gelen hadîs müdevvinleri, Mâlik'in *Muvatta'*nda yer almayan Mâlik – Nâfi' –

<sup>54</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, ed. Muhammed Fuad Abdülbaki, II, s. 683 ve Mizzi, VI, no. 8329 ve 8348.

<sup>55</sup> Mizzi, VI, no. 8264, muhtemelen sorumlusu Nesâî ve a.g.e., no. 8185, muhtemelen Müslim'in eseri.

<sup>56</sup> Mizzi, VI, no. 8284.

<sup>57</sup> Aynı şey, *Kütüb-i sütte*'de 224 yerde kullanılan Iraklı bir isnad olan Ameş – Ebû Salih – Ebû Hüreyre – [Hz.] Peygamber ve 350 yerde zikredilen aynı zamanda en üretken müşterek râviler olan İbn Uyeyne, Şu'ayb b. Ebî Hamza ve Malik'in yer aldığı Medîneli bir isnad olan Ebu'z-Zinâd – A'rec – Ebû Hüreyre - [Hz.] Peygamber için de söylenebilir.

Abdullah b. Ömer – [Hz.] Peygamber isnadlarıyla donatılmış çok sayıdaki hadîsten anlaşıldığı üzere, bu uygulamaya devam ettiler. Örneğin daha erken dönem müşterek râvilerine sahip olan Kûfeli ve Basralı hadîslerin sözel benzerliği, kendilerinin itibarlı isnadlarıyla desteklenen çok sayıdaki 'Medîneli' hadîs ve daha geç dönem müşterek râvilerine nispetle öyle bir durum arz eder ki tesadüfün varlığı, rahatlıkla ihtimal dışı kabul edilebilir. Diğer taraftan Medîneli hadîsler içinde mevkûfat, merâsîl ve akvâl formunun şeklini alan o kadar çok materyal var ki, biz Medîne'de temelde Irak'takinden farklı bir hadîs gelişiminden söz edemeyiz. [Hz.] Peygamber'e atfedilen materyal için Medîne, diğer hadîs merkezlerinden sadece biraz *sonra* olan kendi isnadlarını üretmiştir.

Şimdi bir kez daha 'لا يبيع' vecizesine geri dönersek bu vecîze, farklı otoritelerin isnadlarına sahip olan hadislerde yer alan hukukî prensiplerin birçoğunda bulunan dikkate değer başka bir ortak özelliğe sahiptir. Bu özelliğe burada işaret edilmesi gerekiyor.

Özellikle nispeten geç dönemli müşterek râviler ve gittikçe daha gelişmiş isnad kümelerine sahip olan geç tarihli kaynaklarda 'لا يبيع' vecîzesi, aynı şekilde kısa cümleli vecîze formundaki ilgili ilgisiz çok sayıdaki hukukî prensiple bir arada bulunur. Bunlar bir çeşit yorum, açıklama veya yukarıda incelenen ilk dönem fukahâsının akvâl şeklindeki açıklayıcı sözlerinden tamamen farklı olarak 'لا يبيع' vecîzesinden konu dışı bir söz oluşturdukları için burada sıralanacaktır. Fakat akvâl ile birlikte incelenince, bunlar, hadîs literatürünün daha kapsamlı bir resmini ortaya koyar. [311]

Kronolojik sıraya işaret etmesi gerekmeksizin –ki bu tesbiti son derece zor bir husustur– *lâ yebî'* vecîzesi ile birlikte aşağıdaki hukukî prensipleri buluruz:

- 1) "لا يبيع أحدكم على بيع أخيه" yani hiç kimse kendi kardeşinin satışını engelleyerek satımı etkilememeli. Şöyle yorumlanmıştır: Hiç kimse kardeşi tarafından satılmak üzere olan malı alan müşteriye aynı malı daha az miktar karşılığında veya aynı meblağ karşılığında daha çok miktarda malı kendisine satacağı teklifiyle teşebbüste bulunmasın.
- 2) "لا تهاجشوا"<sup>58</sup> yani 'necâş' uygulamasında bulunmayın. Bu, kişinin kendisinin alma niyeti olmaksızın ama malın fiyatını [bedelini] arttırmasıdır ki kişi bu suretle dolandırılan başka bir müşterinin alma istediği artımayı umar veya kendisinin o malı alma niyeti olmaksızın müşteriden daha fazla fiyat verir.<sup>59</sup>

(Bu yasaklama, yine Ömer b. Abdülazîz'e yer veren Suriyeli bir isnadla desteklenen bir anekdotta ortaya çıkar:

<sup>58</sup> "لا تهاجشوا" ifadesi için.

<sup>59</sup> *Necâş'*in bütün nüansları Lane'nin sözlüğünde geniş olarak ele alınmıştır. s., 2771.

“Rivâyet edildiğine göre bir defasında o [Ömer b. Abdülazîz], Müslüman bir hizmetçiyi çarşıya esirleri satması için gönderdi. Adam kendisine verilen görevi tamamladığında Ömer b. Abdülazîz, ona şunu sordu: ‘Bugün satışlar nasıldı?’ Adam: ‘Şayet bugün satın alma bedelini arttırmasaydım ve bu satımı çokça duyurmasaydım ‘İşler kesat olurdu’ şeklinde cevap verdi. Ömer b. Abdülazîz, ‘Sen alma niyetin olmadığı halde fiyatları artırdığını (ve böylece bu hileye aldanan diğer satıcıları kandırdığını) mı söylemek istiyorsun?’ diye sordu. Adam ‘Evet’ diye cevap verdi. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz, bağırды ve ‘Bu, *necâş*’tır ve yasaklanmıştır. Satışların feshedildiğini ilân edecek birini (çarşıya) gönder. Zira *necâş*, yasaklanmıştır’ dedi.<sup>60</sup>)

- 1) “لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه” yani hiç kimse kardeşinin nişan görüşmesine müdâhale etmesin. Şöyle yorumlanmıştır: Hiç kimse ilerde kardeşinin eşi olacak kişiyi kardeşiyle değil de kendisiyle evlenme teklifinde bulunma suretiyle ve daha çok çeyiz verebilme vaadiyle etkilememeli. [312]
- 2) “لا تسألوا (أو لا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها)” yani hiçbir kadın bir adama din kardeşi olan hâlihazırdaki hanımını boşayıp kendisiyle evlenmesi teklifinde bulunmasın. Kabı boşaltmak, *nafaka* ve *mu‘âşereye* sahip olmak için kullanılan bir mecâzdır. Bunlar geçinme ve birlikte yaşama manasına gelirler.
- 3) “*Tasriye* uygulamasında bulunmayınız”. Bu bir koyun veya devenin birkaç gün sağılmadan bırakılmasıdır ki böylece şişmiş memeyle müşteriye kendisinin çok verimli bir hayvanı satın almak üzere olduğu (yanlış) izlenimi verilir. Fakat müşteri, üç gün içerisinde satışı feshetme hakkına sahiptir. Bu üç gün içerisinde müşteri, tükettiği süt için satıcıya bir bedel ödeme şartıyla hayvanı geri verebilir.

İkincil öneme sahip olabilecek bu konulardan anlaşıldığı üzere bunlar, ‘لا بيع’ vecîzesinin bazı açıklama çeşitlerini teşkil etmektedir. Fakat fukahâyâ atfedilen sözler kadar gerçekçi olmayan müphem ve imâ edilen bir tarzdadırlar. Başka bir ifadeyle İslâmî bir hukuk prensibinin açıklaması olarak ilk dönem fukahâsına atfedilen akvâl, sonraki salt hadis kaynaklarından daha iyi ve daha direkt örnek materyal teşkil edebilir.

Bunlar ve akvâlden elde edilen daha kesin kronolojik bilgiler bence akvâlin, belirleyebildiğim kadarıyla daha önce buradaki gibi incelenmemiş değerli nitelikleridir.

Burada kullanılan *Musannef* türü eserlere şöyle bir göz atılması, bu akvâlin ne kadarının varlığını sürdürdüğünü fark edilmesi için yeterli olur. Bunlar [akvâl], aslında her bir sayfada bulunur. Hatta İbn Ebî Şeybe’nin *Musannefinin* fihrist ciltlerinden biri olan IV. cildin son kısmı, tam merfû isnadlarda yer alan bütün sahâbilerin isimlerinin yanı sıra akvâl, merâsîl ve mevkuftattan sorumlu olan ilk dönem hadisçileri ve fukahâsının isimlerini de

alfabetik sırayla içerir. Ayrıca *Concordance et indices*’in VIII. cildi de bu araştırmada vazgeçilmez bir kaynaktır.

Daha önce ifade edildiği üzere, burada ayrıntılarıyla incelenen vecîze, eski olmasının mâkul olması nedeniyle seçildi. Hadis literatürünü incelerken, III./IX. yüzyılın sona ermiş ürünlerini yeniden değerlendirmektense en eski kaynakları ve gelişimi yeniden inşa etmeyi daha cazip buluyorum. [313] Başkaları söz konusu ilk çabayı daha zevkli bulabilir. Her hâlükârda bu çalışmada denendiği şekliyle değerlendirilip incelenebilecek ve master ve doktora tezlerini doldurmaya yetecek kadar materyal vardır. Bu çalışmada, en eski materyalin nasıl ele alınacağına dair bazı metotlar araştırılmıştır.\*

<sup>60</sup> Abdurrezzâk, VIII, no. 14882; Ben editör tarafından belirtilen metin düzeltmelerini takip etmekteyim.

\* Bu makalenin erken bir sürümü Flemenkçe olarak Nijmegen Üniversitesi’nde bulunan The Institute for Languages and Cultures of the Middle East’in yayınladığı *Sharhiyyât* (1991) adlı dergide neşredilmiştir.



## Hadis Tahrîcine Esas Teşkil Etmesi Yönüyle CD'lerin İlmî Değeri: Mevsû'atü'l-Hadîsi'ş-Şerîf Örneği

Halil İbrahim KUTLAY, Dr.\*

### I. Giriş

Hadis İlimleri arasında yer alan ilim dallarından biri de,\*\* Hadis Tahrîci İlmî'dir. Hadis tahrîci, hadisin senediyle nakledildiği temel hadis kitaplarındaki yerinin belirtilmesi, hadisin kabul edilip edilmemesi açısından (*sahîh, hasen, zayıf* vs. şeklinde) derecesinin ilmî bir şekilde tespit edilmesidir.<sup>1</sup>

Bunu gerçekleştirmek için hadisin hem metni, hem de bunu nakleden râvî ve eserler, sıhhati ve güvenilir olup olmaması yönünden hadis âlimleri tarafından büyük bir hassasiyet ve titizlikle incelenmiştir. Herhangi bir hadisi nakle-derken mutlaka hadisin yer aldığı eserin adının verilerek nakledilmesi, hadis âlimleri tarafından önemle vurgulanmış, kaynağı veya derecesi belirtilmeyen hadislere ihtiyatla yaklaşmıştır.

Hadislerin bilgisayar ortamına aktarılması ile hadis ilimlerinde özellikle Hadis Tahrîci İlmî'nde yeni bir çığır açılmıştır. Binlerce cilt tutan hadis külliyâtı ve hadis mecmuaları bir CD'ye sığdırılmış, böylece ilim ehline büyük bir imkân sunulmuştur.

\* İlim Yayma Cemiyeti Eğitim Koordinatörü, Fatih, İSTANBUL. halilikutlay@hotmail.com

\*\* Bu makalenin erken bir sürümü, *İslâmî Edebiyat İlmî Bülteni*'nde Ekim 2002 sayısında (İstanbul: Ekim 2002, s. 24-33) yayınlanmıştır.

<sup>1</sup> Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr* (nşr. Hamdi ed-Demr Dâniş Muhammed), Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz 1998/1418, I, 20; Mahmûd et-Tahhân, *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*, Riyad: Mektebü'r-Reşîd 1983, s. 10; Muhammed Mahmud Bekkâr, *İlmü tahrîci'l-ehâdis*, Riyad: Dâru Taybe 1996, s. 11; Abdülmühdî b. Abdülkâdir, *Turuku tahrîci hadîsi Rasûlillâh*, Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye ts, s. 10; Abdülmecûd Muhammed Abdüllatîf, *Keşfü'l-Lisâm*, Kahire: Mektebetül-Ezher 1984, I, s. 28.

Bu konuda yapılan çalışmaların ilki, dokuz temel hadis kaynağını içeren *Mevsû'atü'l-Hadîsi'ş-Şerîf* adlı hadis CD'sidir. CD'de; meşhur altı temel hadis kitabı (*el-Kütübü's-sitte*) ile birlikte İmâm Mâlik'in *Muvatta'*, Dârimî'nin *Sünen'i* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*ni ihtiva etmekte, ilim ehli tarafından yıllardır kullanılmakta olan *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî*'ye (*Concordance*) nispetle çok çabuk bir şekilde hadislere ulaşılmasını mümkün kılan, geliştirilmiş şeklini sunmaktadır.

Bu CD'de; adı geçen dokuz eserde yer alan hadislerin tamamı senedleri ve metinleriyle harekeli olarak büyük bir titizlikle aynen nakledilmiş, hadis numaraları, buldukları bâb isimleri ve numaraları belirtilmiştir. Ayrıca hadis senedlerinde zikri geçen râvîlerin güvenilirlik dereceleri hakkında hadis âlimlerinin görüşleri kısaca arz edilmiş, hadis metinlerinde nadir rastlanan bazı kelimelerin anlamları açıklanmış ve hadislerle ilgili bazı önemli konularda gerekli bilgiler sunulmuştur.

*Mevsû'atü'l-Hadîsi'ş-Şerîf* CD'si hakkında akademik çevrelerde genellikle olumlu bir yaklaşımın bulunduğu müşahede edilmektedir. Ancak CD'nin içeriği, bilimsel anlamda farklı yönleriyle tartışılmış ve bu konuda kapsamlı ilmî değerlendirmeler yapılmış değildir. Hatta "hadislerin derlenmesi ve değerlendirilmesi alanında bilgisayar teknolojilerinden yararlanılması" konusunda yazılan ilmî makaleler ve hazırlanan tezler bile henüz yeterli sayıda ve arzu edilen boyutta değildir.<sup>2</sup>

Bu makalede özellikle vurgulanmak istenen nokta, *Mevsû'atü'l-Hadîsi'ş-Şerîf* CD'sinin ilim dünyasına kazandırdığı birtakım yararları ve avantajları yanında, mutlaka işaret edilmesi gereken bazı eksiklikleri ve dezavantajlarının bulunduğu da dikkat çekmektedir.

### II. Mevsû'atü'l-Hadîsi'ş-Şerîf CD'sinin Tanıtımı

*Mevsû'atü'l-Hadîsi'ş-Şerîf* CD'sinin, Şeriketü'l- Berâmici'l-İslâmiyyeti'd-Devliyye (Global Islamic Software Company-GISCO) tarafından hazırlanan ve Sahr Şirketi tarafından piyasaya sunulan ikinci sürümünde (el-İsdârü's-sânî 2.00 1991-1997); *Kütübü sitte*, içeriği ve yazılım programı hakkında (1) arz, (2) bahs, (3) me'âcim, (4) ta'rîfât, (5) tedribât, (6) masâdir, (7) hıyârât, (8) müsâ'ade şeklinde sekiz ayrı konuda detaylı bilgi verilmektedir.

<sup>2</sup> Bkz. Abdülazîm ed-Deyb, "Bilgisayar vasıtasıyla Sünnet-i Seniyyeyi Toplama ve Tasnif İçin Bir Tasarı", terc. Abdullah Aydın, *Diyanet İlmî Dergi*, XX, sayı 1, Ankara 1984 s. 57-64; Mehmet Yılmaz, *Hadis İlimlerinde Bilgi-Belge Tasnifi ve Bilgisayarların Sunduğu Yeni İmkânlar*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek lisans Tezi); Fikret Karapınar, "el-Mevsû'atü'z-Zehbiyye'nin Tanıtımı", *İslâmiyat*, Ankara 1998.

Üzerinde araştırma yapılacak her hangi bir hadîs-i şerîfin sözü edilen temel dokuz kaynaktaki yerinin bulunabilmesi için Bahs (arama) konusu seçilir. Bu seçenek kullanıldığında *ruvât, el-bahsü's-sarfi, tahrîc, mevzû, mütenevv'i* şeklinde beş ayrı bölümle karşılaşılır.

Aranan hadisi bulabilmek için bu bölümlerden biri –meselâ ikinci bölüm (el-bahsü's-sarfi)– açılır. Buradaki beyaz boşluğa hadis kelimelerinden bir veya birkaçı yazılır. Az sonra ekranda bu hadisin hangi kaynaklarda yer aldığı sırasıyla görülür. Daha sonra hadis hakkında ayrıntılı bilgi alabilmek için *arz, Kur'ân, me'ânî, ruvât, tahlîl, mevzû, etrâf, tahrîc, çâmi'u'l-metn, sened, şerh, naklu'n-nass, tîbâ'a* başlıkları altında verilen on üç seçenekten birinin tercih edilmesi gerekir.

Burada özellikle hadis ilmi açısından yakından ilgili olan şu seçenekler önemlidir: (1) *Tahlîl*: Hadisin ilk kaynağı hakkında bilgi verilmekte, yani *kudsî, merfû, mevkûf* veya *maktû*... vs. olduğu belirtilmektedir. (2) *Mevzû*: Hadisin hangi konulara temas ettiği belirtilmektedir. (3) *Etrâf*: Hadisin mükerrer rivayetinin bulunup olmadığını gösterir. (4) *Tahrîc*: Hadisin yer aldığı eserlerdeki numarası ve bulunduğu babın adı belirtilmektedir. (5) *Sened*: Hadisin senedi ve rivâyet tarikleri hakkında bilgi verilmektedir. İsnadda bulunan râvîler şema hâlinde verilirken, isnâdın tarikleri hakkında da “*merfû, mevkûf, maktû, muttasıl, munkatî, senedi tek veya birden fazla... v.s.*” şeklinde açıklamalar yapılmaktadır. (6) *Ruvât*: hadisin senedinde geçen râvîlerin terceme-i hâli (ismi, tabakası, künyesi, oturduğu belde, vefat tarihi ve yeri, hocaları (şuyûh), talebeleri (telâmîz), hadis ilmindeki yeri (rütbe) ve güvenilirlik derecesi birkaç kelimeyle belirtilmektedir. Ancak bu son görüşün kime ait olduğu veya bu görüşün alındığı eserin adı verilmemektedir. Ayrıca, CD'yi hazırlayan ilim adamlarının adları da verilmediğinden bu görüşün kime veya kimlere ait olduğu bilinmemektedir. Son olarak râvîlerin güvenilirlik derecesini tespite yarayan cerh ve ta'dil ifadeleri ve münekkîd muhaddislerin değerlendirmeleri ortaya konulmuştur.

### III. Uygulama:

Sözgelimi, hadis CD'sinde, “... لتفتحن القصة.../İstanbul, elbette fethedilecektir...” hadisi hakkında bilgi almak istendiğinde izlenecek yol şu şekilde özetlenebilir. Söz konusu CD'de bu hadisin yukarıda belirtilen dokuz kaynaktan hangilerinde yer aldığını öğrenebilmek için önce ekranın sağ üst köşesinde ikinci şık olarak yer alan **Bahs** ikonunun üzeri tıklanır. Ardından **el-Bahsü's-Sarfi**'nin üzeri tıklanır. **el-Cümle**'nin karşısına hadisin ilk iki kelimesi (“ لتفتحن ... القصة...”) Arapça olarak yazılır. Bu yazıldığında ekran hareketlenir. Bu durumda üzerinde **büyükteç** resmi bulunan sağdaki en alt düğme tıkladığında ekranda bu hadisin Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde 18.189 no.lu hadis olarak yer aldığı görülecektir.

Böylece aranan (“... لتفتحن القصة...”) hadisinin dokuz kitaptan sadece Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde 18.189 numaralı hadis olarak yer aldığı görülecektir.<sup>3</sup>

Bu hadis hakkında ayrıntılı bilgi almak için önce *Kaimetü'l-Mevadî* (Konular Listesi) bölümüne (sağ alt köşedeki *açık kitap* resmi bulunan düğme) tıklanır. Bu durumda ekranın sağ tarafında yukarıdan aşağıya *arz, kur'ân, me'ânî, ruvât, tahlîl, mevzû, etrâf, tahrîc, çâmi'u'l-metn, sened, şerh, naklu'n-nass, tîbâ'a* şeklinde on üç ayrı seçenekle karşılaşılır.

Bu seçeneklerden *Ruvât* seçeneği kullanıldığında bu hadisin senedindeki râvîler hakkında az önce belirtilen beş ayrı konuda bilgi alınır.

Yine (“... لتفتحن القصة...”) hadisi ele alınacak olursa; **Ruvât** seçeneğindeki beş tercihten biri olan **Rütbe** konusunda bu hadisin senedinde yer alan râvîlerden (Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe) hakkında “*sika hafız*” bir diğeri (Zeyd b. Hubab) hakkında ise “*sadûk, yukhtü fi-hadisi-Sevri*” -doğru sözlüdür ama Süfyan es-Sevri'nin hadisini rivayet ederken yanılmaktadır- denilirken; (Velid b. Mugire el-Meafirî) hakkında tek kelime ile “*sika*” -güvenilir-, (Abdullah b. Bişr el-Has'amî) hakkında kısaca “*sadûk*” -doğru sözlü- denildiğini, hadisin râvîsi (Bişr el-Has'amî) hakkında ise; “*Sahabedendir, sahabenin rütbesi adalet ve tevsik mertebelerinin en yükseğidir*”, denildiği görülecektir.

-**Tahlîl** seçeneği seçildiğinde ekranın alt tarafında bu hadis hakkında şu bilgi verilmektedir: “*Hadis şerif, merfû' li'n-nebiyyi sallallahu aleyhi ve sellem*”.

-**Mevzu** başlığında bu hadisin iki ayrı konuya temas ettiği belirtilmektedir: 1. *İnbau'n-Nebiyyi bil-Gayb: es-Sırah*, 2. *Meşrû'iyetü'l-Cihad: Cihad*.

-**Etrâf** konusunda ise bu hadisin mükerrer rivayetleri olmadığı zikredilmektedir.

-**Tahrîc** seçeneği tıkladığında “*İnferade bihi Ahmedü'bnü Hanbel*” (Bu hadisi sadece Ahmed b. Hanbel rivayet etmiştir.) ifadesiyle karşılaşılacaktır.

-**Sened** konusuna göz atıldığında **Senedü'l-Hadis** şikkında hadisin râvîleri arasındaki irtibatın şematik olarak açıklandığı görülmektedir.

Burada ayrıca hadisin senedindeki râvîlerin güvenilirlik derecesi farklı renklerle de gösterilmektedir. (*Le-tüftehanne'l-Kustantiniyye...*) hadisini rivayet

<sup>3</sup> “İstanbul elbette fethedilecektir...” (“... لتفتحن القصة...”) hadisi, Hakim, Zehebî ve Süyûtî'ye göre “*sahih*”, İbn Abdilberre'ye göre “*hasen*” derecesindedir. Bu hadis, dokuz temel hadis kaynağı arasında sadece Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alsa da; bu eserden başka tesbit edebildiğimiz 12 meşhur hadis kaynağında senediyle nakledilmektedir. M. Nasıruddin el-Elbani'nin bu hadisin zayıf veya uydurma olduğu şeklindeki görüşü -kanaatimizce- isabetli değildir. (Bkz: İbn Kani', *Mu'cemu's-Sahabe*, thk. Halil İbrahim Kutlay, Mektebetü'l-Baz, Mekke 1998, 2/670 Hadis No:136; İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerle Gerçekler*, Erkam Yayınları, İstanbul 1993, 2/251; Ali Yardım, “*Fetih Hadisi Üzerinde Bir Araştırma*”, Diyanet Dergisi, Ankara ts. XIII,2 s. 116)

eden sahabî için adalet ve güvenilirlik mertebelerinin en yükseği anlamında beyaz renk kullanılmış, diğer dört râvînin güvenilirlik derecelerini belirtmek için çok güvenilir olandan aşağıya doğru açık sarı, koyu sarı, açık yeşil, koyu yeşil renkleri kullanılmıştır. Aranan bu hadisin senedinde zayıf râvî olmadığı için zayıf râvîler için kullanılan kırmızı renk kullanılmamıştır.

Sened konusunun *Turuku'r-Rivaye* şıkında sağ üst köşede bu hadisin “*merfû* (Peygamberimizin sözü), *muttasıl* (senedi kesintisiz), *ekser min sened*” (birden fazla senedi bulunan) bir hadis olduğu belirtilmiştir.

Bu giriş ve tanıtımdan sonra hadis CD'sini olumlu ve olumsuz yönleriyle her iki açıdan değerlendirmek istiyoruz:

#### IV. Hadis CD'sinin İlim Dünyasına Kazandırdığı Avantajlar

**Mevsû'atü'l-Hadîsî's-Şerîf** adlı hadis CD'sinin ilim dünyasına kazandırdığı yararlar ve avantajlar aşağıdaki birkaç noktada özetlenebilir:

##### A. Kaynakları taramada zaman ve enerji tasarrufu sağlaması

Hadis CD'sinde dokuz temel hadis kaynağının aynen tescil edilmiş olması, ilim erbabı için gerçekten çok büyük bir imkândır. Bu sayede kaynakları tarama ve hadisi arayıp bulmada zaman kaybetmeyen ilim adamı, asıl zamanını ve enerjisini hadis senedini ve metnini değerlendirme, ya da hadisten hüküm çıkarma noktasında kullanabilecektir.

Böylece günümüz problem ve sorunlarına süratli bir şekilde *nebevî çözümler* sunmak ve çağlarüstü vahiy ve sünnet kültüründen azamî ölçüde yararlanmak mümkün olacaktır.

Bütün ilim erbabı için olduğu gibi hadis ilmiyle meşgul olanlar için de zamanın önemi büyüktür. Bir hadisin metnini veya senedini bulabilmek için günlerce, aylarca yorulan ama buna rağmen o hadisin metnini veya senedini bulamayan kimseler çoktur.

Teknik imkânsızlıklar sebebiyle ilmî araştırmalarda kaybedilecek her dakika, Sünnet'in aydınlığına son derece muhtaç olan günümüz insanı için büyük bir kayıp olacaktır. Manevî krizler ve sosyal buhranlar içerisinde kıvranan günümüz toplumuna Nebvî Mesajı en doğru ve en süratli bir şekilde sunma görevini üstlenen İslâm âlimi, davasına son derece destek olacak teknolojik imkânları en güzel şekilde kullanmalıdır.

##### B. Ana kaynaklara kolaylıkla ulaşma imkânı vermesi

Maddî, fizikî veya coğrafi imkânsızlıklar nedeniyle hadis kitaplarından bir kısmını elinde bulunduramayan bazı âlimler, hadisin derecesini tesbit edebilmek için ya hafızalarına ya da ellerindeki eserlere dayanarak hadis dereceleri

hakkında hüküm vermeye çalışmışlardır. Bu da zaman zaman hadis hakkında verilen hükümlerin ve ortaya konan görüşlerin isabetsizliğiyle sonuçlanmıştır.

Bilindiği gibi hadisleri, senedleriyle birlikte nakleden ana kaynaklarından tahrîc etmeyip de hadisleri sadece metinleriyle nakledip senedlerini zikretmeyen ikinci derecedeki tali kaynaklara başvurulması, Hadis Tahrîci İlmî'nde **tahrîc eksikliği (kusur fi't-tahrîc)** olarak adlandırılmaktadır. Bu eksiklik hadis hakkında isabetsiz, yanlış ve tutarsız hüküm vermeye sebep olan ciddî bir eksiklik niteliindedir.

Meselâ: *Sahih-i Buharî*'de bulunan bir hadis için her hangi bir mev'ıza kitabının kaynak verilmesi, ya da *Sahihayn*'da rivayet edilen bir hadis için sadece Buharî'nin isminin verilmesi bu çeşit bir eksikliktir.

Hadisin kaynağı belirtilirken, hadisi *müsned* olarak (senediyle birlikte) nakleden ilk hadis kaynaklarının isminin verilmesi gerekirken; senedsiz nakleden (*Riyazu's-Salihîn*, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, *el-Camiu's-Sagîr*, *Keşfü'l-Hafa* gibi) ikinci derecede bir hadis kitabının kaynak olarak verilmesi de aynı şekilde tahrîc eksikliğidir.

Hadislerin bilgisayar ortamına aktarılması, bu çeşit tahrîc eksikliklerinin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunmakta, hadisleri senediyle nakleden güvenilir ana kaynaklara doğrudan başvurma imkânı vermektedir. Böylece hadis tahrîci daha isabetli, daha sağlıklı ve ilmî ölçülere daha uygun olmaktadır.

##### C. Hadisin farklı rivayetlerin bilinmesine yardımcı olması

Hadis tahrîcinde önemli kurallardan biri, hadis rivayetlerinin birbirini güçlendirmesi, takviye etmesidir. “*Senedi zayıf*” bir rivayetinin daha kuvvetli senedlerle te'yid edilmesi, bu hadisin derecesinin yükselmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla hadisin farklı rivayetlerinin bilinmesi, derecesinin tesbit edilmesi noktasında çok yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi, **hasen li-zatihî** derecesindeki bir hadis, başka bir yönden rivayet edildiğinde güçlenir ve **sahih** derecesine yükselir. Aynı şekilde -râvîleri hafıza zayıflığı ve benzeri kusurlarla nitelendirilen- **zayıf hadis** tariklerine bir başka bir tarik eklendiğçe, bu hadis **hasen (li-gayrihi)** derecesine yükselir.<sup>4</sup>

Özellikle hadislerin senedleriyle birlikte nakledilmesi, farklı varyantların ortaya çıkmasına, dolayısıyla hadis derecesinin daha sağlıklı bir şekilde tesbit edilmesine katkı sağlayacaktır.

<sup>4</sup> İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin Itr, Beyrut 1998, s. 37; İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker*, thk. Nureddin Itr, s. 74; Süyûtî, *Tedribü'r-Ravî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Beyrut 1979, 1/91.

Hadisin bütün rivayetlerine süratli ve sağlıklı bir şekilde ulaşabilmek ve hadis derecesinin en sağlıklı ve en doğru şekilde tesbit edilebilmesi için hadis CD'sinin büyük desteği ve yardımı olmaktadır.

#### D. Hadis senedlerinin rivayet şemasının çıkarılmasına yardımcı olması:

Hadis CD'sinin "*sened*" bölümünde râviler arasındaki rivayet irtibatı şematik olarak ortaya konulmuştur. Ayrıca bu şemada râvilerin güvenilirlik dereceleri farklı renklerle açıkça belirtilmiştir.

Hadis senedlerinin rivayet şemasının ortaya konulması, râviler arasındaki irtibatı ve râvî dağılımını ortaya koymaktadır. Böylece bir hadisin kaynaklarda bulunan bütün tarikleri kolaylıkla tesbit edilmektedir.

Bu şema ile hadisin *mütevâtir*, *meşhur* veya *garib* olup olmadığı da kolayca anlaşılabilir ve hadisin *kudsi*, *merfû*, *mevkuf* ve *maktû* olup olmadığı belirtilmektedir. Bütün bu bilgiler ışığında yapılacak sened tetkiki, elbette daha isabetli, daha sağlıklı ve daha ilmî olacaktır.

Hadis senedlerinin rivayet şeması ile ilgili ilk çalışmalar *hadis cüzleri*, *müstahrac*, *emalî* ve *etrâf* kitaplarıyla ortaya konulmuştur. Ebu'l-Haccac el-Mizzî (öl.742 h.)'nin *Tuhfetü'l-Esrâf* kitabı, *etrâf* (hadis metninin bir kısmı verilerek yapılan hadis tahrîci) konusunda en meşhur kitaplardan biridir.<sup>5</sup>

Bu konuda son yıllarda yapılan takdire değer çalışmalar da bulunmaktadır. Dr. Abdülmelik Bekr Abdullah Kadî'nin "*Nebevî Hadis Ansiklopedisi*" isimli kişisel hadis tahrîci projesi, rivayet şemaları konusunda yapılmış başarılı, yeni ilmî çalışmalardan biridir.<sup>6</sup>

#### E. Hadislerin tamamının derlenebilmesi ve kesin sayısının tesbit edilebilmesi için güzel bir adım olması

Günümüzdeki bilgisayar alanındaki geniş teknolojik imkânlarla rağmen bütün İslâmî eserlerde zikri geçen hadisleri içeren ansiklopedik anlamda bir eserin hazırlanmamış ve hadislerin kesin sayısının halâ tesbit edilememiş olması hadis ilmi açısından büyük bir eksikliktir. *Mevsû'atü'l-Hadîsî's-Şerîf* CD'si bu yönde atılmış takdire değer güzel bir adımdır.

Hadislerin bilgisayar ortamına aktarılması konusunda şimdiye kadar yapılmış olan bilinen en kapsamlı ve en geniş çalışma, Ürdün'de hazırlanan ve ilk

versiyonu 1999 yılında piyasaya sürülen ve Elfiyye adıyla bilinen "*el-Mektebetü'l-Elfiyye li's-Sünneti'n-Nebeviyye*" adlı hadis CD'sidir.<sup>7</sup>

Elfiyye CD'si, 200.000 müsned hadis metni, 150.000 aşkın râvî tercümesi ve 80.000 hadis hakkında hükmü ihtiva eden, hadis metinleri, hadis şerhleri ve hadis ricaline ait toplam olarak 1300 (bin üçyüz kitabı) içeren şimdiye kadar yayınlanmış en büyük Hadis Ansiklopedisi niteliğindedir. Ancak hadis senedini ve metnini bulma yönünden yararlı olan Elfiyye CD'sinde, yer alan hadislerin dereceleri konusunda "*sahih, hasen, zayıf, mevzu...vs*" şeklinde bilgi verilmemektedir.

Bundan yüzyıllar önce *el-Ehadîsü'l-Muhtâra* müellifi Ziyaeddin el-Makdisî (öl.643), *el-Camiu'l-Kebîr* müellifi Celâleddin es-Süyûtî (öl.911), *Kenzü'l-Ummal* müellifi Ali el-Müttekî el-Hindî (öl.975) gibi âlimlerin kendi dönemlerinde ellerindeki cılız ve yetersiz imkânlarla bütün hadisleri tek bir eserde toplama konusunda kapsamlı, başarılı ve ciddi çalışmalar sergilemeye teşebbüs etmeleri ilim dünyasında takdirle anılmaktadır.

Artık bundan böyle yeni hadisler icad(!) edilemeyeceğine ve hadislere yeni ilâveler yapılamayacağına göre, bütün hadislerin senedleri tesbit edilmeli ve hadisler hakkındaki geçmiş bütün münekkud hadis âlimlerinin değerlendirmeleri birarada toplanmalıdır.

Ayrıca hadis râvilerinin güvenilirliği hakkında bütün hadis âlimlerinin görüşleri derlenmeli ve Peygamberimiz (s.a.v)'den zamanımıza kadar telif edilen bütün kaynak eserlerde yer alan hadislerin kesin sayısı ve dereceleri artık net olarak tesbit edilebilmelidir.

#### F. Metin tenkidine yardımcı olması:

Hadis âlimleri, hadisler hakkında hüküm verirken sadece *Sened Tetkiki* ile yetinmemişler, hadisleri aynı zamanda İç Tenkit adı da verilen metin tenkidine tabi tutmuşlardır. Özellikle Mevzû Hadisler (hadis diye uydurulan sözler) konusunda *Metin Tenkidi* metodu hadis âlimleri tarafından yaygın ve başarılı bir şekilde kullanılmıştır.

"*Metin Tenkidi*", hadis metninin Kur'anın temel esaslarına, sarîh sünnete, aklın değişmez prensiplerine, tarihi, coğrafi, fizikî gerçeklere ayrıca diğer sosyal ve pozitif ilimlerin verilerine göre hadis olup olmadığının incelenmesi, hadis metninin ilmî ölçülerle eleştirilmesi demektir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Etrâf kitapları hakkında bkz. Kettanî, *er-Risaletü'l-Müstrâfe*, Beyrut 1996, s. 167

<sup>6</sup> Dr. Abdülmelik Bekr Abdullah Kadî, *Mevsû'atü'l-Hadîsî'n-Nebevî* (Bu proje çerçevesinde ilk yayınlanan beş eser şunlardır: 1.*Ehadîsü'z-Zekât*, Riyad 1986; 2.*Ehadîsü's-Siyam*, Riyad 1987; 3.*Ehadîsü'l-Hacc ve'l-Umre*, Riyad 1988; 4.*Ehadîsü'l-Haremeyn ve'l-Mescidi'l-Aksa*, Riyad 1988; 5.*Salâtü'l-Cum'a*, Riyad 1990)

<sup>7</sup> "*el-Mektebetü'l-Elfiyye li's-Sünneti'n-Nebeviyye*" (el-Isdar 1.5) CD'si, Merkezü't-Turas li-Ebhâsi'l-Hasibî'l-Âli, Amman /ÜRDÜN)

<sup>8</sup> "*Metin Tenkidi*" konusu için bkz. Salahaddin İdlîbî, *Menhecü Nakdi'l-Metn Inde Ulemai'l-Hadîsî'n-Nebevî*, Beyrut 1983; Müsfir Azmullah ed-Dümeynî, *Mekayîsü Nakdi Mütünü's-Sünneh*, Riyad 1984; Muhammed Tahir Cevabî, *Cuhûdu'l-Muhaddîsin fi Nakdi Metni'l-*

Asr-ı Saadette Hz. Aişe, Hz. Ömer, Hz. Ali (r.a) gibi bazı sahabîlerle başlayan, sonraları genellikle fıkıh âlimleri, hadis münekkidleri ve hadis şarihleri tarafından uygulanan Metin Tenkidi yöntemi ile hadis metni çeşitli açılardan incelenmekte, böylece hadisle bize ulaştırılmak istenen nebevî mesaj daha net bir şekilde ortaya konulmaktadır. Verilmek istenen nebevî mesajın arka planı, hikmet ve incelikleri, Metin Tenkidi metoduyla daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır.

