

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 İSKENDEROĞLU (Sakarya Üniv.), Doç. Dr. Bülent ŞENAY (DİB Hollanda Din Müşaviri)

Bilişim&İletişim/Correspondence

Dr. Muhammed ABAY (Marmara Üniv., İstanbul), İbrahim ALTAN (Sakarya Üniv., Adapazarı)

Tashih/Proof Reading

Abdülkadir ŞENEL (İSAM, İstanbul), Fatma KIZIL (Uludağ Üniv., SBE, Bursa)

Düzeltilmeler/Corrections

Dr. İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Dr. Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul), Serkan DEMİR (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 2008

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

VI * 2 * 2008

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)
Fiyatı/Price: Türkiye: 10 YTL (2008 Yılı abone/Subscription Rates for 2008 kurumlar: 20 YTL, normal: 17,5 YTL, öğrenci-öğretmen 15 YTL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, Tahsin Görgün İle İlmî Hayatı ve Zihnî Arka Plânı Üzerine ✦ 175-198

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

VII. Hadis Meclisi, “Modern Dönem Hadis Yorumu”, 19-20 Temmuz 2008, Gerede/BOLU (Haz. Suat KOCA) ✦ 199-203

‘Allah’ın Emri Peygamber’in Kavli’ Konferansı, İsmet Özel, UÜ İlahiyat Fakültesi, Mehmet Akif Ersoy Konferans Salonu, 30 Mart 2008, Nilüfer, BURSA (Haz. Feyza IŞIK) ✦ 205-208

‘Yerli Oryantalizm’ Konferansı; Hilmi Yavuz; İSAM Konferans Salonu; 25 Şubat 2008, Üsküdar, İSTANBUL (Haz. Ayşegül METE) ✦ 209-212

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Nevzat Tartı, *Hadisçilerin Zaman/Tarih Tasavvuru*, (Haz. Arif ULU) ✦ 213-217

Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (Doktora Tezi), (Haz. Abdulvahap ÖZSOY) ✦ 219-222

Vefeyât/Obituary/فداء

Majid Khadduri (27 Eylül 1909-25 Ocak 2007), (Haz. Rahile YILMAZ) ✦ 223-227

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

Farklı Renklerin Buluşma Noktası: el-Mehabbe Ödülleri ✦ 229-231

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

✦ 233-234

VI. Cilt Fihristi/Content for Vol. VI/محتويات المجلد السادس

✦ 235-238

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/حول مجلة بحوث الحديث

✦ 239-240

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik Hadis Dergiciliğimizin Seyri... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Erdinç AHATLI, Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-/ *A Glance at the Commentaries of the Hadîth at the Period of Turkish Republic -An Analyses with Special Reference to the Commentaries on Abu Dâvûd, Ibn Mâceh and Dârimî-* ✦ 7-30

Fatma KIZIL, Fazlur Rahman’s Understanding of the Sunnah/hadîth -A Comparison with Joseph Schacht’s Views on the Subject-/ *Fazlur Rahman’ın Sünnet/Hadis Anlayışı -Joseph Schacht’in Yaklaşımıyla bir Mukayese-* ✦ 31-45

Bekir KUZUDİŞLİ, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi/On the Book Entitled Hadîh as a Founder of Politics: A Method Analysis* ✦ 47-80

Mahmoud Ahmad Rasheed, *منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران /al-Imâm al-Dhahabî’s Methodology in Dealing with the Aqrân Criticism* ✦ 81-100

Sabri ÇAP, *Hadis Usûlünde Rivâyetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi/ The Problem of Establishing the Sources of the Narrations in the Classical Hadith Methodology* ✦ 101-130

Tercüme/Translation/ترجمة

Gregor SCHOELER, *Erken Dönem İslâm’da Bilimlerin Yazılı veya Sözlü Rivâyeti Meselesi/Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam* (Çev. Bekir EZER) ✦ 131-156

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Halil İbrahim KUTLAY, *Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kırk Hadis Kartelası Üzerine Bazı Mülâhazalar* ✦ 157-170

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

Muhammed Enes TOPGÜL, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu” Adlı Makale Üzerine ✦ 171-174

Akademik Hadis Dergiciliğimizin Seyri ...

Büyük bir heyecan ve umutla yola çıktığımız *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD) serüvenimiz bu sayısıyla birlikte, zorluklarla, sıkıntılarla ancak bir o kadar da heyecanlı bir seyirle altı yıldır devam etmektedir. Fikir ve gönül dostlarımızın bitmek bilmeyen desteği ve gayretleriyle çalışmalarımız aynı heyecanla bundan sonra da devam edecek. Kaygısı sadece, gelecek nesillerin iyi yetiştirilmesine katkı sağlayacak donanımlı fertler yetiştirmek olan çalışmalarımızın samimi her türlü anlayış ve yaklaşıma zemin teşkil etme prensibinden ayrılmadan yoluna devam edeceğinden asla kuşku duyulmamalıdır. Elbette, herkes kendi talep ve yaklaşımının samimi ve doğru olduğunu savunacaktır ve bunda haklıdır da. Ancak HTD ekibi olarak bizler bu tür anlayış ve yaklaşımların ölçütünün alanın uzmanı kişiler ve değişmez ilkelerimiz olduğunun farkında olarak hareket etmekte ve yayın seyrimizi buna göre sürdürmekteyiz.

HTD olarak, yayın hayatımızın bundan sonraki sürecinde de gündelik siyasete alet olmayan, hiçbir düşünce ve çabayı küçümsemeden, fikir ve duruşumuz dolayısıyla asla ezilmişlik hissi içinde olmaksızın, geçmişimize güvenle ve içerden bakarak, düşüncemizin sürekli yeni açılımlar kazanması uğrunda gayret göstererek yolumuza devam edeceğiz. Zira kanaatimizce, Türkiye'deki akademik dergiciliğin ömrünün kısalığı bu noktalarda sergilenen hatalı tutumlarla ilgilidir.

Taviz vermeden sürdürdüğümüz bu duruşumuz, dergimize gönderilen makale çeşitliliğinde de kendisini göstermektedir. Bu bağlamda, İslâm dünyası içindeki farklı eğilimlerle kucaklaşmanın plâtfomu olduğumuz gibi, Batı ile İslâm dünyası arasında da bir köprü vazifesi görmeye devam etmekteyiz.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) aralıksız ve aksamadan yayın hayatını sürdürmekte ve yurt içi ve yurt dışından akademisyenlerin yoğun ilgisine mazhar olmaktadır. Bu da dergicilikteki gidişatımızın sağlıklı bir zeminde yürüdüğünü

göstermektedir. Hiç şüphesiz bu yürüyüş ve mütevazı çabalar uluslararası bir kaynaşma ve dayanışmaya dönüşecektir.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin altıncı yılını tamamlarken de gerek Türkiye'den gerekse yurt dışından hadise dair önemli bilimsel ürünlerle ve etkinlik haberleriyle huzurlarınızdayız. HTD'nin makaleler bölümünde ilk olarak son yıllarda memnuniyet verici bir şekilde daha yoğun olarak ilgilenilen hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusuna dair bir makale ile karşınıza çıktık. Ardından Doğu'dan-Batı'dan iki meşhur düşünürün fikrî etkileşimine dair bir tetkike yer verdik. Bu sayımızda da bir kitap eleştirisi mahiyetinde bir tetkik bulunmaktadır. Ayrıca bu sayımızda Ürdün'den bir araştırmacının meşhur hadisçi ve tarihçi Zehebî bağlamında cerh ve ta'dil ilmine dair bir tetkiki ile rivayetlerin kaynağının tespîtime dari birer makale da bulunmaktadır.

HTD'nin ikinci kısmında da ilgi çekici tetkikler yer almaktadır. Burada günümüz Alman şarkiyat geleneğine mensup Gregor Schoeler'den yapılan bir çeviri ile Türkiye'de birkaç milyondan fazla dağıtımı yapılmış DİB Hadis kartelâsına dair bir tetkik yer almaktadır. Metin tenkidine dair daha önce yayımladığımız bir makaleye dair tahlilin ardından Tahsin Görgün ile gerçekleştirdiğimiz ve ilginizi çekeceğini umduğumuz bir mülakatı ilginize sunduk.

Bu sayımızda yurt içinde muhtelif illerde gerçekleştirilen hadise ve oryantalizme dair ilmî toplantılardan üçüne yer verdik. Bunlardan biri bu yıl yedincisi düzenlenen Hadis Meclisi, diğerleri de, her ikisi de şair ve mütefekkir olan iki kişinin; İsmet Özel ve Hilmi Yavuz'un birer konferansı. Kitap tanıtımı bölümünde ise, birisi yayımlanmış, diğer yayımlanmamış iki doktora tezi tanıtımı ilgililerinize sunuldu. Bu sayımızın vefeyât bölümünde ise İslâm'a dair pek çok çalışması bulunan Majid Khadduri'yi yâd ettik. Son olarak, Hz. Peygamber'i gerçek kimliğiyle tanıtmak amacıyla www.sonpeygamber.info adresinden hizmet veren Meridyen Destek Derneği'nin elde ettiği Dünya çapındaki başarısına dair bir habere yer vererek sayımızı tamamladık.

HTD'nin bu sayısını da heyecanla ilgililerinize arz ederken, meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, hadisçiler başta olmak üzere bütün akademisyenlerin birikimleriyle bizi desteklemelerini beklediğimizi bir kez daha ifade ediyoruz.

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

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar

-Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî
Şerhleri Üzerine Bir Analiz-

Erdiñç AHATLI, Yrd. Doç. Dr.*

“A Glimpse at the Commentaries
of the Hadith at the Period of
Turkish Republic -An Analyses
with Special Reference to the
Commentaries on Abu Dâvûd,
Ibn Mâceh and Dârimî-”

Abstract: In contemporary Turkish religious literature there are many commentaries that were written on the Hadith. In this article, three commentaries written after the establishment of the Turkish Republic, i.e. the commentary on Ibn Mâceh, the commentary on Abu Dâvûd and the commentary on Dârimî were taken as a subject matter. These three commentaries were examined according to their sources, and it was tried to show that whether they benefit from the classical hadith commentaries, whether they have a different or original aspect, whether they relate the hadith to the modern matters with respect to what the hadith says to the present day, whether they contributed a new perspective on the hadith commentaries.

Citation: Erdiñç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-”, (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, pp. 7-30.

Key Words: Hadith, commentary, commentary of hadith, Commnetary on Abu Dâvûd, Commentary on Ibn Mâceh, Commentary on Dârimî.

I. Giriş

Hadislerin değişikliğe uğramadan korunup sonraki nesillere ulaştırılması ve onların doğru anlaşılması için gayret gösterilmesi, Saadet Asrı'ndan bu yana Müslüman âlimlerin faaliyet alanları içerisinde bulunan iki önemli konu olmaya devam etmiştir. İlk başlarda hadislerde geçen anlaşılması zor ‘garib’ kelimelerin açıklamalarına dair telif edilen eserlerle başlayan bu süreç,¹ zaman-

la Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'i gibi önemli kitaplar üzerine yazılan ve hacmi otuz cilde varan yüzlerce şerhin ortaya çıkmasıyla sürmüştür.

Sözlükte açmak, açıklamak, genişletmek, izah etmek gibi anlamlara gelen şerh, hadis terimi olarak; bir tek hadisin veya belirli bir hadis kitabındaki bütün hadislerin sened, dil, muhteva, hüküm, tarihi bağlam, sebep-i vürûd vb. yönlerden açıklamasını yapmak ve anlaşılması güç kısımları izah etmek demektir. Aynı zamanda şerh, bu amaçla yazılan kitapların genel adına da denir.² Hadisin bütün yönleriyle değil, müellif ve okuyucu açısından önemli ve gerekli görülebilecek bazı noktalarının açıklanması ve tamamlayıcı notlar konmasına ise, ‘hâşiye’ veya aralarında biraz fark gözetilse de ‘ta’lik’ adı verilmiştir.³

Bu makalede Cumhuriyet döneminde yazılmış üç hadis şerhi örnek alınarak, bunların kaynakları, klâsik şerhlerden istifadeleri, farklı ve özgün yönlerinin olup olmadığı, hadisin günümüze söyledikleri konusunda çağımızla hadis arasında bir ilgi kurup kurmadıkları araştırılacak ve gelenekle çağdaş hadis yorumculuğu arasında nasıl bir bakış açısı getirdikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. İncelenecek eserler İbn Mâce,⁴ Ebû Dâvûd⁵ ve Dârimî'nin⁶ *Sünen*'leri üzerine yapılan Türkçe hadis şerhleridir. Daha önce üzerinde bir çalışma yapıldığının tespit edilememesi bu eserlerin seçilmesinin mühim sebeplerinden birisidir.⁷ Makalede esas alınan ve yukarıda adları zikredilen söz konusu eserlerin tanıtımı ve analizi, sistematik oluşları ve büyük oranda tekra-

Karacabey, *Hattâbi'nin Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul 2002, s. 186-192.

² Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 297; İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2008, s. 181.

³ Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, s. 133, 310.

⁴ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, I-X, İstanbul 1982-1983.

⁵ Necati Yeniel, Hüseyin Kayapınar, Necat Akdeniz, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, I-XVI, İstanbul 1987-2003. (Kontrolünü Mehmet Savaş'ın yaptığı eserin ilk sekiz cildinin redaktesini İsmail L. Çakan; 9 ve 10. cildi Selim Tekin; 11. cildi Kazım Sağlam; 12, 13, 14, 15. cildi Mehdi Ali Keskin; 16. cildi Beşir Eryarsoy yapmıştır).

⁶ Abdullah Aydın, *Sünen-i Dârimî, Tercüme, Şerh ve Tahkik*, I-VI, İstanbul 1995.

⁷ Daha önce tarafımızdan Ahmed Davudoğlu'nun, *Müslim Şerhi* müstakil bir makaleye (“Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 73-89) ve yine Ahmet Naîm ve Kâmil Miras'ın hazırladığı *Tecrid-i Sarîh Tecemesi ve Şerhi*, Ahmed Davudoğlu'nun, *Müslim Şerhi*, İbrahim Canan'ın *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Şerhi* ve Yaşar Kandemir-İsmail Lütfi Çakan-Raşit Küçük'ün hazırladığı *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi* Uluslar arası bir tebliğe konu edilmiştir (“Klâsik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese” *İslâm ve Klâsik*, İstanbul 2008, s. 39-52 (Uluslar arası Klasîği Yeniden Düşünmek Sempozyumu Tebliğleri). Ayrıca tespit edilebildiği kadarıyla *Tecrid-i Sarîh Tecemesi ve Şerhi* üzerine yapılan iki çalışma bulunmaktadır: Cemal Ağırman, “Tecrid-i Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”, *Marife*, VI/2, 2005, s. 125-151; Bünyamin Erul, “Cumhuriyet Dönemi İlk Şerh Tecrübesi: *Tecrid-i Sarîh Tercümesi* (Kâmil Miras'ın Şerh Yöntemi ve Kaynakları Üzerine)”, *II. Gerede Hadisçiler Toplantısı*, 19-20 Temmuz 2003.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis, eahatli@gmail.com

¹ Tasnif dönemi eserlerinden Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'i ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine ilk şerh yazan ve kavramsal anlamda hadis şerhçiliğinin başlatıcısı sayılan Hattâbi (ö. 388/998) öncesi, hadislerin dil ve muhteva olarak açıklamalarına yer veren çalışmalar için bkz. Salih

ra düşmekten korunmaları sebebiyle temel başlıklar üzerinden bir mukayese yapılarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Öncelikle burada söz konusu şerhlerin metotlarını ve kaynaklarını tanımak faydalı olacaktır.