Hadis CD'sinde herhangi bir konuyla ilgili olan bütün rivayetlerin göz önünde bulunması, hadislerin daha iyi anlaşılmasına, hadis metninin Peygamberimiz (s.a.v)'e aidiyetinin tesbit edilmesine, hadis problemlerinin giderilmesine ve metin tenkidine yardımcı olduğu gibi; birbirleriyle çelişkili gibi görünen hadislerin (Müşkilü'l-Hadis ve Muhtelefü'l-Hadis'in) daha sağlıklı bir şekilde yorumlanmasına da yardımcı olacaktır.

Ancak Metin Tenkidi, Hadis Literatürü'ne tam anlamıyla vakıf olan, Sünnetin ruhunu ve özünü yakalamış, derin ilim ve takva erbabı âlimler tarafından yapılabilecek bir çalışmadır. Nebevî mesajın derinliğine inememiş sığ anlayış ve dar ufukla, modernist ön yargılarla, reformist ve oryantalist bakış tarzıyla yapılacak Metin Tenkidi, hadisin çağlarüstü mesajını gölgeleyecek ve Nebevî Mesaj'ın asıl amacını unutturacaktır.

## II. Hadis Cd'sinin Eksiklikleri ve Dezavantajları:

Mevsû'atü'l-Hadîsi's-Şerîf CD'sinin, ilim dünyasına kazandırdığı yukarıda işaret edilen önemli birtakım yarar ve avantajları yanında; mutlaka dikkat çekilmesi gereken bazı eksiklikleri ve dezavantajları da bulunmaktadır. Bu eksiklikler aşağıdaki birkaç noktada özetlenebilir:

### A. Hadislerin kabul ve red açısından derecelerinin belirtilmemesi

Hadis Usûlü ilminin önemli konularından biri ve hadis tahrirci ilminin önemli fonksiyonlarından biri, hadislerin kabul edilip edilmemesi açısından sahih, hasen, zayıf veya mevzû şeklinde derecelerinin belirtilmesidir. Ne yazık ki, titiz bir şekilde hazırlanan ve dokuz temel hadis kitabını ihtiva eden hadis CD'sinde ele alınan her hadis hakkında önemli bilgiler verilmesine rağmen, hadislerin kabul ve red açısından (sahih, hasen, zayıf veya mevzû şeklinde) dereceleri belirtilmemiştir.

Sahih-i Buharî ve Sahih-i Müslim hadisleri hüccet -sahih ve muteber hadisler- oldukları için; hadis CD'sinde bu iki kaynak eserde geçen hadislerin (sahih, hasen şeklinde) derecesinin belirtilmesi pek önemli olmasa da; hadis CD'sinde

verilen bilgiler ışığında diğer hadis kaynaklarındaki hadislerin derecelerinin belirtilmemesi için -kanaatimce- kabul edilebilecek bir neden bulunmamaktadır.

Bilindiği gibi, değerlendirmelerinde sert ve titiz -müteşeddid- olan bazı ilim adamlarının pek ölçülü ve insafılı sayılamayacak ifadeleri bir yana, Sahih-i Buharî ve Sahih-i Müslim hadislerinin **hüccet** -sahih ve muteber hadisler- olduğu hususunda ümmetin âlimlerinin ittifak ettiği bilinmektedir.<sup>9</sup>

Belki de bu nedenle hadis CD'sindeki Sahih-i Buharî ve Sahih-i Müslim hadislerinin (sahih, hasen, zayıf şeklinde) derecelerinin belirtilmesine gerek duyulmamış olabilir.

Ancak *Sahih-i Buharî* ve *Sahih-i Müslim* dışındaki diğer yedi eserde yer alan hadislerin sadece râvileri hakkında verilen hükümlerle yetinilmesi ya da hadislerin sadece (*muttasıl*, *munkatı'*, *merfû*, *kudsî* gibi) bazı isnad özelliklerinin belirtilmesiyle yetinilmesi, bu hadislerin kabul edilip edilmemeleri açısından (*sahih*, *hasen*, *zayıf* veya *mevzu* şeklinde) derecelerinin net olarak belirtilmemesi, *Mevsû'atü'l-Hadîsi's-Şerîf* CD'sinin mutlaka giderilmesi gerekli çok açık ve önemli bir eksikliğidir.

Hatta büyük bir emek harcanarak ilmî ve akademik anlamda büyük bir titizlikle hazırlanmış olan *Mevsû'atü'l-Hadîsi's-Şerîf* CD'sinde; yeralan zikredilen hadislerin *sahih*, *hasen*, *zayıf* olduğunun zikredilmesiyle yetinilmemeli, daha kapsamlı araştırmalar yapılarak ele alınan her hadis, eldeki diğer rivayetlerle karşılaştırılmalı ve böylece incelenen hadisin *sahih li-gayrihi* veya *hasen li-gayrihi*, veya *zayıf* olup olmadığı ayrıca ortaya konulmalıydı.

### B. Hadisin “merfû” olduğunun belirtilmesiyle yetinilmesi

Hadis CD'sinin *Tahlîl* maddesinde hadisin *kudsî*, *merfû*, *mevkûf* veya *maktû* olduğu belirtilmektedir. Bu çeşit ifadeler, hadisin kaynağının bilinmesi açısından yararlı olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü bu açıklamalar hadisin derecesi hakkında net hüküm bildirmemektedir. *Kudsî*, *merfû*, *mevkuf* veya *maktû* hadislerin aynı zamanda *sahih*, *hasen*, *zayıf* hatta *mevzû* olabilecekleri düşünüldüğünde, verilen bilginin eksik ve yetersiz olduğu anlaşılacaktır.

Meselâ: İbn Mace'nin *Sünen*'inde Ebu Hureyre (r.a)'den rivayet edilen (Her Peygamberin Cennet'te bir arkadaşı vardır. Benim oradaki arkadaşım Affan

<sup>9</sup> İbn Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr, Daru'l-Fikr, Dimaşk 1998, s. 18; Nevevî, *Şerhu Sahih-i Muslim*, 1/19; Siraceddin Bulkîni, *Mehasinu'l-Istilah*, thk Dr. Aişe Abdurrahman, Beyrut 1974, s. 101; Salahaddin Alâî, *en-Nakdü's-Sahih*, thk Mahmud Said Memduh, Beyrut 1990, s. 27; İbn Hacer, *Nüket* 1/380; Sehavî, *Fethu'l-Mugis*, 1/50; Süyûtî, *Tedribu'r-Ravî*, Daru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrut 1979, 1/132; Aliyyü'l-Karî, *Şerhu Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Muhammed Nizar Temim ve Heysem Nizar Temim, Darul-Erkam, Beyrut, ts. s. 218; Mahmud Said Memduh, *Tenbihu'l-Muslim*, Mektebetü'l-İmami's-Şafîi, Riyad 1988, s. 9

oğlu Osman'dır) “*Li-küllî nebiyyin rafîkun fî'l-cenneh. Ve Rafîkî fîha Usmanü'bnü Affan*”,<sup>10</sup> hadisi hakkında Hadis CD'sinin **Tahlil** seçeneğinde “*Hadis şerîf merfû' lî'n-nebiyyi sallallahu aleyhi ve sellem*” denilmiştir.

Oysa bu hadis, *merfû* olmasına rağmen ne sahih ne de hasen olmayıp, “çok zayıf” bir hadistir. Zira hadisin senedindeki râvîler arasında yer alan “**Osman bin Halid bin Umer el-Medenî**” isimli râvî, hadis CD'sinin *rütbe* başlığı altında belirtildiği gibi “*metrûkü'l-hadis*” (hadisi terk edilen, ittifakla zayıf) bir râvîdir. Senedinde böyle “çok zayıf” bir râvî bulunduğu, dolayısıyla hadis “çok zayıf bir hadis” olduğu halde Hadis CD'sinde bu hadisin ne “zayıf” ne de “çok zayıf” olduğuna işaret edilmemesi büyük bir eksikliktir. Bu örnek, tek bir örnek olmayıp *Mevsû'atü'l-Hadîsî'ş-Şerîf* CD'sinde buna benzer yüzlerce örnek bulmak mümkündür.

### C. Hadisin “muttasıl” olduğunun belirtilmesi ile yetinilmesi

Hadis CD'sinin **Sened** başlığı altında hadisin *muttasıl* (senedi kesintisiz) veya *munkatî'* (senedi kesintili) olduğunun belirtilmiş olması da hadisin derecesinin bilinmesi konusunda yeterli değildir.

*Munkatî'* (Senedinde kopukluk ve kesinti bulunan) hadis, *zayıf hadis* çeşitlerinden biri olduğu için, hadis hakkında verilen *munkatî'* hükmü bir dereceye kadar anlamlı olsa da; hadisin *muttasıl* (senedi kesintisiz) olması mutlaka sahih olmasını gerektirmemektedir. Zira hadisin *muttasıl* (senedinin kesintisiz) olması, sahih hadis şartlarından sadece biridir.

Dolayısıyla her sahih hadis, muttasıl olmakla beraber, her muttasıl hadis sahih değildir. *Muttasıl* olup da *sahih* hadisin diğer şartlarını taşımadığı için *hasen* derecesinde olan ya da diğer birtakım nedenlerle *zayıf* derecesine düşen hadisler bulunmaktadır. Dolayısıyla hadis CD'sinde hadisin *muttasıl* olduğunun belirtilmesi, hadis derecesinin tesbiti açısından yeterli değildir.

Meselâ: İbn Mace'nin Sünen'inde Enes b. Mâlik (r.a.)'den rivayet edilen (İnne mine'n-nâsi mefatîha li'l-hayr, magalîka li'ş-şerr..) <sup>11</sup> hadisi hakkında Hadis CD'sinin **Tahlil** başlığı altında “Hadis şerîf merfû' lî'n-Nebiyyi sallallahu aleyhi ve sellem”; **Sened** başlığı altında ise: “Merfû', muttasıl, sened vahîd” denilmiştir. Bu hadis, senedinde “**Muhammed bin Ebî Humeyd**” adında zayıf bir râvî bulunması nedeniyle “zayıf” bir hadis olmasına rağmen bu durum açık bir ifade ile belirtilmemiştir.

Bu hadisin senedi, hadis CD'sinde belirtildiği gibi *muttasıl* olmasına rağmen, senedindeki râvîlerden “Muhammed bin Ebî Humeyd” in “zayıf” olması sebebiyle, hadis, “*zayıf hadis*”tir.

Hadisin senedinin muttasıl olması, onun sahih veya hasen olmasını gerektirmez. Hadis CD'sinde bu hadis ve senedindeki râvîler hakkında bilgi verilmesine ve hadis CD'sinin *rütbe* maddesinde adı geçen râvînin “zayıf” olduğu belirtilmesine rağmen, hadisin “zayıf hadis” olduğunun belirtilmemesi büyük bir eksikliktir.

Bu örnek, tek bir örnek olmayıp *Mevsû'atü'l-Hadîsî'ş-Şerîf* CD'sinde buna benzer yüzlerce örnek bulmak mümkündür.

### D. Hadis Tahrîcî İlmî'nde donukluğa sebep olması

Hadis râvîlerinin karakter tahlilini konu edinen cerh ve ta'dîl ilmi, icthadî bir ilimdir. Hadis ricalinin zayıf veya güvenilir olduklarının belirtilmesi, hadislerin *sahih* veya *hasen* olduklarının ifade edilmesi icthadî bir durumdur.<sup>12</sup>

Dolayısıyla gerek hadis senedindeki râvîlerin, gerekse hadis metninin değerlendirilmesinde farklı görüşlerin ileri sürülmesi gayet tabiidir. Cerh ve Ta'dîl kitaplarında her hadis münekkidi, râvî hakkında yaptığı inceleme ve araştırmalar sonucu vardığı kendi görüşünü ortaya koymakta, sonra bu görüşler incelenmekte ve râvî hakkında son hüküm verilmektedir.

Bilindiği gibi hadis dereceleri hakkında verilen hükümler, eldeki hadis rivayetlerine göre verilmekte, hadis kaynaklarında yeralan ama hadis tahrîc eden âlim tarafından daha önce bilinmeyen yeni veriler elde edildiğinde hadis hakkında verilen hüküm değişebilmektedir. İncelediği ve hakkında hüküm verdiği hadisin daha önce görmediği değişik rivayetlerini gördükten sonra bu hadis hakkındaki önceki kanaatlerinden dönen âlimler de vardır.

Meselâ: Hadis tashihinde sert ve titiz -müteşeddîd- bir âlim olarak tanıdığımız Muhammed Nasıruddin el-Elbanî (öl.1420/1999) *Silsiletü'l-Ehadîsî'd-Daîfe* adlı kitabındaki 316 no.lu hadis hakkında daha sonra elde ettiği hadisi takviye edici yeni *şevâhid* sebebiyle; bu hadis hakkında daha önce verdiği “*zayıf*” hükmünün yanlış olduğunu açıkça itiraf etmektedir.<sup>13</sup>

Elbanî'nin bu itirafı, bir eksiklik değil, bir titizlik ve fazilet örneğidir. Çünkü daima hakkın yanında olan, verdiği hükümlerde objektif ve tarafsız olan ilim adamı, hadislerin derecelerini belirtirken ilmî ölçülere uymak zorundadır.

Hadis araştırmacısının her hangi bir hadis hakkında elde ettiği bilgiler ışığında verdiği hüküm ve belirttiği derece, hadis kaynaklarını titizlikle tarama sonunda elde edeceği yeni veriler ışığında değişebilecektir. Dolayısıyla geniş bir

<sup>10</sup> İbn Mace, *Sünen*: Mukaddime 11 (thk Muhammed Fuad Abdülbaki, 1/40 Hadis No: 109)

<sup>11</sup> İbn Mace, *Sünen*: Mukaddime 19 (thk Muhammed Fuad Abdülbaki, 1/86 Hadis No: 237)

<sup>12</sup> Tehânevî, *Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Riyad 1984, s. 49

<sup>13</sup> Elbanî, *Silsiletü'l-Ehadîsî'd-Daîfe*, Beyrut 1398, IV.bsk. 1/533 Dipnot (1). Elbanî'nin buradaki ifadesi şu şekildedir: “Bu hadisin bu kitaptan (*Zayıf Hadisler Silsilesi* kitabından) çıkarılması gerekirdi. Zira daha sonra (bu hadisi güçlendirecek) birçok şevâhid elde ettim. Bu nedenle bu hadisi diğer kitapta (yani *Sahih Hadisler Silsilesi* kitabında) 343 no. ile tahrîc ettim. Dolayısıyla burada buna dikkat çekme gereğini duydum.”

tetebbu, bitmek bilmeyen bir gayret, azamî titizlik ve büyük bir teennî ve en önemlisi büyük bir ihlas ve takvayı gerektiren hadis tahrîci, hadis CD'si vasıtasıyla âdeta dondurulmaktadır.

Bunun önlenmesi için, hadis CD'sinde yer alan hükümler, özellikle hadis ilmiyle meşgul olan ilim adamları arasında yeniden tartışılmalı, CD'de yeralan nakillere taklitçi ve teslimiyetçi bir bakışla bakılmamalı, bu görüşler sanki nihaî bir görüşmüş gibi kabul edilmemelidir. Râvîler hakkında nakledilen görüşlerin sahiplerinin de, bu görüşleri bilgisayar ortamına aktaran kişilerin de hata edebilecekleri ihtimali daima göz önünde tutulmalıdır.

Ayrıca hadis CD'sinde yer alan hadisler hakkında bu CD'de nakledilmeyen çeşitli görüşlerin de bulunduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Hatta hadis dalı dışındaki fıkıh, tefsir, tevhid, tarih ve diğer ilimlere ait değişik eserlerde çeşitli hadisler hakkında yapılan isabetli yorum ve değerlendirmeler de hadis CD'sinin yeni çıkacak versiyonlarında toplanmalı, bu tarihî, ilmî ve kültürel zenginlikten azamî ölçüde yararlanılmalıdır.

#### E. Hadis râvîleri hakkındaki “son tercih” sahibinin belirtilmemesi

Hadis CD'sinde hadis hakkında veya hadis senedindeki râvîler hakkında bazı görüşler nakledilmekte, bu görüşlerin kimlere ait olduğu tek tek belirtilmemektedir. Ancak nakledilen görüşler arasında son tercihin yapıldığı **Rütbe** başlığı altında yapılan son tercihin kime ait olduğu belirtilmemektedir. Meselâ: Sahih-i Müslim'de yer alan iki ayrı hadisin senedinde<sup>14</sup> adı geçen “**Yahya bin Bîşr bin Kesîr el-Harîrî el-Kûfî**” isimli râvî hakkında hadis CD'sinde **rütbe** maddesinde “**Sadûk**” denilmiştir. Bu rütbenin verilmesinde kanaatimizce İbn Hacer el-Askalanî'nin **Takribü't-Tehzib** kitabındaki “**Sadûk**” ifadesi büyük rol oynamıştır.<sup>15</sup>

Oysa gerek Cerh ve Ta'dil âlimlerinin bu râvî hakkındaki görüşlerine ve gerekse İbn Hacer el-Askalanî'nin **Tehzibü't-Tehzib** kitabına bakılacak olursa bu râvî hakkında verilecek rütbenin “**Sika**” (güvenilir) olması gerektiği açıkça anlaşılacaktır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Birinci Hadis: Müslim, *Sahih*, Salâtü'l-Müsafirîn Bab: 17 Hadis No:738 (thk M. Fuad Abdülbaki: 1/509); İkinci Hadis: Müslim, *Sahih*, Sıyam Bab: 12 Hadis No: 1106 (2/778)

<sup>15</sup> İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*, thk Muhammed Avvame, Beyrut 1986, s. 588 No: 7513

<sup>16</sup> “**Yahya b. Bîşr b. Kesîr Ebû Zekerîyya el-Esedî el-Harîrî el-Kûfî**” (öl. 229 h.) hakkında cerh ve ta'dil âlimlerinden sadece Salih b. Muhammed Cezera: “**Sadûk**” ifadesini kullanmıştır. İbn Hacer de *Takribü't-Tehzib*'de Cezera'nın bu ifadesini tercih etmiştir. Halbuki bu râvînin talebesi Mutayyen ve Darakutnî, bu râvî hakkında “**Sika**” demiştir. “İle İlmî” mütehasısı ve müteşeddîd bir âlim olan Darakutnî gibi bir muhaddisin bu zat için “**Sika**” ifadesini kullanması çok önemlidir. İbn Hibban da onu “**Sikat**” (Güvenilir Râvîler) kitabında zikretmiştir. Ayrıca bu zatın talebelerinden olan İmam Müslim, bu üstadının iki hadisini “**Sahih**”ine almıştır. Zehebî, “**Siyer A'lâmi'n-Nübelâ**”da bu zat için “el-muhaddis el-imam es-sika” ifadesini

Kananatimizce hadis CD'sinin **rütbe** başlığı altında bu râvî gibi pek çok râvî hakkında yapılan son tercih, İbn Hacer el-Askalanî'nin *Takribü't-Tehzib* kitabındaki tercihi olmuştur. Halbuki râvî hakkında son söz söylenirken bu konuda önce İbn Hacer el-Askalanî'nin *başvurduğu* Cerh ve Ta'dil âlimlerinin görüşlerine müracaat edilmeli, bunlar değerlendirilip en isabetli tercih yapılmalı, gerekirse İbn Hacer'in görüşü alınmalıdır. Yeterli inceleme ve araştırma yapılmadan sadece *Takribü't-Tehzib*'le yetinmek ilmî açıdan isabetsiz olup günümüzde hadis tahrirlerinde yaygın olarak görülen yanlış bir yöntemdir.

Hadis CD'sinin **rütbe** başlığı altında râvî hakkındaki son tercihin kime ya da kimlere ait olduğu belirtilmemiştir. Bu tercih, Hadis CD'sini hazırlayan belirli bir ilim adamı veya komisyon tarafından yapılmışsa bu komisyondaki ilim adamlarının isimleri belirtilmeli idi.

Zira râvîler hakkında nakledilen görüşlerin değerlendirilmesi ve tercihinde, cerh veya ta'dil konusunda görüş bildiren âlimin ismi, kimliği, yaşadığı asır, ilmî seviyesi ve bakış açısı önemlidir. Râvî hakkında görüş serdeden ve râvîyi eleştiren âlimin değerlendirmelerinde aşırı titiz, ılımlı veya aşırı hoşgörölü olması durumları dikkate alınmaktadır.

Bilindiği gibi İmam Zehebî (öl.748) hadis râvîlerinin karakter tahlilleri hakkında söz söyleyen (münekkıd) hadis âlimlerini üç ayrı grupta mütalâa etmektedir:

**1. Cerh konusunda katı ve şiddetli** (müteannit), ta'dil konusunda râvîleri derinliğine inceleyen (mütesebbit) âlimler: İbn Maîn, Ebu Hatim ve Cevzecanî gibi...

**2. İlimli (mutedil)** ve insafı âlimler: Buharî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a gibi...

**3. Aşırı hoşgörölü** (mütesâhil) âlimler: Tirmizî, Hakim ve Beyhakî gibi....<sup>17</sup>

Ayrıca râvîyi değerlendiren âlimin değerlendirdiği râvî ile çağdaş olup olmaması, değerlendirme yapan âlim ile değerlendirdiği râvî arasında itikadî veya fikhî mezhep ayrılığı, tasavvufî ve selefi meşrepler hakkındaki bakış açısı, siyasî görüş farklılığı ve benzeri durumlar inceden inceye tetkik edilmektedir.<sup>18</sup>

Hadis CD'sinde râvîler hakkında nakledilen ve sahibi belirtilmeyen görüşler, ilmî açıdan çok büyük bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle hadis CD'sinde **Rütbe** maddesinde nakledilen son tercihin sahibi olan âlimin veya

kullanmıştır. Zehebî'nin bu ifadesi tercihe değer ifadedir. Dolayısıyla bu râvî hakkında verilecek en isabetli rütbe “**Sika**” (Güvenilir) rütbesi olmalıdır. (İbn Sa'd, *Tabakat*: 6/411; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Tadil*: 9/131; İbn Hibban, *Sikat*: 9/259; *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ*: 10/647; Zehebî, *Kâşif*: 3/220; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*: 11/189; İbn Hacer, *Takribü't-Tehzib*: s. 588)

<sup>17</sup> Zehebî, *Zikru Men Yu'temedü fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Kahire 1980, s. 158

<sup>18</sup> Taceddin es-Sübki, *Kaide fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Kahire 1984, s. 29

âlimlerin ismi mutlaka belirtilmelidir. Hadis CD'sinde bu konuda herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

#### F. Râvî hakkındaki görüşlerin nihai görüş gibi kabulüne neden olması

Hadis CD'sinin ortaya çıkmasıyla birlikte, hadis tahrîci noktasında yapılacak çalışmalar, konunu önemini ve ilmî derinliğini kavrayamayan bazı kişilerce basit görülmemekte; elimizde bu CD'ler varken artık hadis tahrîcinin pek anlamı kalmadığı şeklinde yorumlar yapılmaktadır.

Oysa hadis CD'sinde yer alan görüşler ve değerlendirmeler tartışmasız kabul edilen görüş ve değerlendirmeler değildir. Aslında hadis tahrîci kriterleri, hadis CD'sinde yer alan görüşlere de uygulanmalıdır. Bu CD'de nakledilen görüşlerin isabetli olup olmadığı doktora tezlerine araştırma konusu olacak niteliktedir.

Çok büyük bir muhaddis ve fukaha topluluğu tarafından derinliğine incelenmiş ve enine-boyuna tartışılmış olan *Kütüb-i Sitte* hadisleri hakkında hüküm vermekte pek zorluk yaşanmamaktadır. Ancak Kütüb-i Sitte dışındaki eserlerde yeralan hadisler ve bunların râvîleri hakkında verilen hükümler, aynı derecede isabetli olmayabilir. Bu çeşit hadisler ve râvîleri daha ayrıntılı bir şekilde incelenmeli, son derece titiz ve hassas bir araştırmaya tabi tutulmalıdır.

Hadis CD'sinde hadis âlimleri dışındaki ilim erbabı tarafından yapılan hadis râvîleri hakkındaki ilmî değerlendirmelerin tamamı bir arada toplanmalı; râvîlerin ve râvîleri değerlendiren âlimlerin yaşadıkları coğrafya, etkilendikleri siyasî, fikrî ve itikadî akımlar ile yaşadıkları dönemin sosyal ve kültürel yapısı bir laboratuvar çalışması halinde büyük bir titizlikle tetkik edilerek râvî hakkında en isabetli kanaatin ortaya konulmasına yardımcı olunmalıdır.

#### G. Hadis CD'sinin "Kaynak bolluğu, hadisi güçlendirir" izlenimi vermesi

Hadislerin bilgisayar ortamına aktarılması sonucunda, bir hadisin pek çok hadis kaynağında yer aldığı görülmekte, dolayısıyla hadis ilimleriyle fazla meşgul olmayan kişiler nazarında hadis CD'sinde belirtilen kaynak çokluğunun hadisin derecesini güçlendirdiği ve bir çok kaynakta bulunan bu çeşit hadislerin uydurma veya çok zayıf olamayacağı, en azından *makbul hadis* olduğu izlenimi hakim olmaktadır. Bu kanaat, ilmî dayanağı olmayan yanlış ve tutarsız bir kanaattir.

Zira bir hadisin pek çok hadis kitabında yer almış olması, onun *sahih* veya *hasen* olmasını gerektirmemektedir. Bilindiği gibi; bir hadisin *sahih*, *hasen* veya *zayıf* olması, o hadisin az veya çok hadis kitabında yer almasına değil, hadisin sened ve metin özelliklerine bağlı bir durumdur.

Bu konuda İmam Muhammed Zahid el-Kevserî (öl.1371/1950)'nin şu sözü çok anlamlıdır: "Vakidî<sup>19</sup>'nin tarikıyla rivayet edilen bir hadis, bin kitapta yer alsın bile tenkid ehli yanında hüküm değişmez".<sup>20</sup>

Zira bazı hadis kaynaklarında sadece hadisleri derleme amacı güdülmüş, hadislerin derecelerini belirtme amacı güdülmemiştir. Bazı hadis kaynakları seçme sahih ve hasen hadisleri nakletme gayesi taşıırken, bazılarında bir konudaki bütün hadisler hiç bir ayrıma tabi tutulmadan aynen nakledilmiştir. Ya da hadis kaynağının müellifi, o eseri telif ettiği dönemde eserdeki bütün hadisleri aynı titizlikle inceleme imkânı bulamamış olabilir.

Bazı hadis kitaplarında müellif, hadisi senediyle nakletmek suretiyle üzerindeki sorumluluğunun kalktığını düşünmüş olabilir. Nitekim "Kim hadisi senediyle naklederse, -hadisin derecesi hakkında verilecek son kararı- sana havale etmiş olur" (*Men esnede fe-kad ehaleke*), denilmiştir.

Bu nedenle hadis CD'sinden yararlanırken; "aynı hadisin pek çok kaynaktan yer almasının hadisin derecesini güçlendirmeyeceği" gerçeği gözardı edilmemeli, pek çok kaynaktan zikri geçen bir hadisin, *sahih*, *hasen* veya *zayıf* olabileceği gibi, *çok zayıf*, hatta *mevzu (uydurma)* olabileceği ihtimali daima göz önünde bulundurulmalıdır.

#### H. Hadisler ve râvîler hakkında sadece muhaddislerin görüşlerini içermesi

Hadis CD'sinde cerh ve ta'dil âlimlerinin görüşleri yer almakta, ancak aynı hadisler hakkında değerli görüşleri olan diğer ilim adamlarının -fıkıh, tefsir, tevhid, islâm tarihi, arap dili ve belagatı âlimlerinin- hadis râvîleri ya da hadis metni hakkındaki görüşleri yer almamaktadır.

Hadis âlimleri, hadis râvîlerinin cerh ve ta'dili konusunda asırlar boyu süren ve büyük takdirle karşılanan son derece titiz, dikkatli ve itinalı çalışmalar sergilemişlerdir. Hadisleri tevsik etme yöntemi olarak hadis âlimlerinin ortaya koydukları bilimsel kriterler, bugün ilim dünyasını hayret ve dehşete düşürmektedir.

Bununla birlikte Hadis ilmi dışındaki ilim dallarında telif edilen eserlerde hadis dereceleri hakkındaki dağınık halde bulunan ilmî değerlendirmeler son derece önemlidir. Bu değerli görüş ve değerlendirmelerin bir araya getirilmesi ilim dünyası için son derece yararlı olacaktır.

Fıkıh, kelâm, tasavvuf, arap dili, Belagat âlimlerinin ve diğer ilim erbabının telif ettikleri eserlerde hadisler hakkındaki görüş ve düşünceleri bir arada

<sup>19</sup> Bilindiği gibi, meşhur hadis âlimi ve tarihçi Muhammed b. Ömer b. Vakid el-Vakidî (öl. 206), tarihle ilgili rivayetleri dikkate alınan (muteber), ancak hadis ilmindeki rivayetleri ittifakla zayıf olan (metrûk) bir âlimdir. (bkz: Hatib, *Tarihu Bağdad*: 3/3; Zehebî, *Siyer A'lâmi'n-Nübelâ*: 9/454; Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidal*: 3/662)

<sup>20</sup> Muhammed Zahid el-Kevserî, *Makalât*, Matbaatu'l-Envar, Kahire 1373, s. 38.



derlenip incelendiğinde; bu tarihî zenginlik ve kültürel birikim yeni bir ufuk kazandıracak, bugün için önemli bazı konularda yeni bir bakış açısı elde edilmesine vesile olacaktır.

Eldeki rivayetlerin değerlendirilmesi ve isnad tetkiki konusunda günümüze kadar gelen muhaddis, müfessir, fakih, mütekellim ve diğer âlimler tarafından gerek râviler ve gerekse tek tek hadisler hakkında ifade edilen görüş ve tesbitlerin hadis tahrirci ilmi açısından önemi çok daha büyüktür.

Ele alınan hadisler hakkında değişik ilim dallarında mütehassıs olan âlimlerin görüş ve kanaatlerinin de hadis CD'sinde yer alması durumunda hadisi değerlendirecek olan ilim adamının daha isabetli ve daha sağlıklı bir neticeye varması kolaylaşacaktır.

### K. Güvenilirlik Problemi

Hadislerin bilgisayar ortamına aktarılmasının getirebileceği olumsuz sonuçlardan biri, İslamî kaynaklarda kuşku meydana getirmek isteyen art niyetli bazı oryantalistler veya İslam düşmanları tarafından hadislerin tahrir edilmesi veya değiştirilmesi ihtimalinin söz konusu olmasıdır.

Tarihte yaşanan **Hadis Uydurmacılığı** gerçeği gibi, giderek daha fazla hissedilen küreselleşme sürecinde çeşitli nedenlerle hadise gölge düşürmek isteyenler çıkabilecek, hadis CD'lerinin güvenilirliğini tehdit edecek davranışlar sergilenecektir. Bu nedenle temel hadis kaynaklarının asıl yazma nüshaları titizlikle korunur, ya da bu yazma nüshalar büyük bir itina ile tahkik edilip yayınlanırsa, bilgisayar kanalıyla gelebilecek olumsuzluklardan ve tehlikelerden korunma mümkün olabilecektir.

Tevrat ve İncil'deki tahrifatın günümüze kadar devam ettiği bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'in Amerika'daki bir Fransızca tercümesinde bile tahrifat yapılmış, ancak Kur'an-ı Kerim'in aslı bütün İslâm alemi tarafından bilindiği için, bu tahrifat kolayca fark edilmiştir.

İstanbul'da 1995 yılında İSAV öncülüğünde yapılan Milletlerarası Sünnet Sempozyumu'nda; "Meselâ: İsrail'den gelecek bir disket içerisinde bize birtakım tahrif edilmiş hadisler gelirse, bunun çaresi nedir? diyerek bu probleme dikkat çeken değerli ilim adamı **Prof. Dr. Mustafa el-A'zamî** eskiden olduğu gibi hadis kitaplarının asıllarına, yazma nüshalarına müracaat edilmesini, bu yazma nüshaların hadisi gayet iyi bilen uzmanlar tarafından incelenip tahkik edilmesini, bu nüshaların mutemed nüshalar olarak takdim edilmesini, dolayısıyla bilgisayarda meydana gelecek hataların önüne geçilmesini teklif etmiştir.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> *Sünnetin Dindeki Yeri* İSAV Tartışmalı İlmî Toplantular Dizisi No: 25 Ensar Neşriyat, İst. 1998, s. 584

Nitekim yurt dışında, bazı fanatik Yahudi oryantalistler tarafından Kur'an ve Hadis gibi İslamî ilimlerde yanlış ve asılsız düşünceler aşlamak için birtakım web sayfaları açıldığına dikkat çekiyordu.<sup>22</sup>

### V. Sonuç

Sonuç olarak, hadislerin bilgisayar ortamına aktarılmasıyla ilgili olarak yapılan veya yapılacak bütün çalışmalar, iyi niyetli ve samimî çalışmalar olmaya bilir. Art niyetli, ön yargılı veya kasıtlı çalışmalara karşı, Hadis CD'lerinin programlanması, yazımı ve çoğaltılması konusunda; tarihte yaşanan hadis uydurmacılığına ve hadis uyduranlara karşı değerli hadis âlimlerinin gösterdikleri itina ve titizliğin benzeri bir hassasiyet sergilenmelidir. Ayrıca, nasıl ki, geçmişte yapılan bu tür çalışmalar sadece kötü niyetli hadis uydurmacılarına karşı yapılmamış, aksine bazı zâhid gibi gözükten hadis ilminde yeterli birikime sahip olmayan kişilere yönelik de olmuştur. Aynı şekilde bugün de iyi veya kötü niyetli hadis ilmüne yönelik bütün çalışmalar 'ilmî açıdan' bir tenkide tâbi tutulmalı, ondan sonra yararlı veya zararlı olduğuna karar verilmelidir.

<sup>22</sup> Bu web sayfalarının adreslerini veren uyarı mesajı aynen şu şekildedir: --Original Message-- From: ..... Sent: Thursday, February 22, 2001 6:55 PM Subject: Islamic sites by Israel. Assalamu Alaikum. To all Muslimin & Muslimah, kindly take note the following websites. Be more careful while browsing it.. <http://www.thequran.com> <http://www.answeringislam.com> <http://www.aboutislam.com> Why ? Because These websites was created by the Israel. They are trying to mix-up of the mis-understanding about the Holy Al-Quran, Hadits & Islam. Please forward this e-mail to all the Muslimin & Muslimah around the world. Wassalam...

## Tahsin Görgün ile Yenilikçi İslâm Düşüncesi, Hadis ve Hayat Üzerine

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU\*

**Hatiboğlu: Bismillâhirrahmânirrahîm\*\***

Hocam, bu kısa molanın ardından kaldığımız yerden mülâkatımıza devam edelim uygun görürseniz. Özellikle doktora tezinizde, diğer çalışmalarınızda ve konferanslarınızda fıkıh usûlüyle bağlantılı olarak inşa, haber, hadis, sünnet, mütevâtir, icmâ gibi hadis usûlünün veya hadis ilminin birçok ıstılahına atıflarda bulunuyorsunuz veya benzer terimleri belki farklı anlamlarda kullanıyorsunuz. Daha iyi anlaşılması bağlamında, sizin düşünce sisteminiz içerisinde hadis, haber, sünnet, icmâ, tevâtür vb. kavramları ne anlam ifade ediyor? Hadis usûlündeki kullanımlarıyla da irtibat kurarak bunu netleştirebilir miyiz; bu konuyu biraz daha açmanızı arzu ediyorum.

**Görgün:** Tabi bunu konuşmak gerekiyor, özellikle şu yönden konuşmak gerekiyor. Meselâ tevâtür dediğim vakit belki bu terimi mutlaka asıl kaynağı ile irtibatlı olmakla birlikte diyelim teknik bir terim olarak kullanıldığı haliyle bir hadis terimi olarak kullanmıyorum. Çünkü hadiste bir haberin mütevâtir olmasıyla kastedilen, özellikle hadis kitaplarındaki rivâyetler söz konusu olduğunda biraz daha formla ilgili, formel bir tanım. Hâlbuki benim meselâ mütevâtir derken bahsettiğim şey ilk anlamıyla, en yaygın anlamıyla sahâbenin icmâına tekâbül ediyor. Sahâbenin icmâı dediğimiz şey de, söz gelimi, sadece Hz. Ömer'in bir uygulaması söz konusu olduğunda sahâbe-i kirâmın bu uygu-

lama konusunda itiraz etmemesi anlamında bir sükutî icmâdan daha esaslı bir manadadır.

Yani sahâbe-i kirâmın birbiriyle konuşma ihtiyacı hissetmeksizin doğrudan Peygamber Efendimiz'den öğrenip uyguladıkları şeylerin bütünündeki müşterek olan tarafı ifade ediyorum. Bunu dikkate aldığımızda bu anlamda mütevâtir aslında sahâbenin bir teklifle ilgili olarak ittifaka ulaşmaları anlamında icmâ ile bir yakınlık yani yakın mana açısından bir akrabalığı bulunsa da aynı değildir. Aynı şekilde haberlerdeki yani bir hadis-i şerîf söz konusu olduğunda o hadis-i şerîfin mütevâtir olup olmamasıyla da özdeş değil ondan da farklıdır ve fark benim bahsettiğim mütevâtirin dile gelmesine gerek olmasındadır. Çünkü o, hayatın kendisi, toplumsal varlığın kendisidir ve orada bilgi ile varlık aynı şey.

**Hatiboğlu: Bilebildiğim kadarıyla Muhammed Abduh'un 'fiilî tevâtür' diye bir kavramı var. Fiilî tevâtür derken tabi sizin düşündüğünüz manada söylediğini düşünmüyorum. Haccın yapılış şekli, namazın kılınış şekli, zekât nisablarının tespiti ile ilgili tevârüs edilen uygulamalar gibi, fiili olarak bize kadar nesilden nesle intikal eden şeyler için 'fiilî tevâtür' kavramını kullanıyor. Sizin kullandığınız tevâtür kavramıyla bunun arasında nasıl bir ilişki var?**

**Görgün:** Buna yakın, benzer diyebiliriz. Meselâ bunu Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin manaları içinde benzer bir şey söyleyebiliriz. Temel ahlâkî değerler söz konusu olduğunda bunlarla ilgili bilgiler de bunun içerisine dâhil. Tabi fiilî tevâtür terimi tam olarak nerde kullanılıyor ona bakmam lâzım. Epeyce benzer ama gerçekten bakmak gerekiyor. Ona bakalım inşallah ve ona bağlı olarak en azından Abduh'un böyle bir düşüncesi varsa bu ne manâda kullandığını görmekte fayda var elbette.

Fakat aynı şekilde diğer konularda da meselâ kıyas söz konusu olduğunda şimdi kıyasın bir teknik manada fıkıh usûlünde kullanıldığı şekli var. Elbette fıkıh usûlünün teknik bir terimi olarak mutlaka önemli fakat ben kıyas dediğimde bununla akraba olmakla birlikte daha esaslı bir şeyi kastediyorum. Daha esaslı bir şey dediğim insanî bilginin vasfı olarak, insanın tabîi istidlâlinin bir şekli, zorunlu bir formu olarak kıyası dikkate aldığımız yani insanın kendisinde mevcut olan bir bilme yolu olarak kıyası keşfettiğiniz vakit fıkıhtaki teknik manasıyla kıyasa da çok ciddi bir esas bulmuş, onun esasını görmüş oluyorsunuz. Bu durumda kıyasa itiraz eden âlimlerin aslında kıyasa itirazlarının aslî manasıyla kıyasa itiraz etme olmayıp, itirazın, meselâ illetle alâkalı olduğunu veya başka noktalarda daha belirli, belki kıyasın bir türüne itiraz ettiklerini görüyorsunuz. Bu da aslında şunu gösteriyor ki yapılan itirazlar aslında esasa, asla müteallik değil, asıldaki bir cihete müteallik oluyor.

\* UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

\*\* Bu mülâkat, Sayın Görgün ile Bursa'da gerçekleştirilen ve birinci kısmı *Hadis Tetkikleri Dergisi'*nde (VI/2 [2008], s. 175-198) "Tahsin Görgün ile İlmî Hayatı ve Zihni Arka Plânı Üzerine" başlığıyla yayımlanan uzunca bir görüşmenin ikinci kısmıdır.

**Hatiboğlu:** Bu yerleşmiş terminolojiyi özellikle hadisçiler gibi meselenin felsefi boyutunu çok gündemine almayan insanlar açısından düşünecek olursak yani bizim tevâtür dediğimiz şey bellidir bunun dışında tevâtür kelimesinin bize mal olmuş bir istilâh olarak farklı anlamlarda kullanılmasını izah edemeyiz ya da o bizim için çok fazla anlam ifade etmez şeklinde bir kafa karışıklığı ya da anlamlandırılmama sorunu ile karşılaşma ihtimali çok fazla. Meselâ Fazlurrahman ile ilgili çalışırken tespit ettiğim bir nokta, Fazlurrahman sünnet veya hadis istilâhlarını çok farklı mânâlarda kullanıyor, bu sebeple, özellikle geleneksel anlamda hadis ilmiyle meşgul olan bir insan Fazlurrahman'ın ne dediğini anlamış değildir, anlayamaz daha doğrusu.

**Görgün:** Evet.

**Hatiboğlu:** Şimdi burada bir zorluk görüyorum ben. Bu nedenle ya felsefi anlamda tevâtür veya kıyas demek lâzım veyahut da bunu fiilî tevâtür, manevî mütevâtir ya da kıyas söz konusu olduğunda, felsefi kıyas gibi farklı terimler kullanmak lâzım gibi geliyor bana. Aksi takdirde aslında çok iyi niyetli bir şekilde hadislerin Efendimiz'in toplum içerisindeki tayin ediciliğini anlatmak gibi çok güzel bir düşünceden hareket ediyoruz ama eskiden farklı şekilde anlaşılan bir terimi kullandığımız için de insanlar sözden kastedilen murâdî ilk anda anlayamıyor. Böyle bir sıkıntı ile karşılaşma ihtimali söz konusu olabilir mi diye düşünüyorum.

**Görgün:** Bunun için hakikaten teşekkür ederim ama önemli bir noktaya işaret etmek istiyorum. Fazlurrahman'ın bazı yazılarına bakarsanız o teknik anlamda hadis hakkında konuşuyor, bunu iddia ediyor ama benim öyle bir iddiam yok. Ben hadis ilmi yapıyorum demiyorum ama hadis ilmi söz konusu olduğunda hadis ilmini, terminolojisini anlamak için belki bir adım gerisine gidip daha esaslı bir şekilde bakarak hadis ilminde kullanılan terimlerin aslı esaslı olmayan keyfi bir şekilde ortaya çıkmış terimler olmadığını bir anlamda temellendirme gayreti var. Bu nedenle benim yaptığım şey hadis terimlerine yeni manâ vermek değil, onları değiştirmek değil. Aksine onun bir anlamda daha derindeki, daha farklı bir düzlemdeki esasını görünür veya anlaşılır hale getirme gayreti olarak düşünülebilir.

**Hatiboğlu:** Fazlurrahman *Islamic Methodology in History* kitabında işte hadis, icthad, sünnet ve icmân çok yakın anlamlara geldiği hatta birbirlerinin yerine geçebildiği bir düşünce ortaya koyuyor ve onu temellendirmeye çalışıyor. Fakat onun bu düşüncesini Türkiye'deki hadisçilerin geneli dikkate aldığımızda çok da anlamlı bulmadılar. Bununla da mukayese edecek olursak, sizin sünnet hadis ve tevâtür düşünceniz içerisinde bu kavramları nereye konuşturmak lâzım. Fazlurrahman çok genel ifadeler-

le hadis, ulemânın icthadının söz olarak Efendimiz'e nispetidir. Sünnet de ulemânın icmâdır gibi bir anlayış ortaya koyuyor.

**Görgün:** Cârî sünnet anlamında yaşayan sünnet/living tradition terimi de var benzer bir şekilde Fazlurrahman'ın. Sorunu şuradan kaynaklanıyor ki Fazlurrahman Peygamber Efendimiz'in İslâm toplumunun ortaya çıkmasındaki konumunu fark etmiş gibi gözükmüyor. Fazlurrahman'ın bakışında bir karışıklık var. Bakış açısı bu noktada puslu. Peygamber Efendimiz'i İslâm toplumunun ortaya çıkma sürecinde fark etmiyor, görmüyor. Onun baktığı kaynak daha ziyade Kur'ân-ı Kerîm.

Bunu dikkate aldığımız vakit, Kur'ân-ı Kerîm lisânî bir hitap olması nedeniyle Peygamberimizin konumunu parantez içerisine aldığında, bir yanda Kur'ân'ı Kerîm var ve bu çerçevede bir de zaman içinde bir Peygamber inşası süreci var gibi bir anlayışa yöneliyor ve bu ciddi bir şekilde problemleri bir tavır. Living tradition yani yaşayan sünnet, mühim bir terim olmakla birlikte içeriği olmayan muhtevâsı olmayan bir terim. Hâlbuki muhtevâsı olmayan bir terim olarak tasvir ettiği için o onun içerisini sahâbe-i kirâmın veya âlimlerin zaman içerisinde duruma göre doldurduğunu düşünebiliyor. Hâlbuki sünnet için böyle bir şeyi söyleme imkânınız yok. Bu gerçekten mümkün değil. Öncelikle, içi boş olan bir terimi icat edemezsiniz. Fazlurrahman'ın kendisinin de ifade ettiği üzere, Peygamber'in bir otoritesinin olması lâzım; fakat bu otoritenin belirsiz olamayacağını farkında olmak lâzım. Yani siz otoritesiniz ama hiçbir şey yapmıyorsunuz ya da ne yaptığınız belli değil, böyle bir otorite olamaz. Otoritenin her şeyi bellidir, özellikle peygamber olarak otorite olduğu vakit. Bütün bir İslâm toplumunun oluşum sürecini takip ettiğinizde onun her aşamasında Peygamber Efendimiz'i görüyorsunuz ve bu çok müşahhas bir şeydir, mücerred değildir. Bu müşahhas olduğu için de biz bunu bu bütün müşahhaslığıyla, bütün boyutlarıyla keşfedip görebiliriz en başından itibaren.

**Hatiboğlu:** Fazlurrahman'ın yaklaşımında Efendimiz'in kendi zamanındaki müşahhaslığını ve etkisinin yoğunluğunu daha sonraki dönemlerde sürdürmesinin ıztırârî değil de ihtiyarî olduğu söylenebilir. Buna göre, ulemâ, ondan ulaşan bilgi ve uygulamalardan, gelişmelere bağlı olarak, kendi zamanındaki ihtiyacı gidermek üzere müracaatta bulunabildiği gibi onlar arasından tercihte de bulunabilmektedir. Dolayısıyla Peygamber Efendimiz'in sonraki nesillere intikâl eden uygulamalarının Fazlurrahman'ın düşüncesinde, anladığımız kadarıyla, bir zorunluluk biçiminde değil, önce sahâbe-i kirâmın sonra tâbiünin ve ardından daha sonraki ulemânın bir anlamda uygun görmesiyle, zamanlarındaki olaylarla mütenâsip düşmesiyle anlamlı hâle gelmesi söz konusu. Ama sizin önerinizde Efendimiz'le (s.a.v.) başlayan ve hiçbir zaman tayin ediciliğini bırakmadan nesiller boyu devam ettirilen bir şey var.

**Görgün:** Gayet tabi. Zaten başka şekilde düşünülemez. Şimdi Hz. Ömer'in veya Hz. Ebû Bekir'in, Abdullâh b. Mes'ûd'un, Ebu Hüreyre'nin (r. anhüm) veya bütün sahâbe-i kirâmın madem Peygamber Efendimiz ahirete irtihal etti ve bize Kur'ân-ı Kerim'i bıraktı bunun dışında istediğimiz gibi davranırız diyebileceğini düşünebilir miyiz? Bir defa şu nokta da çok önemli; Müslüman olmanın Peygamber Efendimiz'e ittibâ etmekle eş anlamlı olduğunun farkında değilseniz zaten buradaki sorunları gerçekten göremezsiniz, kavrayamazsınız ve çöremezsiniz. Müslüman olmak demek Peygamber Efendimiz'e ittibâ etmeyi sürdürmek demektir. Hangi nesilde, hangi dönemde olduğunuz fark etmez. Bu noktada tabi şunu da birbirinden ayırmak lâzım; hadis rivâyeti söz konusu olduğunda sahâbe-i kirâmın hadis rivâyet etmek için hadis rivâyet etmedikleri kesin. Size bir hadis rivâyet edeceğim deyip de hadis rivâyet etmiyorlar elbette. Hadisler kitaplarda tedvin edilmeden önce yani ilk dönemlerden bahsediyorum yoksa bir ders halkası oluşup şekilsel anlamda öğretme, nakletme işi başlayınca durum değişmiştir. Fakat ilk dönemlere baktığımız vakit herhangi bir sahâbînin bir şekilde sırf anlatmak için yani hadis rivâyet etmek için hadis rivâyet etmesini beklemenin bir manası yok. Şu nokta çok önemli yalnız; sahâbe-i kirâmın, buldukları yerlerde özellikle Peygamber Efendimiz'i görme imkânına sahip olmamış insanların Peygamber Efendimiz'le ilgili meraklarından kaynaklanan soruları vesilesiyle bir şeyler anlatmak zorunda kaldıkları konusunda bir şüphe yok. Çünkü netice itibariyle gençler var, bir şekilde Peygamber Efendimiz hakkında yani "nasıl Müslüman oldunuz", "bu Müslümanlık nasıl bir şeydi", "sizin tâbi olduğunuz insan, bu Peygamber nasıl bir varlıktı, neyi nasıl yapardı" gibi soruları yöneltmeleri, bu konuları merak etmeleri kadar tabi bir şey olamaz. Yani şimdi tutup bir sahâbînin "Sen Peygamber'i bir kenara bırak, şu Kur'ân-ı Kerim'i al, bununla amel et, yeter." dediğini düşünmek mümkün değil. Şimdi bu noktadan baktığımız vakit zaten aynı şekilde hadis rivâyetinin de hayatın içerisinde gerçekleştiği kesin. Zaten öyle olduğu için de bir sahâbenin bütün hadisleri rivâyet etmesi, bilmesi vs. mümkün değil. Rivâyet ettikleri şeyler de onun için sınırlı. Niye sınırlı? Çünkü kendilerine sorulan, hadis rivâyet etmesini gerektiren vesileler de sınırlı. En fazla hadis rivâyet edenlerden birisi beş bin rivâyetle Ebû Hüreyre Efendimiz. Hz. 'Âişe'nin rivâyetleri iki binin üstünde. Şimdi meselâ Hz. 'Âişe'nin rivâyet ettiği konulara baktığımızda, bunları yapısal olarak incelediğimizde belirli bazı konularda yoğunlaşmalar olacaktır.

#### **Hatiboğlu: Özellikle aile hayatı.**

**Görgün:** Meselâ. Bunlar gayet anlaşılır şeyler. Peygamber Efendimiz'in âile hayatı konusunda malumat edinmek istiyorsunuz, merak ediyorsunuz. Bu merak illa bir tecessüs anlamında değil, yani hakikaten bir sorunla karşılaştınız ve bu sorunu çözmek için o konuda bir cevap bekliyorsunuz. O dönemde yazılmış yüzlerce kitap yok ki, gidip bir kütüphaneye, bir ansiklopediye bakıp

sorunuzun cevabını bulasınız. Onu kimin bilme ihtimâli varsa yani meselâ eşine gidip diyorsunuz ki "Şöyle bir sorunla karşılaştım. Peygamber Efendimiz bu sorunu nasıl çözerdi veya nasıl yapardınız?" Yani bu gayet anlaşılabilir.

**Hatiboğlu:** Şimdi tabi bir şekilde Efendimiz'den gelen rivâyetlerin anlamı ya da yaşanması söz konusuysa dediniz erken dönemle ilgili. Ben uygulamaları da dikkate alarak aslında kitaplaşma sürecinde de bu işin, sizin söylediğiniz tarzda tabii bir şekilde cereyan ettiğini, bu velev ki medresede olsun veya bir hoca ders halkaları oluşturmaya başladıktan sonra olsun bunun kendi tabiiliği içerisinde devam ettiğini düşünüyorum. Çünkü tabii ortamda bir sabâbînin ya da tâbiinin rivâyetle ilişkisi nedir? Onu yaşama bilgisidir. Yani rivâyetin kendisine geliş kaynağının güvenilirliğinden emin olduktan sonra onu öncelikle kendi hayatında uygulaması yani hayata aksettirmesi şeklindeki bir ilişkidir.

**Görgün:** Tabi ki.

**Hatiboğlu:** Bu açıdan baktığımız zaman medresedeki hadis eğitimi de daha sonraki dönemlerde bir kitabı alıp okumak da bir amel etme ilişkisi-dir. Modernleşme dönemine kadarki süreçte insanların hadisle ilişkisi onunla amel etme ilişkisi şeklindedir. Hadis usûlünde şöyle bir esas var; biz üstadlarımızdan tıpkı ilmi öğrendiğimiz gibi 'hey'eti' de öğrenirdik. Hey'et dediğimiz şey nedir? Hadisin muhtevasıyla amel etmektir. Muhtevasıyla amel etmediği bir hadisi hoca rivâyet edemez. Bu büyük bir zâfiyettir çünkü. Aksi takdirde talebe eğer bu hadis sahîh bir hadis olsaydı bana rivâyet eden kişi olarak kendisi bunu hayatında uygulardı diye bir şüpheye düşebilir. Dolayısıyla, ilk dönemle ilgili kurguladığımız şekliyle tabi yaşantı içerisinde uygulanarak intikal ettirilme sürecinin kitapla bir garanti altına alma yani yazıyla kaydetme süreci tamamlandıktan sonra da devam ettiğini düşünüyorum. Kitaplarda tedvîn bir ölçüde muhafaza etme açısından bir garantidir. Fakat asıl olan yine geleneksel formda, geleneksel tarzda ve geleneksel amacına uygun bir şekilde intikal etmeye devam ediyor. O yüzden bizde, hadis usûlünde çok önemli bir esastır; belirli formlara (usûlüne) uygun bir şekilde intikal ettirilmemiş bir hadis söz konusuysa o hırsızlık olarak nitelendirilir. O formda hadis rivâyet eden insan için hadis hırsızlığı ifadesi kullanılır. Üstattan, doğrudan doğruya hadisin nasıl uygulandığını ve nasıl anlaşıldığını bilmeden alınan bir hadis, yani üstattan alınmaksızın kitaptan alınan bir hadis, rivâyeti caiz olmayan bir şeydir. Kitaptan rivâyet caiz olmaz. Yani niye üstadın asıl nüshası ile sizin fer' nüshanızı mukabele etmek zorundasınız? İstinsah edilmiş nüshayı niçin üstat veya nüshasıyla mukâbele etmek zorundasınız. Bunu ben doğrudan doğruya yaşantının intikali süreci yani bir garantisi olarak görüyorum. Bugün hâlâ daha icâzet geleneği devam ediyor ve şahsin ben bu icâzet geleneğinin, Goldziher ve

başka oryantalistlerin aksine sembolik olmadığını, hadise göre hayatı inşa etme sürecinin bir garantisi olduğunu düşünüyorum. Yoksa elimizde Buhârî nüshaları var. Biz onu okuyoruz, okutuyoruz talebelerimize. Peki, niye onu mutlaka o hadis metnini rivâyet edebilmek için icâzet şartını koyuyoruz? Bunun temel ilkesi, temel sebebi benim anlayabildiğim kadarıyla yine hadisin yaşanılabilirliğini temin, hadisin yaşanılabilirliği sürecini devam ettirmesine yönelik bir tedbir, asla sembolik değil. Modern dönemde örneklerine şahit olduğumuz şekilde içinde beş bin tane hadis bulunan bir kitap içinden yaklaşımımızı teyit edecek bir rivâyeti her zaman bulabiliriz. Fakat bu doğru bir yöntem değil. Bir kitabı baştan sona okuduğunuz zaman ise dikkate aldığımız bir rivâyetin kitabın bütünlüğü içerisinde hatta, İmam Şâfi'î'nin ifade ettiği gibi rivâyet yekûnünün sünnetin tamamının içerisinde oturduğu bir zeminin, insicamlı bir bütünlüğün olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bu perspektiften baktığınızda ilk dönemlerle alâkalı zihninizdeki kurgunun biraz daha Müslümanlar var olduğu sürece devam edecek şekilde sürdürülmesinin vaktiye daha mutabık olacağını düşünüyorum, bilmiyorum sizin düşüncenizle örtüşüyor mu?

**Görgün:** Yani tabi şu nokta çok önemli. Hadis rivâyeti dediğimiz şeyin lafız olarak herhangi bir hadis lafzının yani metnin sadece talebelere muhtelif tariklerle ulaştırılması olduğunu düşünmemek gerekiyor. Hadisin edâsındaki semâ'ı dikkate aldığımızda niye semâ önemli en yüksek rivâyet formu? Burada önemli olan nokta şu, bir defa şeyh metni kendisi dile getiriyor fakat o dile getirmesinin sadece metni dile getirdiğini düşünmek gerçekten de çok eksik bir düşünme şekli oluyor. Muhtemelen o hadisi semâ esnasında sadece bir kişi hadisi semâ yoluyla almıyor, semâ genellikle bir ders halkası içerisinde gerçekleşiyor. Ders halkası içerisinde gerçekleştiğini dikkate aldığımız vakit, hadis senediyle birlikte okunuyor. Senede bulunan her bir râvî hakkında gerekli mâlumat veriliyor. Diğer taraftan metnin manasıyla alâkalı olarak bunun neye delâlet ettiği belki kendisiyle irtibatlı olarak hangi hükümlerle alâkalı olduğu hatta esbâb-ı vürûdu vs. hakkında da gerekli bilgiler belki anlatıldıktan sonra bu rivâyet gerçekleşiyor. Yani herhangi bir yerde bulduğunuz herhangi bir hadis mecmûasından bir hadisi senedi de olsa rivâyet etmenin arzu edilir bir şey olmaması direkt bununla alâkalı. Niye meselâ kitâbet en güvenilir hadis edâ yolu olarak kabul edilmiyor? Yani siz çok uzaklardan yazıyorsunuz ben şu hadisi sizden rivâyet edebilir miyim diye soruyorsunuz ve şeyh de size rivâyet edebilirsiniz diyor. Bu niye çok makbul bir rivâyet yolu değil? Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit o zaman klâsik manasıyla icâzetin kendi başına gayet tabi ilimdeki senedi muhafaza etme açısından çok önemli bir manası vardır. Zaten klâsik anlayışta değişen bir şey yok, ilim hâlâ, kitaplardan değil âlimlerden alınır. Bu sadece hadis veya fıkıh ilmiyle alâkalı değil, diğer bütün ilimlerle alâkalı. Eğer siz iyi bir tabîb olmak istiyorsanız tıp kitaplarını okuyarak tabîb

olamazsınız. Gideceksiniz hastanede iyi bir doktorun yanına, duruma göre yıllarca ona asistanlık yapacaksınız. Başka şekilde iyi bir tabîb olunmaz. Yani cerrah vs. olmak söz konusu olduğunda bunu dikkate almak gerekiyor. Başka alanlarda da yani iyi bir fizikçi olmak istediğinizde de farklı bir şey gerekmiyor. Bunu dikkate aldığımız vakit, bir defa o icâzetin ifadesi sadece işte görüştük, belirli bir süre beraber olduk, beni imtihana tâbi tuttu, sorduğu soruları bildim, ondan sonra bana belge verdiği anlamına gelmiyor. İcâzet aynı zamanda icâzet verilene hem bilgi anlamında hem de bilginin öğretilmesi konusunda bir güvendir. Bu nedenle sadece bilginin nakledilme yolu değil, aynı zamanda ona bağlı olarak bir varoluş şeklidir zaten. Yani bu toplumsal bir varoluş şekli, bir kategori ve bu yönden de çok çok önemli.

**Hatiboğlu:** Ümmetin varoluş şekli olarak algılanmasının bir neticesi olarak belki de diğer bazı İslâmî ilimlere intikal etmiş, hoca ve talebe âdâbı diye önemli bir literatür oluşmuş ve bütün formlarıyla o literatür detaylı bir şekilde ortaya konulmuş. Alâkalı muhtelif konularda müstakil kitaplar yazılmış. Neticede rivâyetle meşguliyetin sadece lafızla alâkalı olmadığı, yani modern dönemdeki çağdaşçı yaklaşımın ya da yine modern dönemdeki selefi/ yeni-selefi yaklaşımın anladığı gibi lafızdan ibaret olmadığı, hayatı yönlendiren bir şey olarak algılandığı bir yapı meydana gelmiştir. Hocam şimdi şuna intikal etmek istiyorum, gerçi değişik münasebetlerle ifade ettik ama bunun vurgulanması gerektiğini düşündüğüm için tekrar oraya gelmek istiyorum. Anladığım kadarıyla sünnet ve hadisi bildiğimiz anlamıyla, klâsik literatürdeki anlamıyla kullanıyorsunuz. Sünnet ve hadisin İslâm toplumunun inşasında baştan itibaren çok önemli bir yeri var. Bugün son iki yüzyılda yaşadığımız modernleşme tecrübesinden sonra değerlerimizin bir kısmı en azından toplum tarafından devam ettirilse dahi ulemânın fonksiyonunu yitirmesi veya kontrolünü kaybetmesi gibi bir durumla karşı karşıyayız. Toplumun hayatını devam ettirmesi açısından sünnet ve hadisin nasıl bir tarzda ele alınması gerekiyor? Yani bir Müslüman toplumun eskiden olduğu gibi inşasını sürdürmede sünnet veya hadis birikiminden nasıl istifade edilmesi gerekiyor?

**Görgün:** Evet bu, bütün sorunların esası galiba. Şimdi tabi bunu iki cihetten düşünmemiz gerekiyor. Bunlardan birisi işin form, şekil tarafı. Form ile muhteva birbirinden ayrılmaz. Form belirli bir muhtevayı öngörür, belirli bazı muhtevalar da ancak belirli formlarda varlığını sürdürebilir. Şimdi bu yönden baktığımızda bir defa hadis-i şeriflerle ilgilenme şekli söz konusu olduğunda hadislerin bugüne kadar yapıldığı gibi yine bugünden sonra da muhtelif formlarda rivâyetinin gerçekleşmesi gerekir. Bu işin formel tarafı, yani rivâyetler nihayet bu işi bilen insanların öğrenme aşamasında olanlara başından itibaren geldiği gibi aynı formda onların da bunları ulaştırmaları gerekiyor ve senedin devam etmesi gerekiyor. Bu kesinlikle vazgeçilebilir bir şey değil. Artık kitapla-

rımız var, matbaada basarız ve ardından her tarafa dağıtırız olur gibi bir anlayış manalı değil. Bununla bağlantılı olarak mutlaka kaçınılması gereken ikinci bir husus var. Bu ikinci husus hadîs-i şerîfleri anlamının özellikle yapılması en zor işler arasında olduğunu bilmektir. Yani müçtehitlik yapmamak kaydıyla insanlar, Kur'ân-ı Kerîm'i okuduğu vakit bir az çok şeyler anlarlar. Ancak hadisler söz konusu olduğunda hadislerin anlaşılması Kur'ân-ı Kerîm gibi değildir. Dolayısıyla hadisleri muhakkak bir mütehasşısın yanında okumak gerekir. Anlaşılma konusunda sorun çıkma ihtimali yüksek olan hadislerin tercüme edilerek yorumsuz bir şekilde insanların çok kolayca ulaşacağı tarzda yaygınlaştırılmasından vazgeçmek gerekiyor. Meselâ *Sahîh-i Buhârî*'yi bir bütün olarak yorumsuz bir şekilde insanların eline tutuşturma durumunda, hadîs-i şerîflerin kendi bütünlüğü içerisinde görülmesinin gerekliliği ve bunları metafizikten mantığa tarihten siyere kadar muhtelif diğer ilimlerle ilişkili olarak anlamayı sağlayacak malumatın eksikliği gibi nedenlerle birçok hadisin kendi aslı manası dışında anlaşılma riski mevcuttur. Meselâ Cibrîl hadisi söz konusu olduğunda yanlış anlaşılma riski söz konusu değil. Zira gayet geniş bir rivâyet, kendi başına bir risâle gibidir. Ancak öyle hadisler var ki icabında bir cümlelik hadis. Böyle hadisleri nasıl anlayacak? Hele Selefiyeci anlayışla, mezhepler terk edilerek tek tek hadislerle amel edilir anlayışıyla insanlar tek tek hadîs-i şerîflere dayanarak hareket etmeye yönelir. Bu sadece pratik manada değil çok çeşitli alanlarda da kendini gösteriyor. Bu dikkate alındığında bu konuda mümkün mertbe hadislerin tercüme edilmesi söz konusu olduğunda iyi bir tercümesinin yapılması ve alanla alakalı olarak geniş bir şerhiyle birlikte insanların eline ulaştırılması gerekir. Bu bağlamda İbn Receb'in *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*'i güzel bir örnek. Burada bir hadis alındığı zaman onunla birlikte bütün bir alanı inşa ediyor ve inşa ettikten sonra o hadîs-i şerîfin ne manaya geldiği çok bâriz ortaya çıkıyor. Aksi takdirde o hadisi tek başına aldığınız vakit çok fazla bir şey ifade etmiyor. Mutlaka her insan Cenâb-ı Hakk'a karşı sorumludur. Mutlaka her insan özgürdür, kendi sorumluluğunu kendisi taşır. Ancak burada hadislerin en azından tarihî rivâyet şartları dikkate alındığında tâbiî ve tebei't-tâbiî zamanında bile tek tek hadisler ele alınarak amel edilmediği halde bugün birilerinin onlara göre çok çok uzakta bulunmasına ve çok çeşitli kültürel tesirlere, yani İslâm dışı kültürel tesirlere maruz kalınmasına rağmen tek tek rivâyetlerle karşı karşıya gelmesi o insanın rivâyetlerle müspet manada irtibat kurmasını engelleyecektir. Bu nihaî olarak kesinlikle hadislerle irtibatın kopmasına olmasa dahi zayıflamasına sebep olacaktır ve bence bunu yapmaya kimsenin hakkı yoktur.

**Hatiboğlu:** Hadisleri anlaşılması konusu üzerinde söylediğiniz bu görüşleri modern dönemdeki problemlerle alakalı olarak söylüyorsunuz.

**Görgün:** Günümüzdeki durumla alakalı olarak gayet tabii.

**Hatiboğlu:** Konunu biraz daha anlaşılır kılınması için şunu sormak istiyorum. Günümüzdeki bu yaklaşımlarla mukayese ettiğinizde Hem sahâbe-i kirâm'ın hadisleri anlaması hem de daha sonraki dönemde hadislerin anlaşılması konusundaki birikimi nasıl değerlendiriyorsunuz. Geçmişte hadisin anlaşılması konusunda fazla bir çabanın ortaya konulmadığı tarzında değişik tespitler var. İbn Receb örneği vesilesiyle, modern zamanlara kadar ümmet tarafından ortaya konulan anlama çabalarının daha sarîh biçimde ifade edilmesi arzusuyla sormak istiyorum. Geçmişte, hadislerin anlaşılmasına yönelik sağlıklı bir yapı oluşturulamamış olabilir mi sizce, yoksa anlama konusunda karşılaşılan problem modern bir problem mi?

**Görgün:** Hadislerle ilgili anlama sorunu modern bir sorundur. Bu, tereddütsüz olarak söylenebilir. Bu da bütün bir İslâm kültürünü, geleneğini yok sayıp doğrudan doğruya hadislerle amel etme teşebbüsü ile alakalıdır. Daha açık ifadeyle fikhî atlayıp ardından fikhî usulünü atlayıp tasavvufuyla, mantığıyla, metafiziğiyle, belâgat ilimleriyle hatta edebiyatıyla bütün bir İslâm kültürünü atlayıp doğrudan hadis kitaplarına müracaat ederek onlardan artık ahkâm çıkarmaya yönelmekle birlikte anlama sorunu ortaya çıktı. Bunun muhtelif sebepleri var. En azından son 150 yıl içerisindeki dönüşümlerle birlikte meselâ İslâm dünyasının çok çeşitli yerlerinde Müslüman memleketlerin gayri Müslim istilasına maruz kalması neticesinde ulemâ devre dışı bırakıldı ve yapısal dönüşümler yaşandı. Bu dönüşümler neticesinde ulemâ ve ilimler devre dışı kalınca klâsik birikimi öğrenip öğretecek bir kimse kalmadı.

**Hatiboğlu:** Türkiye fiilî bir istila yaşamadı. Ancak bu söylediğimiz şeyler daha çok zihnimizde Türkiye'yi tutarak söylediğimiz şeyler.

**Görgün:** Bana kalırsa Türkiye'nin daha özel bir konumu var. İlk plânda meselâ Pakistan, Mısır, Kuzey Afrika özellikle de Türkî Cumhuriyetler dediğimiz yörelere bakarak söylüyorum. Türkiye'de ilginç bir şey yaşandı. Meselâ 20'li yıllarda bir taraftan belki dinî ilimlerin öğretilmesi konusunda tedbir alınmamakla birlikte hadislerle irtibatı sahîh bir biçimde asgari ölçülerde de olsa sağlayacak bir tedbir alındı. Nitekim *Tecrîd* tercümesi ve şerhi TBMM'nin aldığı bir kararın bir kararın gereği olarak Babanzâde Ahmed Naîm'e, vefatından sonra da Kâmil Miras'a yaptırıldı. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm ile asgarî ölçülere irtibatı sağlayacak bir tedbir olarak, yine aynı karara istinâden Elmalılı Hamdi Efendi eliyle eşsiz bir tefsir telif ettirildi. Daha sonra bir anlamda fikhîla irtibatı belli ölçüde muhafaza ettirmek düşüncesiyle merhum Ömer Nasuhi Bilmen'in *Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*'nu telif etmesi. Belki daha sonra doğrudan bir görevlendirme olmasa bile *Fusûs* tercümesi, *Mesnevî* tercüme ve şerhi gibi Tâhiru'l-Mevlevî'nin yaptığı şeyleri de dikkate aldığımızda klâsik birikimle irtibatı koparmayacak tedbirler alındı.

**Hatiboğlu:** Bunlar bilinçli olarak yapılan şeyler mi acaba?

**Görgün:** Ben bunların tesadüfi olarak yapıldığını düşünmüyorum. Bunun bir anlamda alınmış bir tür tedbir olarak kavramanın gerektiğini düşünüyorum. Aksi takdirde “bizim ne Kur’ân’a ne hadislere ne dine ihtiyacımız var” denirdi. Bugün klâsik hadis terminolojisiyle irtibatımızı sağlayan eser *Tecrîd* ve onun mukaddimesidir hiç kuşkusuz. Bunu tefsir hocalarımızdan Süleyman Ateş ifade etmiştir ki Türkiye’de meâl yazan herkes ciddi bir şekilde meal yazmaya teşebbüs ettiyse kesinlikle ilk kaynak olarak Elmalılı Hamdi Yazır’ın mealine müracaat etmiştir. Bu bir vakiadır. Bizim klâsik birikimimizle irtibatımızı bu eserlerin sağladığı konusunda şüphe yok. Ancak, üzücü olan şu ki, bugün Türkiye’imizde bu bağlar doğrudan doğruya terk edilmiştir. Önceleri bu hem *Tecrîd Tercümesi* ve *Şerhi* hem Elmalılı Hamdi Efendi’den bir irtibat noktası olarak istifade edilirken bugün bunları artık modern ilahiyatçılarımız dikkate değer bulmuyorlar. Dikkate değer bulmamaları kendilerinin alternatif üretmeleriyle alâkalı değil. Bütün bir birikimi terk ediyorlar.

**Hatiboğlu:** Ayrıca bildiğim kadarıyla bu eserlerin Meselâ *Tecrid-i Sarîh*’in hâlihazırda mevcut olmadığı halde baskısı da devam ettirilmiyor. Böyle de bir sorun var.

**Görgün:** *Tecrîd*’in neşrinin yapılmaması konusunda bir karar olup olmadığını bilmiyorum. Bunun muhtemelen ilk plânda ihtiyaç görülmediği için basılmadığı düşüncesini tercih ederim. Bunun anlamı yakın bir gelecekte ihtiyaç hâsıl olursa basılıp tekrar insanların hizmetine sunulacağını beklemektir.

**Hatiboğlu:** Şöyle bir ihtimal olabilir mi diye düşünüyorum doğrusu. Son 10–15 yıldır özellikle belirli rivâyetler söz konusu edilerek İslâm’a yönelik eleştiriler yöneltildi. Bu rivâyetler *Tecrid-i Sarîh* başta olmak üzere hadis kitaplarında var olan rivâyetlerdir. Söz konusu rivâyetlerin sorumluluğunu üstlenme cesareti gösterememe gerekçesiyle basılmama ihtimali olabilir mi? Ya da şayet basılacak olursak bu tür rivâyetlere şerh düşelim düşüncesiyle bekletme söz konusu olabilir mi? Bu bir duyum değil sadece bir önsezi diyelim. Zira 1928’den beri gerek bütün ciltler birlikte gerekse de ihtiyaç duyulan ciltler sürekli basıla gelmiş ama son uygulamada böyle bir durum söz konusu.

**Görgün:** Bu konuda tahminlerden hareketle yorum yapmanı çok fazla getiri olacağını düşünmüyorum. Cumhuriyet döneminin eserleri, hangisi diye soracak olursanız Elmalılı Hamdi Efendinin tefsiri ile *Tecrîd*’i birinci ve ikinci sıraya koyarım. *Tecrîd Tercüme* ve *Şerhi*’ni Diyanet basmazsa ortada kalacağını da kimse düşünmesin.

Önemli olan nokta hadislerin rivâyeti dediğimiz süreci kendi otantik yapısı içerisinde ve tüm boyutlarıyla değerlendirmek gerekir. Klâsik manada hadis

ilminin vazifesi mutlaka yapılan işi bilerek, farkında olarak yapmaktır, dolayısıyla anlayarak nakletmek esastır. Hadis ilminin vazifesi fetva vermek değildir. Hadis ilminin vazifesi sahîh veya zayıf olan rivâyeti aynı şekilde senedi muhafaza ederek bilerek, bilinçli olarak nakletmektir.

**Hatiboğlu:** Yorumun metne dâhil edilmeden aktarılmasıdır asıl olan.

**Görgün:** Evet, çok önemli. Aynı zamanda hadislere şerhler yazılıyor. Şerhlere baktığımız vakit ilginç bir şekilde bu şerhlerin büyük bir kısmının aslında muhaddisler tarafından değil fakihler tarafından yapıldığını görüyoruz. O zaman hadis şerhi, hadisleri anlama faaliyeti teknik manasıyla hadis ilminin bir parçası değil fakihlerin gerçekleştirdiği bir faaliyet.

**Hatiboğlu:** O zaman şöyle bir açımdan bahsetmek mümkün mü: fakih-muhaddis meselâ.

**Görgün:** Gayet tabi.

**Hatiboğlu:** Muhaddistir ama fıkıh geleneğini de iktisab etmiş bir kişidir. Zaten hadis ilminde de cazip olan fakihlikle belki hadisçiliği cem etmektir. Ama hadisçiliğin alt sınırı belki rivâyeti aldığı gibi intikal ettirmektir. O sorumluluğunu yerine getirmiştir. Bunun üzerine fakihliği ilâve ediyorsa daha caziptir. Hadis ilminde zirve âlim olarak İbn Hacer el-Askalânî gösterilir. *Fethü’l-Bâri*’yi yazmıştır. Orada gerçek anlamda fıkıh var, fikhî şerh var ama aynı zamanda rivâyetlerin o potada eritildiği ve bir hadisle, bir konuyla alâkalı bütün rivâyetlerin birlikte değerlendirilmek suretiyle tabiri câizse fıkıha konu edildiği, anlamaya konu edildiği bir durum var. O yüzden zirve bir şahsiyet olarak değerlendiriliyor.

**Görgün:** Aynı şey İbn Receb için de geçerli. Meselâ İbn Receb’in Buharî şerhini düşündüğümüz vakit. Daha başka hem muhaddis hem fakih çok sayıda kişi vardır.