II. Şerhlerin Metotları ve Kaynakları

A. Mukaddime Bölümleri

Her üç şerhte de ilave olarak, şerhe konu edindikleri eserlerde olmayan ‘mukaddime’ veya ‘giriş’ bölümü bulunmaktadır. Şârih Hatipoğlu, eserin baş tarafında İbn Mâce’nin hayatı ve *Sünen*’i hakkında kısa bilgi verdikten sonra dört bölüm halinde hadis usulünün temel bazı kavramları, sahih, hasen, zayıf hadis çeşitleri ve mana ile rivayet meselesi gibi hadis usulünün bazı konuları hakkında bilgi vermiştir.⁸ Hatipoğlu, İbn Mâce ve *Sünen*’ine dair verdiği bilgilerin büyük çoğunluğunu eserin nâşiri M. Fuad Abdülbâki’den almıştır.⁹ Öyle ki, söz gelimi müellifin adının farklı okunması konusundaki bilgiler, ‘İbn Mâce’ şeklinde veren on yedi ve ‘İbn Mâcete’ şeklinde veren yedi kaynak, baskı tarihlerine varıncaya kadar aynen M. Fuad Abdülbâki’den alıntıdır.¹⁰ Hadis usulüne dair bilgiler ise, İbn Hacer’in *Şerhu Nuhbeti’l-fiker*, Nevevi’nin, *Şerhu Sahîhi Müslim* ile Hattâb es-Sübki’nin *el-Menhel*’inin mukaddimelerinden derlenmiştir.¹¹

Ebü Dâvûd Şerhi’nin mukaddimesini eserin ilk sekiz cildini redakte eden İsmail. L. Çakan üç bölüm halinde kaleme almıştır. Birinci bölümde sünnetin tanımı, kaynağı, fonksiyonları, bağlayıcılığı, karakteristiği vb. konular işlenmiştir. İkinci bölümde Ebû Dâvûd ve *Sünen*’i, eser üzerine yapılan şerhlerle birlikte detaylı bir şekilde tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde ise temel bazı hadis ıstılahları tanıtılmıştır.¹² Otuzun üzerinde kaynağa müracaat edilerek yazılan mukaddimedede referanslar akademik üsluba uygun tarzda dipnotlarda verilmiş

⁸ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, XVI-XLVIII (şârihin mukaddimesi).

⁹ Hatipoğlu bu duruma “Mukaddime’de verdiğim malumatın çoğu Muhammed Fuad Abdülbâki’nin, *Sünen*’in ikinci cildinin sonuna eklediği yazısında[n] ve *Tezkiretü’l Huffâz* ile *Hulâsa*’dan alınmıştır. Diğeri de muhtelif kitablardan alınmıştır” (*İbn Mâce Şerhi*, I, XXIII, dn: 14) beyanıyla genel olarak işaret etmiştir.

¹⁰ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, XVI-XVII (şârihin mukaddimesi); krş. İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (nşr. M. Fuad Abdülbâki) Dâru’l-fikr: Beyrût ts., II, 1520-1521. M. Fuad Abdülbâki’nin İbn Mâce ve *Sünen*’i hakkında kitabın sonunda verdiği söz konusu bilgiler Çağrı Yayınları’nın baskısında eserin başına alınmıştır (İstanbul 1401/1981, I, 8-9).

¹¹ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, XLVIII (şârihin mukaddimesi); krş. İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuhbe, Nüzhetü’n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti’l-fiker* (nşr. Nureddîn Itr), Dimeşk 1413/1993; Nevevi, *Sahîh-i Müslim bi şerhi’n-Nevevi (Minhâc)*, I-XVIII, Beyrût 1392/1972, I, 27-39 (şârihin mukaddimesi); Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübki, *el-Menhelü’l-azbû’l-mevrûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (el-Mektebetü’l-İslâmiyye: Yayın yeri ve tarihi yok), I, 3-15 (şârihin mukaddimesi).

¹² *Ebü Dâvûd Şerhi*, I, XIV-LVI (Redaktörün mukaddimesi).

olup muhtevası doyurucudur.

Abdullah Aydınli tarafından *Dârimî Şerhi*’ne yazılan ‘giriş’¹³ bölümü de hadis usulü ve tarihi hakkında kıymetli bilgiler içermektedir. Bu bölümde hadisin önemi, tesbît, tedvîn, tasnîf ve tehzîb dönemi olmak üzere hadis tarihinin gelişim safhaları ve ana hatlarıyla hadis usulü ‘muhtasar-müfid’ bir tarzda ele alınmıştır. Ayrıca ‘hadis coğrafyası’ ve ‘hadis ilminde kadınlar’ başlığıyla özgün iki konu da güzel bir şekilde özetlenmiştir. Keza *Dârimî* ve *Sünen*’inin tanıtımı da dikkate değer bilgiler içermektedir. Burada *Sünen*’in nüshaları, kaynakları, rivayetleri, rivayet özellikleri, sıhhat durumu, tertibi, bölüm (bab) başlıkları, tekrarları, takti ve ihtisarları, hadis sayısı ve eser üzerine yapılan çalışmalar hakkında yeterli malumat verilmiştir.¹⁴ Yaklaşık yetmiş sayfadan oluşan bu giriş bölümünde verilen 223 dipnot pek çok kaynaktan istifade edildiğini göstermektedir.

B. Esas Bölümler

1) İbn Mâce Şerhi

Anılan üç şerhte takip edilen yönteme gelince, bunlardan *İbn Mâce Şerhi*’nde şöyle bir usul benimsenmiştir: Senediyle birlikte Arapça metni verildikten sonra ‘tercemesi’ ifadesiyle bir başlık altında hadisin sahâbî râvîsinden itibaren tercümesi yapılmaktadır. Akabinde ‘izahı’ başlığıyla hadisin açıklaması verilmektedir. Şerhte bazen hadisin izahından sonra “Hadislerden çıkarılan hüküm” diye bir başlık verildiği de görülmektedir.¹⁵ Bazen birbiriyle irtibatlı birkaç hadisin tercümesi verildikten sonra izahları birlikte sunulmaktadır. *Sünen*’de geçen hadislerin diğer kaynaklardaki tahrirleri hiç yapılmamıştır. Eğer hadis, *Kütüb-i sitte* içinde sadece İbn Mâce’nin *Sünen*’inde bulunan bir rivayet ise nâşirin, Ahmed b. Ebû Bekir el-Bûsîrî’nin (ö. 840/1436) *Misbâhu’z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce* adlı eserinden alarak söz konusu hadisin altına ‘fi’z-zevâid’ diyerek dercettiği, rivayetin güvenilirliği hakkındaki bilgiler “not: Zevâid’de şöyle denilmiştir” ifadesiyle tercüme edilmiştir. Hatipoğlu, eserin tercüme ve şerhinde İbn Mâce’nin M. Fuad Abdülbâki neşrini esas almış¹⁶ ve burada verilen bilgilerin nâşire ait olduğunu zannetmiştir.¹⁷ Oysa bu bilgiler Bûsîrî’nin *Misbâhu’z-zücâce*’sinden naklen alınarak ilgili hadislerin altına

¹³ Çalışmaya konu olan *Dârimî*’nin *Sünen*’inin ilk kitabının (ana bölüm) ismi de ‘mukaddime’ olduğundan, muhtemelen peş peşe aynı isimde iki başlık zikrederek karışıklığa meydan vermemek için, Aydınli kendi yazdığı bölümü ‘giriş’ şeklinde adlandırmıştır.

¹⁴ Aydınli, *Dârimî Şerhi*, I, 7-65 (Giriş).

¹⁵ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 440.

¹⁶ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 435.

¹⁷ Hatipoğlu önsözünde şöyle der: “Muhammed Fuad Abdülbâki, *Kütüb-i Hamse*’de bulunmayan bu kitapta bulunan ve ‘zevâid’ adı verilen hadis metinlerinin altına genellikle kısa notlar koyarak bunların isnadı hakkında özlü bilgi vermiştir (*İbn Mâce Şerhi*, I, XII).

eklenmiştir.¹⁸

Ayrıca Hatipoğlu'nun *Zevâid*'le ilgili notlarda ve izah kısımlarında hadis ıstılahlarını tercüme ederken kavramları sözlük anlamıyla çevirmekten kaynaklanan yanlışlıkları görülmektedir.¹⁹ Meselâ *مقال فى إسنادہ* ifadesini "Bunun senedi hakkında konuşulmuştur"²⁰ şeklinde çevirmiştir. Bu çeviri, zikredilen ıstılahın cerh ve ta'dil açısından durumunu yansıtmamaktadır. Hâlbuki bu "Senedinde, kabul edilmesine engel olacak bir kusur bulunan hadis hakkında kullanılan bir sîga"dır.²¹ Şayet mütercim bu ıstılahı "Senedi hakkında eleştiri/tenkit yapılmıştır" şeklinden çevirseydi bir ölçüde anlaşılır olurdu. Keza *قال فى نظر البخارى* ifadesini Hatipoğlu, "Buhârî: Bunun [İbrahim b. Muhammed] rivayeti üzerinde düşünmek gerekir, demiştir"²² şeklinde tercüme etmiştir. Oysa Buhârî'nin kullanımında genellikle bu sîga ileri derecede cerh lafzı olup, böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz.²³ Bunlar dışında bazen zühûl eseri olduğunu tahmin ettiğimiz maddî çeviri hatalarına da rastlanabilmektedir. Söz gelimi *وسنان ابن سعد بن سنان مختلف فيه وفى سماعه* ibaresi "Ravi Sinân bin Sa'd bin Sinân'ın güvenilirliği ve adı hakkında ihtilaf olunmuştur" şeklinde çevrilmiştir.²⁴ Burada *وسنان* kısmına tekabül eden "adı hakkında ihtilaf olunmuştur" ifadesinin doğrusu şöyle olmalıdır: "Sinan b. Sa'd'ın semâi (senedin sahâbi râvîsi Enes b. Mâlik'ten hadis dinleyip dinlemediği) ihtilafıdır".

Her ilim dalında olduğu gibi, hadislerin tercüme ve şerhini yapanlarda da bulunması gereken vasıflardan birisi, hadis ilimlerine uzmanlık derecesinde vukûfiyet olmalıdır. Yeterli hadis formasyonu almamış kişiler Arapça ve diğer alet ilimlerindeki donanımları ne kadar kuvvetli olursa olsun, alanın gerektirdiği kitâbiyât ve ıstılah bilgisi eksikliği nedeniyle hatalara düşebilmektedirler. İbn Mâce'yi tercüme ve şerh eden merhum Haydar Hatipoğlu da gerçekten ciddi bir medrese eğitimi almış olmasına rağmen,²⁵ maalesef hadis ilimlerinin uzmanlık isteyen meselelerinde hatalara düşmekten kurtulamamıştır. Tasnif döneminin en önemli hadis münekkitlelerinden birisi olan Yahyâ b. Ma'in'in (ö.

¹⁸ M. Fuad Abdülbaki, İbn Mâce'nin neşrinde yaptıklarını anlatırken *Sünen*'in daha önceki bir Mısır baskısında Busiri'nin *Misbâhu'z-zücâce*'sinden nakillerde bulunulduğunu ifade ederek bu eseri zikreder:

[وقد نقل بها غالب ما يحتاج إليه من كتاب زوائد ابن ماجة للحافظ الحجة العلامة احمد بن أبي بكر البوصرى] (İbn Mâce, *Sünen*, II, 1527)

¹⁹ Krş. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 123, dn: 254.

²⁰ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 349; *Süneni İbn Mâce*'deki yeri için bk. Fiten, 34 (no: 4087).

²¹ Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 98.

²² Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 348; *Süneni İbn Mâce*'deki yeri için bk. Fiten, 34 (no: 4085)

²³ Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 97; Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy, *er-Rafu ve't-tekmil fi'l-cerhi ve't-ta'dil* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrût 1407/1987, s. 388 vd.; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 172.

²⁴ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 204; *Süneni İbn Mâce*'deki yeri için bk. Fiten, 15 (no: 3987).

²⁵ Hatipoğlu'nun başta Arapça olmak üzere diğer alet ilimleri ile temel İslâmî ilimlerdeki donanımı biyografisinden anlaşılmaktadır (*İbn Mâce Şerhi*, I, XIV-XV).

233/847) isminin İbn Muin,²⁶ keza Zürkânî'nin Zerkânî okunması²⁷ sözünü ettiğimiz uzmanlık eksikliğinden kaynaklanmaktadır.

İbn Mâce şârihi, ilk geçtiği yerde hadisin sahâbî râvîsi, yer yer de tabîinden olan önemli râvîleri hakkında kısa bilgiler vermektedir. Ravilere dair açıklamalar hadislerin izahından sonra yapılmıştır. Hatipoğlu, biyografî bilgilerinin çoğunda dakik olmasa da kaynak göstermektedir. En çok kullandığı iki kaynak Hazrecî'nin *Hulâsatü Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl* ve Zehebî'nin *Tezkiratü'l-huffâz* adlı eserleridir. Bu ikisi kadar olmasa da Hattâb es-Sübki'nin *el-Menhel*'inde râvîlere dair zikredilen biyografilerden de yararlanmıştı.²⁸ Nadiren Diyarbekri'nin *Târîhu'l-hamîs*'ine²⁹ ve İbn Hacer'in *Takrib*'ine de atıf yapmaktadır.³⁰

Hatipoğlu hadislerin açıklamaları konusunda İbn Mâce üzerine yazılan Muhammed b. Abdullah'ın *Miftâhu'l-hâce*, Sindî'nin *Hâşiye (Kifâyetü'l-hâce)* ve Suyûtî'nin *Misbâhu'z-zücâce*'sinin muhtasarı olan Ali b. Sa'îd ed-Dimnetî'nin *Nûru'l-misbâh* adlı eserlerinden istifade etmiştir.³¹ Yine Buhârî şerhlerinden Kastallânî'nin *İrşâdu's-sârî*, Nevevî'nin *Müslim Şerhi*, Tirmizî şerhlerinden Mübârekfûrî'nin *Tuhfetü'l-ahvezî* ve Ebû Dâvûd şerhlerinden *el-Menhel* şârihin temel müracaat kaynakları arasındadır.³² Şârih ilave fikhî malumat vermek istediğinde Hanefî fikhında İbn Âbidîn'in *Reddû'l-muhtâr*, Şâfiî fikhında ise, Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* isimli eserlerden istifade etmiştir.³³

Hatipoğlu'nun referans gösterimi dakik olmadığı için kaynağı tahkik etmek isteyenler zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Bazen kitap adı, cilt ve sayfa numarası verse de müellifin ismini zikretmemesi bir problemidir. Meselâ bidat fırkalarından Ezârika'yı tanıttığı bir yerde *el-Milel ve'n-nihal* adlı kitabı kaynak göstermektedir.³⁴ Oysa bu isimde birden çok müellifin eseri vardır ve hangisinin kastedildiğini anlamak için bunların tümüne bakmak gerekmektedir.

İbn Mâce Şerhi'nde bazen ana bölümün (kitâb) başında o bölümle ilgili konuya giriş mahiyetinde kısa bilgiler verilmektedir. Şârih burada genellikle konuya dair temel kavramlar ve ilgili bölümün ne tür hadisler ihtiva ettiği

²⁶ Msl. bkz. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, V, 563; IX, 478; X, 348.

²⁷ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, II, 181.

²⁸ Msl. bkz. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 562; II, 26, 66, 71, 113, 142, 211, 219, 281, 304, 332, 372, 507, 589.

²⁹ Bkz. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 249, 255.

³⁰ Bkz. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, II, 180.

³¹ Bkz. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, XII. İbn Mâce'nin *Sünen*'i üzerine yazılmış şerh ve haşiye eserleri için bk. Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-arabi* (trc. Mahmûd Fehmi Hicâzi), Riyâd 1403/1983, I, 287-288.

³² Bkz. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, XII.

³³ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 524, 535.

³⁴ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 138.

konusunda özet malumatı çoğu kez klâsik şerhlerden alıntılarla sunmaktadır.³⁵ Meselâ rüya bölümünün başında verilen iki sayfalık bilgi İbn Hacer'in Buhârî şerhi *Fethu'l-bârî*'den alınmıştır.³⁶

2) Ebû Dâvud Şerhi

Ebû Dâvud Şerhi'nde şu yöntem takip edilmiştir: Senediyle birlikte tam olarak verilen Arapça metinden sonra hadis, senedin sahâbi râvisinden itibaren tercüme edilmektedir. Akabinde 'açıklama' başlığı ile hadisin izahı yapılmakta, peşinden ise 'bazı hükümler' denilerek hadisten çıkarılan fikhî hükümler maddeler halinde verilmektedir. Şerhi yapanlar açıklama bölümlerinde üç husus hakkında malumat sunmaya gayret ettiklerini ifade etmektedirler: (a) Hadisin diğer hadis kitaplarındaki rivayetlerine ve sıhhati konusunda söylenenlere işaret. (b) Hadisin anlaşılması bakımından izaha muhtaç yönlerini açıklamak. (c) Hadisin fikhî yönünü ve o konuda çeşitli mezheplerin ve âlimlerin görüşlerini vererek her birinin delillerini ve karşı görüşte olanların delillere bakış açılarını ele almak.³⁷ Ayrıca şerhte genellikle ana bölümün (kitâb) başında o bölümle ilgili konuya giriş mahiyetinde kısa bilgiler verilmektedir.

Bu çalışmada *Sünen* üzerine yapılan şerhlerden en çok Hattâb es-Sübki'nin *el-Menhel*'i ile oğlu Emin Mahmûd Hattâb'ın bu eser üzerine kaleme aldığı *Fethu'l-meliki'l-ma'bûd tekmiletü'l-Menheli'l-azbi'l-mevrûd*'dan yararlanılmıştır. Anılan her iki şerh de eksik olup *Sünen*'in bazı 'kitap'larını kapsamaktadır.³⁸ Yine Ebû Dâvud şerhlerinden Hattâbî'nin *Me'âlimü's-sünen*,

³⁵ Bilindiği gibi tasnif dönemi hadis kitaplarından musannef, câmi' ve sünen türü eserlerin sistematigi hadislerin "kitap/ana bölüm"de (Kitâbü's-salât, Kitâbü'z-zekât vb.) toplandıktan sonra 'bab' ismi verilen alt başlıklarda konulara göre verilmesiyle oluşur. Genellikle klâsik şerhlerde ana bölümdeki hadislerin şerhine geçmezden önce o konuyla ilgili giriş mahiyetinde bazı bilgiler verilmektedir. Sözelimi Kitâbü'l-buyû' ana bölümündeki hadisleri izah etmeye başlamadan şârih, dinde alış veriş akdinin yeri, şartları, akdi bozan hususlar, alıcı ve satıcının dikkat etmesi gereken konular gibi genel olarak alış veriş hakkında bilgiler sunmakta, sonra ilgili hadisleri açıklamaya geçmektedir.

³⁶ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 89-90; krş. İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), I-XIII, Beyrût ts. (Dâru'l-fikr), XII, 353.

³⁷ *Ebû Dâvud Şerhi*, I, 2 (Önsöz). Not: Üç sayfadan oluşan şerhi hazırlayanların Önsöz'ünde sayfa numarası konulmamış olup sayfa numaraları, varmış gibi tarafımızdan konulmuştur.

³⁸ Emin Mahmûd Hattâb *el-Menhel*'e yazdığı *Tekmile*'yi Kitâbu't-talâk'ın sonuna kadar getirebilmiştir. Ancak burada yanılmamak gerekir. Zira Hattâb es-Sübki şerhinde Ebû Dâvud'un *Sünen*'indeki kitapların (ana bölüm) orijinal sırasına bağlı kalmamış ve Kitâbu't-talâk'tan sonra gelmesine rağmen Kitâbu's-savm'ı (*el-Menhel*, X, 19 vd.) ve Kitâbu'l-cenâiz'i (*el-Menhel*, VIII, 215 vd.) öne alıp oradaki hadisleri şerh etmiştir. Emin Mahmûd da sıralamada Kitâbu't-talâk'tan önce olup babasının eksik bıraktığı hac bahislerini içeren Kitâbu'l-menâsik'i 13. bâbtan (باب في الهدى) itibaren sonuna kadar şerh ederek bu eksiği telâfi etmiştir. Tek mücelled halinde basılan ilk iki cilt tamamen Kitâbu'l-menâsik'i muhtevidir. Bk. *Fethu'l-meliki'l-ma'bûd tekmiletü'l-Menheli'l-azbi'l-mevrûd*, I-IV (el-Mektebetü'l-İslâmiyye: y.y.

Azîmâbâdî'nin *Avnu'l-ma'bûd* ve Sehârenfûrî'nin *Bezlü'l-mechûd* adlı eserleri önemli müracaat kaynakları arasındadır. *İbn Mâce Şerhi*'nden farklı olarak *Ebû Dâvud Şerhi*'nde yer yer daha önce neşredilmiş Türkçe şerhlerinden olan Ahmed Naîm ve Kâmil Miras'ın *Tecrid-i Sarih*'i³⁹ ile Ahmed Davudoğlu'nun *Müslim Şerhi*'nden⁴⁰ istifade edildiği görülmektedir. Bazen Haydar Hatipoğlu'nun *İbn Mâce Şerhi*'ne de referans verilmiştir.⁴¹ Bunlar dışında Buhârî ve Müslim şerhlerinden bazıları ile fıkıh, tefsir ve yeni bir takım başka çalışmalardan mümkün mertebe yararlanılmış ve genellikle kaynaklar dipnotlarda gösterilmiştir.

Ebû Dâvud'u şerh edenler hadislerin tahrîcini *Concordance*'a uygun olarak yapmışlar⁴² ve fakat kendi beyanlarının da ortaya koyduğu gibi,⁴³ bu eserdeki atıfların doğruluğunu ilgili eserlerden teyit etmemişlerdir. Dolayısıyla ehline malum olduğu üzere *Concordance*'daki eksik ve bazen hatalı atıflar tahkik edilmediği için aynen alıntılanmış olmaktadır. Ayrıca şârihlerin sahâbi râviler hakkında ilk geçtikleri yerlerde *el-Menhel*'den tercüme ederek koydukları kısa biyografilerin başka kaynakları, şerhin redaktörlerinden İsmail L. Çakan tarafından eklenerek, daha geniş bilgi edinmek isteyenler için zenginleştirilmiştir. Buralarda Çakan'ın bazen on kaynağa atıf yaptığı görülmektedir.

Hem İbn Mâce hem de Ebû Dâvud şerhinde Arapça metin verilmesine rağmen hadislerin senedleri tercüme edilmemiştir. İbn Mâce şârihi senedlerin tercüme edilmemesini, râvilerin isimlerini tekrar tekrar yazmanın lüzumsuzluğu ve okuyucuyu sıkabileceği mülahazasıyla gerekçelendirmiştir.⁴⁴ Ancak esere önsöz yazarak pek çok açıdan Hatipoğlu'nu takdir eden Ahmed Davudoğlu "Raviler zincirini atmamakla hata etmiş, keşke böyle yapmasaydı" diyerek bu durumu eleştirir. Keza Ebû Dâvud şerhine kayda değer katkıları olan İsmail L. Çakan da senedlerin tercüme edilmemesini haklı olarak şu ifadeyle onaylamaktadır:

"Muhterem mütercimlerin senedleri de tercüme etmiş olmaları yapılan işin bütünlüğü bakımından ve hadis kavramının yerleşmesi açısından pek isabetli olurdu. Zira

1394/1974).

³⁹ Msl. bkz. *Ebû Dâvud Şerhi*, I, 99, 175, 432; II, 284, 429, 459; III, 54, 146, 147, 155, 175, 241, 272, 449.

⁴⁰ Msl. bkz. *Ebû Dâvud Şerhi*, I, 204, 389; III, 26, 107, 228, 277, 322, 349, 413, 435, 439, 455, 468, 475.

⁴¹ Msl. bkz. *Ebû Dâvud Şerhi*, I, 136, 159.

⁴² Hadislerin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin cilt ve sayfa numarası; Buhârî, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin kitap ismi (ana bölüm) ile bâb numarası; Müslim ve Muvatta'nın ise kitap ismi (ana bölüm) ile ana bölümün müteselsil hadis numarasının gösterilmesi *Concordance*'a (*el-Mu'cemü'l-müfhehres li elfâzi'l-hadisi'n-nebevî*) dayanan yerleşik uygulamadır.

⁴³ *Ebû Dâvud Şerhi*, I, 2 (Önsöz).

⁴⁴ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, XIII.

böyle bir tutum, okuyucuya senedin önemli olmadığı gibi yanlış ve sakıncalı bir fikir vermektedir.”⁴⁵

Metot ve kaynak analizinden anlaşıldığına göre, anılan her iki şerhte de klâsik hadis şerhlerinden çok büyük oranda istifade edilmiştir.⁴⁶ Nitekim Ebû Dâvûd şârihleri esere yazdıkları önsözde temel kaynaklarından olan *el-Menhel*'den bahsederken “Hatta diyebiliriz ki bu eseri muhtasar olarak tercüme ettik, özetlemeye çalıştık” ifadesiyle bunu beyan etmişlerdir. Az önce açıklandığı üzere bu iki şerhte senedlerin tercüme edilmemesi dolayısıyla klâsik şerhlerden istifade genellikle hadislerin metin açıklamaları konusunda olmuştur.

3) Dârimî Şerhi

Dârimî Şerhi'nde ise şöyle bir usul esas alınmıştır: Arapça metni verilen hadisin senediyle birlikte tam tercümesi yapıldıktan sonra gerek görülen bazı hadislerin peşine ‘açıklama’ başlığı düşülmüş ve hadisin anlaşılmasına dair çoğu zaman kısa izahlar yapılmıştır. Açıklamalarda fikhî konuların tafsilatına girilmemiş, mezheplerin görüşleri delillerine de işaret edilerek kısaca verilmiş ve özellikle zahiren birbirine zıt görünen hadislerin anlaşılması üzerinde durulmuştur. Açıklama bölümünde verilen bilgilerin kaynakları genellikle gösterilmiştir. Kaynak gösterilmeyen yerlerde İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî*, Aynî’nin *Umdetü’l-kârî*, Mubârekfûri’nin *Tuhfetü’l-ahvezi* ve Hattâb es-Sübki’nin

⁴⁵ *Ebû Dâvûd Şerhi*, I, XLV (İsmail L. Çakan’ın mukaddimesi).

⁴⁶ Klâsik hadis şerhlerindeki açıklamalar sened ve metne yönelik izahlar olarak ikiye ayrılabilir. Bu çerçevede hadis, senedinin hadis usulü verilerine göre türü, isnadın ittisali (merfû, mevkûf, maktû’, mürsel, muallâk vb.) ve güvenilirlik (sahih, hasen, zayıf) açısından değerlendirilir. Daha sonra senedde yer alan râviler sahâbeden başlamak üzere tanıtılır. Râvî’nin önemine göre tam ismi, nesebi, ismin okunmasındaki farklılıklar, râvînin hadisle ilgisi ve hadis ilmindeki önemi gibi konulara yer verilir. Ayrıca varsa isnadın kendine has özellikleri üzerinde durulur.

İkinci adım metni anlamaya yönelik açıklamalardır. Burada hadisin bab başlığı ile ilgisi - Buhârî şerhlerine özel-, hadisin ayetle ve başka hadislerle anlaşılması, nüsha farklılıklarındaki bilgileri zikrederek rivâyetin bütününi göstermek, hadisi eserlerine alan diğer muhaddisler ve kaynakları, rivâyetler arasındaki farklılıkları izah ve çelişkilerin giderilmesine yönelik açıklamalar, lügat, irab, me’ânî, bedî, beyân gibi edebî sanatlar ve dil bilgisi kuralları yönüyle hadisin açıklanması, siyer, tarih bilgileri ve vürûd sebebi ışığında hadisin kime, niçin, nerede, ne maksatla söylendiğini tespit, hadisten çıkarılabilecek edebî, ahlakî ve hukukî hükümler, değişik fikhî mezheplerinin hadisle istidlal edip etmedikleri, hadis hakkında akla gelebilecek soruların cevaplandırılması, beşeri bilimler ve özellikle de tıbb-ı nebevîye dair rivâyetlerin dönemin bilimsel verileriyle karşılaştırılması gibi başlıklar metni anlamaya yönelik klâsik hadis şerhlerinde öne çıkan yönlerdir.

Temas edilen bu hususları klâsik şerhlerde görmek ve kısa bir fikir edinmek için, Buhârî’nin *Sahih*’i üzerine şerh yazan iki önemli şârih, Aynî ve İbn Hacer’in, *Sahih*’in ilk hadisini şerh ederken ele aldıkları konulara bakılabilir. Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 9-18; Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahih*’i’l-Buhârî, I-XXV, (Dâru ihyâi’t-türâsî’l-arabi), yy. ts., I, 16-35.

el-Menhel isimli şerhlerinden istifade edilmiştir.⁴⁷

Şerhte *Kütüb-i sitte* ile sınırlandırılmaksızın İmam Mâlik’in *Muvatta*’ı, Abdürrazzâk’ın *Musannefi*, Abdullah b. Mübârek’in *Kitâbü’z-zühd*’ü *Müsnedler*, Dârekutnî’nin *Sünen*’i, Hâkim’in *Müstedrek*’i, Beyhakî’nin *es-Sünenü’l-kübrâ*’sı, Heysemî’nin *Mecmau’z-zevâid*’i, Münâvî’nin *Feyzü’l-kadir*’i gibi diğer rivayet eserleri hadislerin tahrîclerinde gösterilmeye çalışılmıştır. Hatta bazen hadisin tabakât kitaplarındaki farklılığına da işaret edilmiştir.⁴⁸

Hadislerin tahrîclerinin oldukça detaylı yapılması önceki iki şerhe nispetle Aydınlı’nın şerhinde öne çıkan önemli noktalardan birisini oluşturmaktadır. Özellikle ‘mukaddime’ kısmındaki rivayetler hemen bütün eserlerden istifadeyle tahrîc edilmişlerdir. Bunlar arasında tasnif dönemi sonrası telif edilen rivayet eserleri de bulunmaktadır. Ayrıca şârihin Dârimî’nin ‘mukaddime’ bölümünde yaptığı açıklamalar hadis ilmiyle ilgilenenler için özgün bir kaynak hüviyeti taşımaktadır. Ne yazık ki, şerhin ilerleyen bölümlerinde açıklamalar azalmıştır. Eserin hacmi biraz artacak olsa bile izaha muhtaç bazı hadislere de baştakiler gibi kısa ama doyurucu açıklamalar konsaydı daha isabetli olurdu. Söz gelimi Hz. Peygamber’le nasıl evlendirildiğini ve o zaman yaşının dokuz olduğunu bizzat kendisinin anlattığı Hz. Âişe’nin rivayeti hakkında çok kısa açıklama yapılmıştır.⁴⁹ Allah Resûlü’nün (s.a.v.) Yemenlilere yazdığı bir mektubun içeriğinden bahseden bir rivayette “Kur’ân’a yalnız temiz olan dokunsun” buyruğu geçmektedir.⁵⁰ Bu ifadenin ne anlama geldiği, abdestsiz Kur’ân’a dokunmanın nehyi konusunda bir delil sayılıp sayılmadığı şârih tarafından açıklanabilirdi.

III. Bazı Konular Üzerinden Şerhlere Bakış

Bu başlık altında anılan şerhlerin yöntemlerinin nasıl olduğu seçilen somut örnekler üzerinden incelenecektir. Burada seçilen başlıklar, tamamını yansıtmaması için genellikle her üç şerhte bulunan rivayetlerden tespit edilmeye çalışılmış ve mümkün mertebe hadislerin günümüzü ilgilendiren konuları içermesi göz önünde bulundurulmuştur.

A. Kadının Konumu

Üç defa boşanan (bâin talak) kadının iddetini bekleme süresi esnasında mesken ve nafaka hakkı olmadığını ifade eden Fâtima bint Kays (r.anhâ)

⁴⁷ Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, I, 6 (Önsöz).

⁴⁸ İbn Sa’d’ın *Tabakât*’ına yapılan bir atf için bk. Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, V, 103.

⁴⁹ Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, V, 91-92. Hadis için bk. Dârimî, Nikâh, 56; Buhârî, Menâkıbü’l-Ensâr, 44, Müslim, Nikâh, 69. Müslim şârihi Ahmed Davudoğlu, “Asr-ı Saadet mütercimi Ömer Rıza Doğrul’un bazı tetkiklerinden Hz. Âişe’nin evlendiği zaman 16-17 hatta 18 yaşında olduğu neticesi çıkarılmaktadır” bilgisini dipnotta verir (*Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1977-1983, VII, 268).