**Hatiboğlu:** Aslında asıl olan başlangıçta sizinle ilgili konuştuğumuz, “siz kendinizi hangi alana nispet ediyorsunuz” sorusu ile ilgili bir şey. Muhtelif vasıfların, geleneklerini temsil etmek suretiyle kaçını üzerinde cem edebiliyorsunuz ile alâkalı herhalde. Belki kelâm geleneğini, felsefî geleneği ve hadis geleneğini taşıyor olabilirsiniz; onların usûlüne riayet etmek suretiyle tabi ki. Bu, hiçbirini ötekine karıştırmadan, her birini kendi çizgisinde devam ettirmek kaydıyla üç-beş vasfı bünyenizde barındırmakla alâkalı.

**Görgün:** O yönden meselâ muhaddislerin hadisleri sahîh bir şekilde rivâyet etme vazifesinin ötesine geçip, ön şartları yerine getirmediği halde veya herhangi bir şekilde anlama yani fıkıh gayreti söz konusu olmaksızın sadece hadisleri rivâyet ederek onları fetva yerine kullanmaları tabi çok problemlidir durumdur. Bunun örnekleri ise neredeyse yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla

hadislerin anlaşılması ile ilgili sorunun modern bir sorun olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun da İslâm toplumunda varlık düzeni yani hiyerarşinin yok olmasıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu noktada insanlar fakih olmadıkları halde, müftü olmadıkları halde fetva veriyorlar. Kadı olmadıkları halde hüküm veriyorlar, müfessir olmadıkları halde Kur'ân hakkında konuşuyorlar, muhad-dis olmadıkları halde hadis rivâyet ediyorlar. Böyle olduğu için burada birçok şey birbirine karışıyor, hakikaten sorun biraz da toplumdaki ilim esaslı hiyerarşinin kaybolmasıyla alakalı.

**Hatiboğlu:** Genel itibariyle anlama ve hadisler üzerine söz söylemekle alakalı konudan bahsediyoruz ama bir problemi biraz daha belirginleştirmek istiyorum. Biraz önce hadisin hem yaşantı olarak intikal ettirilmesi hem de yaşantıyı sürdürmeye bir vasıta olmak üzere metnin de intikal ettirilmesi meselesinden bahsetmiştim. Bununla bağlantılı olarak rivâyet geleneğinin özellikle üstattan alınarak sürdürülmesinden bahsetmiştik. Şimdi özellikle modern dönemde yapılan bu tek hadis çalışmalarına bu açıdan bakıldığında çok bariz bir problem ortaya çıkıyor. Birçok akademik mecmua yayınlanıyor ve bu mecmualarda bir tek hadis alınmak suretiyle o hadis üzerinde belirli sonuçlara varılıyor. Bu tek hadis çalışmalarında da - bu anlamın bir parçası olarak soruyorum bu soruyu- genellikle ulaşılan sonuç bu hadisin en iyi ihtimalle zayıf olduğu veya mevzu olduğuna kadar varabiliyor. Böyle bir sonuçla karşı karşıya kalıyoruz. Burada ben böyle bir çalışmanın kesinlikle klâsik rivâyet geleneğinin bir parçası olarak yapılmadığından eminim. Bu bir vakıa fakat hangi yöntemden hareketle yapıldığını da bilmiyorum. Doğrusu yöntem yok çünkü burada. Bu çalışmalar yapılırken, elimize geçen en geniş hadis programları kullanılmak suretiyle ve araştırmaya konu edilen rivâyetin birkaç anahtar kelimesinden hareketle taramalar yapılmak suretiyle rivâyetlerin toplanması ve o rivâyetlerin ricâli üzerinden gerekirse benzer araştırmalar yapılmak suretiyle rivâyet geleneğine riayet etmeksizin, usûlün gereklerine riayet etmeksizin, cerh ve ta'dîlin gereklerine riayet etmeksizin ve belki de klâsik malzeme de bir râvî hakkında söylenen çok farklı müteseddid tavır, mütesâhil tavır ve mutavassıt tavrı da çok fazla dikkate almadan herhangi bir münekkidin bir râvî ile ilgili söylemiş olduğu bir cerh lafzını öne çıkartarak ve doksan dokuz ta'dîl lafzını da görmezden gelerek bu hadisin zayıf olduğuna ulaşan bir yaklaşım. Böyle çok da fazla usûlü ve erkânı olmayan bir tavrıla tek hadis üzerine yapılan çok sayıda çalışma var. Biz bunu nasıl temellendirmeliyiz veya böyle bir yaklaşımın doğruluğu ve yanlışlığı hakkında neler söylemek lâzım? Çalışmalarda bunun örneklerini siz de çok görmüşsünüzdür tabi.

**Göğün:** Evet. Şimdi, tabi temel sorun; tabiri caizse bu konuda çalışma yapan insanların kendilerinin hayattaki konumlarıyla alakalı, öyle gözüküyor en azından. Şöyle diyelim bir rivâyet söz konusu olduğunda, rivâyet edilmiş bir

hadis söz konusu olduğunda oradaki temel soru şu: Buradaki rivâyeti eğer sözsöz, bir davranış tasviriyse bir davranış tasviri, herhangi bir şekilde başka bir unursa yani diyelim bir olay anlatılıyorsa o olay söz konusu olduğunda bu rivâyetin, bu lâfzın, bu metnin sahîh olup olmadığı yani Peygamber Efendimiz tarafından gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği sorusu. Şimdi soru bu olunca bunun tespit edilmesinin mutlaka bir yönteminin, usûlünün olması gerekiyor. Şimdi bunu nasıl belirleyeceksiniz? Yani bugün yaşayan insanlar olarak bin dört yüz yıl önce olmuş bir olayın veya söylenmiş bir sözün nakli ile karşı karşıyasınız. Siz o zamanda yaşamadığınız gibi yakın bir zamanda da yaşamıyorsunuz. Diğer taraftan yani "Böyle bir söz söylendi mi söylenmedi mi" diye sorabileceğiniz birileri de yok. O zaman bakacağınız şey açık, rivâyetin geliş yolu; yani rivâyet nasıl gelmiş? Çok açık bir şekilde ifade etmek gerekirse senedini inceleyeceksiniz. Senedi incelemeyen başka geçerli bir alternatif yok ve daha önemli olan şu: Senedi zikredilerek yapılan rivâyet sadece İslâm medeniyetinde var ve bu anlamda da biricik rivâyet şekli. Böyle bir rivâyet şekline sahip başka bir medeniyet yok. Şimdi birileri "Madem başka medeniyetlerde sened yok o halde bizdeki de lüzumsuz" diyebilirler. Bunu diyebilir olmaları onların haklı oldukları anlamına gelmez. Sadece İslâm medeniyetinin imtiyazları arasında, mümtaazları arasında senedin bulunduğunu fark edememiş olmaları, İslâm medeniyetinin bu konudaki farklılığını görememiş olmaları anlamına gelir. Şimdi bunu işin şekli kısmı söz konusu olduğunda yani başka alanlarda düşünebiliriz. Meselâ İslâm medeniyetinde taşıyıcı esas, ilimdir. Başka medeniyetlerde ilmin böyle bir fonksiyonu yok, öyleyse bizde de ilmin böyle bir fonksiyonu olmaması gerekir gibi bir düşünce sadece bunu söyleyenin cehaletini, İslâm medeniyeti konusundaki bilgisizliğini gösterir. Yani hem senedle ilgili hem de diğer alanlarla ilgili olarak İslâm medeniyetinin diğer alanlardan ayrı bulunduğu hususları görmezden gelmek kesinlikle kabul olunur bir şey değil, bu bir yöntem de değil zaten.

Diğer taraftan nedir yapılan şey? Gayet tabi senedin incelenmesi zorunlu. Şimdi senedi inceleme söz konusu olduğunda senedin muhtelif, yani rivâyetin muhtelif tarikleri var mutlaka. Sened içerisinde muhtelif ricâl var, bunların her birisi ayrı ayrı inceleniyor. Fakat burada önemli olan nokta şu: ricâl hakkında hüküm vermek söz konusu olduğunda onlarla ilgili yeterince araştırma yapmak şu anda mümkün mü? Yani nihaî olarak baktığınız vakit meselâ Buhârî aynı zamanda ricâl kitabı da yazmış, birilerinden hadis rivâyet ederken bu rivâyeti keyfi bir şekilde yapmadığını ve gerekçeleri olduğunu göstermiş oluyor böylece. Ayrıca bunu sadece bir kişi veya bir hadis ile ilgili olarak yapmıyor, binlerce hadis ile ilgili olarak binlerce râvîyi söz konusu ederek yapıyor. Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit bugün bir hadisin diyelim elli tane tarîki olsun hiç fark etmez. Elli tarîki içerisinde meselâ beş yüz tane râvîyi inceleyen ve bunu üçüncü, dördüncü, beşinci el kaynaklardan inceleyen birisinin verdiği



hüküm var, diğer taraftan da bir muhaddis olarak bütün bir hadis alanını râvileri dikkate alarak ve hadisleri de birbirleriyle irtibatı içerisinde düşünüp değerlendiren bir muhaddisin verdiği bir karar var. Şimdi bunları yan yana koyduğunuz vakit hakikaten sonradan bu işi yapmaya teşebbüs edenin hakikaten çok zayıf, çok cılız gerekçelerinin olduğunu görebilirsiniz. Şimdi, burada temel bir defa bizim bir şeyi netleştirmemiz gerekiyor. Tabi hadîs-i şerîfler sadece ahkâm alanıyla alâkalı değil. Çok çeşitli rivâyetler var, bu rivâyetler arasında tarihle ilgili olanlar, Kur’ân-ı Kerîm tefsiri ile alâkalı olanlar var, muhtelif olaylarla ilgili olanlar var. Şimdi bunların hepsini dikkate aldığımız vakit yani hadîs-i şerîfler sadece dar anlamıyla fıkıhın mevzusu değil. Çok geniş, yani hayatın bütün alanlarını bütün boyutlarıyla karşılıyor. Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit, o zaman bir defa hadîs-i şerîflerin birbiriyle irtibatı içerisinde ne anlama geldiğinin görülmesi, incelenmesi lâzım. Şimdi bu yönden de bir defa bugünün hadisçisinin özellikle, modern dönemde hadisle uğraşanların en azından bir kısmında gördüğümüz fakih olmadan fetva verme, hadisler hakkında ona bağlı olarak hükümler vermeye teşebbüs etmeleri hâlini dikkate aldığımızda şöyle bir sorun kendisini gösteriyor: Hadisleri ne ise o olarak görme konusunda bir zaaf var. Şimdi hadisleri ne ise o olarak görme konusundaki zaaf kendisiyle birlikte, hadisler üzerinde, hadislerin bir şekilde hak etmediği bir muamele olarak ortaya çıkıyor. Şimdi meselâ tarihle alâkalı, insanlığın tarihiyle alâkalı bir rivâyete, Hz. Âdem’le, Hz. Nuh ile ya da başka şeylerle alâkalı rivâyetlere -belki örnek rivâyetleri alıp onlarla ilgili konuşmak lâzım- veya günümüzün astronomisini ilgilendiren rivâyete baktığımız vakit, hemen ilk bakışta, çok rahat bir şekilde bu rivâyet fizik ilmiyle, fizik ilminin verileriyle işte astronominin verileriyle çelişiyor diyebilirsiniz. Fakat eğer siz hadislerin fizik yapmak, astronomi yapmak gibi bir amacının olmadığını fark ederseniz o zaman arada bir çelişkinin, ihtilâfın olması gerektiğini de düşünmezsiniz. Şimdi bunu dikkate aldığınız vakit güneşin secde etmesiyle ilgili ifade.

**Hatiboğlu:** Benim de aklımdan tam o rivayet geçmişti şu an.

**Görgün:** Evet. Güneş battığı vakit gider secde eder denildiği vakit, modern astronomi açısından güneşin bir yere gittiği yok, güneş orada bulunduğu yerde duruyor. Ama sağduyu açısından baktığımız vakit güneş gidiyor, batıyor elbette ki. Şimdi siz sağduyu açısından mı konuşacaksınız yoksa astronomiye göre mi? Şimdi bu soruyu sorduğunuz vakit o zaman hadîs-i şerîflerin sağduyuyu esas alarak dile getirildiğini, sağduyunun zaten astronomiyle çeliştiğini göreceksiniz.

**Hatiboğlu:** İfade formları var, yani mecaz var.

**Görgün:** Elbette, çok sayıda. Bizim astronomiyi dikkate alarak günlük hayatımızı yaşamaya teşebbüs etmemiz mümkün değil, yaşayamayız çünkü. Zira

günlük hayatımızda olan meselâ gün, gece, gündüz, yıl gibi şeylerin hiçbirisi astronominin kavrayacağı şeyler değil. Güneş doğdu, battı bunlarla ilgili bütün ifadeler hiçbirinin anlamı yok. Hâlbuki biz hayatımızı sağduyu çerçevesinde yaşıyoruz ve din...

**Hatiboğlu:** Biraz daha açabilir miyiz sağduyu ifadesini hocam, ne kastediyorsunuz tam olarak?

**Görgün:** Sağduyu dediğimiz yani bizim salim gözümüz, yani herhangi bir şey takmadan, kulağımıza herhangi bir şekilde bir radyo alıcısı vs. takmadan, dokunma duygusuyla alâkalı olarak özellikle alet vs. kullanmadan neyi görüyorsak o. O çerçevede yaşıyoruz yani. Sağduyu çerçevesinde dediğim şey bu. Bütün hükümlerimizi de biz o çerçevede veriyoruz. Şimdi bu noktadan baktığımız vakit bir defa dinin dikkate aldığı gerçeklikle diyelim, bilimin dikkate aldığı gerçeklik iki ayrı mertebeyi ifade ediyor.

**Hatiboğlu:** Bir de kaldı ki rivâyetleri Kur’an ile bütünlük içerisinde anlamamız gerektiğinde; Rahmân suresindeki “وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ/Yıldız da ağaç da (Allah’a) secde ederler” âyeti.

**Görgün:** Meselâ!

**Hatiboğlu:** Şimdi orada da yıldız secde ediyor, ağaç secde ediyor. Güneş niye secde etmesin. Yani bunu Efendimiz(s.a.v.) Kur’ân’daki üslûbun bir devamı olarak ifade etmiş olabilir. Bunu izah etmek zor değil. Yine aynı şekilde mucizevî rivâyetler çok ciddi tartışma konusu modern dönemde. Sadece Buhârî ve Müslim’e baksanız, Efendimiz’in (s.a.v.) yüzlerce hissî mucize dediğimiz mucize gösterdiğini müşâhede edersiniz. Ama bir türlü onu zihnimizde izah edemeyiz, savunamayız hiçbir yerde. Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımız zaman birçok peygamberin gösterdiği çok sayıda mucize var ve rivâyetlerde Efendimiz’e lütfedildiği ifade edilen mucizelerin diğer peygamberlere verildiğini görüyoruz. Bunun Efendimiz’e de verilmiş olduğunu düşünmüyor, kabullenemiyoruz. Yani bu herhalde belirli bir bakış açısıyla rivâyetlere yaklaşmak ve ondan sonra da rivâyetler hakkında o yaklaşımdan hareketle hükümler vermekle alâkalı bir şey. Ya da dinin bize sunduğu hususların, modern dönemde anlaşılmasız görünen taraflarından vazgeçme kolaylığına kaçma düşüncemizle ilgili bir şey.

**Görgün:** Yani sorun zaten şurada ortaya çıkıyor. Hadîs-i şerîflerin kendi rivâyet geleneği içerisinde anlaşılması söz konusu olsa bu sorunlar ortaya çıkmaz zaten. Bu sorunlar, kendi rivâyet geleneğinin dışına çıkıp, onunla irtibatı koparmış olan insanların, başka bir mevkıftan, başka bir konumdan rivâyetlere bakmasıyla başlıyor. Bu tabi bence bir yöntem meselesinden daha çok bir varlık meselesi.

**Hatiboğlu:** Şimdi tabi varlık meselesi diye meseleyi ortaya koyunca benim sorum biraz daha zayıf kalacak ama yine de ben sormak istiyorum biz Türkiye'deki mü'minleri hadis hakkında benzer yaklaşım sergileyen insanları, bu doğru değil diye nitelendirip eleştirebiliriz. Ama neticede bu insanlar inanan insanlar. Efendimiz'in (s.a.v.) gösterdiği tarzda hayatlarını Müslümanca yaşayan insanlar. Fakat meselelere yaklaşımda, görünen o ki, bir inhiraf söz konusu. Bunu yeniden tabii formuna dönüştürmek için ne yapmak lâzım. Yani bir tespit yapıyoruz ama bu rivâyetlerin rûhuna, Efendimiz'in İslâm toplumunu şekillendirmedeki varoluşsal konumuna pek uygun düşmüyor ve burada -tabiri caizse- farklı bir medeniyet perspektifinden bakarak İslâmî rivâyetleri değerlendirmek gibi bir mevkıf, bir duruş tezahürü var. Durduğumuz yer itibarıyla bir yanlış yerde durma söz konusu herhalde.

**Görgün:** Şimdi tabi rivâyetler, hadîs-i şerîfler söz konusu olduğunda; bu sorgulama, hatta üzerini çizme, yok sayma, reddetme, zayıf ilân etme hadîs-i şerîflerle başlıyor ama orada bitmiyor bunun bir adım sonrası da zaten Kur'ân-ı Kerîm'e ulaşıyor. "Benim peygamberim bunu söylemiş olamaz" diyen insan bir noktadan sonra Kur'ân-ı Kerîm'e geldiğinde, haşa "Benim Allah'ım böyle söz söylemez" noktasına gidiyor. Burada şöyle bir sorun var, müsaade ederseniz, bir modern tabir kullanayım, burada bir hermenötik durum var. Nedir bu durum? Aslında bir döneme kadar geçerli olan, anlaşılabilir, kabul edilebilir olan bir çözümün, bir anlayışın bir şeylerin araya girmesiyle birlikte artık geçersiz ilân edilmesi. Yani bizim kendi varoluşumuzu devam ettirirken o varoluşumuzu taşıyan şeyle olan irtibatımızın zayıflaması veya kopması hali. Tabi bu önemli bir sorun. Şimdi üzerimize düşen vazife bu kopan irtibatın yeniden nasıl kurulacağını aramak, bu uğurda çözümler yolları geliştirmek.

Önemli noktalardan birisi bu anlama konusunda, hadisleri anlama konusunda özel bir çaba sarf etmek. Hadîs-i şerîfleri anlamaya yönelirken, bir defa en azından diyelim, zahir manası söz konusu olduğunda şunu bir defa aramak lâzım, hangi ön şartlar gerçekleşmiş olmalı ki Peygamber'imiz bu sözü bu zâhir manasıyla söylemiş olsun. Bunu bizim bir defa tespit etmemiz lâzım. Eğer biz bunu tespit edemiyorsak zaten o rivâyeti anlamamışız demektir. Sadece bir söze bakıp, "Yok canım böyle şey olmaz" demenin bir manası yok. Şimdi bu soruyu sorduğumuzda o zaman bir defa Peygamber Efendimizin bu sözü neyle irtibatlı olarak söylemiş olduğunu tespit etmiş olacağız. Tabi bunu tesit etmek görüldüğü kadar kolay değil. Yani bu konuda çeşitli rivâyetler gayet tabi olacak. Belki bu hadîs-i şerîflerle ilgili doğrudan veya dolaylı bir şekilde ifade edilmiş olan şeylerin bilgisine sahip olmak gerekir. Ayrıca bu rivâyetle bağlantılı olarak bu rivâyetin bugün ilgili olduğu alanda insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunlar, tavırlar vs. konusunda da bilgi sahibi olunması lâzım. Eğer biz bu iki noktada bilgi sahibi değilsek o zaman hadisle irtibat kurma noktasında

bir zaaf içerisindeyiz demektir. Şimdi bu tabi hadis ilmiyle bu cihetten uğraşmanın ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Bu noktada ben bizim klâsik ulemâmızın ilkesi olan herhangi bir rivâyetin "i'mâlinin ihmâlinden evlâ olduğu" ilkesinin her zaman gözetilmesi gerektiğini düşünüyorum. Tabi bu i'mâl dediğimiz şey bir tane hadisi bulup onunla amel etmek anlamına gelmiyor. Bunun hep altını çizmek lâzım. Başka bir mühim nokta da şu: Bir rivâyetin sahîh olması hemen onunla amel edilmesi gerektiği anlamına gelmez. Aynı şekilde hemen bir âyet-i kerîme'yi gördüğümüzde onunla hemen amel edemeyeceğiniz gibi. Çünkü onun mensûh olup olmadığını..

**Hatiboğlu:** Ayrıca rivâyetin ihtiva ettiği ibarenin muhatabı mısınız?

**Görgün:** Evet meselâ. Bunların hepsini düzgünce oturup incelemek gerekiyor. Meselâ "ahsenul a'mel fi ..." gibi birçok rivâyetler var.

**Hatiboğlu:** ehabbu'l- a'mâl-i ilallâhi meselâ.

**Görgün:** Evet, şimdi böyle ibarelerin geçtiği çok sayıda rivâyet var. Şimdi bunların hepsini bir araya getirdiğin vakit, denilebilir ki bu madem ahsen, ehab, efdal gibi kelimeler geçiyor bunun bir tane olması lâzım, birden fazla efdal olmaz ki diye düşünebilirsiniz. Ama bunun anlaşılma yollarından birisi olarak insanların imkânlarının farklı olabileceğini ve bu imkânlarla bağlı olarak efdal olan şeylerin değişebileceğini düşünebilmeniz lâzım.

**Hatiboğlu:** Bir başka ifadeyle, muhatabın zafiyeti...

**Görgün:** Muhatabın özellikleriyle alâkalı. Yani meselâ; şimdi birisine Peygamber Efendimiz'in efdalı' a'mâl olarak cihadı söylemesi. Ama başka birisine anneye hizmeti söylemesi. Bu konuda modern bir örnek vereyim Sartre'in söylediği bir şey var bu sınır durumlarla alâkalı olarak. Öyle bir insan düşünün ki diyor, vatani istilaya uğramış ama bakıma muhtaç bir annesi var. Şimdi ne yapacak? Memleketini kurtarmak için cepheye mi gidecek, giderse annesi bakımsızlıktan ölecek bakacak kimse yok; eğer kendisi gitmezse o zaman memleket kurtulamayacak. Ne yapması lâzım? Şimdi böyle bir insanın Peygamber Efendimiz'e gidip bir soru sorduğunu düşünün. Ya Resûlallâh! Şimdi benim ne yapmam lâzım? O noktada senin anana bakman, hizmet etmen efdalı' a'mâl'dir dediğini düşünebiliriz rahat bir şekilde.

**Hatiboğlu:** Bundan bir alt derecede belki, sahâbe-i kirâmdan birisi orduya katılmak üzere listeye adını yazdırmış. Efendimiz'e "ya Resûlallâh! Ben orduya adımı yazdırdım, hanımım da hacca gidiyor" deyince, Efendimiz: "sen bırak orduya yazılıp gitme işini hanımını götür, hacca git." diyor. Demek ki bir derece daha fazla önem taşıdığı için eşini yalnız göndermek açısından onu oraya yönlendirmiş.

**Görgün:** Tabi. Şimdi bunu dikkate aldığımızda tutup da bu ahsen, efdal gibi ibarelerin geçtiği hadis-i şeriflerin birbiriyle çeliştiğini düşünen birileri varsa bu sadece kendi cehâletini, konu üzerinde yeterince düşünmediğini gösterir. Hâlbuki bu farklı rivâyetlerin mü'minler için ne kadar büyük bir rahmet olduğunu, onlara ne geniş davranış imkânları açtığını görebilmek lâzım.

**Hatiboğlu:** Onu görebilmek için de rivâyetlerle müspet bir alâka, varoluşsal bir alâka kurmak lâzım. Onu görmedikten sonra zaten kişinin onu fark etmesi oldukça zor. Hocam aslında değişik şekillerde temas ettik ama ben netleştirmek açısından Kur'ân-ı Kerîm'le Efendimiz arasındaki ilişki bağlamında Musa Cârullâh'ın bir sünnet tanımı var: Efendimiz'in (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerîm dâhil getirdiği her şey, ortaya koyduğu hayat nizamı sünnettir diyor. Özellikle Hindistan'daki Ehl-i Kur'ân ekolünün uygulamalarını gördükten sonra böyle bir sünnet tanımı getiriyor. Kur'ân-ı Kerîm ile Efendimiz arasındaki irtibatı nasıl kurmak lâzım?

**Görgün:** Evet, bu irtibatı nasıl kurmak veya nasıl görmek lâzım.

**Hatiboğlu:** Tabi irtibatı nasıl kurmak lâzım ki sağlıklı olsun?

**Görgün:** Peygamber Efendimiz Kur'ân-ı Kerîmsiz, Kur'ân-ı Kerîm de Peygamber Efendimiz olmadan düşünülemez. Düşünürsünüz de bir şey ifade etmez. Sizin Peygamber Efendimiz'i parantez içerisine alarak gördüğünüz, anlamaya çalıştığınız kitap Kur'ân değildir. Bunu görmek gerekmektedir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i parantez içerisine alarak anlamaya çalıştığınız zat da Peygamber Efendimiz değildir.

Peygamber Efendimiz'le Kur'ân-ı Kerîm arasındaki irtibatı muhtelif seviyelerde düşünmek gerekiyor. Bunu, tek seviyeli, tek boyutlu bir irtibat olarak düşünemeyiz. Kur'ân öncelikle Peygamber Efendimiz'e geliyor ama sadece Peygamber Efendimiz'e gelmiyor. Sırf Peygamber Efendimiz'i yetiştirmek, eğitmek, ona bir şeyler bildirmek, öğretmek için gelmiş bir kitap değil. Peygamber Efendimiz üzerinden bütün insanlığa gelmiş. Kur'ân-ı Kerîm'de "hem... hem de" diyebileceğimiz unsurlar var. Peygamber Efendimiz döneminde 'mutlaka'nın karşılığı var, manası var anlaşılıyor. Ama Kur'ân-ı Kerîm'in manası Peygamber Efendimiz'in zamanındaki manadan bağımsız olmamakla birlikte ondan ibaret değil. Bunu dikkate almak gerekiyor. Bunun için de Kur'ân-ı Kerîm kendi manalarını adım adım, Müslümanların var oluş seviyesine, formuna bağlı olarak tahakkuk ettirir zaten. Ama onun nihaî mercii sürekli Peygamber Efendimiz'dir. Bu noktadan bakınca, Kur'ân-ı Kerîm'in tahakkukunun esasını Peygamber Efendimiz'de görürüz. Fakat bu uç noktası değil, başlangıç noktasıdır. Nihaî olarak gayet tabi insan döner Peygamber Efendimiz'e ulaşır ama o ulaştığı makamdaki Peygamber Efendimiz, başladığı makamdakinin aynısı değildir. Bunu şöyle ifade edeyim; belki bu bir manada

bir tür sehl-i mümtenî' olarak da görülebilir. Meselâ Peygamber Efendimiz 'cevâmi'u'l-kelîm'. Bu noktadan bakınca onun sözlerinin kendi yaşadığı dönemde anlaşıldığı bir manası olabilir. Fakat o da, o manadan ibaret olarak kalmaz, kalmaması lâzım. Çünkü o sözlerin iki asır, üç asır, dört asır, beş asır sonra yaşayan insana da bir şey ifade etmesi lâzım. İnsanların, diğer taraftan Mekke ve Medîne şartlarının dışında, meselâ tropikal bölgelerde, çölün olmadığı, hiç çölün görülmediği diğer taraftan karlarla kaplı bölgelerde türlü türlü şartlarda, hurmayı hayatında hiç görmemiş insanların bulunduğu yörelerde yaşayan insanlara da hitap etmesi lâzım. Şimdi bunu dikkate aldığınız vakit; o zaman bir defa hem Kur'ân-ı Kerîm hem de Peygamber Efendimiz'le bağlantılı olarak bunun kendi özellikleri gereği generatif konularının olduğunu görmek lâzım. Yani şöyle diyelim; şimdi Peygamber Efendimiz kendisi bazı fiilleri gerçekleştiriyor. Bu fiillerin zaten diğer insanları yani bizi ilgilendiren tarafı onları bizim üstlenebilir olup olmamamıza bağlı. Yani eğer, diyelim Peygamber Efendimiz Medîne'de âhirete irtihal etti ama Medîne'de ölmek bir sünnet değildir, çok açık bir şey. Çünkü bütün insanlar tarafından üstlenilip yüklenilip taşınabilecek bir şey değil veya Peygamber Efendimiz hayatının bir kısmını Medîne'de geçirmiştir. Ancak Medîne'de yaşamak Müslüman olmanın şartlarından birisi de değil sünnet de değil. Çünkü o öyle olmuş ve Peygamber Efendimiz istese de zaten başka şekilde yapamazdı belki, yani zarurî şeylerden birisi. Ama bu Medîne'de yaşamayı arzu edilir olmaktan çıkarmaz. Peygamber Efendimiz'in nefes aldığı, adım attığı dolaştığı mekânlarda yaşamayı bir mü'minin arzu etmesi kadar tabii bir şey olamaz ve bütün bir ömrünü orada geçirmeyi arzu etmesi kadar tabii bir şey olamaz. Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit o zaman Peygamber Efendimiz'le olan irtibatın, o hele hele hissi irtibatın büyüklüğü oranında Peygamber Efendimiz'in aslında sünnet olmayan davranışları bile farklı bir özellik kazanabilir, hususiyet kazanabilir. Şimdi bunu bir defa görebilmek, anlayabilmek lâzım.

Kur'ân-ı Kerîm'le Peygamber Efendimizin irtibatı gene söz konusu olduğunda Cebrâîl'i (a.s.) dikkate almadan biz bu irtibatı kuramayız. Cebrâîl'i (as) dikkate almak demek o zaman bizim nüfuz edemeyeceğimiz bir boyutunun olduğunu fark etmek demektir. Yani bunun bir diğer manası şu; Peygamber Efendimiz'in Kur'ân-ı Kerîm'le irtibatlı olarak gerçekleştirdiği fiillerin hepsinin mutlak manada her cihetten temellendirebileceğimizi düşünmemek gerekir. Yani bu Peygamber Efendimiz'in bu fiilleri makul yani rasyonel olmakla birlikte rasyonel bir yaklaşıma elvermez demek, teknik olarak ifade edecek olursak. Meselâ Peygamber Efendimiz'in sâlih rüya olarak gördüğü şeyler, kendisine o noktada verilen bilgiler, doğrudan Cebrâîl'den (a.s.) aldığı ve belki Kur'ân-ı Kerîm'in parçası olmayan bilgiler. Şimdi diğer taraftan meselâ miraç hâdisesinde olduğu gibi çok özel olarak, özel şartlarda Peygamber Efendimiz'in aldığı bilgiler. Şimdi bunları biz dikkate aldığımız vakit o zaman din, dinin

kendi mahiyeti gereği yani kendisinin makul olmakla birlikte, yani anlaşılabilir, kabul edilebilir, insan tarafından tahakkuk ettirilebilir, yaşanabilir olmakla birlikte akıl esaslı olmadığı, insan va'zı anlamında akıl esaslı olmadığını, makul olmakla birlikte akıl esaslı olmadığını bir defa fark etmek gerekiyor. Öyle olduğu için de benim aklıma uymayanı, aklıma dayanmayanı ben kabul etmem demenin bir manası yok. Şimdi bunu dikkate aldığımızda o zaman Peygamber Efendimiz'le Kur'ân-ı Kerim arasındaki irtibatı, şekli anlamda rivâyetleri esas alarak ama rivâyetleri de tefakkuha mevzu ederek, yani, bir anlama gayretini de dikkate alarak her zaman çok canlı bir şekilde, her dönemin yeniden gerçekleştirilmesi gerekiyor. Ama burada her halükârda rivâyetin yani lafızlarıyla birlikte rivâyet her neyse onun her bir bütün olarak göz önünde tutulması gerekiyor. Öyle olduğu için de hadis külliyyatının hiçbir zaman alternatifi yok, bir bütün olarak. Bu hadis külliyyatı dediğim şeyi de nihaî olarak hem sahihiyle, haseniyle, zayıfıyla hatta mevzûsuyla birlikte, bunların hepsini birlikte sürekli olarak göz önünde tutmak gerekiyor. Öyle olduğu için ben, hadis ilminin hiçbir zaman mevkiinden, değerinden, ehemmiyetinden bir şey kaybedeceğini düşünmüyorum.

**Hatiboğlu:** Bu rivâyetleri anlama meselesini İslâmî ilimlerin modern dönemdeki problemler dolayısıyla aslında gerçek ilgi alanlarını kaybetmesiyle alakalı bir durum görüyorum. Normalde bütün yönleriyle anlama doğrudan doğruya fukahânın işiydi. Fakat fukahâ modern dönemin kendisine sunduğu problemlerle mücadele etme işine daha çok yoğunluk vermiş durumda ve bu nedenle de rivâyetlerin anlaşılması konusunu bir bütün olarak gündemine almış durumda gözüküyor. Buradaki bir başka çarpıklık ehl-i hadîs, fukahâ vafına sahip olanı da olmayanı da rivâyetlerin her türlüşünü anlamaya doğru yoğunlaşmış durumda. Ama yeterli olmadığı ve donanımlı olmadığı için orada da bir yanlışlık söz konusu. Ayrıca yeterli olanlar da başından beri konuşmaya çalıştığımız kendi geleneginin önüne koyduğu usûl ve yöntemlerden istifade etmeyi bir zafiyet olarak görüyor.

Şimdi hocam, bunu çok konuştuğumuz için daha fazla üzerinde durmayalım isterseniz. Ben biraz da sizin birikiminizden istifade etmek açısından şöyle bir -sona doğru yaklaşıyoruz mecburen- noktaya getirmek istiyorum meseleyi. Bizim klâsik hadis usûlü literatürümüz var, özellikle hadisle bağlantılı olarak söylemek gerekirse. Bu literatürü çok iyi okuyan, çok iyi anlamış, ezberlemiş en ince ayrıntılarına kadar bu literatür üzerine uzmanlaşmış insanların varlığı da söz konusu. Fakat bütün bunlara rağmen o literatüre hâkim insanların bize sunduğu bir avantaj, gönlümüze su serpen bir katkı da söz konusu değil. Burada bir problem var demek ki. Yani rivâyetleri olduğu kadar, hadis usûlünü de anlayamayla anlamayla alakalı olabilir. Bütünü itibariyle bakıldığında, yani hadis usûlünün geçmiştekine benzer bir şekilde fonksiyonunu yerine getirmesi artık modern-

**leşme dönemiyle birlikte ortadan kalkmış gibi gözüküyor. Yeniden bu usûl literatürünün anlamlı hale getirilmesi bağlamında usûl açısından baktığımızda neler yapmak gerekir? Yok eğer, yanlış bir tespit yaptığımızı düşünüyorsanız onu da düzeltmenizi, yanlışımı tasrih etmenizi isterim doğrusu. Klâsik usûl bugün için bir anlam ifade ediyor mu modern toplumdaki Müslüman'a?**

**Görgün:** Şimdi tabi, usûl derken usûlün iki tane kısmı var; birisi sened, diğeri de metin. Sened ve metinle alakalı olarak çeşitli teoriler, çeşitli tasnifler söz konusu. Muhtelif âlimlerin kullandığı, telif eserleri dikkate aldığımız vakit bunların çok da güzel bir ismi var: Mustalahu'l-hadîs. Dünya tarihi, insanlık tarihi anlamında bir defa bunların yeniden hatırlanması gerekiyor. Bu çerçevede bunlar çok daha özel bir fıkhi, mevzusu olacak tabi. Yani buna artık fıkhu't-târîh mi diyeceksiniz, bu bildiğimiz manada insan ef'âliyle alakalı olmasa bile insanlığın geçmişiyle alakalı bir boyutun kendi manevî ve Cenâb-ı Hak'la irtibatı içerisinde insanlığı anlatması açısından vazgeçilmez bir şeydir. Bu yönden baktığımız vakit, hadisler söz konusudur. Dediğim gibi sadece tarihle alakalı rivâyetler değil, aynı zamanda gelecekle alakalı rivâyetlerdir. Yani hem şahıs olarak hem de insanlığın geleceği olarak bizi ahiret bekliyor. Şimdi biz ahiret alanında neyle karşılaşacağımız sorusunu ne fizik, ne kimya, ne biyoloji ne de herhangi bir rasyonel bilimle cevaplandırabiliriz. Bu çok açık bir şeydir. Ama kendi mâkûliyeti içerisinde dinimiz bize bu konuda hadîs-i şeriflerle, âyet-i kerimelerle gayet tabi bizi aydınlatıyor. Öyle olduğu için de Hz. Mevlâna, ölüm vaktini şeb-i arûs olarak kabul ediyor. Bu bir şekilde döneminde yaptığı tabiat araştırmaları neticesinde elde ettiği bilgilerden kaynaklanıyor değildir. Bunu dikkate aldığımız vakit, o zaman bir defa dinin uhrevî boyutunun çok esaslı bir şey olduğunu ve bu çerçevede hadîs-i şeriflerin aynı şekilde anlama ve algılamada, insanın geleceğini aydınlatmada ne kadar mühim bir yeri olduğunu rahat bir şekilde görebiliriz.

**Hatiboğlu:** Hz. Mevlâna'nın o sözüyle, Efendimiz'in (s.a.v.) dünya kelâmı olarak en son söylediği şey aslında birbirinin müterâdifi, aynı şey diyebiliriz belki. Efendimiz (s.a.v.) Hz. Âişe validemizin ifadesine göre; son söz olarak "إلى الرفيق الأعلى/en yüce dostla!" ifadesini kullanmıştır. İşte Mevlâna da Efendimiz'in bu ifadesinin bir anlamda tercümesini söylemiş diye düşünmek mümkündür.