⁵⁰ Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, V, 97-98. Hadis için k. Dârimî, Talak, 3.

rivayetlerinin⁵¹ delil değeri mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Ahmed b. Hanbel bu hadisin zahirine göre fetva vermiştir. İmam Mâlik ve İmam Şafiî ise mezkûr hadisin farklı rivayetleri ile Talâk suresinin birinci ve altıncı âyet-i kerimelerini delil göstererek, bâin talakla boşanmış hamile olmayan kadının sadece mesken, hamile olan kadının hem mesken hem de nafaka hakkı olduğunu söylemişlerdir. Hanefilere göre, bâin talâkla boşanmış kadının, ric'î talâkla boşanmış kadın gibi, iddetini beklemesi esnasında mesken ve nafaka alma hakkı vardır. Onlar, Fâtıma bint Kays'ın rivayetini, ilgili ayetlerle Hz. Ömer'in biraz sonra temas edilecek görüşüne aykırı buldukları için uygulamamışlardır.⁵²

Esasen burada bizi ilgilendiren husus, Hz. Ömer'in Fâtıma bint Kays'ın bu rivayetine karşı çıkarken kullandığı sözün günümüz insanında doğuracağı çağrışımları izale için şârihlerin ne söyledikleridir. Ömer b. el-Hattâb bu hadisi işitince şöyle demiştir:

“Rabbimizin kitabı ile peygamberinin sünnetini bir kadının sözüyle bırakmayız”.⁵³ Bu söz bazı rivayetlerde:

“(Öğrendiğini iyi) korumuş mu yoksa unutmuş mu olduğunu bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı Allah'ın kitabı ile peygamberimizin sünnetini bırakmayız”⁵⁴ şeklindedir.

İbn Mâce'deki hadislerde Hz. Ömer'in yukarıdaki sözü geçmemekle birlikte şârih, Fâtıma bint Kays rivayetlerinin açıklamasında bu söze yer vermiş ve herhangi bir yorum getirmemiştir. Ayrıca şârih Hatipoğlu'nun, şerh ettiği hadislerden anlaşılana aksine bir görüş beyan ederek, bunların açıklamasında “Fâtıma (Radiyallâhü anhâ)'nın bu hadislerine göre üç talâkla boşanan kadın için iddeti süresince mesken ve nafaka hakkı vardır. Yani kocası onun bu ihtiyacını karşılamak zorundadır”⁵⁵ demesi şaşırtıcıdır. Herhalde Hatipoğlu İbn Mâce'deki Fatıma bint Kays rivayetlerine dikkat etmeden şerhlerdeki bilgiyi buraya almıştır. Zira İbn Mâce'nin konuyla ilgili zikrettiği iki hadis de açıkça üç talakla boşanan kadının mesken ve nafaka hakkının olmadığını ifade etmektedir.

Ebû Dâvûd şârihleri Hz. Ömer'in bu sözünden sonra özetle şu açıklamayı yapmışlardır: Ömer (r.a.) Fâtıma bint Kays'ın naklettiği bu hadisi “Onları evlerinden çıkarmayın”⁵⁶ âyetine aykırı gördüğü için Hz. Peygamber'in böyle

bir sözü söylemiş olabileceğine ihtimal vermemiştir. Hz. Ömer'e göre bu âyetin ifadesi genel olduğundan ric'î ve bâin talâkla boşanan kadınlara da şâmidir. Fâtıma'nın rivayeti ise, kocasından bâin talâkla boşanan kadınları bu âyetin kapsamı dışında bırakmaktadır. Bunu kabul etmek ise, Kur'ân âyetlerinin haber-i âhadla tahsis edileceğini kabul etmek anlamına gelir. Bu sebeple Hz. Ömer, bu hadîsi Hz. Peygamber'den duyduğuna dâir Fâtıma'dan (r.anhâ) iki şahid getirmesini istemiştir. Eğer Fâtıma iki şâhid getirebilseydi, Hz. Ömer onun bu rivayetini kabul edecekti.⁵⁷ Görüldüğü gibi şârihler bu rivayete, onun güvenilirliği açısından bir açıklama getirmişler, ancak kadının, sırf kadın oluşu için, rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda herhangi bir izah yapmamışlardır.

Bununla birlikte Hz. Ömer'in anılan sözünün yer almadığı konuya dair az önceki bir hadisin açıklamasında⁵⁸ Fâtıma bint Kays rivayetini kabul ve reddedenlerin delilleri verilirken kadınların rivayetinin kabulü konusuna temas edilmiştir. Buna göre Fâtıma (r.anhâ) rivayetini kabul etmeyenler “Bunun râvîsi kadındır ve bu râvinin Resûlullah'ın, kendisine hadiste ifade edildiği şekilde fetva verdiğine dâir iki şahidi yoktur. Bu yüzden Hz. Ömer onun bu hadisini kabul etmemiştir” derken, aksi görüşü savunanlar şöyle cevap vermişlerdir:

“Râvinin kadın olması hadisin sıhhatine zarar vermez. Çünkü nice sünnetler kadınların rivayeti ile sabit olmuştur. Nitekim bu husus siyer kitapları ile sahâbe-i kirâmın hayatlarını okuyanların malûmudur”.⁵⁹

Kanaatimizce başka bir hadisin açıklamasında da olsa kadının rivayetinin kabulü konusuna bir şekilde değinilmesinde kullanılan ifadeler başka bazı soruları akla getirmektedir. Konuyu yeterince bilmeyen bir okuyucu yukarıdaki ifadeden Hz. Ömer'in sadece kadınların rivayetinde iki şahit aradığı şartını çıkarabilir. Oysa Ömer'in (r.a.) kadın erkek ayrımı yapmaksızın bazı konularda rivayete şahit istediği bilinmektedir.⁶⁰ Bu konuya dair net açıklamayı *Dârimî Şerhi'*nde şöyle görmekteyiz:

“Burada Hz. Ömer'in mezkûr sözünün yanlış anlaşılması için bir hususa değinmek gerekir. Dinimiz açısından bir rivayetin kabulünde onun bir kadının veya bir erkeğin rivayeti olması arasında hiçbir fark yoktur. Kadının rivayeti de, erkeğin rivayeti gibi belli ölçüler dâhilinde kabul edilir. Hatta hadis rivayeti konusunda kadınların umûmen bir üstünlüğü de vardır. Zehebî, kadınlar içinde ne yalancılıkla itham edilmiş, ne de âlimlerin, rivayetlerini terk ettikleri bir kimse tanımadığını

⁵¹ Müslim, Talâk, 44; Ebû Dâvûd, Talâk, 39; Nesâî, Talâk, 7; Tirmizî, Talâk, 5 (Tirmizî bu rivayeti 'hasen-sahih' olarak nitelendirdikten sonra mesken ve nafaka hakkı konusunda lehde ve aleyhde olan âlimlerin görüşlerini serdede); İbn Mâce, Talâk, 10; Dârimî, Talâk, 10.

⁵² Aydın, *Dârimî Şerhi*, V, 111; krş. Emin Mahmûd, *Fethu'l-melik (Tekmile)*, IV, 325.

⁵³ Dârimî, Talâk, 10.

⁵⁴ Müslim, Talâk, 46; Ebû Dâvûd, Talâk, 40.

⁵⁵ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, V, 562.

⁵⁶ et-Talâk 65/1.

⁵⁷ *Ebû Dâvûd Şerhi*, IX, 67-68.

⁵⁸ *Ebû Dâvûd*, Talâk, 39 (no: 2289).

⁵⁹ *Ebû Dâvûd Şerhi*, IX, 60-61. Şârihler bu açıklamayı dipnotta işaret ettikleri gibi Ahmed Davudoğlu'nun eserinden almışlardır. Krş. *Bulûğu'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi: Selamet Yolları*, I-IV, İstanbul 1968-1970, III, 426-427.

⁶⁰ Müslim, Âdâb, 35, 36, 37. Detaylı bilgi için bk. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihi-ne Yeniden Bakış*, Samsun 2001, s. 282-284.

kaydeder.⁶¹ Şu halde Hz. Ömer'in Fâtıma'nın (r.anhâ) rivayetini, sırf kadın olduğu için reddetmiş olması düşünülemez. O'nun böyle yapmamış olacağını belirten bir örnek daha önce geçmişti.⁶² Hz. Ömer'in mezkûr sözünden ne kastettiği, O'nun Müslim'deki rivayetinden daha iyi anlaşılacaktır. Bu rivayetten anlaşılacağına göre, Hz. Ömer Fâtıma'nın (r.anhâ) Kur'ân ve Sünnete muhalif gördüğü bu rivayetini, onu iyi bellememiş olmasından endişe ettiği için kabul etmemişti. Aksi halde onu almamazlık edemezdi. Haberin, kendisine göre Kur'ân ve Sünnete muhalif olması da bunda kesin bir sebep olamazdı. Çünkü bunun bazı sebepleri ve izah yolları olabileirdi".⁶³

B. Gayr-i Müslimlerle İlişkiler

Temel hadis kaynaklarında farklı lafızlarla geçen Hz. Peygamber'in "Allah'tan başka ilâh yoktur (Lâ ilâhe illallâh) deyinceye kadar insanlarla savaşmak bana emredildi. Onlar 'Lâ ilâhe illallâh' deyince bu sözün gerektirdiği haklar müstesna mallarını ve kanlarını benden korumuş olurlar. (Sözlerinde ve işlerinde samimi olup olmadıklarına dair) hesapları Allah'a kalır"⁶⁴ hadisine şârihlerin nasıl bir açıklama getirdiği bu konuya ışık tutmaktadır. İbn Mâce şârihinin yaptığı açıklama günümüz Müslümanlarının nasıl davranmaları gerektiğini ortaya koymamaktadır. Hatipoğlu'na göre, yalnız tevhid kelimesini söylemek değil, aynı zamanda İslâm dinini kabul ettiğini söylemekle insanların can ve mallarının İslâm devletinden korunması mümkün olur. Aksi takdirde, yani insanların sadece "Lâ ilâhe illallâh" demeleri onlarla savaşmayı haram kılmaz. Çünkü Hıristiyanlar ve Yahudiler de bu kelimeyi söylerler. Fakat "Muhammedün Resûlullah (Muhammed, Allah'ın Resûlüdür" demezler ve Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu Kur'ân'a inanmazlar. İnansaydılar, Müslüman olurlardı ve hükmü yürürlükten kaldırılmış olan İncil ve Tevrat'ı bırakırlardı. Hatipoğlu'nun bu hadisin açıklamalarına dair Hattâbî, Kâdî İyâz ve Nevevî'den yaptığı nakiller de yukarıdaki ifadelerin biraz daha açılımı mahiyetindedir.⁶⁵

Hz. Peygamber bu hadisi niçin ve hangi ortamda söylemiştir ve nasıl anla-

şılmalıdır? Anılan hadisin günümüz Müslümanlarını ilgilendiren yönü var mıdır? Hadisin zahirine bağlı kalarak hâlihazırda dünya üzerindeki Müslümanlar, gayr-i müslimlere savaş mı açacaklardır? Allah Resûlü'nün sünnetinin tabileri olarak bu hadisin muhatabı fert fert Müslümanlar mıdır, yoksa bir İslâm devleti midir? Kısacası bu hadisin anlattığı nedir ve uygulaması nasıl olacaktır? şeklindeki soruların cevaplarını *İbn Mâce Şerhi*'nde bulmak mümkün olmamaktadır.

Ebû Dâvûd şârihleri bu hadisi *İbn Mâce Şerhi*'nden daha uzun açıklamalarına rağmen yukarıda zikrettiğimiz noktalar açısından herhangi bir izah getirmemişlerdir. *Ebû Dâvûd Şerhi*'nde hadisten çıkarılan hükümler içerisinde; "Lâ ilâhe illallâh" deyinceye kadar müşriklerle harp edileceği sayılır.⁶⁶ Başka bir yerde Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği, savaşmadan önce müşrikleri İslâm'a çağırmayı tavsiye eden hadisin açıklamasında şârihler, savaş hukuku ve cizye hükümlerine ilişkin açıklamalar yapmışlardır.⁶⁷ Ne var ki burada da yukarıda işaret edilen soruların cevapları yoktur. Öte yandan Hz. Peygamber'in, İslâm ülkesinde yaşayan azınlıklara selamı evvela müslümanın vermemesini salık veren hadisinin açıklamasında şârihlerin kullandığı şu ifadeler, kötü niyetli kişilerin maksatlı olarak kullanabileceği içeriktedir:

"Aslında kâfirleri katletmek vacibtir. Fakat ehl-i kitabın cizye vererek hayatlarını kurtarmaları, onlara bir hak olarak tanındığından cizye ödeyerek İslâm diyarında yaşayan bir ehl-i kitabı öldürmek caiz değildir".⁶⁸ Konunun ilgisi kurulmaksızın sırf önceki şerhlerde geçiyor diye "Aslında kâfirleri katletmek vacibtir" şeklinde ifadelerin kullanılması uygun olmamalıdır.

Dârimî şârihi Aydınlı, bu tür hadislerin yorumları ve hükümlerine ilişkin kısa bir açıklama notu koymuştur. Buna göre Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîlerin oluşturduğu âlimlerin cumhûru, savaş sebebi olarak düşmanın, İslâm'a ve Müslümanlara savaş açmış olmasını kabul etmişlerdir. Aydınlı bu hadiste 'insanlar' ifadesiyle kastedilen müşrik Araplardır yorumunu zikrettikten sonra öteki görüşleri şöyle özetler:

"Diğer bazı izahlara göre söz konusu hadislerin hükmü, cizye alma ve anlaşma yapma hükümleriyle kaldırılmıştır veya bu hadislerdeki savaştan maksat, savaş yahut savaş yerine geçecek cizye alma, anlaşma yapma gibi şeylerdir veya bu hadislerdeki kelime-i şehâdeti söylemekten maksat Allah'ın (c.c.) sözünü yüceltmek ve İslâm'ın üstünlüğünü kabul etmektir. Bu da bazı kimselerde savaşla, bazılarında cizye almakla, diğer bazılarında ise anlaşma yapmakla gerçekleşir".⁶⁹

Görüldüğü gibi, Müslümanların anlaşma yaparak diğer din mensuplarıyla bir arada yaşayabileceği önceki şârihlerin de bahsettiği bir seçenektir.

⁶¹ Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-IV, Beyrût ts., IV, 604 (وما علمت في النساء من اتهمت ولا من تركها).

⁶² Ömer (r.a.), kadınların mehirlerinin fazla artırılmamasını emrettiği bir konuşma yapıp minberden indikten sonra bir kadın karşısına çıkıp, "Ey müminlerin Emiri! Uyulmaya Allah'ın Kitabı mı daha layıktır yoksa senin sözün mü?" diye sormuş. Hz. Ömer: "Haşa! Allah'ın Kitabı (tabi!) Peki, bu (sorun) niye?" karşılığını vermiş. Kadın da şöyle cevap vermiş: "Sen biraz önce kadınların mehri hususunda aşırılığa gidilmesini yasakladın. Hâlbuki Allah Azze ve Celle Kitabında şöyle buyuruyor: "Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın" (en-Nisâ 4/20). Bunun üzerine Hz. Ömer, "Herkes Ömer'den daha bilgili, daha anlayışlı" demiş ve tekrar minbere çıkıp, söz konusu yasağı kaldırmıştı (Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, V, 36).

⁶³ Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, V, 111-112.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, Cihâd, 104 (no: 2640); İbn Mâce, Fiten, 1.

⁶⁵ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 133-134.

⁶⁶ *Ebû Dâvûd Şerhi*, X, 170-171.

⁶⁷ *Ebû Dâvûd Şerhi*, X, 123-125. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, Cihad, 90 (no: 2612).

⁶⁸ *Ebû Dâvûd Şerhi*, XVI, 505. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, Edeb, 149 (no: 5205).

⁶⁹ Aydınlı, *Dârimî Şerhi*, V, 277.