Şimdi hocam, aslında toparlamamız lâzım konuyu ama konuştuğumuz, sürekli yeni çağrışımlar oluyor ve yeni şeyler söylemek gerekiyor. Aslında bizim düşünce tarihimizi, İslâm medeniyetini dikkate aldığımız zaman; düşünce gelenekleri, düşünce ekolleri var. Bu rivâyetlerde de söz konusudur. Meselâ çok hesaba katmadığımız hacim itibâriyle en kısa bir hadis usûlü kitabına baktığımızda bile, orada birkaç düşünce çizgisinin o hadis

usûlu metninde sürdürüldüğünü görürüz. Sözelimi, İbn-i Kesîr'in *Muhtasarı Ulûmi'l-hadis*'ine baktığımızda orada da üç-dört farklı usûl ekolüne dair görüşlerin sürekli her konu bağlamında izinin sürüldüğünü görürüz. Bu İslâmî bilimlerin her birisi için geçerlidir benim kanaatime göre. Modern durumla karşı karşıya kaldığımız bu gerçeklik söz konusu olduğunda ilim dalı içerisindeki düşünce hatları -bazıları kalın, bazıları ince hatlar olabilir- dikkate alınarak rivâyet usûl geleneğinin sürdürülmesi ya da yorum geleneğinin, hadisi anlama geleneğinin sürdürülmesi gerekir. Şimdi ifade ettiğimiz temel İslâmî bilimler arasındaki ilişkilerin bile tamamen buharlaştığı, karmakarışık bulanık bir havzaya dönüştüğü bir durum söz konusudur. Yani bu bence bir problem gibi gözüküyor, siz de bunu bir problem olarak görüyor musunuz? Modern dönemde çözüm üretirken herhangi bir ilim dalı adına, hadis ilmi dâhil veya usûlleri dâhil, bunları eski damarlardan insanın meşrebine uygun gördüğünü seçip ona açılım kazandıracak bir tarzda sürdürmesi mi lâzım? Yoksa artık modern durum yeni bir durum hâsıl etti; bu durumda yeniden, yeni duruma göre, belki bazılarının karışımı belki bazılarının saf dışı edildiği güzellikleri toparlayıp yeni bir usûlün meydana getirildiği bir tarz mı geliştirmesi lâzım? Siz de böyle bir problem görüyor musunuz?

**Görgün:** Şimdi bu bir defa yöntem sorunuyla alâkalı görünüyor. Bu yöntem de birden ortaya çıkmaz. Bir defa bir mevzû kendisini nasıl araştıracağını size söyler. Önemli olan o mevzûa kulak vermektir. Bu çerçevede bizim, yani ilimlerin, temel sorunlarından birisi şudur: Türkiye'de dinî ilimlerin mevzûlarının ne olduğu konusunda bir kargaşa var. Bu mevzûlar arasındaki kargaşa, varlık düzenindeki sıkıntıyla alâkalı. Öyle olduğu için bu varlık düzenindeki sıkıntı bir şekilde aşılmadan yöntemle ilgili sorunları çözmek mümkün değil. Bu yönden varlıkla ilgili sorun da insanla ilgili sorun demektir. İnsanla ilgili sorun nihâî olarak ahlâkî bir sorundur. Yani bunu şimdi ahlâkî sorun olarak tespit edince, manası şudur: Her bir insanın attığı adımda, söylediği sözde, verdiği fetvada, savunduğu fikirde hem Allah'a hem diğer insanlara hem de kendi vicdanına karşı sorumlu olduğunu bilmesi lâzımdır. Yani eğer insan Allah'a karşı sorumlu olduğunun farkında değilse, diğer insanlara karşı sorumluluğunu zaten temellendiremez. İşte o da ayrı bir şey. Ama nihayet insanın kendi vicdanına karşı da bir sorumluluğu vardır. Hem vicdanına karşı, hem diğer insanlara karşı, hem de Allah'a karşı sorumluluğunun, yani ahlâkîliğin esas olarak bunun farkında olması lâzım. Meselâ ben şöyle söyleyeyim: Eğer bir insan hakikaten hadis ilmiyle uğraşiyor, ya da tefsir ilmiyle uğraşiyor, ya da kelâm ilmiyle uğraşiyor ama kendisine bu ilimler nasıl tanımlandıysa öylece uygulamıyor. Eğer devlet bir ilim adamına belirli bir ücret, maaş ödeyip şu alanda ders ver diyorsa şayet; burada ma'rûf olan neyse, örfe göre o neye tekâbul ediyorsa onun yapılmasını istiyor demektir. Yani hadis ilmini öğret

diyorsa şayet; nasıl tanımlanıyorsa o hadis ilmi onun öylece öğretilmesini istiyor demektir. Şimdi eğer bir insan hakikaten -diyelim olur ya- sahih hadis diye bir şeyin olduğunu kabul etmiyor, hadis diye bir şeyin olduğunu da kabul etmiyor. Bunu kabul etmemesine rağmen o kürsüde bulunmaya devam edip maaş alıyorsa, ahlâksızlık yapıyor demektir. Bu benzer durum kelâm için de, tefsir için de, fıkıh için de geçerlidir. Meselâ bir insan kendi vicdanında sorunu çözdü ve -diyelim ki bir konuda, hadis alanında veya tefsir alanında, kelâm alanında, diğeri hangi alan olursa olsun- dedi ki: "Böyle böyle alan ilmin konusu olmaz, böyle bir ilim de yoktur." Kendi vicdanı böyle bir kanaate ulaşmış olabilir. Hakikaten bir insan böyle bir kanaate ulaşırsa hatadır ama nihayet bir insanın kanaatidir. Ona saygı duyulur. Fakat o konumu muhafaza ettiği sürece insanların vergilerinden maaşı ödendiğine göre o insanlara karşı, devlete karşı vazifesi olarak tanımlanmış olan ma'rûf olan şey neyse gereği gibi yapmak zorundadır. Yoksa ahlâkî tavır ona, o konumdan çekilmesini, onu üstlenip benimseyen birinin oraya geçmesine yol vermesini gerektirir. Bir defa bunu dikkate aldığımız gibi tekrar etmekte fayda var. Eğer bir insan belli bir konumu, mevkiî işgal ediyor ama o mevkiinin gerektirdiği şeyleri yapmıyorsa ahlâksızlık yapıyordur. Eğer bir insan muhaddis ise, hadisçi olarak hayatını kazanıyor ama hadisten daha çok fıkıhla uğraşıyorsa şayet; o zaman bu insan ahlâkî manada bir hata işliyor demektir. Bunun terk edilmesi lâzım. Bağlantılı olarak demek ki varlıkla ilgili sorun, varlık hiyerarşisindeki kargaşa nihâî olarak illim adamlarının ahlâkıyla alâkalı. Bir insan çalışması gereken alanı ciddiye alıp çalışıp incelerse; bu onun bir anlamda kendisini diğer alanlarla geliştirmesini kesinlikle engelleyemez. Eğer kendisi hakikaten, kendisini yetkin görüyorsa şayet; kelâmçıyken hadis alanında da gayet tabi konuşabilir. Kimse onu bundan engelleyemez. Ama onun şartlarını, ön şartlarını yerine getirmelidir. Bunu dikkate aldığımızda, şayet kelâm ilmini terk edip hadisle uğraşacak olursa onda bir sorun var demektir. O zaman bir defa burada bizim yeniden, yani bu ahlâkî sorunu tekrar görmemiz lâzım ve bu anlamda ilim adamlarının ilim ahlâkını gözden geçirmesi gerekiyor. Bu ilk şarttır.

Ayrıca tabi Müslümanların, bir bütün olarak İslâm dünyasının son asırda yaşadığı bir sorun var. Bir medeniyet kaybı sorunu. Bu medeniyet kaybı sorunu, öyle kolayca yöntem geliştirilerek aşılacak bir şey değil. Cenâb-ı Hak buyuruyor ya: "Allah bir kavim içlerinde olanı değiştirmedikçe, onların hallerini değiştirmez." İşte kendi kendimizde olanı, içimizde olanı değiştirmedikten sonra hâlimizde değişiklik olmayacaktır. Yani bir anlamda bu medeniyetle ilgili karşılaştığımız sorunlar biraz da bizim iç dünyamızın yeteri kadar düzene girmediğiyle, ahlâkî anlamda yaşadığımız erozyonla alâkalı gibi gözüküyor. Şahsen ahlâkî anlamdaki Kemâlimize bağlı olarak medeniyet konusundaki kayıplarımızın telâfi edileceğini ve bu çerçevede ilimlerin XIX. yüzyılda, XVIII. yüzyılda, XV. yüzyılda yüzyıllardakinin aynısı olmak zorunda olmamakla

birlikte onların devamı olduğunun fark edildiği bir konumda ihya olacağı konusunda bir şüphem yoktur.

**Hatiboğlu:** Hocam, son olarak bizim *Hadis Tetkikleri* dergimiz, özellikle genç araştırmacılara, hadisçilere yönelik onların elinden tutma, onlara rehberlik etme amacı da güttüğü için bu bağlamda tefekkür derinliğinin hadisi, hadis ilimlerini genel çerçevede ilimleri anlamada ne tür bir katkısı olabilir? Biz bunun çok önemli katkısının olduğunu aslında bu mülâkâtımız dolayısıyla gözlemleyebiliyoruz doğrusu. Ama somutlaştırmak gerekirse çok kısaca, böyle birkaç dakika içerisinde toparlamak üzere ne söyleyebilirsiniz?

**Görgün:** Şimdi şöyle diyeyim, çok basit bir örnek verebiliriz. Meselâ; İslâm'ın tanımıyla ilgili 'ما الإسلام' diye başlayan hadis-i şerif. Yani İslâm'ın ne olduğu sorusuna verilen cevapla veya Cibrîl hadisinde ihsânın ne olduğu ile ilgili soruya Peygamber Efendimiz'in verdiği cevabı dikkate aldığınız vakit; tercüme edebilirsiniz ve bu bir şey ifade eder. Ama bu hadis-i şerifin bütün bir İslâm tarihi boyunca İslâm toplumunun varlığını nasıl taşıdığını da görebilirsiniz. Sadece İslâm'ın şartı beştir demek yetmiyor. İslâm'ın şartıyla alâkalı meselâ niye kelime-i şehadet özellikle söylenmiş? Kelime-i şehâdete sadece bunu söylemek diyoruz. Ama söylemek ne demek? Niye söylemek? Bu söz anlamlı olarak ne zaman söylenmiştir? Bunlarla ilgili konuları düşünmeye başladığınız vakit o zaman bakıyorsunuz ki; aslında bu hadiste söylenmesi gereken her şey çok mücez bir şekilde verilmiş. Diğer taraftan çok çeşitli hadis sebepleri de var. Meselâ ben bu mâlâya'nî ile ilgili hadisi incelediğimde bunu çok daha net olarak gördüm. Orada bakıyorsunuz o kadar esaslı bir şey söyleniyor ki; bu esaslı şey aslında Müslüman'ın varoluşunu tanımlayan bir boyut aslında. Çok önemli bir kategori, yani "Seni ilgilendirmeyenden uzak dur!" Şimdi seni ilgilendirmeyen ne demek? Bu beni ilgilendirmeyen şu anda benim ilgimi çekmeyen mi? Beni ilgilendiren şey ne? En esaslı bir şekilde beni ilgilendiren ne? Beni az ilgilendiren şey ne? Şimdi bunlarla ilgili soruyu, buradaki tedrici dikkate almadığınız vakit; meselâ bu mâya'nî ile bağlantılı olarak, ef'âl-i mükellefîn olarak bildiğimiz sekiz hükmü temellendiremezsiniz. Diyelim ki niye bazı filler farzdır, bazıları sünnettir, bazıları vaciptir, bazıları müstehâbtır? Bu Müslüman'ın Müslümanca varoluşunu o cihetten ilgilendirme noktasına bağlı olarak, o irtibatla, o itibarla birbirine tefrik ediliyor. Yani farzın özelliği, Müslüman'ı Müslüman olmaklığı cihetinden en esaslı noktada öncelikli olarak ilgilendiren farz. Bu 'mâya'nî' dediğimiz şeyin karşılığı oluyor aynı zamanda. Şimdi bütün bunları dikkate aldığımız vakit bir tane hadis-i şerif nihayetinde; fakat bu hadis-i şerif kendisiyle birlikte bize çok çeşitli olanların manasını ve nasıl geliştirildiğini, hangi ilkelere bağlı olarak bunların ifade edildiğini de anlamamıza vesile oluyor. Öyle olduğu için zaten bir insanın böyle bir sözden, bir hadis-i şeriften nasibi, kendi bilgisi görgüsü ma'rifeti kadardır.

**Hatiboğlu:** Efendimizden taşıdığı vasıfların çokluğu kadardır.

**Görgün:** Aynen öyle. Yani o yüzden bir defa tefekkür derinliği, tefekkür genişliği bunların hepsi hadis-i şerifleri anlamak, onlarla irtibat kurmak için çok önemlidir. Bu sadece hadis-i şeriflerle alâkalı değil başka alanlar için de benzer şekilde geçerlidir. Orada da insanların bilgi derinliği ve genişliğinin çok tayin edici bir yeri var.

**Hatiboğlu:** *Hadis Tetkikleri Dergisi'nin* yayın hayatına başladığından bu yana gerçekleştirmeyi arzu ettiğimiz bir mülâkattı. Lütfedip bize zaman ayırdığınız için teşekkürlerimi sunuyorum, sağ olun.

**Görgün:** Estağfirullah. Ben teşekkür ederim. İnşallah istifadeli bir görüşme ve müzâkere olmuştur.

## ‘Sîret: Nebevî Mesajın Evrenselliği’ Sempozyumu, 09–10 Mayıs 2008, Meram/KONYA

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen ve *Nebevî Mesajın Evrenselliği* alt başlığını taşıyan ulusal *Sîret Sempozyumu* 9–10 Mayıs tarihlerinde Konya’da gerçekleştirildi. Yurtiçinden bilim adamlarının katıldığı sempozyumda Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu nebevî mesajın evrensel nitelikleri ve insanlığa sunmuş olduğu evrensel değerler, çağımız sorunları karşısında nebevî mesajın konumu gibi konular gündeme getirildi. Hz. Peygamber’in ardında bıraktığı nebevî kültür mirasının sadece Müslümanlara değil tüm insanlığa bir umut ışığı olduğu Kur’ân, Sünnet ve İslâm Tarihi bağlamlarında yapılan analizler sonucu ortaya kondu.

Sempozyumun açılış konuşması Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkâl tarafından yapıldı. Önkâl konuşmasında, değerlerin evrensel nitelik taşıyabilmesi için korunmuşluk, tüm insanlığa hitap edebilme, uygulanabilir ve statiklikten uzak olma şeklinde dört temel özelliğe sahip olması gerektiğini belirtti. Kur’ân-ı Kerîm’in ilk halinin muhafaza edilmiş olması, ayet ve hadislerin insanlığı kuşatıcı mesajlar içermesi, tarihsel birikim ve her dönemde kendini ifade edebilme gibi yönleriyle de İslâm’ın bu dört özelliği haiz olduğu Prof. Önkâl tarafından vurgulandı. Sempozyumda

sunulan tebliğler de Prof. Dr. Ahmet Önkâl’in dikkat çektiği bu noktaların detaylı bir biçimde açılımını sağladı.

Sempozyumun birinci oturumunda Prof. Dr. Ramazan Altuntaş ve Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat tarafından sunulan tebliğlerde nebevî mesajın hangi açılardan evrensel niteliklere sahip olduğu üzerinde duruldu.

Ramazan Altuntaş konuşmasına, evrensellik tartışmalarının ilk çağdan modern döneme kadar insan düşüncesinin temel sorunlarından biri olduğuna değinerek ve tartışmalar hakkında özetleyici bir çerçeve sunarak başladı. Ait olunan toplumun inanç ve kültür değerlerine göre tanımlanamama, görecelikten uzak ve tarihsel olgulara değil insanın özüne ait olma evrensel oluşun başlıca ilkeleri olarak belirtildikten sonra nebevî mesajı evrensel nitelikli kılan özellikler üzerinde duruldu.

Tebliğin devamında Ramazan Altuntaş, Kur’ân’ın kendisini “*bütün insanlar için yol gösterici*” olarak tanımlamasını nebevî mesajın evrenselliğini ortaya koyan temel özellik olduğunu belirttikten sonra bu konuda şunları söyledi:

“Bütün dinlerde olduğu gibi, İslâm’ın da kendine özgü değerleri vardır. Bu değerlerden bir kısmı özel manada Müslümanlar arası ilişkilerde geçerliliğini korurken; diğer bir kısmı da genel-geçerlik vasfını haiz olup bütün insanlığı ilgilendirir. Hz. Muhammed (sav) önceki peygamberlerde olduğu gibi sadece kendi kavmine değil, tüm insanlığa, şuurlu varlıkların tamamına bir rahmet peygamberi olarak gönderildi. Dolayısıyla nebevî mesaj evrenselliğini Kur’ân’ın bu kuşatıcılığından alır; çünkü nebevî mesajı insanlığa taşıyan Hz. Peygamber’in sünneti Kur’ân’ın fiili bir yorumudur ve bu noktada birbirleriyle sıkı bir örtüşme içerisindedirler. Kur’ân ve sünnet sadece kendilerine tabi olanlar için değil, aynı zamanda Müslümanlar dışında şuurlu tüm varlıklara iyiliği emreden kuşatıcı bir mesajı içerir.”

Nebevî mesajın sadece Müslümanlara değil bütün insanlığa yönelik olduğunu gösteren bir diğer özelliğinin de söylem dilinde aranması gerektiğini belirten Altuntaş, bu duruma örnek olarak Kur’ân-ı Kerîm ve Veda Hutbesi’nde özelde Müslümanlara yönelik “Ey iman edenler”in yanında “Ey insanlar”, “Ey Ademoğulları” şeklinde tüm insanlara yönelik hitap cümleleriyle başlayan bölümleri gösterdi. Öte yandan kapsam alanı ve söylem dili dışında Kur’ân-ı Kerîm’in dogmalar önermemesi ve indirildiğinden bu yana üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılmamış olması da nebevî mesajın evrensel kuşatıcı

\* Sözkonusu sempozyuma dair bu tanıtımın, ilk defa Meridyen Destek Derneği’nin bir faaliyeti olarak yayın hayatına devam eden [www.sonpeygamber.info](http://www.sonpeygamber.info) internet portalında yayımlanmıştır.

cılığı konusunda vurgulanması gereken noktalar olarak belirtildi. Bu çerçevede Kur'ân dogmatik önermelerle belli tarihsel koşullara bağlı olarak değil, tüm zamanlara hitap eden ilahî bir mesaj olarak değerlendirildi. Altuntaş'ın tespit ettiği üzere Kur'ân-ı Kerîm indirildikten sonra üzerinde eğer bir değişiklik yapılmış olsaydı kuşkusuz bunlar insanlar eliyle olacaktı ve bu da onun içeriğinin kişiler, dönemler ve mekânlardan bağımsızlığını etkileyecekti. Fakat nebevî mesajın temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm herhangi bir değişikliğe veya müdahaleye uğramamış, orijinal içeriğindeki evrensel temelli değerler, olduğu gibi muhafaza edilmiştir.

Oturumda ikinci olarak söz alan Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat ise tebliğinde Hz. Peygamberin ilahi mesajı Arap dilinde taşımış olmasının, onu yerel kılarak evrensellikten uzaklaştırıp uzaklaştırmayacağı konusunda değerlendirmelerde bulundu. Değerlendirmelerine dindeki evrenselliğin insan merkezli olması gerektiğini vurgulayarak başlayan Ahmet Polat nebevî mesajın evrenselliği konusunda elçi seçimi ve risâlet dili konularına yoğunlaştı. Hz. Peygamber'in nebevî mesajını Arapça yoluyla iletmesinin, mesajı yerelleştirme gibi bir sonuç sebep olup olmadığı sunulan tebliğde sorgulandı. Ahmet Polat bu konuda Arapçanın "verili" olarak yeterli olduğunu belirterek, Kur'ân'daki evrensel kodlamaların da ancak Arapçayla anlaşılabilceğini fakat bu durumun mesajı yerel kılmayacağını belirtti.

Birinci oturumda nebevî mesajın evrensel niteliklerinin konu edildiği sempozyumun ikinci oturumunda ise nebevî mesajın insanlığa sunduğu evrensel değerler ele alındı.

Nebevî mesajın temel hak ve özgürlüklere bakışı konusunda detaylı değerlendirmelerin yer aldığı tebliğiyle ilk olarak Doç. Dr. Adem Apak söz aldı. İnsanlık tarihinin bir hak ve hürriyetler tarihi olduğunu söyleyerek söze başlayan Adem Apak insan hakları konusunun günümüz dünyasında devletlerin birinci amaçları, siyaseten meşruiyetlerinin birinci şartı olduğunu vurguladı. Tebliğin devamında çağlar öncesinden beri nebevî mesajın bu konuda neler söylediği hakkında değerlendirmelerde bulunan Apak, başlıca şu tespitlere yer verdi:

"Batının insan hakları konusunda sicili pek temiz değildir. Oryantalist araştırmacı Bernard Lewis'in belirttiği gibi Hıristiyan Dünyasında insani haklara riayet bir "görev" sayılırken, İslâm Dünyasında, İslâm kültüründe bu bir "meziyet" addedilmek-

tedir. İslâm fıkhdındaki "ismet-i ademiyyet" prensibince İslâm hukukçuları evrensel bir anlayışı benimsemişlerdir. Ademin, yani insanın merkeze alınması cinsiyet ve ırk gibi ayırıcı-ötekileştirici unsurların da hukuken etkisiz kılınmasına ortam sağlamıştır.

İslâm'a göre insani haklar Batıdaki gibi bireyin sonradan kazandığı değil, bizzat doğuştan sahip olduğu haklardır. Kişinin bu haklara doğuştan sahip olması ise onunla Allah arasında yapılan bir akdin varlığına işaret eder. Yine nebevî mesajda insan hakları politik bir araç olarak değil, insani olgulara dayalı olarak ele alınmıştır. Allah tarafından korunmaya alınmış olan İslâm hukuk literatüründeki "kul hakkı" insan hakları anlayışının nebevî kültürdeki özgün halidir. Kul hakkı bağlamında insani haklara sağlanan özerkliğin en önemli göstergesi bu alanı ihlal edenlerin yani kul hakkına girenlerin Allah tarafından affedilmeyeceği, mağdur kişinin burada söz sahibi olacağıdır. İnsan haklarının beş ana başlığı olan hayatın, aklın, dinin, neslin ve malın korunması İslâm hukukunda güvence altına alınmıştır ve bu uğurda hayatlarını yitirenlere şehitlik mertebesi layık görülmüştür."

Bu temel tespitlerinin ardından nebevî kültürde yer alan "Dinde zorlama yoktur" düsturunun din ve vicdan hürriyetinin korunması hakkında konulmuş açık kural olduğunu belirten Apak, Medine Vesikası'nın da insan hakları açısından tarihte yapılan en önemli sözleşmelerden biri olduğunu altını çizdi. Muhtevası itibarıyla Veda Hutbesi'nin ise insan hakları konusundaki ilk evrensel bildirge niteliğini taşıdığı belirtilen tebliğde son olarak Osmanlı'daki bir arada yaşama tecrübesi, nebevî kültürün somut bir uygulama örneği olarak verildi.

Prof. Dr. Celal Kırca ise tebliğine farklı bilim dallarına mensup araştırmacılar tarafından Hz. Muhammed (sav)'in farklı yönleriyle ele alınıp tanıtılmaya çalışılmasının O'nun bütünlüklü ve tam olarak tanınıp anlaşılmasında sağlıklı bir yol olmadığını belirterek başladı. Bu parçalı yaklaşım yerine Kur'ân merkezli ve bütünlüklü bir peygamber tasavvurunun O'nun evrensel nitelikteki örneğinin anlaşılmasında gerekli olduğu devamlı belirtildi. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in örneğinin kimlik ve kişilik bağlamlarında yeniden değerlendirilmesini öneren Celal Kırca'nın şu özgün tespitleri Allah Rasûlü'nün evrensel örneği hususunun açıklığa kavuşmasında son derece dikkat çekiciydi:



“Hz. Peygamberle ilgili olarak Kur’ân’da onun resûl kimliğini belirten ayetlerin yanında kişiliğine yönelik ayetlerin içeriği ve vermek istediği mesaj dikkate alındığında, verilmiş bir unvanın öneminden ziyade, sahip olunan kişilik özelliklerinin değerinden söz edildiği görülmektedir. Kur’ân’da yer alan bilgilerden ve Hz. Muhammed (sav)’in yaşayış tarzından anlıyoruz ki, onun kim olduğunu ifade eden biyolojik ve fizyolojik varlığına bağlı kimlikleri değil, nasıllığını ifade eden kişilik özellikleri örnek gösterilmiştir. Kim sorusunun cevabı olarak verilebilecek her cevap, büyük oranda yerelliği; nasıl sorusunun cevabı olarak verilebilecek her cevap ise daha ziyade evrenselliği ihtiva etmektedir. Kur’ân’da kimliğinden ziyade, kişiliğinin öne çıkartılması O’nun örnekliliğini yerel boyuttan uzaklaştırıp evrenselliğe doğru yönlendirmek içindir. Bu konuda teşebbüh yoktur. Çünkü teşebbühte yerellik, modellikte ise evrensellik vardır. Bir başka ifade ile, onun kimliğine uygun kişilik özellikleri, bizim için örnek bir davranış olmakta ve bu örneklilik de evrensel bir mahiyet arz etmektedir.

Hz. Peygamber’in örnekliliği; nasıl bir kul, nasıl bir insan, nasıl bir baba, nasıl bir koca, nasıl bir komşu, nasıl bir müşteri, nasıl bir arkadaş, nasıl bir yönetici, nasıl bir müjdeleyici ve uyarıcı, nasıl bir ışık v.s. gibi evrensel olma potansiyeline sahip nitelikleri yönüyledir. Bir başka deyişle, o kul oluşu ile değil, nasıl bir kul oluşu ile; insan oluşu ile değil, nasıl bir insan oluşu ile; baba oluşu ile değil, nasıl bir baba oluşu ile; koca oluşu ile değil, nasıl bir koca oluşu ile bize örnektir. Yoksa fizyolojisi, yerellik ifade eden sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik, sosyo-politik araç ve gereçler veya formların onun tarafından bir şekilde kullanılmış olması yönüyle değil.”

Prof. Dr. Kırca’nın ortaya koyduğu bu görüşler nebevî mesajın sadece muhtevası itibariyle değil de aynı zamanda onu insanlığa taşıyan Peygamber’in kişiliği ve uygulamaları bakımından da evrensel nitelikli olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Öte yandan Prof. Kırca’nın bu değerlendirmelerde bulunurken özgün, bütünlüklü ve konuya göre özel diyebileceğimiz bir metot kullanması sîret araştırmaları için de kuramsal açıdan ayrı bir anlam taşımaktaydı.

Sempozyumun ikinci gününde ise nebevî mesajın ahlaki çöküntü ve aşırı şiddet başta olmak üzere çağımız sorunları karşısında neler söylediği, bir başka deyişle çağımız sorunları karşısında nebevî mesajdan nasıl yararlanabileceğimiz konusu üzerinde duruldu. Özellikle güzel ahlak sahibi olması yönüyle gerek Allah, gerekse de gayr-ı müslimler tarafından övgülere mazhar olmuş

Hz. Peygamber’in evrensel ahlaki mesajlarının küreselleşme olgusuyla karşı karşıya olduğumuz şu günlerde ele alınması oldukça anlamlıydı.

Dr. Huriye Martı tebliğinde Hz. Peygamber’in ahlaki çöküşü engellemede nasıl bir yöntem izlediğinin çözümlemesini yaptı. Hz. Peygamber’in iyi ve güzel ahlakı yaymada tekil davranışlar ve kötülükleri yasaklama değil de, zihin kalıplarını kırma yolunu benimsediğini belirten Huriye Martı, O’nun düşünce kalıplarını değiştirerek ahlaki tutarlılığın devamlılığını esas aldığını ortaya koydu. Bu konuda sadece belli bir zaman dilimi içerisinde değil de risalet döneminin tamamında her zaman ahlaki kaidelerin yerleştirilmesine ayrı bir önem verdiğinin altını çizen Martı tebliğinde özetle şu noktalara değindi:

“Ahlâk zaafılarını temele inerek çözümlenmek konusunda, Efendimizin kullandığı etkili yöntemlerden biri, ‘düşünce kalıplarını değiştirme’dir. Sözelimi kölelere insanca muamele edilmesine ahlâkî beklentisine cevap bulabilmek için öncelikle zihinlerde yer alan ‘kölenin ikinci sınıf insan olduğu’ kalıbını alt üst eden yepyeni bir kalıp getirmiştir: “Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir!” Burada görüldüğü üzere Efendimiz bir konuda tek tek ahlâkî davranışları önerme yerine, ahlaki bir zihin yapısı oluşturacak, bütünlüklü bir hüküm ortaya koymakta ve bu hükmün köle ile sahibini dahi kardeş kılacak kadar ileri düzeyde olduğunu görüyoruz.

Öte yandan sünnetin hukuka dair verilerine son derece önem verilirken ahlaka dair verileri göz ardı edilmektedir. Oysa bugün özellikle İslâm ülkelerinde yaşanan ahlâkî çöküşün altında yatan sebeplerden birisi de, sünnetin ahlâka dair tavsiyelerini ‘yapılsa iyi olan ama yapılmayınca ceza gerektirmeyen öğütler’ şeklinde algılayan yanlış zihniyet kalıbıdır. Bu sebeple daha çok ‘sünnet’ bağlamında yer alan Hz. Peygamberin ahlaki öğütleri pek dikkate alınmıyor. Hal böyle olunca zamanla iman ve ahlak arasındaki bağ da kopmaktadır. İman-ahlak-ibadet şeklinde sıralanması gereken halkada yerler değişiyor ve “iman-ibadet-ahlak” şeklini alıyor. . Günümüzde ahlaki sünnetler ikinci plana itilmekte, söz gelimi namazın sünnetlerine riayet edildiği gibi ahlaki sünnetlere riayet edilmemektedir. Oysa ibadet alanına dair sünnetler ne kadar önemliyse ahlak alanına dair sünnetler de o derece önemlidir. İnanan insan ibadetini yerine getirmek kadar ahlaki olmak zorundadır. Zira Hz. Peygamberin, ‘güzel ahlâkın imanın olmazsa olmazı’ olduğuna dair bir düşünce kalıbı yerleştirmeye çalıştığı son derece aşikârdır. Maalesef bu durumun göz ardı edilmesi sonucu günümüzde ibadetini yerine getiren ama ahlaki zaafılarından kaçınamayan Müslüman tipiyle sık karşılaşmaktayız.”

Huriye Martı'nın bu tespitleri İslâm Dünyasında günümüzde yaşanan ahlaki çöküntü konusunda çözümün nerede aranması gerektiğini açık bir şekilde işaret etmekteydi. Diğer yandan ahlaki erdemleri aşılama zihin kalıplarını kırma yönteminin kullanıldığı tespiti de, nebevî kültürdeki ahlaki ilkelerin yerel değil, genel-geçer ve evrensel nitelik taşımaya yönelik olduğunu göstermekteydi.

Hız. Peygamber'in hayatını doğru öğrenmenin evrensel barış açısından önemine değinen Prof. Dr. Adnan Demircan ise Müslümanlarla diğer medeniyetlere mensup insanların Hız. Peygamberin mesajını doğru anlamaları, ilişkilerinin onun yol göstericiliğinde daha barışçıl bir çerçevede gelişmesine katkıda bulunacağını vurguladı. Batılı bazı yazarların günümüzde medeniyetler arası çatışmayı körüklediğine dikkat çeken Demircan, bu önyargılı davranış kalıplarının Müslümanları tahrik ederek iradeleri dışında bir çatışmaya sevk etmeye yönelik olduğunu söyledi. Alev Alatlı'nın "Müslümanlar atom bombasını icat etmezdi" görüşüne de değinen Demircan, atom bombasının topyekûn yok edici bir özelliğe sahip olduğunu, Müslüman bilginlerin bilimde ne kadar ilerlerse ilerlesin hiç bir zaman böylesine yok edici bir icada imza atmayacaklarını belirtti. Demircan sözlerine devamla, İslâm Medeniyetinin hiçbir zaman ötekini tahakkümü altına almadığını ve nebevî mesajın dikkate alındığında bundan sonra da böylesine bir tahakkümün söz konusu olmayacağını, dolayısıyla Hız. Peygamber'den alınan ışığa "tüm insanlığın" muhtaç olduğunu söyledi.

Sempozyumun genel değerlendirme bölümünde ise Prof. Dr. Mustafa Fayda konuşmasına nebevî mesajın evrenselliği konusunda bir tartışma olmadığı, bizim onu nasıl anlayabileceğimizin asıl önemli nokta olduğunu belirterek başladı. Bu çerçevede İslâm Medeniyetinin zengin bir tarihsel tecrübeye sahip olduğu, Osmanlı'nın dervişler aracılığıyla Balkanlar'a yönelik sürdürdüğü iskân politikasının ve Asya'ya giden Müslüman tüccarlar aracılığıyla Malezya-Endonezya gibi ülkelerde İslâm'ın yayılması olayının da bu konuya örneklik teşkil ettiği Prof. Fayda tarafından belirtildi.

Prof. Dr. Celal Kırca ise Kur'ân ve Sünnet'in tek başına yeterli olmadığı, uygulama bağlamının evrensellik iddiası açısından önemli olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulundu. Öte yandan nebevî mirasın muhtevasındaki evrensel mesajların yayılabilmesi için Müslümanların düşünce biçimlerini değiştirip

kalıp yargılardan kurtulması gerektiği ve kategorik Aristo mantığı yerine analitik düşüncenin benimsenmesi gerektiğini söyleyen Kırca, Muhafazakârlık konusunda da önemli tespitlerde bulundu. Töre gibi yerel ve örfi değerlerin tutuculuk olgusunu ortaya çıkardığı, muhafazakârlığın ise aslında iyi ve güzel değerlerin muhafazasına dayalı bir düşünce sistemi olduğu vurgusuyla bu iki olgunun birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiği tespitinde bulunuldu. Prof. Kırca konuşmasının devamında, nebevî mesajın evrensel düzeyde uygulanabilirlik kazanmasının da kendisine sonradan dâhil olmuş gibi gözükten bu tutucu öğelerden arınmasına bağlı olduğunu dile getirdi.

Gerçekleştirilen sempozyumun hayli başarılı geçtiğini dile getiren Prof. Dr. Hüseyin Algül ise gelecek yıllarda Konya'da çalışmanın ikinci basamağı olarak uluslararası bir Sîret Sempozyumunun düzenlenmesi temennisinde bulundu.

Şerif ESKİN

Meridyen Destek Derneği, Üsküdar, İSTANBUL

## Uluslar arası ‘Modern Çağ ve İbn Arabî’ Sempozyumu, 23–25 Mayıs 2008, Şişli, İSTANBUL

### I. Giriş

1165–1240 (h. 560–638) yılları arasında yaşamış olan Muhyiddin ibnü’l-Arabî, tasavvuf tarihinin en önemli ve aynı zamanda en tartışmalı isimlerinden biridir. Sûfilerin bir kısmı İbnü’l-Arabî’yi hâtemü’l-evliyâ,<sup>1</sup> yani velâyetin mührü kabul ederken, bir kısmı da onun görüşlerini tümüyle reddetmiştir. Sûfilerden ziyade filozofların konu edindiği varlık meselesini esas alması, vahdet-i vücûd görüşünü savunması ve Tanrı-âlem ilişkisini bu çerçevede temellendirmesi onun filozoflukla itham edilmesine sebep olmuştur.<sup>2</sup> İbnü’l-Arabî’nin bunun dışında, *Firavun’un imanı*, *azabın ebediliği*, *insan-ı kâmil meselesi* ve *nübüvvet-velâyet ilişkisi* gibi meselelerde de eleştirildiğini biliyoruz. Bütün bunlar araştırmacıyı, müellifin düşüncelerini esaslı bir biçimde tetkik etmeye yönlendiriyor. Ancak, ön araştırmalar yapılmaksızın İbnü’l-Arabî’yi okumak, kendi içinde birtakım problemler barındırır. Çünkü onun eserlerindeki dil, bu alanda yazılmış herhangi bir eserden çok daha girifttir ve mecazlarla doludur. Bu sebeple, söz konusu eserlerin geçmiş yüzyıllarda ancak belli bir eğitim görmüş sâliklere, üstelik diğerlerinden gizli olarak okutulduğu rivâyet edilmiştir. Yine aynı nedenle, onun en meşhur eseri olan *Fusûsu’l-Hikem’e* birçok şerh yazılmış, şeyhin ithamına sebep olan hususların uzun izahları yapılmıştır. Peki, günümüz insanının İbnü’l-Arabî’yle ilgili görüşleri hakkında ne diyebiliriz? Herhalde tarihin bir uzantısı olarak, şeyh hakkındaki

<sup>1</sup> İbnü’l-Arabî’ye ‘hâtemü’l-evliyâ’ denilmesi daha sonra kimsenin velâyet makamına kavuşamayacağı anlamına gelmez. Hatmü’l-velâye görüşünü benimseyenlere göre, her velî bir peygamberin, İbnü’l-Arabî de Hz. Muhammed’in kıdemi üzeredir ve onun velâyetinin mührüdür. Genel velâyetin sonucusu olan Hz. İsa ise, kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne incek ve velâyet onunla son bulacaktır.