Dolayısıyla temel prensibe göre, İslâm'da savaş değil barış esastır. Savaş bir gaye ve hedef olarak kabul edilmez. Barışı ve sükûnu sağlamak, insanlığı mutlu kılmak için her türlü çareye başvurulduktan sonra netice alınmazsa, savaşmak mecburiyetinde kalınabilir. İslâm'a göre savaşın gayesi, yeryüzünü küfür ve şirkin hâkimiyetinden, zalimlerin zulmünden arındırmak, Allah'ın dininin herkese ulaşmasını sağlamak, Allah ile kullar arasındaki engelleri ortadan kaldırmaktır. Kimse Müslüman olmaya zorlanamaz; ancak Müslüman olmak isteyenlere engel olunması önlenir.⁷⁰

C. Tuvalet Âdâbı ve Temizlik

Günlük hayatı ilgilendiren hadisleri şerh ederken Hz. Peygamber dönemi sosyal hayatı ve folkloru hakkında bilgi vermek okuyucunun söz konusu hadisleri daha iyi kavramasına yardımcı olacaktır. Meselâ “Resûlullah (s.a.v.) abdest bozacağı (def-i hâcet yapacağı) zaman insanlardan uzak bir yere giderdi”⁷¹ hadisini açıklarken dönemin mimarisi, evlerde tuvalet bulunup bulunmadığı, insanların tuvalet ihtiyaçlarını nerede karşıladıkları kısaca izah edilse söz konusu hadisler çok daha iyi anlaşılabilir olur. Zira köyle irtibatı olmayan ve ömrü modern şehir hayatında geçen insanların aklına, acaba Hz. Peygamber neden tuvalete gitmiyordu, sorusu gelebilir. Maalesef meselenin bu yönü şerhlerimizde pek ele alınmamaktadır⁷² veya bazen başka yerdeki bir hadis vesilesiyle genel olarak bahsedilmektedir.⁷³

⁷⁰ M. Yaşar Kandemir-İsmail Lütfi Çakan-Raşit Küçük, *Riyâzû's-sâlihîn, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, I-VIII, İstanbul 1421/2001, III, 20.

⁷¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 1; İbn Mâce, Tahâret, 22.

⁷² Bk. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 525-530; *Ebû Dâvûd Şerhi*, I, 11-13.

⁷³ Meselâ Ebû Dâvûd şârihleri Kitâbü'l-Edeb'in 169 numaralı (hadis no: 5235 vd.) “Bina hakkındaki babın” hadislerini izaha başlamadan *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*'ndan kırk yedi sayfalık uzun bir alıntı yapmışlardır. Anılan bu kısımda eserin yazarı İbrahim Canan, Asr-ı saadette mesken ve Hz. Peygamber'in evinin planı ile içerisindeki eşyalar hakkında bilgi vermektedir. Burada 'helâ' başlığı altında şunlar söylenmiştir: “Buhâri, Müslim ve diğer sünnet kitaplarında gelen rivayetlerden, İslâm'dan önceki Arap cemiyetinde, evlerde helâ bulunmadığını anlıyoruz, tıpkı yakın zamana kadar Avrupa evlerinde ve hatta saraylarda bulunmadığı gibi. İhtiyacı gelenler kazâyı hacet için şehir [meskûn mahallin] dışına çıkmaktadır. Bidayette Hz. Peygamber ve zevceleri de aynı geleneğe uymuşlardır. Ancak kadınların gece karanlığından bilistifade akşamdan akşama Medine'nin dışında Menâsî' denen husûsi yerlere kazâyı hacet yaptıkları, Hz. Peygamber'in de bu maksatla şehir dışına çıkarak “kimsenin göremeyeceği kadar uzaklaştığı” ve hatta Muğammis denen ve Mekke'ye üçte iki fersah mesafede, (Tâif yolu üzerinde bulunan) bir yere kadar gittiği rivayetlerde tasrih edilir. Bu hal, tesettür âyetinin gelişine kadar devam etmiş, ancak ondan sonradır ki evlerde helâlâr inşa edilmiştir. Semhûdî'nin kaydettiği bir rivayetten Hz. Peygamber'in, hücreleri için inşa ettirdiği kenefin Hz. Âişe'nin hücresi ile kızı Fâtıma'nın (r.anhâ) hücresi arasındaki boşlukta yer aldığını anlamaktayız” (*Ebû Dâvûd Şerhi*, XVI, 568-569; krş. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I-XVII, Ankara 1988, III, 190). Aslında şârihler, bu bilgiyi yukarıda bahsi geçen ilgili hadislerin açıklamasına koymuş olsalardı çok isabetli olurdu.

Konuyla ilgili İbn Mâce'nin rivayet ettiği bazı hadislerde Allah Resûlü'nün bunu yolculukta yaptığı görülmektedir. Bunun yanı sıra o dönemde ilk başlarda evlerde tuvalet bulunmadığı, insanların tuvalet ihtiyaçlarını açık araziye çıkararak giderdikleri de bilinmektedir. İlerleyen zamanlarda bunun için tuvaletler yapılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber böyle davranarak cahiliye döneminde oldukça örülenmiş utanma duygusunu yeniden hatırlatmış, ahlak ve edeb dersleriyle sahabesini eğitmiştir.

Başka bir hadislerinde Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: “Sizden biriniz helâyâ gideceği zaman temizlik için yanında üç taş götürsün. Çünkü bu taşlar ona yeter.”⁷⁴ Makaleye konu edindiğimiz şârihler, bu ve ilgili diğer hadislerin açıklamalarında klâsik şerhlerin ve fıkıh kitaplarındaki ‘temizlik’ bahislerinin verdiği malumatı özetlemişlerdir. Gerek büyük gerekse küçük abdest bozduktan sonra, taş ve su ile idrar ve dışkı yerinin temizlenebileceği, hadislerde taş yerine hayvan tersi (tezek) ve kemik kullanımının yasaklığı ve bunun sebepleri, sağ elle taharetlenmemek gerektiği anlatılmıştır.⁷⁵ Ne var ki bu yerlerde taş ile temizlik yerine günümüzde tuvalet kâğıdı kullanılabilirliği ifade edilmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece *Ebû Dâvûd Şerhi*'nde daha önce geçen benzer bir hadisin açıklaması yapılırken, baştan sona tuvalet adabının özetlendiği kısımda “Temizlendikten sonra bezle veya yazı için kullanılmayan kâğıtla kurulanır” denmiştir.⁷⁶ Ancak bizim kastımız, su kullanmadan önce makatta kalan dışkının tuvalet kâğıdıyla temizlenmesidir. Çünkü günümüz için taşın tekabül ettiği madde tuvalet kâğıdıdır. Tabi burada şerhlerin yazıldığı tarihleri dikkate alarak kullanımı çok sınırlı olan tuvalet kâğıdından bahsetmemelerini İbn Mâce ve bir nebze Ebû Dâvûd şerhi için anlaşılır kabul edebiliriz.⁷⁷ Ama en azından, 1995'de basılan *Dârimî Şerhi*'nde bu konuya değinilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Diğer taraftan *Dârimî Şerhi*'nde dönemin şartlarından hareketle su ile temizliğin tavsiye edilmesine rağmen, hangi durumda zorunlu kılınmadığı güzel açıklanmıştır: “İşaret etmeliyiz ki, o dönem Müslümanlarının yedikleri gıdaların çok çeşitli olmaması sebebiyle, su ile istincâ [idrâr ve dışkının çıktığı yerleri silmek ve yıkamak suretiyle temizlemek] o zaman için fazla ehemmiyet arz etmiyordu. Sahabeden bazıları, koyun kıyısı gibi def-i hacet yaptıklarını anlatmıştır. Su ile istincâ maddi refahın artması, dolayısıyla gıdaların çeşitlenmesi ile ehemmiyet kazanmıştır. Nitekim dışkının, çıkış yerinin etrafına taşması

⁷⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret, 21; Dârimî, Tahâret, 11. Ayrıca bk. İbn Mâce, Tahâret, 16.

⁷⁵ Bk. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, I, 500 vd.; *Ebû Dâvûd Şerhi*, I, 77 vd.; Aydın, *Dârimî Şerhi*, I, 126 vd.

⁷⁶ Ebû Dâvûd Şerhi, I, 24.

⁷⁷ *İbn Mâce Şerhi*, 1982, *Ebû Dâvûd Şerhi*'nin Tahâret bölümünü içeren birinci cildi ise, 1987'de basılmıştır. Son cilt olan on altıncı cildin baskı tarihi ise 2003'tür.

halinde mutlaka su ile istincâ yapmanın gerektiği daha önce zikredilmişti”⁷⁸.

D. Köle Hukuku

Rivayet asrı hadis kitaplarımız köle haklarından bahseden çeşitli hadisler ihtiva etmektedir. Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde de mevzuya dair müstakil bablar konularak ilgili hadislerin bir kısmı rivayet edilmiştir.⁷⁹ Bu hadislerde köle ve cariyelerin, Allah'ın tasarruf hakkını efendisine verdiği kardeşleri mesabesinde olduğu, dolayısıyla sahibinin onlara yediğinden yedirmesi, giydiğinden giydirmesi ve güçleri yetmeyecek işleri yüklememesi, şayet yüklerse yardımcı olması tavsiye edilmektedir. Ayrıca kölelere dayak atılması veya işkence edilmesi yasaklanmakta, onlara yapılan haksız muamelelerin insanı cehenneme sürükleyeceği haber verilmektedir.

Ebû Dâvûd ve İbn Mâce şerhinde konuyla ilgili bilgiler klâsik şerhlerden istifadeyle verilmiştir.⁸⁰ Ancak günümüzde, artık kurumsal olarak kölelik yoktur. Hz. Peygamber'in hadislerine baktığımızda ise ücretle çalıştırılan işçi ve hizmetçiden köleye oranla daha az bahsedildiği görülür. Bu durum, o dönemde insanların çoğunun ücretli işçi çalıştırmak yerine, günlük ve başka işlerini gören sabit köle ve cariyeler istihdam etmesinden kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh çağdaş şerhlerde köle hukukunu ilgilendiren hadislerin işçi hakları açısından ele alınıp yorumlanması mümkündür.⁸¹ *İbn Mâce Şerhi*'nde konu bu yönüyle işlenmemiştir. *Ebû Dâvûd Şerhi*'nde ise, bunu açıkça vurgulayan ifadeler bulunmasa da izah kısımlarında kölelerle birlikte çırak, çoban ve hizmetçi birlikte zikredilerek belki zımnen meseleye işaret edilmiştir, denebilir. Şârihler, *Müslim Şerhi*'nden yaptıkları bir iktibasta şöyle demektedirler:

“Binaenaleyh, **insan çırağa, çobana, hizmetçiye ve köleye** yediğinden yedirmeli, giydiğinden giydirmeli, onlara hoş muamelede bulunmalı, yapamayacakları işi tekliif etmemeli; gönüllerini kırmamalıdır. Bir evin yemeğini pişiren hizmetçi elbette o yemeğin kokusunu duyacaktır, pişirdiği yemekten ona da yedirmek hele sofraya çağırarak onu ayrı tutmamak ahlâkın en güzellerinden ma'düddur ki, bu hadislerin ifade ettiği mana da budur. İşte esir ve köle denilince gözlerinin önüne eziyet, işkence tahkirden başka birşey gelmeyen din düşmanları bu hadisleri ve müslümanların bu husustaki muamelelerini bilseler herhalde kıyas binnefs yapmakla müthiş yanıldıklarını anlar, biraz olsun yüzleri kızarırdı! Müslümanlar, hiçbir vakit aldıkları esirlerin gözlerini çıkarmamış, onlara işkence ederek öldürmemiştir... Fakat bu işi şimdi bize yalandan çeşitli suçlar isnad ederek ayıplayan Avrupalı'lar yapmışlardır. Müslümanların ellerindeki esir ve kölelere gösterdikleri evlad

⁷⁸ Aydınlı, *Dârimi Şerhi*, I, 132.

⁷⁹ Bk. Ebû Dâvûd, Edeb, 133 (no: 5156 vd.); İbn Mâce, Edeb, 10.

⁸⁰ *Ebû Dâvûd Şerhi*, XVI, 448-450; Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, IX, 477-479.

⁸¹ Hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in ekonomik öğretilerini inceleyen çağdaş bir çalışmada kölelerle ilgili hadisler işçi haklarıyla irtibatlandırılarak açıklanmıştır. Bk. Muhammed Arkam Khan, *Economic Teachings of Prophet Muhammad – A Select Anthology of Hadith Literature on Economics-*, Rawalpindi 1989, s. 63-69. Bu kitabın muhtevasını görmek için bk. Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, İstanbul 2004, s. 133-137.

ve kardeş muameleleri her tarif ve tasavvurun üstündedir. Bu sayede İslâm âfakını güneşler gibi aydınlatan nice benam ulema kölelerden yetişmiştir. Bunlar saymakla bitmez. Biz yalnız bir misal verelim. İmam Şafii'nin hadiste altın silsile diye isim verdiği, İmam Malik, Nâfi ve İbn Ömer (r.a.) üç kişiden ibaret olup bunlardan Hz. Nâfi kölelikten yetişmiştir”⁸².

E. Tercümelere

Mevcut hadis tercümelerindeki hatalar ve alternatif öneriler akademisyenlerce henüz yeterince ele alınmamış bir konudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak bu konuyu inceleyen iki çalışma bulunmaktadır.⁸³ Bu iki çalışmada, ele aldığımız şerhlere dair bir misal dışında maddi hatalara temas edilmeyip daha çok; aksi anlam çıkarılmaya veya yanlış anlamaya müsait ifadeler, Türkçe kullanım hataları, anlaşılması zor çeviriler, lâfzî/harfî çeviriden kaynaklanan sorunlar, metni Arapçalaştırarak tercüme etmek ve çeviride vurgu, kurgu ve edebî sanatların ihmalî gibi eksik görülen noktalara örneklerle işaret edilmiştir. Bu makalede ise, mezkûr iki çalışmada ele alınmayan birkaç çeviri probleminde temas edilecektir.

İbn Mâce ve Ebû Dâvûd şârihleri Türkçe karşılık bulmakta tam kanaat getiremedikleri anlaşılabilir bazı kelimelerin Arapçasını, tercümede aynen kullanmışlardır. Meselâ “Bezâze imandandır” şeklinde tercüme edilen hadis bunlar arasındadır.⁸⁴ İbn Mâce rivayetinin sonundaki, râvinin bu kelimeyle ilgili açıklamasını şârih şöyle çevirmiştir: “Bezâze, kişinin üst ve başının eskiliğidir. Yani (gönül alçaklığı maksadıyla) sert ve süsüz eski elbise giymektir”.

Daha sonra Hatipoğlu “bezâze (البذاءة)” kelimesinin açıklaması konusunda şu bilgileri verir: Kıyafetin eskiliği; alçak gönüllülük, dünya süsünü bırakmak, nefsi kibirlenmekten alıkoymak gibi iyi niyetli olduğu takdirde iman ehlinin ahlâkından biri sayılır. Ama mala cimrilik veya fakir görünmek maksadıyla olursa onun iman ehlinin ahlâkı ile bir ilgisi olmaz. Hafnî de şöyle demiştir: Eski, sert elbise giymek ve süslenmeyi bırakmak, nefsi kötü duygulardan arındırmak maksadıyla olursa iman şubelerinden sayılır. Şayet, zâhidlik ve takva ile övülmek veya kendisine yardım edilmesini sağlamak maksadıyla olursa o takdirde kılık kıyafet pejmürdeliği ve perişanlığı şeytan şubelerinden biridir. Eski giysi giymenin iman şubelerinden sayılması sebebine gelince yoldan gelen geçene eziyet veren bir maddeyi oradan atmak nasıl iman şubelerinden biri sayılmış ise kibir gibi mânevi pislikleri atmak da iman şubelerinden

⁸² *Ebû Dâvûd Şerhi*, XVI, 449-450; krş. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VIII, 264-265.

⁸³ Bk. Nebi Bozkurt, “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar” *MÜİFD*, sayı: 11-12, yıl: 1993-1994, s. 211-281; Bünyamin Erul, “Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik” *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*, Konya 2008 (Sempozyum, 11-12 Mayıs 2007, Konya), s. 212-237.

⁸⁴ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 390; *Ebû Dâvûd Şerhi*, XIV, 233. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, Teraccül, I; İbn Mâce, Zühd, 4.

sayılmıştır.⁸⁵

Ebü Dâvûd şârihleri ise, râvînin bu kelimenin açıklaması olarak zikrettiği ‘et-takahhul (التكاحل)’ ifadesini ‘cildin kuru olması ve perişanlık’ şeklinde çevirmişlerdir. Aslında burada ‘bezâze’ kelimesinin lâfzî anlamında bulunan eski elbise giymek, cilde bakım yapmamak manasına bakarak pejmürdelik, perişanlık, pasaklılık ve paspallığın müminin vasfı olarak alınması uygun olmamalıdır. Zira ayetlerde ve hadislerde bunun aksini gösteren deliller bulunmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ kullarından namaz kılacakları veya mescide gidecekleri zaman temiz ve güzel giyinmelerini istemektedir.⁸⁶ Hz. Peygamber de iki eski hırka giyerek hayvanları olatmaya götürmeye hazırlanan adama mani olup üzerindeki yeniileriyle değiştirmiştir.⁸⁷ Yine Resûlullah (s.a.v.), Ömer’e (r.a.) yeni elbise giymesi için dua etmiştir.⁸⁸

Dolayısıyla ‘bezâze’ kelimesinin pejmürdelik ve perişanlığın ötesinde bir anlamının olduğunu düşünmek gerekir. Bu nedenle hadis metinlerini tercüme ederken temel müracaat kaynağı, garîbü’l-hadis eserleri olmalıdır. Sadece genel sözlüklerden istifadeyle yapılan hadis çevirisi, baltayla saat tamir etmeye benzer.⁸⁹ Esasen Ebü Dâvûd şârihlerinin Ali el-Kârî’den naklen verdikleri malumat mezkûr kelimenin doğru anlaşılması için önemlidir. Ona göre hadisten murad, tevazu ve süslenmekte aşırı gitmemektir. Kişiyi bu hale sevk eden iman olduğu için, bu tavır da imandan sayılmıştır.⁹⁰ Nitekim İbn Mâce naşiri M. Fuâd Abdülbâki de bu kelimeye düştüğü notta maksadın, giyim kuşamda gösterişten uzak durmak ve bununla böbürlenmemek olduğunu söyler.⁹¹ Hz. Peygamber’in çok değerli, lüks kıyafetle aşırı değersiz kıyafet giymeyi yasakladığını ifade eden İbn Ömer (r.a.) rivayeti de⁹² bunu desteklemekte ve İslâm’ın, ifrat tefritten uzak orta halli bir hayat sürülmesi anlayışına uymaktadır. Bu

⁸⁵ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 390; krş. Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, Beyrût ts., III, 217.

⁸⁶ el-A’râf 7/31-32.

⁸⁷ Muvatta, Libâs, 1.

⁸⁸ İbn Mâce, Libâs, 2; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 89.

⁸⁹ ‘Bezâzet’ kelimesine, itibar edilen bir Osmanlıca-Türkçe sözlükte “pejmürdelik, perişanlık, kıyafetsizlik” karşılığı konmuştur (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1984, s. 122). Başka bir sözlükte ise “intizamsızlık, şaşşallık, pejmürdelik” anlamı verilmiştir. (Serdar Mutçalı, *Arapça – Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 45). Keza diğer bir sözlükte de ‘el-Bezüzü’ kelimesine “kılıksız, pejmürde” manası verilmiştir (Mevlüt Sarı, *Arapça – Türkçe Lügat*, İstanbul ts., s. 80).

⁹⁰ *Ebü Dâvûd Şerhi*, XIV, 233-234.

⁹¹ Krş. İbnü’l-Esîr, Mecdüddin Ebü’s-Se’âdât, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadis* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhi), I-V, Kum (İran), ts., I, 110.

⁹² İbnü’l-Esîr, Mecdüddin Ebü’s-Se’âdât, *Câmi’u’l-usûl fi ehâdisi’r-Resûl* (nşr. Abdülkâdir el-Arnaût), I-XI, Beyrût 1403/1983, X, 661 (no:8214): نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هاتين اللبستين: المرتفعة والدون.

itibarla Ali Yardım, hadise isabetli olarak “Kıyafette sadelik (gösterişsizlik), imandandır” anlamını vermiştir.⁹³

Kanaatimizce *Riyâzü’s-sâlihîn*’in en çok emek verilen tercüme ve şerhinde bu ifade “Sade yaşamak imandandır; sade hayat sürmek imandandır” şeklinde tercüme edilmiştir.⁹⁴ Belli konulara ait seçilmiş yetmiş hadisin kısa izahlarının yapıldığı *Hadis Günlüğü* adlı eserde de bu hadis “Kıyafette sadelik ve gösterişsizlik imandandır” şeklinde tercüme edilip şu açıklama yapılmıştır: “Hadis metninde geçen *bezâze* kelimesi ile pejmürde ve paspal kılık-kıyafet değil, zinet, şöhet, gösteriş, övünmek gibi şeylerden uzak durmak ve mütevazı giyim tarzını benimsemek kastedilir”.⁹⁵

Diğer bir örnek olarak Hz. Peygamber’in, mazlumun, yolcunun ve babanın çocuğuna duasının kabul edileceğini bildiren hadisi⁹⁶ tercümelerde anlam kaymasına uğratarak çevrilmektedir. Buradaki problem yolcu olarak çevirdiğimiz ‘müsâfir’ kelimesinin genellikle tercüme ve şerhlerde ‘misafir’ olarak zikredilmesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁷ Baktıklarımızın arasında sadece bir tercümede bu ifade ‘yolcunun duası’ şeklinde çevrilmiştir.⁹⁸

Arapçada ‘müsâfir’ bulunduğu bölgenin dışındaki başka mekânlara seyahat eden kimse için kullanılır. Türkçede ise bu kelime eve gelen her türlü ‘konuk’ için kullanılmaktadır. Bu durumda şöyle bir soru yöneltilebilir: Kapı komşusu veya mahallede oturan herhangi bir komşu, akşam çayına gelse, hadisteki duası kabul edilecekler sınıfından sayılacak mıdır? Bu soruya ‘evet’ cevabı verilirse, kanaatimizce hadisteki anlam çok genişletilmiş olur. Bu hadisin vârid olduğu dönemler dikkate alınırsa maksadın, o zamana göre uzak sayılabilecek yerlerden gelen tanıdık veya yabancı bir kimse için söylenmesi daha makuldür.

Bedel ödeyerek bir konaklama mekânının olmadığı zamanlarda yolcular,

⁹³ Ali Yardım, *Şihâbü’l-Ahbâr Tercümesi*, İstanbul 1999, s. 57.

⁹⁴ Kandemir- Çakan- Küçük, *Riyâzü’s-sâlihîn*, III, 294. Keza başka bir tercümede buna yakın olarak “Sadelik imandandır” denmiştir (Mustafa Said el-Hın - Mustafa el-Buğa - Muhyiddin Misto - Ali Şirbici - Muhammed Emin Lutfi, *Riyâzü’s-sâlihîn Şerhi Nüzhetü’l-Muttakîn*, (trc. Abdülvehhab Öztürk), I-II, İstanbul 2006, I, 449).

⁹⁵ Zekeriya Güler, *Hadis Günlüğü*, Konya 2006, s. 175-176; krş. İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 110. Bu hadisin tespit edilebilen başka tercümeleleri şöyledir: “Elbise ve süse ehemmiyet vermemek imandandır (eski ve kabalığna, kire değil)” (Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâüddîn, *Râmûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)* (trc. Abdülaziz Bekkine), I-II, İstanbul 1982, I, 194; “Harcı âlem elbise giyinmek imandandır” (*Sünen-i Ebî Dâvûd ve Tercemesi* (trc. İbrahim Koçtaşlı), I-V, İstanbul 1983, V, 7 (no: 4161).

⁹⁶ Ebu Dâvûd, Salât, 364 (no: 1536); Tirmizî, Birr, 7; İbn Mâce, Dua, 11; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 258

⁹⁷ Bk. Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 57; *Ebü Dâvûd Şerhi*, VI, 47; *Sünen-i Ebî Dâvûd ve Tercemesi* (trc. İbrahim Koçtaşlı), II, 480; *Sünen-i Tirmizî ve Tercemesi* (trc. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (Soyyığıt), I-VI, İstanbul 1973-1977, III, 354; Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, VI, 525; Kandemir- Çakan- Küçük, *Riyâzü’s-sâlihîn*, V, 69

⁹⁸ Mustafa Sa’id el-Hın ve dğr., *Riyâzü’s-sâlihîn* (trc. Abdülvehhab Öztürk), II, 60-61.

kendilerini misafir eden yerli ahalinin evlerinde ağırlandı. Nitekim şerhlerde, yolcunun duasının niçin kabul edileceğine dair yapılan açıklamalar da aslında bunu desteklemektedir. *İbn Mâce Şerhi*'nde gerekçe olarak şunlar söylenmiştir:

“Çünkü misafir kişi misafirlik gereği olarak; tevazu, acizlik ve âdeta ev sahibine canını, malını ve şerefini teslim etmiş gibi bir ruh haleti içinde kalır. Yabancılık ve gurbet hâlinde bu durum daha açık bir şekilde görülebilir. Bu itibarla leh veya aleyhteki duası makbuldür”.⁹⁹ Keza *Ebû Dâvûd Şerhi*'ndeki açıklamalar da benzerdir: “Müsâfirin kendisine iyilik yapana duası ya da kötülük yapana bedduasının kabulü, onun aczi ve tevâzundan dolayıdır. Çünkü bir yerin yabancıları garibtir. Garibin yüreği yufka olur”.¹⁰⁰

Arkadaşlık veya komşuluk sebebiyle gelenek olarak yapılan sıradan ziyaretleşmelerde, misafir konumunda bulunanın, yukarıdaki gerekçede belirtilen ruh halinde ve gariplik duygusunda olmadığı aşikârdır. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla söz konusu hadisin açıklamasını yapan klâsik hadis şerhlerinde ‘misafir’ kelimesinin, yukarıda bahsettiğimiz anlamda yakın komşu veya arkadaşların sıradan ziyaretleri için kullanıldığını gösteren bir ifade mevcut değildir. Böyle misafirler için Arapçada ‘dayf (الضيف)’ kelimesinin kullanımı daha yaygındır. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki anlam kaymasını önlemek için ‘müsâfir’ kelimesinin yolcu olarak çevrilmesi daha uygundur.

IV. Sonuç

Cumhuriyet dönemi hadis şerhleri üzerine daha önce yaptığımız iki incelemede tespit edildiği gibi, burada analiz ettiklerimizden ikisi olan İbn Mâce ve Ebû Dâvûd şerhlerinde de, klâsik hadis şerhlerinden çok büyük oranda istifade edildiği görülmektedir. Nitekim Ebû Dâvûd şârihleri de önsözdeki şu ifadeleriyle bu durumu açıkça ifade etmişlerdir:

“Biz Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ini şerh etmedik. Böyle bir işin bizim gibi acizlerin altından kalkabilecekleri bir iş olmadığını çok iyi biliyoruz. Biz bulabildiğimiz ve gücümüzün yettiği kadarıyla selefın yaptığı şerhlerden tercemeler yaptık ve onları bir araya getirmeye çalıştık. Kendi kafamızdan bir şey söylemedik, söylenenlerden bazılarını akturdık”.

Ayrıca İbn Mâce şârihi de önsözünde “bizim gibiler herhangi bir hadisten fıkıh hükmü çıkarmaya muktedir değildir (...) böyle bir işe kalkışınca büyük hata yapabilir, hatta dalaletle gider ve başkasını da götürülebilir” diyerek selef âlimlerinin görüşlerine ve hükümlerine aynen tabi olduğunu ifade etmiştir.

Şârihlerin zaten kendileri yeni bir şey söylemediklerini beyan ettikleri için, durumu böyle kabullenmek gerekmektedir. Fakat meselenin bir başka yüzü, klâsik şerhlerden nakledilen bilgilerin yeni bir tasnif yapılmadan ve güncelleme iribatının pek kurulmadan verilmesidir. Esasen buradaki sıkıntı, şerhlerdeki bilgilerin olduğu gibi aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa bu bilgiler,

yeniden harmanlanıp farklı görüşler çerçevesinde tasnif edilerek belli başlıklar altında verilse, konu daha iyi anlaşılacaktır. Öncelikle bu şerhler hangi hedef kitle gözetilerek yazılmaktadır ve ne gibi amaçlar güdülmektedir, sorusu açıklığa kavuşturulmalıdır. Eğer bu şerhlerin yayınıyla geniş halk kitlelerinin hadisleri daha iyi anlamaları hedefleniyorsa, bu tarz bir şerh yöntemi beklenen faydayı sağlamayacaktır. Çoğunlukla halktan biri, bilgilenmenin yanı sıra okuduğu hadisin pratik hayata aktarımı üzerinde durur. Ne var ki, hadislerden çıkarılan hükümlerin verildiği kısımlarda, mezhep tercihlerine genellikle atıfta bulunulmadığı için, çok farklı anlayışların yer aldığı hükümler halkın kafasını karıştırabilecektir. Zira çoğu zaman, ilgili konuya dair değişik hadislerin de bulunduğu göz ardı edilmekte ve sadece şerh edilen hadis esas alınarak, bunun üzerine hükümler bina edilmektedir.

Söz gelimi Hz. Peygamber'in elbisenin topuktan aşağı uzatılmasını yasaklayan hadisleri örnek olarak verilebilir. Bu konudaki rivayetlerin bütününe bakıldığında, anılan yasağın kibirlenme, böbürlenme ve insanlara çalım satma maksadına bağlı olduğu çok açıktır. Bu yüzden Dârimî şârihi, detaylara girmeden bunun kibir ve gurur belirtisi olması durumuna dikkat çekmiştir.¹⁰¹ Ama Ebû Dâvûd şârihleri konuya dair bir hadisin açıklamasında klâsik şerhlerden naklen şöyle bir yargıyı ifade etmişlerdir: “Erkekler için, elbisenin, dizin yarısında kalıp daha aşağıya inmemesi müstehab, topuklara kadar inmesi kerahetsiz olarak caiz, topukları da örtecek kadar aşağıya inmesi ise haramdır. Çünkü büyüklük duygusu verir. Büyüklük duygusu hissetmeden topukları örtecek kadar uzun elbise giymek ise tenzihen mekruhtur”.¹⁰² İbn Mâce şârihi de aynı hükümleri zikreder ve bunun kibirle bağlantısını kuran ve kurmayan âlimlerin görüşlerini verir.¹⁰³ Bu farklı görüşleri okuyan sıradan bir kişinin kafasının iyice karışması kuvvetle muhtemeldir. Ancak daha önce geçen başka bir hadisin şerhinde Hatipoğlu, kibir duygusu yoksa elbisenin uzatılabileceğini nakletmişti.¹⁰⁴ Aslında bu durum, şârihin, bir hadisi izah ederken aynı konudaki hadisleri birbiriyle irtibatlandırmadığını da göstermektedir.

Açıktır ki bu hüküm, ekseriyetle Arap kültür ve coğrafyasındaki anlayışlardan kaynaklanan bir değerlendirmedir. Bu tür hadislerin açıklamalarında dönemin örfü ve örfün bu davranışlara atfettiği anlamlar göz ardı edilmiştir. Zira hâlihazırda Anadolu coğrafyasında erkekler, Arapların cellâbe dedikleri uzun elbise değil, pantolon giymektedir ve pantolonun boyunun topuğu geçmesinin kibirle ilgisini kuran pek kalmamıştır. Öyleyse artık çağdaş şerh-

⁹⁹ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, X, 58-59.

¹⁰⁰ *Ebû Dâvûd Şerhi*, VI, 47-48; krs. Hattâb es-Sübki, *el-Menhel*, VIII, 196.