<sup>2</sup> İbnü’l-Arabî yanında Sadreddin-i Konevî ve Dâvûd-u Kayserî de keşif yoluyla elde edilen bilgilerin felsefi bilgilerle karıştırılmasından rahatsızlık duyduğunu açıkça belirtmiştir. Bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005, s. 75–86.

ikilemin sürdürdüğünü söylemek pek de yanlış olmaz. Bununla birlikte müellifin eserlerinin, kendine özgü bir çekim gücüne sahip olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim, gerek Batı ülkelerinde, gerekse Türkiye’de Muhyiddin ibnü’l-Arabî ile ilgili çalışmaların hayli gündemde olduğunu görüyoruz. Özellikle akademik çevrelerde şeyhin eserleri okunmakta, okutulmakta, çeşitli dillere tercüme edilmekte, şârihlerinin eserleri ve görüşleriyle ilgili çalışmalar yapılmakta, kurumlar açılmakta ve çeşitli toplantılar düzenlenmektedir. Bu değerli çalışmaların bir örneği de 23–25 Mayıs 2008 tarihinde İstanbul’da yapıldı. *Modern Çağ ve İbnü’l-Arabî* adıyla TÜRKKAD (*Türk Kadınları Kültür Derneği*) tarafından düzenlenen sempozyum, Türkiye’de bir ilk olma özelliğiyle öne çıktı. Sempozyum, ilk üç günü İstanbul’da, kalan iki günü ise Şam’da olmak üzere iki bölüm halinde gerçekleştirildi. Şimdi bu seçkin toplantının ilk bölümü hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

### II. Sempozyum Hakkında

Dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen akademisyenlerin birbirinden önemli tebliğler sunduğu sempozyumda, modern dünyanın çeşitli problemlerine, İbnü’l-Arabî’nin düşünce dünyasından çözümler arandı. Sempozyumun açılışı, 23 Mayıs 2008 tarihinde, Cemal Reşit Rey Konser Salonu’nda yapıldı. Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç, İl Kültür Müdürü Ahmet Emre Bilgili ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanı Hüseyin Öztürk’ün açılış konuşmalarının ardından, Prof. Dr. Kılıç ve ANKA Yayınları Kurucu Direktörü ve Muhyiddin ibnü’l-Arabî Derneği Dergi Editörü Prof. Dr. Stephen Hirstentein tebliğlerini sundular. “*İbnü’l-Arabî ile Zamanın Ruhunu Okumak*” isimli tebliğinde, modern dünyanın çıkmazlarından ve bu çıkmazlarla mücadelede, İbnü’l-Arabî’nin, modernizmin kısıracındaki insana nasıl yardım edebileceğinden söz eden Kılıç, âlemin tüm parçaları arasındaki birleştirici bağı, yani şeyhin temel düşüncesi olan birlik inancını yeniden keşfetmenin önemine dikkat çekti. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin düşüncelerinin, Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in sünnetine dayandığını ve gayr-i İslâmi mistik hareketlerle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizdi. Bu tebliğin ardından sözü Prof. Dr. Stephen Hirstentein aldı. Hirstentein, “*Hayret: Bütünleşmeye Doğru Bir Paradigma Değişimi*” adlı tebliğinde, meleklerin insanın yaratılışına, fesad çıkaracağı gerekçesiyle itiraz etmesinden ve Allah’ın bu itiraza verdiği cevaptan yola çıkarak insanın kutsallığından bahsetti. İnsanın, kendisinin yaratılışına itiraz eden meleklerden üstün olduğunu, bu üstünlüğün de ilâhî isimlerin bilgisine sahip olmasına dayandığını belirten Hirstentein, İbn Arabî’nin *Fütûhatı*’ndan parçalar okuyarak, insanın, Allah ile âlemdeki varlıklar arasında bir ‘berzah’ olma özelliği taşıdığına işaret etti.

Açılışın ertesi günü, İstanbul Teknik Üniversitesi (İTÜ), Makine Fakültesi’nde, Prof. Dr. Mustafa Tahralı başkanlığında gerçekleştirilen ilk oturumda,

Prof. Dr. William Chittick, “Hayvaniyetin İrfanı”, Dr. Claude Addas, “Şeyhu’l-Ekber Geleneğinde Nebî’ye Tabi Olmak: Hz. Cîlî’nin Ka’be Kavseyi”, Prof. Dr. Denis Grill “O Adem’e Bütün İsimleri Öğretti” ve Prof. Dr. Mohamed Mesbahi “Zıddıyla Yazmak: İbnü’l-Arabî Düşüncesinde Özgürlük” adlı tebliğlerini sundular. Chittick tebliğinde, İbnü’l-Arabî’nin; kâinattaki her şeyin canlı olduğu ve Allah’ı tesbih ettiği, hayvanların; Hakk’ı inkâr etmemeleri, ne için yaratıldıklarını bilmeleri ve teslimiyet duygusu gibi özellikleriyle insanlardan üstün olduğu gibi görüşlerinden söz etti. Chittick’in ardından söz alan Addas ise, on dördüncü yüzyılın önde gelen sûfileinden Abdülkerim Cîlî’nin, *Ka’be Kavseyi ve Mülteka’n-Nâmuseyn* isimli eseri çerçevesinde, hakikat-i Muhammediye görüşü ve bu konuda İbnü’l-Arabî ile ayrıldığı hususlar hakkında bilgi verdi. Daha sonra Prof. Dr. Grill, meleklerin, Hz. Âdem’in yaratılışına itirazını anlatan âyetten yola çıkarak, insanın ilâhî isimleri öğrenmesi ve bu bilgi sebebiyle ilâhî emaneti kabul ederek halife olmayı hak etmesi konusunda bir tebliğ sundu. Grill’in ardından Mesbahi sözünü aldı ve İbnü’l-Arabî’nin düşünce dünyasında özgürlüğün anlamından bahsetti. Mesbahi, modern insanın aksine İbnü’l-Arabî’nin, gerçek hürriyeti kullukta bulduğunu, hakikî özgürlüğün, her şeye köle olmaktan kurtulup, tek bir varlığa, yani Allah’a kul olmakla elde edilebileceğine dikkat çekti.

İkinci oturum Prof. Dr. James W. Morris başkanlığında gerçekleştirildi. Bu oturumda; Dr. Bekrî Alâuddîn, “Yaratılış ve Aşk Arasında İbnü’l-Arabî”, Dr. Ghasem Kakaie, “Dinler Arası Diyalog: İslâmiyet ve Hristiyanlık; İbn Arabî ve Meister Eckhart”, Dr. Pablo Beneito Arias, “Bilginin Geçmişi ve Geleceği: İbn Arabî’nin Eserlerinde İrfânî Bilginin Zamanı” adlı tebliğlerini sundular. Bekrî Alâuddîn tebliğinde, İbn Arabî’nin, yaratmada aşkın ve ilâhî isimlerin yeriyle ilgili fikirlerinden söz etti. Şeyhin, âlemin aşktan sudûr ettiği ve aşk üzere yaratıldığı, her şeyin, ilâhî isimlerden birinin mazharı olduğu, bu ismin de kendi mazharına duyduğu aşk sebebiyle, onun dış dünyada zuhûrunu talep ettiği gibi görüşlerini aktaran Dr. Alauddin ayrıca, kenz-i mahfûz<sup>3</sup> hadîsinde zikredilen ‘bilinme arzusunun’ gerçekleşmesinde ilâhî isimlerin rolünden bahsetti. P. Beneito Arias ise, “Kitabü’l-Esfâr” adlı eseri çerçevesinde şeyhin, bilgi ve zaman ilişkisi<sup>4</sup> hakkındaki görüşlerinden söz etti. Müellifin, dinin

<sup>3</sup> “Gizli bir hazinaydım, bilinmek istedim, âlemi de onunla bilineyim diye yarattım” şeklinde nakledilen kudî hadîs, hadîs âlimleri tarafından ne kadar reddedilse de, İbnü’l-Arabî ve takipçileri için yaratılışın anlamını ortaya koymada son derece önemli bir rivâyettir. (Hadîsin yorumu için bkz. Davud Kayseri, *Şerhu Fusûsu’l-Hikem*, Tahran 1383, s. 327, 336, 735; Ekrem Demirli, *Fususu’l-Hikem Şerhi*, İstanbul 2006, s. 268-269).

<sup>4</sup> Konevî de, zamanı gelmediği için Hz. Peygamber’in bazı sırları açıklamadığını belirtir. Ona göre Peygamber’in bu bilgilerden bahsetmemesinin sebebi, insanların ona arzu duymasını engellemektir. Çünkü vakti gelmemiş bir sırda gereksiz yere arzu duymak, hem insanları kendi dönemlerinde elde edilebilecek olan bilgiden mahrum bırakacak, hem de ulaşılamayacak bir şey için boş yere ömür tüketmelerine neden olacaktır. Her asrın kendine özgü bir ilmi

yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemlerle sonraki asırlar arasında bir karşılaştırma yaptığını belirten Arias, İbnü’l-Arabî’ye göre, keşfe dayanan tahkik ilminin, sonraki dönemlerde daha bâriz bir şekilde zuhûr ettiğini belirtti. Ardından sözü Dr. Ghasem Kakaie aldı ve İbnü’l-Arabî’nin Hz. İsa’ya verdiği önemden ve bu çerçevede ehl-i kitaptan olan hristiyanlarla diyalogun imkanından bahsetti. Ayrıca, İbnü’l-Arabî’nin ‘ilâh-ı mu’tekad’ görüşünden söz etti ve herkesin kendi zihninde bir tanrı yaratarak bu tanrıya ibadet ettiğini, gerçek müminin ise bunun farkına varıp, Allah’ı bir ya da birkaç ismine dayanarak değil, bütün olarak tanıyan kişi olduğunu belirtti. Hz. Muhammed’in bu toplayıcılık özelliğine sahip olduğunu ve dolayısıyla diğer peygamberlerin bilgisini reddetmeyip, aksine onları da kuşattığını belirten Kakaie, bu özelliğin diyalog için önemli bir unsur olduğuna işaret etti. Eckhart’ın da benzer görüşleri olduğunu söyleyen konuşmacı, tebliğ süresinin dolması sebebiyle bu konudan bahsedemedi.

Günün son oturumunun başkanlığını Prof. Dr. William Chittick yaptı. Bu oturumda, Prof. Dr. Sachiko Murata; Prof. Dr. Süha Taji Farouki ve Dr. Semih Ceyhan tebliğlerini sundular. Oturumda ağırlıklı olarak, İbnü’l-Arabî’nin modern dünya ülkelerindeki tesirleri konu edildi. Bu çerçevede Prof. Dr. Murata “Çin İslâmiyetinde Varlığın Birliği” adlı tebliğinde vahdet-i vücûd düşüncesinin Çin Müslümanları üzerindeki etkisinden bahsederken, Prof. Dr. Farouki ise “Çağdaş Batıda Tasavvuf ve Tasavvuf Manevîyatı: Beshara Hareketi Örneği” başlıklı tebliğiyle, İngiltere’de kurulan ve İbnü’l-Arabî ile ilgili çeşitli çalışma ve etkinlikleriyle bilinen “Beshara Okulu” hakkında bilgi verdi. Oturumun ve günün son konuşmacısı olan Dr. Semih Ceyhan ise, “Modern Çağda Tahayyül Gücünü Yeniden Keşfetmek: İbnü’l-Arabî’ye Göre Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği” isimli bir tebliğ sundu. “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar” hadîsinin İbnü’l-Arabî’nin düşünce dünyasındaki yerinden ve sadece gördüğüne inanan modern çağ insanı için tahayyül gücünü harekete geçirmenin ne kadar önem arz ettiğinden söz eden Ceyhan ayrıca, insanın, hayal kuvvetinin hem ontolojik, hem de epistemolojik boyutunu anlayabilmek için edinmesi gereken niteliklere işaret etti.

Sempozyumun İstanbul’daki son günü, Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç yönetimindeki oturumla başladı. Oturumda Prof. Dr. Carl W. Ernst, “Nasr Hamid Ebû Zeyd’in İbn Arabî ve Modernlik Üzerine Görüşleri” başlıklı tebliğinde, son dönem müslüman düşünürlerinden Nasr Hamid’in İbnü’l-Arabî hakkındaki fikirlerinden bahsetti. Ancak tebliğin ardından, oturum başkanı Prof. Dr. Kılıç modern insanın İbn Arabî’yi anlamak konusunda bazı müşkülleri olduğunun ve Nasr Hamid’i okurken bunun göz önünde bulundurulması gerektiğinin

vardır ve Peygamber’in bildirmediği ilim, birinci asra değil, dördüncü ve daha sonraki asırlara mahsustur. Nitekim her mevsimin farklı bir meyvesi olduğu gibi, her dönem için de ayrı bir Rabbani bağış tahsis edilmiştir. (bkz. Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 187-188).

altını çizdi. Prof. Dr. Ernst'in ardından söz alan Prof. Dr. James W. Morris ise, "İlâhî Rahmetin Araçları: İbn Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye'sinde Yoldan Hakîkate" adlı tebliğinde, "Rahmetim her şeyi kapsamıştır" kudsi hadîsinin, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki yorumu hakkında bilgi verdi. Lübnan'da yaşanan iç karışıklıklar sebebiyle sempozyuma katılmayan Prof. Dr. Suad el-Hakîm'in tebliğini Dr. Asuman Kulaksız sundu. Tebliğde, çağdaş insanın bilimsel verilerle îmânî bilgiyi bağdaştırma problemi ile insandaki çeşitli kuvvelerin bilgiyi elde etmedeki rolü ve akıl ile kalbin bir arada kullanılmasının önemi gibi hususların, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki yerinden bahsedildi.

Günün ikinci oturumunun başkanlığını Prof. Dr. Carl W. Ernst yaptı. Bu oturumda, Prof. Dr. Shahram Pazouki, "İran'da İbn Arabî ve Okulu: Geçmiş ve Şimdi" ; Dr. Pilar Garrido Clemente "Yorumun Basamakları: İbn Meserre'de Akıl ve Vahiy", Prof. Dr. Karim Douglas S. Crow ise "İbn Arabî ve Hayal: Öncesi ve Sonrası" başlıklı tebliğlerini sundular. Prof. Dr. Pazouki, tebliğinde İbn Arabî'nin, kendisine ve ekolüne çok erken dönemlerden bu yana ilgi göstermiş olan İranlılar üzerindeki etkisini konu edinirken, Dr. Clemente, Endülüslü büyük sûfi İbn Meserre'nin akıl ve vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerinden söz etti. Oturumun son konuşmacısı Prof. Dr. Crow ise, şeyhin, misal âlemi ve tahayyül gücü ile ilgili görüşleri çerçevesinde "Beni rüyasında gören, gerçekten beni görmüştür, çünkü şeytan benim suretime bürünmez" hadîsinin bir değerlendirmesini yaptı.

Sempozyumun son oturumu Prof. Dr. Mustafa Tahralı başkanlığında gerçekleştirildi. Oturumda, Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu "İbnü'l-Arabî'ye Göre Geçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimya-yı Saâdet", Yard. Doç Dr. Ekrem Demirli "Kendini Bilen Rabbini Bilir: İbnü'l-Arabî'nin İnsan Tasavvurunun Anlaşılması", Prof. Dr. Mustafa Tahralı ise "Tevhid Bilgisinden İmana" isimli tebliğlerini sundular. Çakmaklıoğlu tebliğinde, farklı derecelerine rağmen nefes-i Rahmânî'ye bakan yönleri itibarıyla tüm mahlûkatın bir olduğu, her şeyin aşk ile ve aşktan yaratıldığı, âlemdeki tüm mevcutların Tanrı ile sıkı bir bağının bulunduğu gibi konuları İbnü'l-Arabî çerçevesinde ele aldı. Ekrem Demirli ise tebliğinde, sûfilerin bilgi görüşlerinin temelini oluşturan ve Ekberî ekol tarafından sahih kabul edilen, "Kendini bilen rabbini bilir" hadîsinin İbnü'l-Arabî'deki yorumu hakkında bilgi verdi. Sempozyumun son konuşmasını Prof. Dr. Mustafa Tahralı yaptı. Tahralı önce *Fusûsü'l-Hikem*'in içeriği hakkında kısa bir bilgi verdi ve ardından, bu eserin okuyucuları üzerinde nasıl bir etki bıraktığını konu edindi. *Fusûs*'un, kendisini hüsn-i zann ile okuyucuların îmânını kuvvetlendirdiğini, îmân sahibi olmayan, fakat îmâna istidâdi bulunan kimselerin ise içlerindeki şüpheleri giderdiğini belirten TAHRALI, eserin *kaza ve kader, tenzîh ve teşbîh, âlemin hayalden ibaret olması, Hak'tan başka gerçek bir varlığın bulunmaması* gibi hususlarda tatminkar bilgiler içerdiğine, bununla birlikte mutlaka bir şerh yardımıyla okunması gerektiğine dikkat

çaktı. Prof. Dr. Tahralı'nın konuşması ile sempozyumun İstanbul'daki bölümü sona erdi. Katılımcılar, İbnü'l-Arabî'nin türbesini ziyaret etmek ve sempozyumun kalan kısmını tamamlamak üzere Şam'a doğru yola çıktılar.

### III. Sonuç: Sempozyum ve İbnü'l-Arabî Araştırmaları

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, kendisine bahşedilen ilmi, taliplerine verilmesi gereken bir emanet olarak kabul etmiştir. Buna göre o, bu bilginin tercümanı olacak ve onu katıksız bir biçimde insanlara aktaracaktır.<sup>5</sup> Bu samimi temennî şeyhin takipçilerinde de devam etmiş, böylece Ekberî düşünce kutsal bir miras olarak yüzyıllar boyunca talep edenlere ulaştırılmıştır. Söz konusu tevârüs geleneğinin günümüzde de devam ettiğini görüyoruz. Nitekim modern çağın insanı da İbnü'l-Arabî'ye verilen emanetteki payını istemekte ve onun düşünce dünyasını anlamak için çaba göstermektedir. Bununla birlikte, bu konudaki çalışmaların çok yeni olduğu ve şeyhin, gerek dünyada gerekse ülkemizde pek tanınmadığı bilinen bir gerçektir. Zira, yaşadığımız çağda İbnü'l-Arabî hakkında yapılacak çalışmaları engelleyen ya da aksatan önemli problemler vardır. Bir taraftan müellifin yazdığı dönemin terminolojisini, diğer taraftan kullandığı sembolik dili çözmek zorunda olan araştırmacı, tüm bunlara tarih boyunca süregelen önyarguların verdiği çekingenlik de eklenince, ya şeyhin dünyasına girmekten uzak durmakta, ya da onunla, döneminin ilim geleneğinden kopuk bir biçimde ve geçmişin hükümleri çerçevesinde karşılaşmaktadır. Diğer taraftan, müellifin düşüncesini tahkik etmek isteyen bir kimsenin, bu eğitimi alabileceği birimlerin ve kendisine yol gösterecek rehberlerin sayısı da son derece kısıtlıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'yi uzun yıllar topraklarında ağırlamış olan Anadolu topraklarında hâlâ bir İbnü'l-Arabî enstitüsünün bulunmaması bilinen bir gerçektir. Sonuç olarak, Şeyhu'l-Ekber'in taşıdığı mirastan pay almak isteyen modern dünya insanı, birçok engelle karşı karşıyadır. Bu bakımdan, Türkiye'de ilk kez düzenlenen İbnü'l-Arabî sempozyumunun son derece önem arz ettiğini söylemeliyiz. Zira bu ve benzeri çalışmalar, bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine ve bu konuda doğru bilgiye nasıl ulaşabileceğine dair araştırmacıya fikir verecek, diğer taraftan da şeyhe yönelik birtakım ithamların izalesine yardım edecektir. Umulan o ki bu uğraşlar, yüksek irfanî bilginin önündeki engellerin kaldırılmasında önemli bir rol oynayacak ve müellifin dünyasının 'açılmaktan korkulan' kapısı aralanmış olacaktır. Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin mirası, modern çağ insanıyla buluşacak ve şeyhin arzusu bu asırda da gerçekleşecektir.

Sema ÖZDEMİR

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf, ÜSKÜDAR

<sup>5</sup> bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 19–20.

## 'Hermenötik Bizi Neden İlgilendiriyor?' Konferansı, Burhanettin Tatar, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Konferans Salonu, 16 Mayıs 2008, Üsküdar, İSTANBUL

On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Burhanettin Tatar 16 Mayıs 2008 tarihinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde "Hermenötik Bizi Neden İlgilendiriyor?" başlıklı bir konferans verdi. Konuşmasına hermenötik kelimesinin kökenini açıklayarak başlayan Tatar, hermenötik tarihi, hermenötik tarihi için önemli sayılan isimler (Scliermacher, Dilthey, Heidegger), hermenötiğin temel problemleri, zamansallık, hermenötiğin iki temel kavramı metin ve yorum gibi hermenötiği anlamamıza yardımcı olacak önemli konulara değindi. Tatar'ın konuşmasından önemli notlar şöyleydi:

### Hermenötik Nedir?

Hermenötik kelimesinin tarihi eski Yunan'a kadar uzanır. Hermenötik kelimesi eski yunan inanış biçimlerinde hâkim olan Hermes figürüyle yakından irtibatlıdır. Hermes, iletişim yöntemi insanlardan tamamen farklı olan, dil, kelimeler ve gramerin kendileri için bir anlam ifade etmediği tanrılar âlemi ile kelimeler ve gramerden bağımsız düşünemeyen insanlar dünyası arasındaki iletişimi sağlayan yarı ilahi bir varlıktır. İnsanlarla tanrılar arasındaki iletişimi sağlamak suretiyle hem insanların düşüncelerini, duyuş biçimlerini, kaygılarını tanrılara iletir hem de tanrılarının kararlarını, insanlar hakkındaki tasarımlarını insanlara aktarır. İşte hermenötik çaba, Hermes'in bu çabasıyla yakından ilişkilidir. Hermenötik, insanların kendi kaderleriyle ilgili olarak ilahi sesleri duyma ve bu ilahi seslere göre kendi tavırlarını geliştirme çabasıdır eski Yunan'da. Daha genel ifadesiyle ise hermenötik, doğrudan doğruya, haddi zatında açık olmayan, kendi başına kolayca kavranamayan bir şeyin insan dünyasının aydınlığı içerisine çekilmesi, kavranabilir duruma getirilmesi sanatıdır. Ama bunun vasıtaları, teknikleri var mıdır? Varsa nelerdir? Sorusu yaklaşık 2000

yıldır başta yunan düşünürleri olmak üzere günümüzdeki hermenötik filozoflarına varıncaya kadar herkesi ilgilendirmektedir.

### Scliermacher: Hermenötiğin Evrenselliği

Scliermacher hermenötik tarihinden bahsederken görüşlerine değinilmesi gereken bir Hıristiyan kelamcısıdır. Scliermacher, kendisinden önce özellikle Hıristiyan teologların İncilleri ve Tevrat dediğimiz metinleri Hıristiyan hayatına getirme noktasında bir takım tekniklere sahip olduklarını bilen ve bu noktada bir eksikliğin olduğunu fark eden bir düşünürdü. Bir eksiklik vardı çünkü biz anlama sorununu, anlama konusunu metinlerin sadece kendi karakteristiğine göre ele almaya kalkarsak ve anlama yöntemlerini sadece bir takım dini metinlerin anlaşılması noktasında belirleyecek olursak, bu durumda, dini hayatla dini hayatın dışında kalan insanın gündelik, ticari, siyasi hayatı arasındaki organik bağ kopar. Bu açıdan bakıldığında anlama sorunu veya hermenötik dediğimiz sorun sadece kutsal metinleri anlama noktasına indirgenemez veya kutsal metinleri anlama metodolojisiyle kendisini sınırlayamaz. Scliermacher'ın yapmak istediği şey; Hıristiyan mesajının insanın bütün hayatıyla organik bir biçimde irtibatlı olduğunu göstermek amacıyla anlama dediğimiz sorunun aslında insanın bütün hayatını kuşatan doğumundan ölümüne kadar her an yaptığı bir faaliyet olduğunun altını çizmektir. Bu açıdan hermenötiği evrenselleştirmiştir. Burada hermenötiğin evrenselleşmesi demek; hermenötiğin hayatımızın her anında ve noktasında var olan bir çaba olması demektir. Hayatımızın her anında hermenötik yaparız ve hayatımızda bulunan her varlıkla bir anlamlandırma ilişkisi içerisine gireriz.

### Dilthey ve Heidegger: Zamansallık

Scliermacher hermenötik tecrübenin yapısını, mahiyetini ve yöntemini ortaya çıkarmaya çalışan bir filozoftu. Onun bu projesini Dilthey ve Heidegger gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Özellikle Heidegger insan bilincinin zamansallığına vurgu yapmış ve onunla hermenötiği temellendirmiştir. Öyle ki biz bugün hermenötik deyince işin açıkçası Heidegger'in temellendirdiği biçimde ele alıyoruz. Günümüzde hermenötiği, hermenötik yapan şey insan bilincinin zamansallığıdır. Peki zamansallık nedir? Zamansallık kelimesinin bugün bizim kullandığımız zaman kavramıyla ve saatle hiçbir ilgisi yoktur. Zamansallık kelimesi özü itibarıyla temelde varlıkların insan bilincine kendilerini oldukları gibi açmamasıyla ancak sınırlı bir biçimde varlığın kendisini inan bilincine açıyor olmasıyla ve bunun bir süreç olmasıyla ilgili bir kavramdır. Yani insan bilincinin bir şeyi kavradıkça hem kavradığını sınırlı olarak kavradığını fark etmesi hem de kendisinin sınırlı olduğunu anlaması anlamında bir kavramdır zamansallık. Zamansallık insan bilincinin merkezsizleşmesidir. Descartes düşüncesine baktığımızda orada bir merkez görürüz. İnsan bilincinde en kesin olan şey yani merkez teşkil eden şey onun düşünüyor olmasıdır. Dilthey ve

Heidegger böyle bir merkezin olmadığını savunur zamansallık fikriyle. O halde başka bir şekilde ifade etmek gerekirse; insan bilincinin zamansallığı, insan bilincinin sürekli bir şeylere yönelirken, bir şeyleri anlarken kendisini kaybetme riskiyle yüzleşmesi ve bir şeyleri anladıkça, anladığı şeyler arasında irtibat kurdukça tekrarkendisine dönmesi hareketidir. Yani bir tür döngüsel bir hareket çizilmesidir zamansallık. Hermenötiğin temelinde böyle bir zamansallık anlayışı vardır.

Benim kendi yorumlayabildiğim kadarıyla; Fatiha suresinde “ihtinassıradal mustakim” ayetini anlamaya çalışırken ister istemez karşımıza zamansallık sorunu çıkmaktadır. “Bizi doğru yola ilet!” derken doğru yol karşımızda hâlihazırda bir nesne veya bir bilimsel veri değildir. Doğru yol, doğru yola ulaşmaya çalışırken bir şekilde belki belirlemekte olan ama yine de tam olarak emin olmadığımız bir şeydir. Böylece insan bilinci daima tereddütte kalınca ve bir takım sorularla yüzleşince Cenab-ı Hakka sığınmanın anlamı ortaya çıkmaktadır. Eğer insan bilinci zamansal olmasaydı, nesnesini olduğu gibi yakalayabilseydi, anlamak istediği şeyi kuşatabilseydi o zaman zaten tanrıya muhtaç olmazdı ve böylece “Bizi doğru yola ilet” duasına gerek kalmazdı. Zaten duanın anlamı, temel esprisi zamansallıktadır.

Öte yandan zamansallık kelimesinin dönüşümle yakından ilişkisi vardır ve bu noktanın vurgulanması gerekir. İnsan bilincinin zamansallığı, insan bilincinin hiçbir zaman olduğu gibi kalamaması, anlarken dönüşmek zorunda kalması ve dönüşürken de nesnesini dönüştürmesidir. Böylece karşılıklı bir dönüşme faaliyeti esnasında ancak insan bilinci var olabilir, kendisini açabilir ve anlamaya çalıştığı şeyi sürekli farklı açılardan kavrayarak böylece bir sürekli dinamizm sağlayabilir ve genel anlamıyla ise geleneğin bir parçası olabilir. Eğer biz geçmişteki eserleri, geçmişte söylenen sözleri ve geçmişte ortaya konan bütün birikimleri oldukları gibi yakalayabilseydik karşımızda gelenek diye bir şey kalmazdı. Gelenek karşımızda duran bir geçmiş değildir. Geçmişin verisi değildir. Karşımızda sabit olarak duran geçmişin bir resmi de değildir. Tam tersine gelenek denen şey insan bilincinin zamansallığı nedeniyle insan bilincinin sürekli bir anlam arayışı içerisinde, geçmişin eserleriyle dönüşerek ve dönüştürerek irtibat kurma şeklidir. Ancak bu şekilde geleneğe ait olabiliriz ve gelenek bize ait olabilir. Hâsılı gelenek dediğimiz şey geçmişte ortaya çıkan bir şey değil anlama faaliyetini gerçekleştirirken ortaya çıkmakta olan bir şeydir.

### Metin ve Yorum (Okur)

Okur nedir? Bu her zaman önemli bir soru olmuştur. Metinleri okurken, biz genelde metinlerin linguistik, tarihsel veya edebi anlamıyla ilgilenmeyi okur kavramıyla eşdeğer tutarız. Özellikle Kartezyen felsefe, düşünme biçimleri esnasında metinlerin anlamını kendinde bir şeymiş gibi tasavvur eder ve okuru bu kendinde şeyi olduğu gibi kavrayan bir özneye indirger. Kartezyen felsefe

bu şekilde, okur kavramını ortadan çıkarmaktadır. Oysaki okur, metnin anlamını olduğu gibi kavrayan birisi değildir. Okur kavramı hermenötik açıdan bakıldığında kendi kaygıları eşliğinde, kendi soruları eşliğinde, kendi anlam oluşturma, anlam bulma tasavvuru veya mücadelesi içerisinde metinlerle bir tür varoluşsal ilişkiye girme şeklidir. Okur ancak böyle oluşabilir. Bir metnin hakikati benim için doğru tarafı, bu metnin benim kaderime ilişkin, benim varlığıma ilişkin söyleyeceği şey nedir? sorusu açısından metinlere yaklaşıldığında canlı dinamik bir ilişki içerisine girmiş oluruz ve bu esnada da kendimizin zamansallığını peşinen kabul etmiş oluruz. Hasılı okur kavramı metinlerle hayati bir anlam ilişkisi içerisine girebilme sanatını ifade eder. Yazılı metinleri sadece linguistik olarak okumakla hiçbir ilişkisi yoktur.

Peki yazar nedir? Yazar, batı dilindeki karşılığı olan “author” kelimesine baktığımızda daha iyi anlaşılacak bir şeydir. Buna göre; yazar otorite demektir. Yani yazdığı metinle, ürettiği bir düşünceyle başka insanlar üzerinde bir şekilde dönüşüm sağlayabilen, düşünceleriyle onların entelektüel dünyalarına veya varoluşsal dünyalarına sızabilen ve bu yönüyle kendi okurlarını dönüştürme gücüne sahip olan insan demektir.

Yazar olgusu pek çok sorun alanı oluşturur. Gerçekte yazar hangi anlamda otoritedir? Şahsiyeti itibariyle mi, biyografik hayatı itibariyle mi, bireyselliği itibariyle mi yoksa yazdığı veya söylediği düşünceler itibariyle mi otoritedir? Heidegger ve sonrasında yazara dair şu düşünce ön plana çıkmıştır: Yazar dediğimiz şey her zaman metinlerin gerisinde duran ama asla doğrudan doğruya nüfuz edemeyeceğimiz bir tasarımdır. Özellikle biyografik yazarla irtibat kurmak imkânsızdır. Burada kastedilen şey şudur: Kişi, bir metni okuduktan sonra gidip yazarla tartışabilir ama yaptığı şey yazarla değil aslında yazdığı metnin yorumcusuyla tartışmaktır. Hermenötiğin yazara dair vurguladığı şey budur. Çünkü yazar bir kez eserini yazdıktan sonra kendi eseriyle ilişkisi açısından yazar olmaktan çıkar, kendi eserinin yorumcusu haline gelir. Yapacağı her şey kendi metnini yorumlamaktan ibarettir bundan sonra. Bu açıdan bizler aslında yazarla karşılaşmayız. Yazarlarla aslında yüzleşmeyeceğimizi belki en yalın Aristo anlatır. Aristo, “Biz bir köpeğe bir noktayı işaret ettiğimizde köpek işaret ettiğimiz noktaya değil, elimize bakar.” der. Yani eğer bir cümleyi gördüğümüzde cümlenin işaret ettiği noktayı anlamak yerine cümlenin kendisine ya da yazarın kendisine bakarsak sözü anlayamayız. Dolayısıyla sözü anlamak demek, daima yazarın ötesinde bir gerçekliğe bakmayı gerektirir. Yazar onun için direkt eseriyle veya gerçeklikten ayrı bir yerde duran bir kurama dönüşür. Bu durum, dünyevi veya felsefi metinler için rahatlıkla anlaşılabilir bir şeydir. Ancak ilahiyat bilimlerine sıra geldiğinde, özellikle ilahiyatta kelam alanına geldiğimizde Allah denilen varlığı nasıl anlamlandıracamız? Allah bir yazar mıdır? Yazarsa ne anlamda yazardır? Yazar değilse Cenabı Hak ile Kur’an metni arasındaki ilişki ve özellikle Kur’an-ı Kerimle bizim

aramızdaki ilişki açısından Cenabı Hakkın konumu nedir? Bunlar hakikaten üzerinde düşünülmesi tartışılması gereken önemli sorulardır.

İslam açısından düşündüğümüzde, bizim için gerçeklik Kuran dediğimiz metinde kaynamaktadır. Kuran, karşılaştığımız her problemde kendisine döndüğümüz metindir. Bir tefsir anlarken veyahut da bizi ilgilendiren bir fıkhi, bir kelami meseleyi anlarken sürekli Kuran'a geri dönme anlamında geri dönüş faaliyetimiz Kuran'ı metinleştirir. Buna göre, Kuran'ı metin yapan şey, insanların her bir durumda ona geri dönme çabasıdır. Ancak metin olarak Kuran karşımızda dururken metnin gerisinde tekrar Allah'a geri gitmek, Allah'ın düşünme biçimine geri gitmek Kuran'ın o metin olma durumunu nasıl bir şeye dönüştürüyor? Bu hakikaten önemli bir sorudur kanaatimce. Allah mı(yazar mı) yoksa Kuran mı(metin mi)? gibi bir ikileme düşmeden, bu iki merkezi kavramı mantıksal bir biçimde nasıl uzlaştırabiliriz? Bu önemli bir sorudur. Sufiler Allah ile canlı irtibat kurmadan, Kuran'ın anlamayacağını yani tecrübe oluşmadan Kuran ile canlı bağlantı kurulamayacağını düşünüyorlardı ama bunu da Allah'la bir tür manevi tecrübe ilişki içerisinde yorumluyorlardı. Fakihler ise hakikaten İslam düşüncesi içerisinde Kuran'ı bir yönüyle metin yapan düşünürlerdir. Çünkü her bir noktada Kuran'a tekrar geri gitme yolunu tercih etmişlerdir. Bu noktada, Kuran ile canlı irtibatımız noktasında Allah hangi konumdadır? İşte bu karşımızda bir problem olarak durmaktadır. Hâsılı, İslam ilahiyatı açısından üzerine tartışılması gereken birçok konu vardır.

*Tatar*, ortaya koyduğu önemli soru ve problemlerle dinleyenlere beyin fırtınası yaşattığı konferansını dinleyicilerden gelen soruları cevaplayarak sona erdirdi. Sorulan sorulardan birine verdiği cevap ise konferansın temel sorusu olan "Hermenötik bizi neden ilgilendiriyor?" sorusunun tam karşılığıydı ve özetle şu şekildeydi: "Diyalog hermenötiğin en yakın anlamıdır. Bu manada bizim geleneğimiz diyaloga, başka gerçekliklerle ilişki kurmaya imkân sağlayan, bunu teşvik eden bir gelenektir. Bu manada; hermenötik bizi ilgilendiriyor çünkü geleneğimiz bizi ilgilendiriyor."

**Özlem ÜLKER**

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi, İSTANBUL



*Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında**Nâfi' Mevlâ İbn Ömer,*

Halis Aydemir, Bursa: Emin

Yayınları, 2008, 443 sayfa.

Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin sonraki nesillere aktarılması her dönemde doğudan batıya birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Kimi bu aktarım sisteminin sağlıklı bir yapıya sahip olduğuna vurgu yaparken, kimisi bu sistemin sadece İslam kültür geleneğine has, sağlam bir yapı olduğunu ön plana çıkarmıştır. Çünkü insan zihni farklı kültürlerdeki bilgileri kendi kültür mantığıyla aynileştirip anlamaya çalışır. Yine, araştırmış olduğu konu ne olursa olsun, araştırmacı bu konuyu kendi alanıyla bir bağlantı kurarak değerlendirme yoluna gider. İşte bu yüzden birçok ilimde olduğu gibi hadis ilmi de çeşitli alanlarla ilintili olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu da ilim dalının genişliğine ve derinliğine bakıldığında kaçınılmaz bir neticedir. Söz gelimi bir tarihçi, ravileri tarihî bir şahsiyet olup olmadıklarını, isnad sisteminin temelini hangi kültüre dayandığını araştırırken; fıkıhçı, bir hadisten ne gibi hükümler çıkarılabileceği şeklinde bu ilmin hukukî yönüyle ilgilenir. Tanıtımını yapmış olduğumuz "*Rivayetlerin Olasılığı Teorisi Işığında Nâfi' Mevlâ İbn Ömer*" isimli eser okunduğunda ise böyle bir çalışmanın ancak matematik ilmine mesaisini ayıran bir araştırmacının kaleminden çıkmış olabileceği kanaati uyanmaktadır. Çünkü gerçekten matematik ilmiyle derinlemesine ilgilenmeyen bir hadisçinin zorlanacağı ve büyük emek gerektiren bir çalışma olduğu aşikârdır.

Buna binaen rivayet sisteminin en önemli unsurlarından olan ravilerin insan oldukları, dolayısıyla yaradılış itibarıyla hatadan münezzehtir olmadıkları unutulmamalıdır. Her alanda olduğu gibi nisyana ma'lûl olmanın gereği bilinçsiz hataların yanında rivayet sistemi, bilinçli yanlışlarla suiistimal edilen bir alan olmaktan kendini kurtaramamıştır. Bu nedenle -bilinçli ya da bilinçsiz- ravilerin bir takım kusurları aktarımlarına bulaştırmış olabilecekleri asla göz ardı edilmemelidir. Bütün bunlar geçmişte ya da günümüzde yapılan ravi

merkezli çalışmaların önemini ortaya koymaktadır. Özellikle de Nâfi' gibi *altın zincir* arasında sayılan ve dolayısıyla bu sistemin zirve şahsiyetlerinden olan bir ravi üzerinde çalışılması, bu sistemin üstün ve eksik yönlerini ortaya koymaya yardımcı bir çalışma olacaktır.