¹⁰¹ Aydın, *Dârimî Şerhi*, VI, 59; Aydın mutlak ifadenin geçtiği bir hadisi “(Elbisesini kibirle topuklarından) aşağı sarkıtan kimse...” diyerek parantez içi açıklamayla maksadı kısaca belirtir (V, 427).

¹⁰² *Ebû Dâvûd Şerhi*, XIV, 159-160.

¹⁰³ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, IX, 352.

¹⁰⁴ Hatipoğlu, *İbn Mâce Şerhi*, VI, 195.

lerde hadislerden çıkarılan hükümler nakledilirken meselenin güncelliğini koruyup korumadığına dikkat edilmelidir ve illa bu bilgiler nakledilecekse hadisin bağlayıcılığı noktasına da açıklık getirilmelidir.

Bununla bağlantılı olarak şu hususa da dikkat etmek gerekmektedir: Herhangi bir hadisin açıklaması veya hükümlerine ilişkin klâsik şerhlerde sayılan isimlerin ve görüşlerin tamamı çağdaş şerhlerde tekrarlanmamalıdır. Genellikle görüşler dört mezhep çerçevesinde zikredilmeli ve anlaşılır biçimde olabildiğince özetlenmelidir. Çünkü konu ayrıntıya boğulduğu ölçüde karmaşık hale gelmektedir.

Klâsik şerhlerin genellikle birbirlerinden alarak bilgileri tekrarlamaları o dönemler için bir açıdan anlaşılır ve makul karşılanabilir. Zira XIX. yüzyıla gelinceye dek toplumların sosyal hayatındaki değişiklikler günümüze oranla az olmuştur. Modern dönemde ise bu değişim çok hızlı gerçekleşmektedir. Maa-lesef çağdaş şerhlerde meselenin modern yüzü ve sosyal değişmelerin hızı göz ardı edilerek eskilerin izahları aynen tekrar edilmekle yetinilmiştir. Oysa hadis musannefâtı ve amelî tevâtür sayesinde günümüze ulaşan Hz. Peygamber'in sünneti, yatay ve dikey boyutta evrensel olduğuna göre, yeni yazılacak şerhlerde günümüz insanın problemleriyle ilgi kurulması bir anlamda sünnetin de gereği olmaktadır. Dolayısıyla İsmail L. Çakan'ın ifadesiyle, giderek muhteveler kazanan dinî hayat ve kültür dünyamızda Sünnete dair yeni katılacak çalışmalar, mutlaka bir öncekinden daha ileri, daha dolgun, modern ve pratik unsurlar taşımalıdır.

Özellikle hacimli eserlerin neşrinde editörlük ve diğer kontrol mekanizmalarına gereken önem verilmelidir. Maalesef ülkemizde dini yayınların en mühim eksikliklerinden birisi, kitapların, sahasının uzmanlarına yazdırılması veya basımdan önce en azından uzmanın denetimine sunulmamasıdır. Meselâ ilk sekiz ciltte de olsa Ebû Dâvûd şerhinin, hadis alanındaki birikimi ve çalışmaları müsellemler akademisyen bir editörün kontrolünden geçmesi, esere pek çok açıdan artı bir değer kazandırmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde hadis ilminin gerektirdiği birikimin ve akademik bakış açısının, *İbn Mâce Şerhi'*ne oranla *Ebû Dâvûd Şerhi'*nde daha fazla olduğu görülmektedir. *Dârimî Şerhi* ise zaten bütünüyle bir akademisyenin eseridir.

Ele aldığımız her üç eserin önceki şerhlerden ortak kaynakları arasında Hattâb es-Sübkî'nin *el-Menhel'i* ile bu kitap üzerine oğlunun yazdığı *Tekmil'e*'nin öne çıktığı görülmektedir. Bu tercihte şerh edilen temel rivayet eserlerinin üçünün de *Sünen* olması ve *el-Menhel'in* yakın dönemde yazılmış bir şerh olarak kendisinden önce telif edilmiş kitaplardaki bilgileri derli toplu bir şekilde özetlemesinin etkisi oldukça fazladır.

Şerhlerde genel olarak anlaşılır bir dil kullanılmakla birlikte özellikle hadislerin tercümelerinde lafza bağlı kalma hassasiyeti, zaman zaman bazı cümlele-

rin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Lâfzî çeviri titizliği *Dârimî Şerhi'*nde daha çok dikkat çekmektedir. Diğer taraftan *İbn Mâce Şerhi'*nde hadis ıstılahlarının tercümesinde bazı hatalar ve eksiklikler göze çarpmaktadır.

Son olarak bu şerhlere ayrıntılı bir fihrist cildinin hazırlanmaması ve istifade edilen kaynakların dökümünü veren kitâbiyatın verilmemesi ciddi bir eksikliklerdir.

Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-

Özet: Türkçe dinî literatürde, çok sayıda hadis şerhi yer almaktadır. Bu makalede Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra yazılmış üç hadis şerhi yani İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Dârimî şerhleri konu edinilmiştir. Bu kaynaklar kaynaklarına göre incelenmiş ve klâsik şerhlerden istifadeleri, farklı ve özgün yönlerinin olup olmadığı, hadisin günümüze söyledikleri konusunda çağımızla hadis arasında bir ilgi kurup kurmadıkları araştırılmış ve gelenekle çağdaş hadis yorumculuğu arasında nasıl bir bakış açısı getirdikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Atıf: Erdiñç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar - Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, ss. 7-30.

Anahtar Kelimeler: Hadis, şerh, hadis şerhi, Ebû Dâvûd Şerhi, İbn Mâce Şerhi, Dârimî Şerhi.

Fazlur Rahman's Understanding of the Sunnah/hadith -A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject-

Fatma KIZIL*

“Fazlur Rahman’ın Sünnet/Hadis Anlayışı -Joseph Schacht’in Yaklaşımıyla bir Mukayese-”

Özet: Hâlihazırdaki makalede, Fazlur Rahman’ın sünnet/hadis anlayışı, Joseph Schacht’ın sünnet/hadis anlayışıyla karşılaştırılmalı olarak incelenmektedir. Fazlur Rahman ve Schacht’ın hadis literatürü ile ilgili görüşlerinin ‘yaşayan sünnet’ kavramı etrafında dönmesi, ikisi arasında karşılaştırmalara ve etkilenme fikirlerinin ileri sürülmesine neden olmaktadır. Makalede Fazlur Rahman ve Schacht’ın konularını daha iyi anlamaya yardımcı olacağı umulan somut örnekler vermek amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada benzerliklerin yanı sıra aralarındaki farklılıklara da işaret edilerek, bu farklılıkların muhtemel nedenleri ve hadisleri tarihlendirmelerine ne ölçüde yansdığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Atf: Fatma Kızıl, “Fazlur Rahman’s Understanding of the Sunnah/hadith -A Comparison with Joseph Schacht’s Views on the Subject-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, ss. 31-46.

Anahtar Kelimeler: Fazlur Rahman, Joseph Schacht, hadith, sunnah, living tradition, living sunnah, ijmā, ijtiḥād.

I. Introduction

Although the relationship between orientalism and the modernist movements in the Islamic world was not accepted by Joseph Schacht¹ (d. 1969), it asks for an explanation that the first Western scholars² to question the authenticity of hadith were present in the Indian subcontinent³ where the modernism had become a visible phenomenon in the Islamic world for the first time. While the connection between the colonialism and the orientalism has become an undeniable fact thanks to Edward Said, it has yet to be determined whether

* Uludağ University Graduate School of Social Sciences, fatmakizil@gmail.com.

¹ Joseph Schacht did not accept the connection between modernist legal activities and the orientalist works. See Joseph Schacht, “Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, I/4 (1965), p. 390.

² Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996, p. 21.

³ It should also be noted that in this period aforementioned area was occupied by the British Empire.

there is a relationship between this duo and Islamic modernism.⁴ This article attempts to contribute this debate by analyzing comparatively Joseph Schacht’s and Fazlur Rahman’s (d. 1988) approaches to sunnah. The subject matter is important because Schacht’s theories have a considerable effect on the Western studies on the Hadith and Islamic law⁵ as is seen in the works which are pro and anti-Schacht on the one hand, and despite his rigorous criticism against Muslim modernists, Fazlur Rahman is considered by many researchers as one of the modernist Muslim scholars on the other.⁶

II. Fazlur Rahman’s unique position between the Western and classical Islamic account

Having started his academic life with studies on Islamic philosophy, Fazlur Rahman later focused on the problems of contemporary Muslims.⁷ Charles J. Adams points out that Fazlur Rahman’s involvement in these problems did not result from the pure academic interests, suggesting that his purpose was to

⁴ For the relationship between orientalism and modernism see İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2004, p. 74–75.

⁵ Schacht’s influence can be seen in the categorization of the scholars succeeding him according to their position in relation to his conclusions. Harald Motzki categorizes the researchers of the post-Schachtian era into three subdivisions:

1) scholars who flatly rejected them, 2) those who followed him in the main points, and 3) those who tried to modify them. (Harald Motzki, “Introduction”, *Hadith* (ed. Harald Motzki), p. xxiv-xxvi).

Harald Motzki also says in his introduction to *The Origins of Islamic Jurisprudence*:

Schacht’s theory was largely accepted in western Islamic Studies and strongly influenced subsequent research. The present study attempts to demonstrate that Schacht’s conceptions, in substantive points, are no longer tenable or are greatly in need of modification- above all, that he estimated the beginnings of Islamic Jurisprudence a good half to three-quarters of a century late. (Idem, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Leiden 2002, p. xi).

Certainly, the time will show whether Motzki’s substantial critiques against Schacht’s premises and his alternative approach will be approved by Western scholars. For Motzki’s critiques see Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Leiden 2002; “The Jurisprudence of Ibn Sîhâb az-Zuhri. A Source-critical Study”, *Taqwîm-Taqwîm*, I (2000), pp. 59–116; “The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik’s *Muvatta’* and Legal Traditions”, *JSAI*, 22 (1998), pp. 18–83; “Dating Muslim Traditions: A Survey”, *Arabica*, LII/2 (2005), pp. 205–253.

⁶ See Charles J. Adams, “Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm”, *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul 1997, p. 81. İbrahim Hatiboğlu, who studied the modernization process of Islamic world and its impact on the reevaluation of the Hadith, divides the Islamic modernism into two categories i.e. the formative period and systematization period. He argues that the systematization period was closed by Fazlur Rahman. See İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2004, p. 145.

⁷ Alparslan Açıkgöç, “Fazlurrahman”, (*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*) DİA, XII/280.

realize the Islamic faith in the modern context.⁸ In this respect, Fazlur Rahman's affiliation with Islamic sources was existential, hence substantially different from Schacht's relationship with the same sources.⁹ The other difference between the two scholars is their opinions about the origins of the term 'the Prophetic sunnah'. In spite of these substantial differences, the resemblance between their conclusions makes Fazlur Rahman's position "unique" - as is rightly put by Herbert Berg¹⁰ - in that he argues that the traditions are not historical on the one hand, and tries to associate the Hadith literature with the Prophet on the other. While he was described in the Western studies as a person who 'attempted to save the sunnah'¹¹ and hoped to built a bridge between the Western researches and the traditional Muslim account, he was criticized by the mainstream Muslims due to his new¹² concept of sunnah, and was not seen as a scholar who tried to defend/save the sunnah. Schacht notices the situation in which Fazlur Rahman found himself, and criticizes the way he used the conclusions reached by Western researchers, arguing that Fazlur Rahman did in fact realize that the only alternative to the classical Muslim account regarding the origins of Islamic law was developed by Magoliouth, Brunschvig and himself:

Dr. Fazlur Rahman has realized this, but in order to make his program acceptable to his traditionalist-minded readers, he presents them, instead of the real alternative, with an imaginary, watered-down one which he tries, by verbal gymnastics, to bring into agreement if not with traditional doctrine, at least with traditionalist feeling.¹³

The adoption of the critical approach towards the hadith as a whole on the one hand, and the acceptance of the existence of authentic kernel of traditions on the other were criticized by Schacht on several occasions. He complains that although Goldziher's method found a general recognition in theory, the implications of his conclusion were mitigated, and this situation applies to "the

⁸ Adams, "Fazlur Rahman ve Klasik Modernizm", p. 81.

⁹ Fazlur Rahman noted that the orientalist analyzed Islam 'merely as a historical datum'. However his concern was what Islam could say to the modern individual and society since he realized that if 'an adequate answer' was not given, the only alternative would be secularism. See Fazlur Rahman, *Islam*, London 1979, p. 249, 252.

¹⁰ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Richmond 2000, p. 32.

¹¹ The heading of the part in which Berg summarizes Fazlur Rahman's opinions is "Rahman and an Attempt to Save the Sunnah", see *ibidem*.

¹² Fazlur Rahman's concepts of sunnah is new when compared to traditional Muslim account. But of course, Fazlur Rahman argues that his concept of sunnah is the same as that of the first generations.

¹³ Joseph Schacht, "Fazlur Rahman: Islamic Methodology in History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIX/2 (1966), p. 395.

modern scholarship" which includes his studies also.¹⁴ In this context, Schacht also criticizes Noel Coulson since he denies his assertion that "every legal tradition from the Prophet, until the contrary is proved, must be taken not as authentic or essentially authentic".¹⁵ Coulson is convinced that this assertion creates a vacuum in our knowledge of the development of Islamic law in the first Islamic century. According to Coulson, where the circumstances described in the traditions fit into those of the Prophet's community, the traditions in question should be tentatively accepted as authentic until the contrary is proven. Schacht, on the other hand, argues that except the indications in the Qur'an, we do not have knowledge about the era, and to base our studies on traditions the great majority of which are apocryphal will be a vicious circle.¹⁶ Coulson's concurrent acceptance of Schacht's general conclusions and the possibility of authentic legal marfu' traditions made him vulnerable to Schacht's criticism. At this point, Schacht's critical reviews about Fazlur Rahman become clear. Since, as will be indicated above, while Fazlur Rahman's opinions about the material growth of traditions, the concept of living tradition, and the evaluation of traditions are similar to Schacht's views, he diverges from him by accepting that the concept of "the Prophetic sunnah" has existed since the beginning. Like Coulson, he accepts the existence of undeniable historical elements in the traditions, and argues that we have reliable knowledge about sirah and the character of the first generation. In Fazlur Rahman's opinion, we can interpret the traditions based on this reliable knowledge, and the Qur'an.¹⁷

Schacht reduces our knowledge on the first century to the limited indications contained in the Qur'an by extending his conclusions about legal traditions to the theological and historical traditions in general. He was convinced that he created a "workable" and "successful" alternative to the attitude which tried to reconstruct early Islamic history by the lowering of standards.¹⁸ However, it has been shown in the recent works that his alternative is not as successful as he thought, and that he, too, reconstructed the development of Islamic jurisprudence based on some disputable assumptions.¹⁹

¹⁴ Schacht, "Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law", p. 389, 392. See also *idem*, "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, p. 143.

¹⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Oxford 1975, p. 149.

¹⁶ Schacht, "Modernism", p. 392.

¹⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Islamabad 1984, p. 81.

¹⁸ Schacht, "Revaluation", p. 143-144.

¹⁹ See Motzki's aforementioned works. See also M. Mustafa Al-Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh 1985. Works of Wael b. Hallaq are also indispensable in this respect. He challenged Schacht's most basic premises such as late origins of Islamic

Both Coulson and Fazlur Rahman seem to be aware of the problems the wholesale denial of hadith might engender. While Coulson was anxious about the vacuum in our knowledge of the first century, Fazlur Rahman asked as a Muslim that "if all Hadith is given up, what remains but a yawning chasm of fourteen centuries between us and the Prophet?"²⁰

III. The relationship between the Prophetic sunnah and the living tradition/sunnah

Having compared the wholesale denial of the Prophetic sunnah with Nero's method of rebuilding Rome, Fazlur Rahman is fully aware of the fact that the Prophetic sunnah is an indispensable source for Muslims.²¹ Therefore, he often emphasizes the existence of the Prophetic sunnah since the beginning. As a matter of fact, "the exemplary conduct"²² of the Prophet is mentioned in the Qur'an, which signifies that Muslims accepted the concept of the Prophetic sunnah as of the first century. Thus, it can not be imagined that the sunnah

jurisprudence, foreign influences on the development of Islamic law, geographical classification of the first schools of law, Shāfi'i's impact on the understanding of sunnah. While Hallaq focuses on the orientalist's discourse on the Islamic Jurisprudence, Motzki's works help us especially to trace this discourse in the methods used to date traditions and reconstruct early sources..