Rivayet sisteminin geneline baktığımızda akranlar birbirlerinden, çocuklar babalarından ve Nâfi' örneğinde olduğu gibi köleler efendilerinden bir şeyler duyan ve öğrenen kimseler konumundadırlar Nâfi' efendisi İbn Ömer'e hizmette bulunduğu yıllar boyunca ona en yakın insan olmuş ve ondan ne duydu ise muhafaza etmiştir. Zira efendisi İbn Ömer, Hz. Peygamber'in durup dinlendiği yerde eğlenmeden geçmeyecek ve karşısına çıkan her sıkıntıyı Hz. Peygamber'den örneklerle çözme titizliğini gösterecek kadar hassas bir sahabidir. Efendisi İbn Ömer'in vefatından kısa bir müddet sonra sahabe döneminin sona ermesi, Nâfi' gibi şahsiyetleri köşe taşı konumuna yükseltmiştir.

Eser önsöz, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Önsözünde, ravi merkezli çalışmaların metin merkezli çalışmalardan önce gelmesi gerektiğine; çünkü bu alanın hata ve suiistimal ihtimali daha fazla olan bir alan olduğuna dikkat çeken müellif, bu çalışmada inceleme konusu olarak niçin Nâfi'yi seçtiğini açıklamıştır. Giriş bölümünde; çalışmanın amacı, metod, kapsam ve Nâfi'nin biyografisine yer veren kaynaklar üzerinde durulmuştur. Kendisinden elli yıl önce efendisi İbn Ömer'den hadis rivayet etmek için gelen talebeleri görmek mümkün değilken, belki sadece bir hadisi kendi ağzından iştirmek için çeşitli coğrafyalardan onlarca öğrencinin niçin Nâfi'nin rahle-i tedisinde bulunduğu izah edilmiştir. Zira buradan yola çıkarak oryantalistler çoğunlukla tabii neslinden sonra birden bire tarîk sayısının artış göstermesini müşterek ravi kuramlarına delil göstermişlerdir. İnceleme konusu yapılan Nâfi' ise bahsedilen sürecin tam ortasındadır. Yani hadis rivayeti açısından durgun, fakat öğrencileri itibarıyla rivayet çalışmalarının ivme kazandığı dönemde yaşamış bir şahsiyettir. Bu nedenle de günümüzdeki bilimsel ve teknolojik imkânlar en üst düzeyde kullanılarak böyle bir çalışmanın yapılmasıyla ricâl çalışmalarına farklı bir açılım kazandırılmıştır. Müttekaddimûn ulemanın raviler hakkında varmış oldukları sonuçları aynen muhafaza edip akademik çalışmalarda delil olarak sunmak tutarlı bir davranış olmayıp, akademik araştırmaların da yerinde saymasına neden olacaktır. Geleneksel metodlara yeni boyutlar kazandırmak elzemdir. Fakat bu günümüzde hangi yöntemler üzerinden ve ne gibi ölçütlerle yapılacaktır? Bu sorulara verilecek en güzel ve en farklı cevaplardan birisi de sözünü ettiğimiz çalışmadır.

Nâfi'nin biyografisi verilirken ravi hakkında ricâl kitaplarında geçen malumat bir arada sunulmuştur. Öncelikle müttekaddimûn dönemi ricâl literatürü ele alınmış ve sırasıyla İbn Sa'd'ın (v. 230) *Tabakât*'i, Yahya b. Mâ'in'in (v. 233) *Târih*'i, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) *İlel*'i, Buhârî'nin (v. 256) *et-Târihu'l-*

*Kebîr*'i, 'İclî'nin (v. 261) *Ma'rifetü's-Sikât*'ı ve Fesevî'nin (v. 277) *el-Ma'rifetü ve't-Târîh*'i değerlendirilmiştir. Peşi sıra müteahhirûn dönemi ricâl literatürüne geçilmiş ve bu dönemin en muteber eserleri ele alınmıştır. Tekrar olmaması bakımından sonraki eserlerde bulunan mükerrer bilgiler göz ardı edilmiştir.

Birinci bölümde; Nâfi'nin Kütüb-i Tis'a'dan alınan 18 rivayeti incelenmiştir. Fakat bu çalışma sadece Kütüb-i Tis'a ile sınırlı bir çalışma olmamış, özellikle bilgisayar ortamından a'zamî derecede faydalanılmış, *Mektebetü's-Şâmile*, *Mektebetü'l-Elfiye* ve *Mevsûâtü'l-Hadîsi Şerîf el-Kütübü't-Tis'a* adlı programların içerdiği eserler taranarak söz konusu rivayetler elde edilmiştir. Tespit edilen bu 18 rivayetin her birinde Nâfi'nin o rivayetle ilgili isabet yüzdesi hesaplanmıştır. Bu hesaplama yapılırken müellifin Hadis Tetkikleri Dergisi'nde (HTD, III/1, 2005, s. 51-84) yayınlanan ve rivayet olasılığı kuramını sayısal olarak modellediği "*Theoretical Aproach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations*" adlı makalesindeki yöntem kullanılmıştır. Bu nedenle de eser incelenirken adı geçen makale ile paralel değerlendirilmesi gerekir. Aksi takdirde yöntem anlaşılacak, dolayısıyla arzu edilen maksat hâsıl olmayacaktır. Yine bu bölümde Nâfi'nin bütün rivayetlerdeki akranları tanıtırken Mizzî'nin (v. 742) *Tehzîbü'l-Kemâl*'i ve İbn Hacer'in (v. 852) *Tehzîbü't-Tehzîb*'inden yararlanılmıştır. Ancak bu iki kaynaktan bulunmayan raviler hakkındaki bilgiler için diğer ricâl kitaplarına müracaat edilmiştir. Böylece rivayette adı geçen ravilerin ne denli gerçek şahsiyetler olup olmadıkları titizlikle ortaya konulmuştur. Sadece ravileri araştırma konusu edilmeyen bu 18 rivayetin temel kaynaklardaki tarihî seyri ve geçirdiği değişiklikler de -özellikle ilk üç asırdaki eserler esas alınarak- ortaya konulmuştur. Rivayetlerin kuşaktan kuşağa geçişlerde hangi değişiklikler sergilediği, mevkûf rivayetlerin ref' edilip edilmediği, müdrec lafızların tayin edilmesi ve rivayetin ihtisar edilip edilmediği gibi pek çok husus da göz ardı edilmemiştir.

Bir rivayet ele alınırken ilk önce Nâfi'nin hocası tespit edilmiş ve hocasıyla münasebeti araştırılmıştır. Daha sonra talebelerinin tek tek biyografileri verilmek suretiyle hangi dönem ve muhitte yaşadığı belirtilmiştir. Bu araştırma neticesinde söz konusu rivayeti Nâfi'den nasıl ve hangi metodla elde ettiğine dair bir kanaat oluşturulmuştur. Ele alınan tüm rivayetlerde hoca ve talebelerin konumu belirtildikten sonra çalışmanın asıl amacı olan Nâfi'nin rivayetlerdeki konumu tayin edilerek hadisi elde etme ve rivayet sürecinde hangi sığa sahip olduğu belirlenmiştir. Bu yapılırken de yine müellifin Hadis Tetkikleri Dergisi'nde (HTD, V/1, 2005, s. 85-100) yayınlanan "*Hadis Rivayet Sisteminde Ravi Modelleri*" adlı makalesinden faydalanılmıştır. Bu bölümün anlaşılması için de adı geçen makale ile birlikte değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Son olarak Nâfi'nin rivayeti yapmamış olma ihtimali de hesaplanarak rivayetin incelenmesiyle elde edilen sonuçlar ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde; Nâfi' Mevlâ İbn Ömer'in ravi karakteristiği inceleme konusu edilmiştir. Bu değerlendirme yapılırken kendisinin ravi modellerinden hangi gruba dâhil edildiği, tarihî bir şahsiyet olup olmadığı, hocalarının ve öğrencilerinin hangi ravi profiline sahip oldukları ve rivayet etmiş olduğu hadislerin profili ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Bütün bu değerlendirmeler sonucunda 18 rivayetinden 7'sinde hiçbir doğrulayan (destekleyen) ravi bulunmadığı, aksine 1 rivayetinde kendisini yalanlayan (çelişkili) bir ravinin var olmasına rağmen Nâfi'nin toplam güvenilirlik katsayısı %69.8 olarak tespit edilmiştir. Bu rakam ise klasik hadis metodolojisinde *sikatün*, *sebtün*, *mutkmün* ve *adlün* gibi ıstıhlara tekabül etmektedir. Bu yüzdenin klasik sistemdeki tam karşılığının bulunabilmesi için de muteber cerh ve ta'dil âlimlerinin her birinin değerlendirmesine karşılık gelen lafızlar tek tek incelenmiştir.

Bu yöntemde bir ravinin güvenilirlik katsayısının artması tamamen hadisi destekleyen ravilerin sayısına bağlıdır. Bu da Hz. Peygamber'e yaklaştıkça güvenilirlik katsayısının düşmesi gibi bir sorunu beraberinde getirmektedir. Bu durumda bir hadisin ravilerinin güvenilirlikleri değerlendirildiğinde en az güvenilirlik yüzdesine sahip olacak ravinin sahabe ravi olması demek anlamına gelir. Çünkü bir sahabe ravinin kendisini doğrulayan akran sayısı bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az olacaktır. Hâlbuki sahabe, hadis rivayetini sonraki dönemlerde olduğu gibi sistemli bir şekilde kullanmamıştır.

Ravi modelleri bağlamında Nâfi'nin değerlendirilmesine gelince alış cephesinden toplamda 16 adet duyma yoluyla, 1'er adet de tanıklık ve toplama yoluyla rivayeti vardır. Bunun sonucunda %88 oranında *duyan*, %5 oranında *tanık* ve yine %5 oranında *toplayan* bir ravidir. Veriş cephesinde ise toplamda 14 paylaşma, 101 dağıtma yoluyla öğrencilerine nakli mevcuttur. Bu durumda da %12 oranında *paylaşan*, %88 oranında ise *dağıtan* bir ravidir denilebilir. Nâfi'nin tarihî bir şahsiyet olup olmama olasılığında 18 rivayetin değerlendirilmesi sonucunda %99 oranında tarihî bir şahsiyet olduğu tespiti yapılmıştır. Bu sonuç kendisinden rivayette bulunan öğrencilerin aynı zamanda onun varlığını ikrar ettikleri ilkesinden hareketle elde edilmiştir.

Hoca ve öğrencilerinin profil değerlendirmelerinde ne derece aktif ve pasif oldukları hoca ve öğrenci başına düşen ortalama rivayet adedine göre değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda da hocaları yönüyle 32 pasif, 1 etkin hocası tespit edilmiştir. Aynı metodla öğrencileri değerlendirildiğinde ise 153 pasif, 22 normal ve 6 tane de etkin öğrenciye sahip olduğu görülmektedir. Sayı ve etkinlik bakımından öğrencilerinin hocalarından fazla olması İbn Ömer'e hizmet ettiği yıllara, yani öğrencilik yıllarına kıyasla hocalık yaptığı yılların hadis rivayeti açısından daha hareketli bir dönem olmasına bağlanmalıdır. Son olarak bu çalışmada rivayet geçişlerindeki farklılaşma Mâlik b. Enes hadisleri bağlamında ayrıca özetlenmiştir. Bunun sonucunda da mevkûf hadislerin

zamanla merfû'ya dönüşme temayülünün bulunmadığı, böyle bir yanlış anlamın ise sonraki musanniflerin daha ziyade merfû' rivayetleri eserlerine almasından kaynaklanmış olabileceği vurgulanmıştır.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki, hangi alanla bağlantılı olursa olsun, nasıl yapılırsa yapılsın “Burada hazır olup dinleyenler burada bulunmayanlara bildirsinler.” diyerek belki de rivayet sisteminin temelini oluşturan Hz. Peygamber'in tebliğini gelecek nesillere aktarmak ve bunun sağlam bir sistemle yapılması için kontrol mekanizmaları geliştirmek ulvî bir iştir. Çünkü rivayet kuru bir aktarımdan öte, sözün sahibiyle iletişim çabasıdır.

**Emin UZ**

UÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA

*Mütevâtir Haber –Bilgi Değeri ve  
İslam Düşüncesindeki Yeri–,*  
Hüseyin Hansu, Van: Bilge Adamlar  
Yayınları, 2008, 214 sayfa

Yüksek lisansını 1996 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde Babanzade Ahmed Naim üzerine yaptığı teze, doktorasını 2002 yılında Ankara Üniversitesi'nde "Mutezile'nin Hadis Anlayışı" konulu teziyle tamamlayan Hüseyin Hansu, şu anda Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Hadis Anabilim dalında Yrd. Doç. olarak görev yapmaktadır. Yazar bu çalışmasında ise mütevâtir kavramının epistolojik değerini, İslam düşüncesinde yerini ve en son olarak da Hadis ilmindeki kullanımını konu edinmiştir. Haber-i ahadla ilgili birçok çalışma yapıldığını belirten yazar, mütevâtir kavramının kesinliği kabul edilen bilgiler için kullanılmasından dolayı üzerinde çalışma yapılmadığını, buna rağmen kavramın tarihi gelişim sürecinde bazı anlam farklılıkları olduğu için bu araştırmayı yapmıştır. Buna ek olarak mütevâtir kavramının doğru anlaşılmasının pozitifist düşüncenin olumsuz etkisini azaltacağını düşünmektedir. Bununla beraber, yazarın da belirttiği gibi, kitap genel bir başlık taşımasına rağmen, mütevâtirin Yahudilik ve Hıristiyanlık kaynaklarında nasıl anlaşıldığı kitapta ele alınmamıştır. Eser, giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde İslam bilgisinin kaynaklarından bahsedilmiştir. Buradaki ifadeye göre tevatür kavramı dini bilginin reddedilmesine karşı geliştirilmiş ve daha sonra diğer İslami ilimlerde de kullanılmıştır(s.17). Aynı zamanda bu kavram her ilim dalında bazı özel anlamlar da kazanmıştır. Bunlara dikkat edilmeden kullanılması da kavram kargaşasına yol açmıştır. Tevatürün ilim dallarındaki kullanımına ilişkin çalışmalar yapılmışsa da konuya genel yaklaşan bir çalışma gerekmektedir.

"Bilgi ve Bilgi Teorileri" adını taşıyan birinci bölüm adından anlaşıldığı gibi konuya genel bir giriş mahiyeti taşımaktadır. Çağdaş bilgi teorisi ve İslam bilgi teorisi konusu ayrı ayrı ele alınmış, bazı kavramlar açıklanmış, konu içinde bazı karşılaştırmalar yapılmıştır. Karşılaştırmalar da bazı benzerlikler ifade

edilmişse de en çok ön plana çıkan farklı sistemler olmasıdır. Descartes'ın bilimsel bilginin şartları olarak kabul ettiği maddeler, müslüman alimlerin tevatürde aradıkları şartlarla aynı olmakla (s.28) birlikte bilginin göreceliği, insanı veya ilahi bilgiyi merkeze alma gibi sistemin temelindeki görüşler farklılık arz etmektedir.

İkinci bölüm "İslam Düşüncesinde Haberin Bilgi Değeri" konu akışı ve konunun amacına bağlı olarak beklenen bir başlıktır. Haberin tanımıyla başlanan bölümde, belagattaki inşa-haber cümlesi ayrımını çağrıştıran tanımlama verilmiştir. burada haberle ilgili tanımda muhbirin bulunma şartını da arayanlar da vardır. Bu yüzden muhbir inşa cümlesiyle haber vermeyi kastederse, bu da haber olarak değerlendirilmelidir. Bu ayrım okuyucu zihninde örneklen-dirmeye ihtiyaç duyurmaktadır. Çünkü fıkıh usulünde de haber cümlesi şeklinde gelen cümle emir-nehı bildirebilir ama emir-nehı formatında bilginin haber kastıyla söylenmesi açıklamayı gerektiriyor gibi görünmektedir(s.52). Haber verenin de dikkate alındığı tanım, hadisçilerin sened eksensli tanımlarına uygun olmakla birlikte yaygın olan kullanım 'doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz'dür. Haberin çeşitleri, doğruluğu kesin olanlar, yalan olduğu kesin olanlar ve doğru ve yalan olduğu bilinmeyenler şeklinde verilmiştir. Tevatür birinci gruba, ahad haber de üçüncü gruba girmektedir. Ahad haberle ilgili başlıkta sahih, hasen, zayıf terimlerinin tevatürle değil ahad haberle ilgili olduğu belirtilmiştir. Bu da yaygınlaşan sahihi tevatürle, zayıfı da ahadla aynı değerlendiren yaklaşımın yanlışlığını da ortaya koymaktadır.

"İslam Düşüncesinde Mütevâtir Haber Tartışmaları" bölümüyle konu daha özel boyutlarıyla derinlikli ele alınmaktadır. Mütevâtir kavramının tarihçesinde ise kavramın lafzen olmasa bile mefhum olarak Mutezile'nin kurucusu Vasıl b. Ata tarafından üzerinde icma edilmiş haber şeklinde kullanıldığı ifade edilmektedir(s.71). Tartışmalar çerçevesinde, dış tesirlerin etkisinin büyük olduğu, özellikle peygamberlik kavramını reddeden felsefi gruplar ile Hz. Muhammed'in(sav) peygamberliğini reddeden diğer din mensuplarına karşı tevatür kavramının kullanıldığı belirtilmektedir(s.75). Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini mütevâtir saymaları başlangıçta tevatür sayısı için yeterli olmadığı için kabul edilmemiştir. Bu yorumun her iki tarafın da kabul ettiği tevatür kavramıyla ötekinin görüşünü yanlışlamak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen, bu yaklaşım da izaha muhtaçtır, çünkü başlangıçta çok sayıda kişi tarafından görülseydi bile Kuran-ı Kerim'in ifadesine aykırı olduğu için yine kabul edilmeyecekti. Mütevâtir haber ikinci bölümde doğruluğu zorunlu olarak bilinen haberler içinde geçmekle ve ilim ehlinin genelinin aynı görüşte olduğu da belirtilmekle beraber, doğruluğunun istidlali olarak gerçekleşip gerçekleşmediği tartışmalarına yer verilmiştir(s.100-101). Aynı zamanda bu tartışmalar lafzi-manevi ayrımının temeli olarak görülmektedir. Zaman içinde mütevâtirin bazı çeşitleri kullanılmaya başlanmıştır. Ancak

mutlak/lafzi tevatür dışındaki tevatürler kesinlik ifade etmekle birlikte zorunluluk ifade etmemektedirler (s.103). Burada alimlerin büyük çoğunluğuna göre Kuran-ı Kerim'in dışında lafzi tevatür bulunmadığı da belirtilmiştir. Tevatürle ilgili tartışmalara açılan başlıkta müslüman alimler arasındaki tartışmalar anlatılmış sonra da G. H. A. Juynboll'un eleştirisine değinilmiş ve bunlara cevap verilmiştir. 'trajik yanlışlara düşmüştür.' gibi ifadelerle kendine güvenen bir eleştiri uslubu kullanılmıştır. Aynı zamanda bazı eleştirilerinin İslam literatürü hatta Batı'da yazılan bazı eserlerden habersiz olmaktan kaynaklandığı söylenmektedir(s124-127). Tevatürle ilgili tartışmalar, onu kesinlik bildiren bir bilgi kaynağı olmaktan çıkarmamıştır. Bölümde en son olarak tevatürle yakın anlamlı 'meşhur', 'müstefiz' kavramları açıklanmış, bunların amel gerektirmekle beraber ilim gerektirmediği ifade edilmiştir(s.136).

"Hadis İlminde Mütevatir Haber Tartışmaları" başlıklı son bölümde ise mütevatirin hadis usulü dışında olduğu, sahih-hasen-zayıf tabirlerinin ahad haberlerle ilgili tanımlar olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte mütevatirde bilgi edinmek, hadiste ise amel ön plandadır. Bu gerçeğin, Batılı bir yazar olan Hallaq tarafından, hadisçilerin katilik-zannilik problemiyle ilgilenmediği, amel konusuna epistemik değerinden daha çok vurgu yaptıkları şeklinde ifade edilmiştir(s.147). Bunun için mütevatirin kapsam dışında kalması doğaldır. Buna rağmen üçüncü asırda rivayet kitaplarında da tevatür lafzı yer almaktadır. Bununla beraber hadiste mütevatir kavramını etkili bir biçimde kullanan İbn Hacer kabul edilmektedir. Bu bölümde hadisler arasında mütevatirin varlığı meselesi tartışılmış, mütevatir aramanın gereksiz yere hadislere karşı güvensizliğe sebep olduğu belirtilmiş, mütevatiri sahihle ve ahad haberi zayıfla eş değer görme yanlışına dikkat çekilmiştir. Mütevatir hadisleri toplayan eserler de hicri dokuzuncu asırdan sonra yazılmıştır. Burada tanıtılan dokuz eser konuyla ilgili çok çalışma yapılmadığını göstermekte ve bu kitapların içindeki hadislerin önceki dönemlerde meşhur kabul ediliyor olması dikkat çekmektedir. En son olarak da ahad haberlerin genel kabul görme ve icma ile desteklenmesinin katilik oluşturup oluşturmadığı tartışılmış, bu karinelerle zanniliğin kalkmayacağı belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılmış, hadis ilminin kendine özgü kavramlarının kullanılmasının daha sağlıklı olacağı, mütevatir gibi sonradan sisteme dahil olan hatta bazı anlam değişiklikleri kazandığı için karışıklığa sebep olan istilahlara daha dikkatli kullanılmasının gereksiz tartışmaları, güven problemini önleyeceği ifade edilerek bu öneriyle çalışma sonlandırılmıştır.

Kaynakçada yaklaşık yüz elli çalışmanın ismi bulunan eser kitabın genelinden de anlaşıldığı gibi büyük bir çabanın ürünüdür. Dizinin bulunmamasının kitaptan yararlanma konusunda bazı zorluklara sebep olacağı düşünülmele birlikte bir kavramla kapsayıcı bir çalışma olduğu için birçok araştırmaya yol

gösterecektir. Bununla birlikte eser, konuya epistemolojik olarak yaklaştığı için konunun uzmanlarına hitap etmektedir.

**Rukiye ÇALIŞKAN**

UÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA

*Hadis Tedkikleri,*

Prof. Dr. M. Said Hatiboğlu,

Ankara 2009, 198 sayfa

Klasik usûlümüzde hadis tenkidi, genellikle isnada taalluk eden bir meseledir. Zira bir hadisin sahih olup olmaması öncelikle onu bize nakleden rivayet zincirine bağlıdır. Burada başarılı olan bir hadis metin itibarıyla nasla bariz bir çelişki içermediğinde onun tam manasıyla sahih olduğuna hükmedilir. Diğer bir deyişle İslam geleneğinde metin tenkidi bir hadisin sıhhat tespitinin birincil koşulu değil, Hz. Peygamber'den bize sika kabul edilen kişilerin ulaştırdığı sahih bir haberin anlatmak istediği manayı, illet ve hikmeti anlamamıza yardımcı olan hususları kapsayan bir konudur.

Batılı ilim adamlarının metinsel otokritik bağlamında kullandıkları metodolojiler modern zamanlarda, doğu kültürüne ve bilhassa İslam'a olan alakalarıyla İslami literatüre de sirayet etmiş, doğrudan vahiy yoluyla olmayıp raviler kanalıyla aktarılan nebevi hadislerde çok daha kolay uygulama alanı bulmuştur. Böylelikle gelenekte sistematik olarak bir yeri olmayan metin öncelikli sıhhat tespiti yeni hadis metodolojileri bağlamında hadis ilminde yer bulmuştur.

Söz konusu metodolojileri Türkiye'de ilk gündeme getirenlerden biri olan ve çalışmalarını bu metodolojilerin hadislerdeki ve hadis usûlündeki tatbik sahası üzerine yoğunlaştıran M. Said Hatiboğlu, bu doğrultuda kaleme aldığı yazılarını *Hadis Tedkikleri* başlığıyla bir araya getirmiştir. Hemen hepsinin ortak özelliği detaylı bir araştırma olmaktan ziyade hadis tenkidi kapsamında araştırmaya değer bulunan meselelere bir giriş ve bu konularda çalışacaklara yöntem ve üslub açısından rehberlik ve teşvik mahiyetinde olan (s. 11) yazıların ilki, Hz. Aişe'nin tenkitçiliği konusuna ayrılmıştır.

Hz. Aişe'nin dini alandaki tenkitlerinin daha isnadın aranmadığı sahabe zamanında hadis tenkidinin nüveleri olduğu yönünde değerlendiren yazar, literatürümüzde bu konuya tahsis edilmiş eserleri sözüne delil getirir. Her biri Hz. Aişe'nin çeşitli dini konularda sahabeye yönelik istidraklerini içeren bu eserlerde öne çıkan husus, onun dini tenkitlerinin başlıca iki sahada temayüz

etmiş olmasıdır (s. 18). Bunlardan biri yanlış ya da hatalı olduğuna hükmettiği rivayetlere olan tashihleridir. Diğerinde ise Hz. Aişe, sahabe veya tabiunun yanlış gördüğü fetvalarına karşı değerlendirmelerde bulunur. Yazar bu iki başlık altında pek çok örnek zikrederek Hz. Aişe ve ona benzer tutum takınan sahabilerin –esasında Hz. Peygamber'in kastına vakıf olmayı amaçlayan- bu tavrını, daha sahabe zamanında batılı metodolojilerle paralellik arz eden bir metinsel tenkidin başlangıcı sadedinde değerlendirir.

İslam tarihinde ve zihniyetinde hilafetten saltanata geçiş ve bu olgunun hadislerle etkileşimini konu alan ikinci yazısında yazar, devlet başkanlığının babadan oğula tevarüsünü sünnete dayandırma çalışmalarına karşı hadisin ve hadisçinin savaşını vurgular. Muaviye dönemine kadar siyasette ictima ve meşveretin hakim olduğuna işaret ederek, bu tarihten itibaren saltanat sultanının halka dayatılmasıyla Müslüman toplumun ve bhusus İslam alimlerinin yeni duruma karşı verdikleri mücadelelerden örneklere değinir. Burada dikkat çeken bir nokta ise yazarın, mazlum konumda olan Müslüman halkın dayatmacı otoriteyi protesto ederek yıpratmak için onu, Hz. Peygamber'in ağzından kötületerek gayr-ı meşru saydırmasından başka çıkar yolunun olmadığı şeklindeki değerlendirmesidir. Hadis vaz'ına yol açan söz konusu durum aynı zamanda zulme karşı İslam'ın düşünen kafaları olarak görülür (s. 42). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki yazarın buradaki asıl amacı hadis uydurmacılığının sosyal nedenlerinden biri olarak saltanatın yerleşmesini aktarmak ve bu konjonktürde hadis vaz'ının kaçınılmaz olduğunu vurgulamak değildir. Şu var ki metnin alt yorumlarından bu sonucu çıkarmak da imkan dışı sayılamaz.

Hadis tarih ve usulünün tenkidi olarak yeniden tedkiki bağlamında, metodolojilerinin paralellik arz etmesi itibarıyla- batıdaki hadis çalışmaları da eserde incelenmesinin önemi vurgulanan yazılardan biri olmuştur. Batının İslam'a olan alakasının ortaçağda Müslümanlar karşısında güçsüz duruma düşmekten kaynaklanan siyasi bir sebebe dayandığı vurgulanarak bu alaka neticesiyle başlatılan İslamoloji çalışmalarının tarihi seyri verilir. Siyasi bir maksatla başlatılan bu çalışmanın kasıtlı veya kasıtsız olarak İslami literatüre yapmış olduğu tahrifattan söz edilerek, bu konuda batılı İslamologların duayenlerinin bile düşmekten kaçamadıkları hatalar örneklendirilir. Dolayısıyla mezkur literatüre karşı takınılması gereken temkine dikkat çekilerek yazı sonlandırılır.

Hz. Peygamber'e olan yoğun ilgi ve sevginin zaman zaman onu beşer üstü algılama temayüllerine yol açtığı, bunun da hadislere ve hadis tenkidine karşı hakkaniyetli bakış açısını zedelediği yönündeki okumalar meşhurdur. Hadis tenkidine yönelik inceleme yazılarından oluşan bu eserin müstağni kalması mümkün olmayan söz konusu mesele, "Hz. Peygamber'i yanlış yorumlama tezahürleri" başlığıyla değerlendirilir. Ayet ve hadislerdeki uyarılardan daha Hz. Peygamber zamanında mevcut olduğunun anlaşıldığı vurgulanan bu

tezahürlerin, onu ve tebliğini gerçek manasıyla anlamaya mani unsurlardan biri olduğuna işaret edilir. Veki b. el-Cerrah'ın (v. 197/813), Resulullah'ın defninin gecikmesiyle naşında meydana gelen fiziki değişimleri ifade eden rivayeti nakletmesinin tarihi süreçteki yankıları ve ulemanın farklı tepkileri, konuya örnekliği bakımından teferruatıyla ele alınır. Zikretmeyi önemli bulduğumuz değerlendirmelerden biri de bu bağlamda şemail incelemelerinin bir kültür arıtma hizmeti olacağı önerisidir.

Eserin inceleme boyutunu geçen en uzun ve derinlikli yazısı, “Buhari ve Müslim’e yönelik eleştiriler” i kapsar. Bazı alimlerin, bu iki eserdeki bilgileri mutlak doğrular olarak algılaması konusundan yola çıkılarak bu durumun aklen mümkün olup olmayacağı delillerle ortaya konmaya çalışılır. Bu bağlamda ilk önce alimlerin sahih hadis algısını anlamaya çalışan yazar, sahih hadis tariflerinden hareketle sıhhat şartlarının genellikle raviye bağlandığı, ravi incelemelerinin de muhaddisten geçmesi sebebiyle sübjektif olduğu sonuçlarına ulaşır. Dolayısıyla hadis sıhhatinin, daha teoride itibari bir mesele olduğunu vurgulayarak Sahihayn'ın mutlak sıhhatinin imkânsızlığına işaret eder. Bu konuda başta Buhari ve Müslim'in birbirlerinin sıhhat şartlarında ittifak etmemelerine dikkat çekerek, iki sahihe yapılmış müşahhas tenkit misallerinin zikriyle incelemesini sonlandırır.

Hadis tenkidinin tarihi seyri bağlamında “İlk sufilerin hadis/sünnet anlayışları”nı da incelemeye değer bulan yazar, İslami zühd-hadis ilişkisinin çelişkili bir akış izlediğini ifade eder (s.126). İlk sufilerin kitap ve sünnete bağlı, Hz. Peygamber'in tebliğini ve örnekliğini anlamaya yönelik zahidane yaşayışlarının zamanla sünnetten kopuk, dinin batınına vakıf olmak için hadislerden müstağni kalmayı esas alan bir yaklaşıma dönüşmesini örneklendirerek bu dönüşümde hadis rivayetindeki bozulmaların payına işaret eder. Son kısımda da yapılmaması gerekenin, tasavvuf kültürünü İslam dairesinin dışına atmak değil, tarihte meydana gelen sapma noktalarını tespit ederek onları düzeltmek olduğunu belirtir.

“Hz. Peygamber'e nesebi yakınlığın değeri” konusu da, onu yanlış anlama tezahürlerinden biri olarak, dolaylı yoldan hadis tenkidıyla ilintilendirilerek derlemeler arasına katılmıştır. Bu noktada Hz. Peygamber'in vefatından sonra, ilk asırlarda siyasi ve ictimai mevzularda Hz. Peygamber'e neseb yakınlığının - insani bir olgu olarak- kullanılmaya çalışıldığı, dini ve dünyevi konularda bu yolla üstünlük elde edilmeye uğraşıldığını belirten yazar, seyyid-şerif gibi unvanları söz konusu yaklaşımın neticesi olarak değerlendirir. Yine tarihteki Ehl-i Beyt algısı da aynı paralelde mütalaa edilmiştir.

Batılı İslamoloji araştırmacılarına karşı gerek kendi kültürümüzü gerekse söz konusu araştırmacıların literatürünü, dilini ve telifatını son derece dakik bir şekilde incelememizi ve bu konuda teyakkuz halinde olmamızı vurgulayan “Ehl-i Sünnet'ten Ehl-i Kitap'a” isimli inceleme de kitabın son yazısı olarak

yerini alır. Yine bu konuyla bağlantılı olarak *sünnet* kelimesinin anlamı ve *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* terkinin kapsamı hakkında Hatiboğlu'nun kendiyile yapılan bir söyleşiyile eser son bulur.

M. Said Hatiboğlu'nun çalışma hayatı boyunca odaklandığı konuların birer numunesini ifade eden bu eser, bu konunun bir uzmanı olarak hocaya, günümüz hadis meselelerinden biri olması itibariyle de konuya meraklı olanların okumaktan istigna edemeyecekleri bir çalışmadır.

**Esra KOCATÜRK**

UÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, BURSA

*İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında  
Kadın Hadisçiler, Muhammet  
Yılmaz, Ankara 2008, 252 sayfa.*

Mahiyeti, sosyal statüsü, ilmi hayatı itibariyle insanlık tarihi boyunca hakkında konuşulan kadın, günümüzde de pek çok akademik çalışmaya malzeme olmaya devam etmektedir. Muhammet Yılmaz tarafından hazırlanan *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler* adlı eser 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 (ö.852/1448)'in muhtelif hadis alma yolları ile ders aldığı hocaları ve onlardan rivayet 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 Sehabi (ö.902/1497) olmak üzere hicrî 8. ve 9. 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 Memlûkler'in kuruluşuna kadar geçen süreçte hadis ilmi ile meşgul olmuş kadın alimlere dair kısa değerlendirmelere yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'an 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. Aişe (ö.58/678)'den hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Muksirûn arasında dördüncü sırada yer alan Hz. Aişe aynı zamanda pek çok ilmi faaliyetlerde bulunarak birçok hanımın bu alanda yetişmesini de sağlamıştır.

Daha sonra kadın muhaddislerin, hadislerin tâbiûn nesline intikalinde önemli katkıları bulunduğunu ifade edilmiş ve tâbiûn döneminden hicrî 7. asra

kadar her dönemde yaşamış kadın muhaddislerden adı ve hayatı hakkında kısa bilgiler verilmek suretiyle örnekler sunulmuştur. Hz. Aişe'nin yanında yetişen ve aynı zamanda İbn Şihab ez-Zührî (ö.124/742)'nin ilim öğrenmek üzere yanına gönderildiği Amre bint Abdirrahman (ö.98/716), Muhammed b. Sîrin (ö.110/728)'in 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 alim yetiştiğine delil sayılmıştır. Yazar giriş bölümüne son verirken, Siddîkî'nin hadis tarihinde görülen erkek-kadın şeklindeki bu müşterek çalışma usulünün hadis ilmine mahsus olduğuna dair tespitine yer vermektedir.

“Memlûkler Döneminde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri” adını taşıyan birinci bölümde hicrî 7. asır ile hicrî 10. asır arasında tarih sahnesinde yer alan Memlûkler'in ilme verdikleri önem vurgulanmıştır. İlmî hayattaki bu canlılığa Memlûk sultan ve emirlerinin ilim öğrenme hususundaki istek ve gayretlerinin etkisi yanında o dönemki Mısır'ın güvenli bir yer olması ve diğer bölgelerden pek çok alimin 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, Kelam, Tasavvuf, Nahiv, Tabakat ve Biyografi, İslam 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 panoroma içerisinde özellikle dikkat çekmektedir. Nevevî (ö.676/1277), Mizzî (742/1341), İrâkî (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 tabi tutulmuştur.

Yazar Memlûkler döneminde kadınlara verilen lakaplardan hareketle onların sosyal hayata katılımlarında Türk kültürünün izlerinin olduğunu ifade etmektedir. Siyâsi 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 kız olsun erkek olsun çocuklarını ilme teşvik etmelerinin, hadis başta olmak üzere dini ilimlerde pek çok hanım âlimin yetişmesi sonucunu doğurduğu kanaatinde. Bu kanaatini



dönemin meşhur âlimlerinin aile fertleri ile olan ilmî ilişkilerinden örnekler vererek desteklemektedir. Bu dönem kadınlarının biyografileri incelendiğinde okumuş kadınların büyük bir çoğunluğunun eğitilmiş bir aileden geldikleri görülmektedir, 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 itibariyle 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 değerlendirilmiştir. Daha sonra İbn Hacer'in muasırı olan 21 kadın hadisçinin biyografisine yer verilmiştir. Bu isimler içerisinde Nesâî (ö.303/915)'nin *Sünen*'ini rivayet eden tek kadın muhaddis olan ve İbn Hacer'in hocalarının da kendisinden rivayette 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 rivayet 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 rivayette 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 kiraat veya semâ yoluyla rivayette bulunduğu kadın hadisçilerdir. Bu sınıf altında 17 muhaddisin biyografisi yer almaktadır. Yazar her isim altında İbn Hacer'in kendisinden okuduğu kitap isimlerini de zikreder. Bu isimler içinde İbn Hacer'in 170 civarındaki eserle en çok rivayette bulunduğu hocası olan Fatma bint Muhammed et-Tenûhiyye (ö.803/1401), 60 eserle Fâtuma bint Muhammed es-Sâlihiyye (ö.803/1401) ve kardeşi Aişe 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 yoluya ilim aldığı kadın hocalar başlığı altında 30, umûmi

icâzetle rivayette 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 rivayetiyle meşguliyetlerinin daha sonra Memlûkler dönemine kadar sürecek bir gerilemiş sürecine girmesini sosyo-politik nedenler yanında dini 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 davranış olduğu ve ailelerin bu tutumunun kız çocuklarının sonraki yaşlarda ilme yönelmelerinde çok önemli bir etken olduğu yazarın tespitlerindedir. 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 şaşırıcı 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 hala 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 vermemekle 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 da önemli olup, söz konusu alanda akademik çalışma yapan hanım talebeleri teşvik edici mahiyettedir.

**Meryem KÜÇÜK**

ÇOMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, ÇANAĞKALE

*Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi*  
 -Eski ve Yeni Ahitle Karşılaştırmalı Bir Araştırma-  
 (Çev. Ömer Türker, Fatih Serenli),  
 İstanbul: İz Yayınları 2006, 438 sayfa.

İslâm dininin en temel kaynağı Kur'an'ı Kerim'in tarihi, yazım ve toplanma safhaları, gerek Müslüman âlimler gerekse İslâm üzerinde çalışan Batılı ilim adamlarınca sayısız araştırmaya konu teşkil etmiştir. Kur'an tarihine dair telif edilen kitap ve makalelerin büyük çoğunluğu ya İslâm âlimleri tarafından kaleme alınmış ancak Batı'daki çalışmalarda kayda değer görülmeyen eserler ya da oryantalistlerin taraflı bakış açıları ile meydana getirilmiş ve İslâm'a karşı çok sayıda asılsız iddia içeren eserlerden ibarettir.

Toby Lester'in 1999 yılı Ocak ayında *The Atlantic Montly* dergisinde yayınlanan ve esasen Müslümanların; hiçbir şekilde değişikliğe uğramadığına inandıkları Kur'an'ı ilmî ölçüler çerçevesinde savunmaya muktedir olmadıkları iddiası üzerine şekillenen "What is the Qur'an?" isimli makalesi de bunlardan biridir (s. 19). Müslümanların tepki göstermesi beklenen bu makaleye, Müslüman akademisyenler tarafından sadece üç reddiye yazılmış, bunun üzerine M. M. el-A'zamî, Lester'in meydan okumasına karşı durmak amacıyla, Kur'an hakkında yazılanların müsteşriklerce onaylanıp onaylanmama endişesini bertaraf edip onları da bu alana çekmek için çevirisini tetkike konu edindiğimiz *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation A Comparative Study with the Old and New Testaments* (London: Islamic Academy 2003, 376 sh.) adlı eserini kaleme almıştır.

Eser temelde; Kur'an tarihine kısaca yer verilen, Kur'an tarihiyle karşılaştırmalı bir şekilde Eski ve Yeni Ahit tarihine değinilen ve son olarak oryantalist araştırmacılığa dair bir değerlendirmenin yer aldığı üç bölümden müteşekkildir. Bu üç ana bölümün yanı sıra eserde; kendi içinde alt başlıklara ayrılmış giriş dâhil on dokuz bölüm ve bir son söz mevcuttur.

Kur'an tarihinin ayrıntıya inilmeden incelendiği birinci bölümün alt başlıklarından sayılan giriş bölümünde yazar, bu kitabı telif etmesinde tetikleyici faktör olan Lester'in makalesinden alıntılar yapmakta ve kitabın yazılış amacı-

nı ifade etmektedir. Burada, Lester'in makalesinin temel argümanını oluşturan ve Yemen'in Sana şehrinde, yıpranmış Kur'an parçalarının onarımıyla ilgilenen Dr. Gerd-R. Joseph Puin'in görüşlerinin yanı sıra William Muir, Andrew Rippin, Patrica Crone, R. S. Humphreys ve Wansbrough gibi müsteşriklerin iddialarına da yer veren el-A'zamî, İslâm'a karşı Batılı duruşun üç safhasını ve bu dönemlerin günümüze yansımalarını ele almıştır (s. 37). Müellif; çalışmanın tamamında cevap verilmeye çalışılacak olan Kur'an'ın neliği, şu anda elimizde bulunan Kur'an nüshasından farklı nüshalar ortaya çıkarsa bu durumun Kur'an'ın metni üzerindeki tesiri, İslâm ve onun kutsal kitabı üzerinde yazma ya da söz söyleme yetkisinin kime ait olduğu sorularına kısa yanıtlar vermiş ve gayrimüslim ya da inançlarının gereklerini yerine getirmeyen Müslümanların yazılarının her zaman redde açık olduğunu ifade etmiştir (s. 42-43).

Erken dönem "İslâm Tarihine Kısa Bir Bakış" isimli ikinci bölümde müellif, İslâm öncesi Arabistan'ın durumuna ve Hz. Peygamber'in nesebine kısaca değindikten sonra İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerle karşılaştırma yapabileceği kadarıyla Hz. Peygamber'in hayatına yer vermektedir. İrtidat hareketleri ve hulefâ-i râşidîn dönemi fetihleriyle ilgili bazı bilgilerin ardından İslâm ve diğer iki dinin ortak ve farklı noktalarıyla ele alındığı, Kur'an vahyinin başlangıcı ve mucizeliğine dair açıklamaların yer aldığı üçüncü bölüme geçen yazar birkaç oryantalist iddiaya dair açıklamayla bölümü bitirmiştir (s. 45-90).

İlk gönderilen vahyin, Kur'an'ın ilk muhatabının okuryazarlığı ile değil de sağlam bir eğitim siyaseti izlenmesinin önemiyle irtibatlandırılması gerektiği düşüncesiyle dördüncü bölüme başlayan el-A'zamî; Hz. Peygamber ve ashâbının eğitim siyasetini, eğitim faaliyetlerinin Mekke ve Medine dönemindeki yansımalarını okuyucuyla paylaşmıştır (s. 90-103). Beşinci ve altı bölümde Kur'an'ın yazıya geçirilişinden bugün mevcut hâline gelene kadar geçirdiği evreler, Kur'an yazısının tarihi, farklı okumalar ve bunların neticeleri ayrıntılı bir şekilde ve zengin arşiv belgeleriyle desteklenerek ele alınmıştır.

Kur'an, kendisinden 'el-kitab' diye bahsederek yazılı bir hale sokulması gerektiğine işaret eder. Bunun farkında olan Hz. Muhammed hem Mekke hem Medine döneminde vahyedilen âyetleri, sayıları 65'i bulan kâtiplerine yazdırmış ve yazılan âyetleri yeniden okutmak suretiyle hata riskini ortadan kaldırmıştır (s. 105-108). Yazıya geçirilen âyetlerin tertibinin tevkîfiliği görüşünü benimseyen yazar kişiye ait özel yazmalarda sıralamanın farklı olabileceğine değinerek bu bölümü bitirir (s. 115). Hz. Peygamber zamanında vahyin hâlâ devam etmesi ve yeni gelen âyetlerin öncekileri nesh etme ihtimali sebebiyle kitap haline getirilmeyen Kur'an'ın Hz. Ebu Bekir'in hilafetinde, Zeyd b. Sabit başkanlığındaki bir heyet tarafından iki kapak arasında toplanmasını altıncı bölümde ele alan müellif; sonraki bölümü de Hz. Osman döneminde mushafın

çoğaltılması çalışmalarına, çoğaltılan resmî Mushaf hakkında yapılan incelemelere ve ilk dönem gönüllü yapılmasına rağmen sonradan ticaret haline gelen mushaf yazımı ve satışına ayırmıştır (s. 129–152). Sekizinci bölümde el-A'zamî, okumayı kolaylaştıran, estetik açıdan güzellik katan süre ve âyet fasılları hakkında bilgi vermektedir (s. 153).

Kur'an'ın sıhhatiyle ilgili pek çok oryantalist iddia, Arap hattının kökeni, tarihi ve gelişimiyle alakalıdır. Müsteşrikler; Arap yazısına dair esasen Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı teorileri doğru kabul edip, pek çoğu bilimsel anlamda bir incelemeye bile tâbi tutulmadığı halde bu teorilerle avunmaktadırlar (s. 159). Bütün yazıların Fenike alfabesinden türediği, Nebati ve Süryani yazılarının Fenike alfabesiyle Arapça arasında köprü vazifesi gördüğü ya da Arap yazısının Süryani veya Nebati dilinden türediği, Hz. Peygamber zamanında belli bir yazı sisteminin bulunmadığı, Kûfi hattın da Hıristiyan Arap yazmalardan etkilenilerek ortaya çıktığı, Kûfi hatla yazılan mushafın ancak hicrî II. veya III. asra ait olduğu şeklindeki oryantalist iddialara yer veren ve bu iddialara belgelere dayanarak cevaplar veren müellif; eski Arapça belgeler ve yazıtlarla ilgili yapılan çalışmalara da değinmiştir (s. 159–174).

Her dil kendi içinde farklı manalara gelebilecek ya da tek şekilde yazıldığı halde muhtelif şekillerde okunabilen sözcüklere sahiptir. Aynı şekilde Arap dili de çeşitli telâffuz özellikleri gösterebilen kelimelerden meydana gelmiştir. Hz. Peygamber döneminde de kabileler arasında lehçe farklılıkları mevcuttu ve bu farklılıklar yazı diline de yansiyordu. Yazı ve okuyuşta bu farklılıkları en asgarî düzeye indirebilmek için girilen, Kur'an metnine iskelet noktaları adı verilen ve birbirine benzeyen harflerin ayrılmasında kullanılan işaretlerin eklenmesi, mushafa önce hareke görevi gören noktaların daha sonra da hareketlerin ilâvesi, noktalama ve harekeleme sistemlerinin kaynağı hakkındaki tartışmalar ve bu tartışmalara yazarın verdiği karşılıklar onuncu bölümün konusunu oluşturmaktadır (s. 175–198).

On birinci bölümü daha önce bahsi geçen muhtelif okumaların nedenlerine ayıran müellif; bu bölümde kıraat farklılıklarının nokta ve harekeden mahrum Arap yazısı sebebiyle meydana geldiğini savunan Goldziher ve onunla aynı görüşte olan diğer oryantalistlerin bu düşüncelerini ele almıştır. Yazara göre kıraat; Hz. Peygamberin sözlü tebliğinin bir parçası olduğu için sünnettir. Kıraat-i seb'a diye bilinen yedi kıraatin amacına değindikten sonra müellif; varyant okuma ve multiple (muhtelif) okuma arasındaki farkı vurgulamıştır. Yazar; Jeffery ve Goldziher'in, hareke ya da nokta eksikliği ve okuyucunun mushafı kendi anladığı şekliyle noktalamakta serbest olduğu ve bu sebeple de farklı kıraatlerin ortaya çıktığı şeklindeki düşüncelerini; bu müsteşriklerin sözlü ilmî geleneği, hoca ve talebe arasındaki ilişkiyi, bilginin yalnızca ehil hocalardan alındığı gerçeğini görmezden geldiklerini belirterek çeşitli örnek ve delillerle de destekleyerek reddetmektedir. Osman Mushafı öncesinde yazılmış

ve sonra imha edilmemiş nüshaların varlığını ve okuma esnasında bir kelimenin eşanlamlısıyla değiştirilmesine gösterilen müsamahayı kıraat farklılıklarının nedenleri arasında gösteren oryantalistler; okuma sırasında dinleyicilere yapılan tefsir niteliğindeki açıklamaları da Kur'an'ı geliştirme teşebbüsü gibi görmüşlerdir. Zikredilen bu görüşlere dair açıklamalarda bulunan el-A'zamî sonraki bölümde Müslümanların eğitim sisteminden bahsetmiştir (s. 199–214).

İslâm öncesi Arap toplumunda Kur'an'dan önce mevcut bir Arapça kayık bilinmemektedir. İlk Arapça kitap sayabileceğimiz Kur'an ise "oku" emriyle başlıyor ve bilgi edinmenin önemine dikkat çekiyordu. Her dönemde eğitim faaliyetlerine gereken önem gösterildi. Hatta Kur'an'ın verdiği bu mesajın idrakine varan râşid halifelerin devirlerinde devlet yönetiminde arşivler kuruldu. Eğitim sisteminin köşe taşlarından biri hoca ve talebe arasındaki şahsî münasebettir ki isnad sisteminin temelini de bu kişisel kontak oluşturur. Müellif; bilginin nesilden nesle sahih bir şekilde aktarılması için vazgeçilmez olan isnad sisteminin ayrıntılarını okuyucuyla paylaşmak için on ikinci bölümün büyük bir kısmını bu konuya ayırmıştır. Râvide, isnadda ve metinde aranan şartlar, şahit kuralı, tahammül ve eda ile ilgili bilgiler, hocanın kitabını kullanması için öğrenciye vermesi gereken icazetin getirileri, yazılı malzemeye eklenecek her bilgi için ayrı bir sened gerekmesi, yazarı hayatta olmayan bir metnin asıl yazarının tesbiti gibi otantik metne sahip olabilmek için zaruret sayılabilecek pek çok konuya değindikten sonra hadis ilminin kullandığı yöntemin diğer bilimlere etkisini ele alan el-A'zamî; isnadın neden Kur'an'ın naklinde kullanılmadığı sorusunu cevaplandırmak suretiyle bu bölümü sonlandırmıştır (s. 215–245).

Arthur Jeffrey'in kıraat farklılıklarını incelediği özellikle de İbn Mes'ûd ve Ubeyy Mushafını ele aldığı kitabındaki iddialarına cevap el-A'zamî'nin eserinin on üçüncü bölümünde verilmiştir. İbn Mes'ûd mushafına yönelik eleştiriler; mushafın tertibi, günümüzde mevcut Mushafından farklılıklar göstermesi, bazı surelerin mushafta yer almaması gibi noktalarda yoğunlaşıyordu. Müellif bu noktaların her birini hususî bir başlık altında değerlendirmiş ve gerekli açıklamaları yapmıştır. Ayrıca yazar; verdiği fetvanın hatalı olduğunu öğrenince fetva verdiği şahsı bulup, yanlışını düzeltecek ölçüde akademik hassasiyete sahip olan İbn Mes'ûd'un Jeffery'in ithamlarından uzak olduğunu vurgulamış ve onun inanç konusundaki titizliğine dikkat çekmiştir.

Müellif; eserin ana bölümlerinden ilki olan Kur'an metninin tarihi bölümünü bizim Kur'an metnine uyguladığımız yöntemlerin diğer kutsal kitaplara uygulanması durumunda neler olacağını ve erken Yahudi ve Hıristiyan tarihinin Kitâb-ı Mukaddes tarihiyle birlikte incelenmesinin Müslüman ilim adamlarını oryantalist zihniyeti daha iyi anlamaya götüreceğini vurgulayarak sonlandırarak Kitâb-ı Mukaddes tarihi adlı diğer bölüme geçmektedir (s. 247–264).

İslâm'a ve Kur'ân'a yönelik ithamların hemen hemen hepsinin Batılı Yahu- di veya Hıristiyanlardan gelmesi nedeniyle; onların kitaplarını bugüne kadar nasıl koruduklarını görmek isteyen yazar bu bölümde neredeyse hiç İslâmî kaynak kullanmamış ve kaynaklarının tamamına yakını Batılı ilim adamları- nın eserlerinden seçerek araştırmasını tamamlamıştır. On dördüncü bölümde Yahudiliğin erken dönem tarihini; krallık öncesi ve krallık sonrası Yahudi tarihi şeklinde iki kısma ayırarak inceleyen yazar; Süleyman'ın ölümünü takiben krallığın ayrıldığı İsrail ve Yehuda krallıklarından ve krallarından, sonraki dönemlerde yaşanan işgal ve ayaklanmalardan kısaca bahsederek Kitâb-ı Mukaddes'in nasıl bir ortamda sonraki nesillere aktarıldığını okuyucu- nun gözleri önüne sermiştir (s. 265–283).

Bir önceki bölümde metnin otantik haliyle kalması ihtimalinin imkân dâhi- linde görünmediği tarihî şartlara yer veren el-A'zamî; on beşinci bölümde Eski Ahit'in metin tarihini ele almaktadır. Yazar, Yahudilerin kendi kaynaklarında anlatıldığı şekliyle Tevrat'ın tarihini aktardıktan sonra günümüz ilim adamları- nın görüşlerini de eklemiştir. Bu bölümde Yahudi edebî kültürüyle ilgili de pek çok bilgiye yer verilmiştir. Sözelimi; şimdilerde bilinenin aksine Yahudi- lerin sürgün-öncesi yazı dilleri İbranice değil Kenanca diye isimlendirilebilecek başka bir dildi. Babil sürgünü öncesinde kendilerine ait yazıları olmadığından Eski Ahit'in dili de Kenanca, Aramice ve İbranice şeklinde gelişmiştir. Bu bölümde Yahudilerin sözlü geleneğine tekabül eden şifahî yasa; şifahî yasanın tefsiri niteliğindeki Mişna, İbranice metnin tarihi manasındaki masora kav- ramları açıklanmış; sonrasında Eski Ahit'in masoretik metinlerinden bahse- dilmiş ve metin tahrifi konusuna değinilmiştir. Metnin kasdî tahrif edilmemesi ihtimalinin yanında ikna edici sebepler bulunduğu değiştirilen metin sebebiyle herhangi bir vicdan azabı duyulmadığına da dikkat çekilmiştir (s. 285–305). İslâm'ın Yahudi edebiyat ve kültürüne etkilerinden de bahsedilen bu bölümde hareke ve noktaların Eski Ahit'e İslâm tesiriyle girdiği vurgulanmıştır (s. 308). Ayrıca 1947'den itibaren Ölü Deniz yakınlarındaki Kumran ve Vâdi Murabba'ât'da bulunan yazmalarla alâkalı oryantalist görüşten, bu yazmaları tarihlendirirken yapılan hatalardan ayrıntılı olarak bahseden el-A'zamî; kasdî metin tahrifine örnekler vermiştir (s. 312–323).

Hıristiyan tarihinin ilk dönemiyle ilgili bilgilere yer verilen on altıncı bö- lümde müellif; Hz. İsa'nın tarihî bir şahsiyet olup olmadığı, Müslümanların inandığı İsa ile Hıristiyan inancındaki İsa figürü ve çeşitli kaynaklarda İsa'ya yapılan atıfları tartışmış; daha sonra İsa'nın hayatını, havarilerini, dindaşları tarafından ona yöneltilen ithamları, takipçilerine verdiği mesajı Kitâb-ı Mu- kaddes'ten âyetlerle beraber dile getirmiştir (s. 329–336).

Kitabın on yedinci bölümünde; Yeni Ahit'in kim tarafından yazıldığı, dört İncil'in yazarlarının eserlerini vahiy eseri olarak mı gördükleri yoksa bu eserle- re vahiy değerinin sonraki nesillerce mi verildiği sorularına ve genel çerçeve-

lerle metin tahrifinin sebep ve örneklerine yer verilmiştir. İncil'in asıl ve bo- zulmamış metni kabul edilen Q incili ile sonraki İnciller arasında en temel akidelerde bile farklılıklar vardır. Meselâ; Roma ordusu tarafından İkinci tapınağın yıkıldığı döneme kadar İncillerde İsa'nın tanrının oğlu olduğu ibaresi yoktu. Markos, Matta ve Luka'nın kendi İncillerini yazarken kullandık- ları Q, şu anda kayıp durumdadır. Yeni Ahit'te görülen tahrif düzeyi MS II. yüzyılda en üst düzeye çıkmıştır. Hatta metinler akademisyenlerce İskenderiye, Batı, Sezar ve Bizans metni adıyla dört kategoriye ayrılmıştır. Tahrif sebeple- rinden bir tanesi farklı okuyuşlardır ki bunlar metnin anlamında çok büyük değişikliklere neden olmaktadır. Bu bölümde dikkat çeken diğer bir nokta ise teslis inancının sadece *Comma Johanneum*'da bulunması ve Erasmus'un kitabı mukaddese teslis inancını içeren bölümü sonradan ilâve etmek zorunda kal- masıdır. Müellif çağdaş tahrife örnekler vererek on yedinci bölümü bitirmiştir (s. 343–365).

Kitabın üç ana bölümünden sonuncusu “Oryantalist Araştırmacılığın De- ğerlendirilmesi” bölümünde yazar, içlerinde Jeffrey, Mingana, Schacht, Goldziher, Nöldeke, Wansbrough, Hirschfeld'in de yer aldığı pek çok oryanta- listin Kur'ân metninin otantik olmadığı yönündeki ithamlarını ele almış ve cevaplandırmıştır. Ayrıca kasten Kur'ân'ı çarpıtma girişiminde bulunan müs- teşriklerden de bahseden yazar son olarak Sana fragmanları üzerinden ileri sürülen iddialara değinmiştir (s. 369–389).

Bir Yahudi ya da anti-semitik Yahudilik meselesini serbestçe araştırabilir mi? Aynı şekilde dayanağı ötekine karşı önyargısızlık olan oryantalistin tarafsızlığını savunmak ne kadar doğrudur? Yazar on dokuzuncu bölümde bu ve benzeri soruları ve oryantalist araştırmaların temelindeki gizli güdülerini okuyucunun bilgisine takdim etmektedir. Oryantalist güdülerin 1948 öncesin- deki hâline ve 1948 sonrasında geçirdiği değişikliklere yer veren yazar bölü- mün nihâyetinde Kur'ân üzerinde yapılan çalışmaların arkasında yatan oryan- talist güdülerini bilmenin Müslüman araştırmacı için bir zorunluluk olduğunu vurgulamıştır (s. 391–412).

Netice itibarıyla; *Kur'ân Tarihi*'yle bu alandaki büyük bir boşluğu dolduran el-A'zamî, kullandığı zengin arşiv belgeleriyle, bölüm sonlarında verdiği kısa özet sayesinde kitaba kazandırdığı akıcılıkla, kitabında zaman zaman yer alan edebî lezzet içeren unsurlarla gerek uzman kesimin gerekse meslekten olmayan okuyucunun azamî ölçüde istifade edeceği bir esere imza atmış ve *Kur'ân Tarihi*, literatürümüzde temel başvuru kaynaklarından biri olarak yerini almış- tır.

Esra ARSLAN

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir, BURSA

## Prof. Dr. Ahmet Demirci (1952–15 Mart 2009)

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana-bilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ahmet Demirci Hoca, 15 Mart 2009 Pazar akşamı vefat etti. Cenazesi bir gün sonra memleketi Kahramanmaraş'a getirilen Prof. Demirci, Ulu Camii'de kılınan cenaze namazının ardından Kahramanmaraş Merkez Mezarlığı'na defnedildi.



1952 yılında Kahramanmaraş'ın Andırın ilçesi Bektaşlı Köyü'nde ailesinin ilk evladı olarak dünyaya gelen Ahmet Demirci Hoca, ilköğrenimini Maraş'ın Tokmaklı ilçesinde tamamladı. 1970 senesinde önce Kahramanmaraş İmam Hatip Okulu'nu, ardından da 1971 yılında Kahramanmaraş Lisesi'ni bitirdikten sonra aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırdı. 1975 yılında buradan mezun olan Prof. Demirci, mezuniyetinin hemen ardından Milli Eğitim Bakanlığı'nın açtığı yurt dışı doktora bursları sınavını kazanarak, söz konusu burs ile lisansüstü eğitimini devam ettirmek amacıyla Fransa'ya Sorbon Üniversitesi'ne gitti. Burada önce yüksek lisansa başladı ve hazırladığı *Philosophy an Espagne* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Paris 1977) isimli teziyle master eğitimini tamamladı (1977). Aynı üniversitede doktora eğitimine devam eden Ahmet Demirci Hoca, İbn Hazm'ın hadis tenkitçiliği yönünü ele aldığı *La Critique du Hadith Chez Ibn Hazm* (yayımlanmamış doktora tezi, Paris 1982) isimli teziyle bilim doktoru ünvanı kazandı. Doktorasını bitirdikten sonra Yüksek Öğretim Kurulu tarafından 1982 yılının Ekim ayında Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'nde hoca olarak göreve başlayan Prof. Demirci, yüksek İslam enstitülerinin ilahiyat fakültelerine dönüştürülmesiyle Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yardımcı doçentlik kadrosuna atanan ilk hocaları arasında yerini aldı. 1987 yılında doçent, 1997 yılında da profesörlük kadrosuna atanan merhum Prof. Dr. Ahmet Demirci, uzun yıllar boyunca fakülte hadıs derslerine girmiş, Hadis Ana Bilim Dalı öğretim üyeliği yanında, mensu-

bu bulunduğu anabilmi dalının bir süre başkanlığı görevini de yürütmüştür. Prof. Dr. Ahmet Demirci Hoca, yirmi yedi yıl boyunca görev yaptığı fakülte-den henüz emekli olamadan yakalandığı grip hastalığı nedeniyle yüksek ateşinin düşürülememesi sonucu 15 Mart Pazar akşamı hayata gözlerini yumdu. Merhum Demirci Farsızca, İngilizce, Arapça ve Farsça bilmekteydi.

Ankara Üniversitesi'nde aldığı ilahiyat eğitimi esnasında hocalığını yapan Prof. Dr. M. Said Hatiboğlu'na kendisini hadis ilmiyle tanıştırdığı için müteşekkir olduğunu her fırsatta dile getiren Prof. Demirci, hadis ilmi sahasına yönelik çeşitli telif eserler ortaya koymuştur. Bunların başında fakülte-daki ders notlarından oluşan *Cerh ve Ta'dîl Kuralları (Hadis Usûlü)*, (Kayseri 1994) ve *Hadis Usûlü* (Kayseri, 1996, 1997) isimli eserleri gelmektedir. Prof. Demirci ayrıca hadis sahasına yönelik olarak telif ettiği makalelerle de hadis ilmi konusundaki ağırlığını hissettirmiştir. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde neşrettiği "Hadis Usûlünde Mantıkî Unsurlar" (1985/II), "Rivayet Formülleri (1986/III), "Bida'tçılık" (1988/V) isimli makaleleri bunlardandır.

İbn Hazm'ın hadisçiliği üzerine Fransa'da hazırladığı doktora tezinin yanında *İbn Hazm ve Zâhirîlik* (Kayseri, 1993, 1996) isimli bir eser neşreden Prof. Demirci, bu çalışmasında İbn Hazm'ın daha çok kelam ve fıkha dair görüşlerini ele almıştır. İbn Hazm'ın hadisçiliğini ele aldığı doktora tezini dilimize kazandırmak ise, Prof. Dr. Demirci'nin yetiştirdiği genç ilim adamlarının üzerine önemli bir vazife olarak kalmıştır. Prof. Dr. Ahmet Demirci ayrıca Kur'an'a dair Abbas Mahmûd el-Akkâd'dan *Kur'an Felsefesi* (Ankara: Nur Yayınları 1975) adıyla bir eser tercüme etmiştir.

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin duayen hocalarından olan Prof. Dr. Ahmet Demirci, farklı kişiliği ve derslerdeki kendine özgü tutumuyla özellikle talebeleri ve mesai arkadaşları tarafından eksikliği kısa sürede hissedilen önemli ilim menbalarımızdan biriydi.

Allah Teâlâ sa'yini meşkûr, amellerini makbûl, mekânını cennet eylesin.

**Arafat AYDIN**

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ÜSKÜDAR<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Babasına dair bilgilerini bizlerle paylaşma nezaketinde bulunan kıymetli Burhaneddin Demirci Beyefendi'ye şükranlarımızı arz ederiz.

## Bursa'da Buhârî ve Nesâî İcâzet Töreni İcrâ Edildi

Türkiye'de unutulmaya yüz tutan bir faaliyet olan hadis rivâyeti icâzet törenleri Bursa'da yeniden hayat buldu. M. Mustafa el-A'zamî Hocanın 2006 yılında Bursa'yı ziyaretiyle başlayan ve İlim Yayma Cemiyeti bünyesinde Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun önderliğinde devam eden bu hareketlilik, ilk meyvesi olan İmâm Mâlik'in *Muvatta'*ın Yahyâ b. Yahyâ rivayetinin icazetinden sonra Buhârî ve Nesâî icâzetleriyle sürdürüldü.

16 Mayıs 2009 tarihinde Bursa'da Ördekli Kültür Merkezi'nde talebe ve velilerin yanı sıra Bursa ve Bursa dışından çok sayıda hocanın katılımıyla gerçekleşen icâzet töreni Kur'an ve Kıraat icâzeti bulunan Emin Aşıkkutlu'nun kıraat-i aşere üzere okuduğu Kur'an tilâvetiyle başladı. İstanbul ve Bursa'dan İlim Yayma Cemiyeti yetkilileri, Bursa il Müftüsü ve UÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. A. Saim Kılavuz'un protokol konuşmalarının ardından Prof. Dr. Hayrettin Karaman ve Çanakkale Onsekiz Mart İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun açılış konuşmalarının gerçekleştiği birinci bölümden sonra ikinci bölüme geçildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Hüseyin Algül'ün yaptığı ikinci bölümde gerçekleştirilen "Hadis Rivâyetinin Önemi, İcâzetle Rivâyet ve İmlâ Meclisleri" konulu panelde Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir, Prof. Dr. Raşit Küçük ve Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan hoca efendiler birer sunumda bulundular. Son bölümde ise, Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu her iki hadis kitabının son hadislerini talebeleri ve hâzirûn ile beraber okuyup hatmi tamamladı. Prof. Dr. Raşit Küçük'ün içtenlikle yaptığı duanın ardından talebelere icâzet ve hediyeleri hocalar tarafından takdim edildi. Programın aynı zamanda Dost TV tarafından da ulusal ve uluslar arası camiaya yönelik yayını gerçekleştirildi.

Her iki eser için düzenlenen ikinci icâzet töreni ise, Buhârî'nin 2007 yılı Haziran'ında başlangıç derslerinin de yapıldığı Sevgili Peygamber'imizin (s.a.v.) kutlu şehri Medine-i Münevvere'de düzenlendi. 18.06.2009 tarihinde Medine'de Mescid-i Nebî'nin kible cihetinde bulunan Grand Menâzil Hotel'in salonunda düzenlenen törene rahatsızlığı nedeniyle tekerlekli sandalyede teşrif

eden üstat Muhammed M. el-A'zamî hoca burada Buhârî ve Nesâî'nin son hadislerini okudu. Her zaman üzerinde titizlikle durduğu icâzetle rivayetinin öneminde burada da değinen el-A'zamî Hoca, Prof. Dr. İbrahim Hatiboğlu'na Peygamber Efendimiz'e (s.a.v) kadar uzanan silsilesinin bir nüshasını ve sahibi bulunduğu icâzetlerini de imzalayarak bütün rivâyetlerinin icazetini verdi.

İlk dersi 24.06.2007'de Medine-i Münevvere'de Ravza ile Cennetü'l-bakî arasında gerçekleşen Buhârî okumaları iki yıl boyunca toplam altmış altı oturumda, 19.10.2008'de başlayan Nesâî okumaları ise bir yıl içinde otuz üç oturumda tamamlanmıştır. İlim Yayma Cemiyeti bünyesinde Batuhan Apartmanı'ndaki Buhârî ve Nesâî salonlarında yapılan dersler sonucunda Buhârî'den elli bir, Nesâî'den altmış sekiz her ikisinden de yirmi beş kişi icâzet almış bulunmaktadır. İcâzetler hadislerle amel, sahâbîye ve ulemâya saygı gibi manevî şartlar yanında *Tedribü'r-râvi'*deki rivâyet esaslarına dair şartların da gözetilmesi ve eserlerin her birinin icâzet alanlarca en az bir kişiye okutulması gibi zarûretleri barındıran 'şartlı icâzet' özelliğini taşımaktadır.

**Gülsüm AKKOÇ**

MÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ÜSKÜDAR

- ✦ Ahmet Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü*, (danışman: Ahmet Yücel), Yüksek Lisans, İstanbul 2008.
- ✦ Ali Rıza Karabulut, *Otuzüç Konuda Ayrı Ayrı Kırk Hadis*, Ankara: Kalkan Matbaacılık 2008.
- ✦ Bekir Tatlı, *Ayet ve Hadislerde İsrâ ve Miraç Olayı*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi 2008.
- ✦ Bünyamin Temirtaş, *Evâil İle İlgili Hadislerin Tespit ve Tenkidi*, (danışman: Muhammet Yılmaz), Yüksek Lisans, Adana 2008.
- ✦ Cemal Abdullah Aydın, *Hadiste Tahrîc*, (danışman: İbrahim Canan), Doktora, İstanbul 2009.
- ✦ Chamntı Tsılıgkır, *Hadis Rivâyetinde Fakîh Râvinin Rolü*, (danışman: Ali Akyüz), Yüksek Lisans, İstanbul 2008.
- ✦ Charles Le Gai Eaton, *The Book of Hadith: Sayings of the Prophet Muhammad form the Mishkat al-Masabih*, The Book Foundaiton 2008.
- ✦ Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, Rağbet Yay. 2008.
- ✦ et-Tehânevî, *Hadislerle Hanefî Fıkhı* (çev. Ahmet Yücel, İbrahim Tüfekçi, Ferhat Koca), I-VI, İstanbul: Misvak Yayınları 2008.
- ✦ et-Tirmizî, *Kitâbu'l-menhiyyât: Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair* (haz. Yavuz Köktaş), İstanbul: İnsan 2008.
- ✦ Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Written*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press 2008.
- ✦ Haldun el-Ahdeb, *Eseru ilmi usûli'l-hadîs fî teşkîli'l-akli'l-muslim*, Beyrut: Dâru İbn Hazm 2008/1429.
- ✦ Hale Çerçibaşı, *Muhammed Hamidullah ve Çağdaş Hadis Araştırmalarındaki Yeri*, (danışman: Mehmet Emin Özafşar), Yüksek Lisans, Ankara 2008.
- ✦ Horatio Gottheil, *Bir Hıristiyan Bahira Efsanesi-Bir Tahrif Örneği (XI/XII. Yüzyıl)* (çev. Fatımatüz Zehra Kamacı), İstanbul: İnkılab Yayınları 2008.
- ✦ Hüseyin Algül, *Osmanlı Kültüründe Hz. Peygamber Sevgisi*, İstanbul: Risale Yayınları 2008.
- ✦ İbnü'l-Emîn Mahmûd Esâd, *Muhtasar Hadis Usûlü Tarihi*, İstanbul: Yasin Yay. 2009.

- ✦ İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in (sav) Sünnetinde Terbiye*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları 2008.
- ✦ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2008
- ✦ İsmail E. Erünsal, Fatih Çardaklı, Mustafa Birol Ülker, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu (1953-2000)*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları 2008.
- ✦ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsirinin Hadis-i Şerifeleri*, Tuğra Neş. 2008.
- ✦ İsmail Lütfi Çakan, *Seçme Hadisler 33 Hadis 33 Yorum*, İstanbul: MÜİF Yay. 2008.
- ✦ Maulana Muhammed Ali, *A Manual of Hadith*, I-III, Forgotten Boks 2008.
- ✦ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İz Yay. 2009.
- ✦ Muhammedî Ray Şahrî, *The Scalde of Wisdom: A Compendium of Shi'a Hadith*, Islamic College for Advanced Studies Publications, 2008
- ✦ Muhammed Beyler, *XX. Asır Halep Muhaddisleri ve Abdülfettah Ebû Gude'nin Hadisçiliği* (danışman Zekeriyya Güler), Doktora, Konya 2008.
- ✦ Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Kur'ân ve Sünnete Göre Müslüman Kadının Örtüsü* (çev. Vahdettin İnce), İstanbul: İnkılab Yayınları 2008.
- ✦ Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Ankara: Araştırma Yayınları 2008.
- ✦ Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, (danışman: Saffet Köse), Doktora, Konya 2008.
- ✦ Rahile Yılmaz, *İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin 'İlelü'l-hadîs' Adlı Eserinde Vasledilmekle İletli Saydığı Mürsel Rivâyatler*, (danışman: Emin Aşıkutlu), Yüksek Lisans, İstanbul 2008.
- ✦ Rukiye Aydoğdu, *XIX. yy. Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Hadis İlişkisi-Ahmed Ziyaeddin Gümüshanevi Özelinde*, (danışman: Mehmet Emin Özafşar), Yüksek Lisans, Ankara 2008.
- ✦ Salahattin Polat, Habil Nazlıgül, Süleyman Doğanay, *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi 2008.
- ✦ Seyit Avcı, *İbn Arabî'den Hadis Yorumları & Kırk Hadis*, İstanbul: İnsan Yay. 2008.
- ✦ Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Türklerin Yeri*, Yedi Kubbe Yayınları 2008.

**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 hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı 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 yayımlandığı 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](http://www.hadisevi.com) web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

**About the Journal of Hadith Studies**

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

**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](http://www.hadisevi.com). ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

**شروط النشر لمجلة بحوث الحديث:**

✦ إن مجلة بحوث الحديث، مجلة محكمة، عالمية، أكاديمية، ومحض بحث واختصاص، و تصدر 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 موضوعاً تهم مجال البحوث الأكاديمية، ومن ثم المناقشات التي نشأت عنها المفاهيم القديمة والحديثة، وكيف كانت تأثيرات المناهج العصرية على البحوث في مجال الحديث، بالإضافة إلى ذلك، دراسات الغربيين للحديث، ونحوه من الموضوعات. ✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة، لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه، أو من حيث عرضه. ✦ 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:**

✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه أو من حيث عرضه ✦ يجب أن لا تتجاوز الكتابات المرسله إلى المجلة، في المقالات 7500 كلمة، وفي الملاحظات دراسية 4000 كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة 2500 كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث 1500 كلمة. ✦ يجب إرسال مختصر المقالة باللغة الإنكليزية، والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز 100 كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين 4 إلى 6 كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المرسله ونسخة على قرص كمبيوتر أو بواسطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكامين مختلفين، و في حالة صدور تقرير إيجابي من حكّمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في 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، يجب النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة ويب [www.hadisevi.com](http://www.hadisevi.com) وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل 20 عدداً من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقالته، ولا ترد الكتابات التي لم تنشر إلى أصحابها.

\*\*\*



YURT İÇİ/ IN TURKEY/ في تركيا

**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**

**Nimetullah AKIN**  
nakin@comu.edu.tr  
(286) 217 76 63  
(286) 218 00 18 x 1522  
(536) 865 40 82

**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**

**Veysel ÖZDEMİR**  
veyselozdemir2003@mynet.com

**Erzincan**

**Adem DÖLEK**  
adem\_dolek@hotmail.com  
(535) 271 00 07

**Erzurum**

**Abdülvahhap ÖZSOY**  
abdulvahhapozsoy@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  
**Serkan DEMİR**  
sdemir@hadisevi.com  
(535) 836 69 13

**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**

**Saffet SANCAKLI**  
absancakli@hotmail.com

**Rize**

**Yavuz KÖKTAŞ**  
yavuzkoktas@hotmail.com  
(464) 214 52 08  
(464) 214 11 22  
(537) 630 39 63

**Sakarya**

**Hayati YILMAZ**  
hayatilyilmaz@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/ABROAD/ في العالم

**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

**Almatı/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