²⁰ Rahman, *Methodology*, p. 71. His conviction that even if the Hadith is not authentic, it is normative (bk. *Methodology*, p. 71) is resulted from his unique position, namely his general acceptance of Western criticism about the Hadith and at the same time being a Muslim who is worried to lose its connection with the Prophet. In his review of Fazlur Rahman's *Islam*, John Burton says:

His intention, he says, has been to attempt 'to do justice to both historical and Islamic demands' surely a self-contradictory, and hence impossible programme. Historiography respects none save objective historical standards and can enter into no alliances. (See John Burton, "Review of Fazlur Rahman's *Islam*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXI/2 (1968), p. 392).

Although Burton is unfair regarding his acceptance that Islamic and historical demands are completely different, he rightly realizes the dilemma in which Fazlur Rahman finds himself. A similar dilemma has been seen in the works of G.H.A. Juynboll as well. Despite his radical skepticism about traditions (his opinions on the "diving strands" and thus isnād bunch could be remembered in this respect), he tries to establish a solid base by relying upon avā'il traditions. It should be noted that this dilemma is created by the Western researchers, who reduce the first Islamic century into 'the limbo of unknown' by their radical skepticism towards Islamic sources. Burton says that historiography should not respect anything other than objective standards, and can affiliate itself with nothing. However, irrespective of the possibility of objectivism, he overlooked the fact that the Western scholarship is as unsuccessful as Islamic scholarship as far as "entering into no alliances" is concerned.

²¹ Rahman, *Methodology*, p. 69.

²² "Indeed in the Messenger of Allah (Muhammad SAW) you have a good example to follow for him who hopes in (the Meeting with) Allah and the Last Day and remembers Allah much." (Al-Ahzāb 33/21)

was not normative for the companions.²³ Nevertheless, according to Fazlur Rahman, the Prophetic sunnah is fewer in quantity, and is not as all-compassing as it is presented in the hadith literature.²⁴ Fazlur Rahman rigorously rejects Margoliouth's²⁵ assertion that the term "Prophetic sunnah" was coined to bestow normativeness the already existent customs of the society, and does not accept his thesis that the authority of the Prophet was limited by the content of the Qur'an.²⁶ Having shared Margoliouth opinions on the Prophetic sunnah, Schacht argues that the Prophetic sunnah does not go beyond the rulings contained in the Qur'an in the letter²⁷ which sent by 'Abdullāh b. Ibād²⁸ to the caliph 'Abdulmalik (685-705 C.E.). According to him if it is possible to mention a separate principle besides Qur'an, it might be the first two caliphs' sunnah not the Prophet's.²⁹

According to Fazlur Rahman, Western scholars' denial of the Prophetic sunnah lies in the fact that the sunnah composed of various elements put under the aegis of 'the Prophetic sunnah', namely ascribed to the Prophet. Actually, as realized by Western scholars, the greater part of the sunnah, which also included the pre-Islamic customs, was the result of the ijtihāds of the fuqahā who interpreted the existent sunnah,³⁰ and borrowed some elements from the Jewish sources, Byzantine and Persian administrative practices.³¹

²³ Rahman, *Methodology*, p. 7; idem, *Islam*, p. 52.

²⁴ Rahman, *Methodology*, p. 6, 10; idem, *Islam*, p. 51.

²⁵ Schacht indicates that among his predecessors Margoliouth came to close his conclusions. See Schacht, *Origins*, v.

²⁶ Rahman, *Islam*, p. 47, 50.

²⁷ Schacht dates the letter to 76 A.H. It is said that Abdullah b. Ibād wrote one or two letters to Abdulmalik. Ethem Ruhi Fiğlalı, the writer of *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (the Rise and the Opinions of İbadiyya), asserted that the letter must have been written in 67 A.H./686 C.E. See Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. İbāz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, I/ 109, İstanbul 1988. Lewicki mentions the two letters of Abdullah b. Ibād, saying that "the first of these letters must have been written after 67/686-7". See T. Lewicki, "İbādiyya." *Encyclopaedia of Islam*, (second edition), III/ 648, Brill 1971.

²⁸ His date of death is unknown.

²⁹ Schacht, "Peygamber'in Sünneti Tabiri Hakkında", *AÜİFD*, XVIII (1970), p. 82-3 (Turkish translation of Schacht's article entitled "Sur l'expression Sunna"). See also Schacht, *Origins*, p. 350. Schacht aforementioned views should not lead to the illusion that he accepted the existence of authentic practices which could be ascribed to the first two caliphs. He does not give such an early date for the practices related to Islamic law. In this context, the sunnah of the Abū Bakir and 'Umar has the political connotations because, according to Schacht, the political meaning of sunnah is earlier than its legal meaning. See idem, "Peygamberin Sünneti Tabiri Hakkında", p. 81.

³⁰ According to Fazlur Rahman, this sunnah includes the Prophetic sunnah as well.

³¹ Rahman, *Methodology*, p. 5. While Fazlur Rahman does not deny that Islam had assimilated some elements from its surrounding civilizations, he objects the historical reductionism that

For Fazlur Rahman, the Prophetic sunnah is not identical with the sunnah. Sunnah, Fazlurrahman argues, consisted of ijtihāds which gained the general acceptance i.e. ijmā.³² Fazlur Rahman, who is convinced that the first Islamic generations' concept of sunnah was not something static, argues that "being followed is not a part of it".³³ This argument complies completely with his understanding of living tradition because in his opinion, the first generations did not follow the Prophetic sunnah literally. On the contrary, they interpreted it, and these interpretations, in turn, became an integral part of the sunnah. Because of this very characteristic of the sunnah, Fazlur Rahman asserts that sunnah is not a 'beaten path' rather "a riverbed which continuously assimilates new elements".³⁴

In sum, for Fazlur Rahman the Prophetic sunnah, sunnah, living sunnah, ijtihād, ijmā are closely related concepts. The Prophetic sunnah, the origins of which definitely were traced back to the Prophet's lifetime, was interpreted and was integrated into their words and deeds by the Companions who were not his students but disciples because a disciple is different from a student in that he/she does not merely learn from his master.³⁵ The interpretation process did not end up with the Companions. On the contrary, it was continued by the ijtihāds of the following generations to meet the needs resulted from new developments. Among these ijtihāds, the ones which were approved by ijmā were integrated into sunnah. Therefore the content of the sunnah and ijmā converged even became materially identical.³⁶ Still, Fazlur Rahman does not neglect to indicate the difference between two terms:

The 'sunnah' goes backward and has its starting-point in the 'Ideal Sunnah' of the Prophet which has been progressively interpreted by Ra'y and Qiyās; the Ijmā is this Sunnah-interpretation or simply "Sunnah" in our sense (2)³⁷, as it slowly came to be commonly accepted by the consent of the Community.³⁸

In fact, the one who used the term 'living tradition' for the first time was not Fazlur Rahman but Joseph Schacht. Fazlur Rahman's preference for using the same term led to comparison between the two scholars. It was pointed

tries to explain Islam's genesis with reference to Jewish, Christian, or other influences. See Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies-Review Essay", *Approaches to Islam in Religious Studies* (ed. Richard Martin), Tuscon 1985, p. 193.

³² Rahman, *Methodology*, p. 18-19.

³³ Rahman, *Methodology*, p. 2.

³⁴ Rahman, *Islam*, p. 55.

³⁵ Rahman, *Islam*, p. 58.

³⁶ Rahman, *Methodology*, p. 15, 30.

³⁷ i.e. agreed practice. See Rahman, *Methodology*, p. 14.

³⁸ Rahman, *Methodology*, p. 15.

earlier that Fazlur Rahman diverged from Schacht by accepting the existence of the Prophetic sunnah since the beginning. Besides this divergence, it should be emphasized again that there is a profound difference between these two scholars in that while Fazlur Rahman regards the greater part of the living tradition as the result of interpretation of the Prophetic sunnah by every generation as of the Companions, Schacht argues that the Iraqians replaced the initial political and theological meaning of sunnah by the legal meaning in the second Islamic century.³⁹ Whereas Fazlur Rahman expresses the connection between sunnah and the Prophetic sunnah in all occasions, Schacht attributes the systematic insistence on this connection to al-Shāfī (d. 204 A.H/ 820 C.E.), although he refers also to the Iraqians' opinions in this respect.⁴⁰

IV. Ijmā as an ongoing process

Fazlur Rahman, who departs from Schacht in his understanding of the Prophetic sunnah, comes close to him as far as ijmā, which he regards as identical with the sunnah, is concerned. Like Schacht, he is of the opinion that al-Shāfī's concept of ijmā was 'radically different' from that of the early schools of law.⁴¹ According to Fazlur Rahman, al-Shāfī had a total and formal idea of ijmā which did not allow any disagreement whereas the idea of ijmā of the early schools of law was an ongoing democratic process, and because of this very nature it lives on disagreement.⁴² Al-Shāfī insisted that the Hadīth not ijmā or living tradition should represent the Prophetic sunnah. Hence ijmā became an approving mechanism instead of being a constructive process which made the actual practice normative.⁴³ Similarly, Schacht, who emphasizes the important position of ijmā in the doctrines of early schools, is convinced that ijmā embodied the living tradition.⁴⁴ Moreover, his claim based on *argumentum e silentio* that the Prophetic tradition of "My community will never agree on error"⁴⁵ grew out of Shāfī's similar statements was repeated by Fazlur Rahman as well.⁴⁶

³⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, London 1964, p. 33.

⁴⁰ Schacht, *Origins*, p. 2, 28.

⁴¹ Rahman, *Methodology*, p. 23, 81.

⁴² Ibidem.

⁴³ Rahman, *Islam*, 76, 78, 82.

⁴⁴ Schacht, *Origins*, 43.

⁴⁵ Ebū Abdillāh Muhammed b. Yezīd Māja al-Qazvīnī, *Sūnenu Ibn Māce*, "Fitan" 8, I, Vaduz 2000.

⁴⁶ Schacht, *Origins*, p. 91; Rahman, *Methodology*, p. 52. See also Schacht, *Introduction*, p. 47.

V. Hadīth or the Verbal form of the Living Tradition

Fazlur Rahman's views on the Hadīth show similarity to those of Schacht as his views on sunnah and *ijmā do*. Nevertheless, like his approach toward the origins of the Pophetic sunnah, he took a different position from Schacht in theory again by attributing the traditions to earlier period. According to him, there is a close connection between the Hadīth and sunnah. He describes the Hadīth as the verbal form of living sunnah, and a monumental commentary on the Prophet by the first generations.⁴⁷ He asserts that the duo of sunnah-Hadīth had the same usage as the one of 'ilm-fiqh. Accordingly, while the Hadīth is the narrative material, the sunnah signifies the deductions from this material.⁴⁸

Fazlur Rahman argues that during the lifetime of the Prophet people talked about him and his deeds, but after him, more deliberate and conscious talk started as a result of the new generation's curiosity about him.⁴⁹ According to him, transmission regarding the "the Prophetic model of behavior" must have started before the Hasan Basrī's (21–110 A.H./ 642–728 C.E.) career as a student (because he was described as having his knowledge from the Companions, and this description presupposes an earlier activity of transmission); thus the terms of the sunnah and the Hadīth were "coeval" and "consubstantial" during the first period.⁵⁰ Having traced the origins of the transmission about the Prophet to an early period, Fazlur Rahman asserts that the Hadīth came into existence as a formal discipline in the third or the fourth quarter of the first Islamic century, but it had existed at least since 60-80 A.H. as a phenomenon.⁵¹ Indeed, the caliph Abdulmalik in his letter to Hasan al-Basrī demanded the traditions which might support latter's ideas about predestination, which was possible only if there were any traditions at all at this period.⁵²

It seems that Fazlur Rahman's attribution the origins of the Hadīth transmission to an early period did not affect his negative opinions about their authenticity since, relying upon his conclusions about the traditions which he calls "fundamental Hadīth", he argues that the traditions are not historical

⁴⁷ Rahman, *Methodology*, p. 74, 76.

⁴⁸ Rahman, *Methodology*, p. 130.

⁴⁹ Rahman, *Islam*, p. 54.

⁵⁰ Rahman, *Islam*, p. 56, 58. Fazlur Rahman asserts that the consubstantiality of the sunnah and the Hadīth did not last long, and in the course of time, the content of the sunnah was developed by interpretations. Thus, the sunnah and the Hadīth were separated from each other. See Loc. cit., p. 59.

⁵¹ Rahman, *Methodology*, p. 32; idem, *Islam*, p. 54.

⁵² Idem, *Islam*, p. 55.

with the only exception of those about the *farā'id*.⁵³ Consequently, it is safe to argue that while Fazlur Rahman diverges from Schacht in theory, he seems to share a similar position with Schacht in practice. But, he makes a maneuver to save himself from this situation which he probably realizes:

...although the Hadīth in part does not represent the verbal and pure Prophetic teaching, it has certainly an intimate connection with the Prophet and especially represents the earliest development of the Community's understanding of that teaching.⁵⁴

According to Fazlur Rahman the hadīth movement gave rise to the hadīth 'formulation'⁵⁵ because of its very nature since the hadīth movement was inclined to attribute the traditions to the first authority i.e. the Prophet himself. As a result of this, in the course of time the number of the *marfū'* traditions increased (the material growth of the traditions). Owing to al-Shāfī's, the champion of Hadīth⁵⁶, systematic insistence, it was accepted that the Hadīth especially the *marfū'* traditions could represent the sunnah; therefore the organic growth of the living sunnah and also the free thinking –because the greater part of the living sunnah consisted of *ijtihāds*- came to an end.⁵⁷ The picture given by Fazlur Rahman about the development of the Hadīth focuses on the material growth of traditions, especially the *marfū'* ones, Shāfī's exaggerated role, and the backward growth of traditions; thus it is the same as the one depicted by Schacht in his *Origins*. According to Schacht, after the overriding authority of the *marfū'* traditions had gained the general recognition thanks to al-Shāfī, many traditions came into existence in the post-Shāfī period. Having accepted the *marfū'* traditions as the foundation of his doctrine, al-Shāfī disassociate himself from the natural and the continuous devel-

⁵³ *Methodology*, p. 71. He describes the fundamental hadīth as the "the hadīth concerned with the Islamic Methodology itself". In fact, he is of the opinion that 'most' of the Hadīth not 'all' of them are not historical. But it is just a theoretical difference as is indicated by himself, and according to him, the discernment of authentic traditions is not possible. In this respect, he resembles to Goldziher, who accepts the greater part of the Hadīth as the result of later developments in the Islamic society, and occasionally speaks of the other i.e. authentic traditions without identifying them except the rulings concerning the *diyāh*. See Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (tr. by C.R. Barber, S.M. Stern), II, London 1971, p. 19; idem, "Disputes over the Status of *Hadīth* in Islam" (tr. by Gwendolyn Goldbloom), *Hadīth* (ed. Harald Motzki), Aldershot 2004, p. 5.

⁵⁴ Rahman, *Islam*, p. 67.

⁵⁵ Fazlur Rahman prefers the term "formulation" instead of the term "forgery" because he accepts the Hadīth as the verbal form of the living tradition. Thus, the spirit of the Hadīth, he says, goes back the Prophet. See Fazlur Rahman, *Methodology*, p. 80. But it is really hard to grasp this assertion after his negative opinions about the fundamental traditions. See above.

⁵⁶ Rahman, *Methodology*, p. 40.

⁵⁷ Rahman, *Methodology*, p. 33, 44.

opment of the living tradition in the early schools of law. Once the marfū' traditions had gained the highest rank among the traditions, the traditions were gradually projected back to the higher authorities. In this context, maqtū' traditions became mavkūf, mavkūf traditions, in turn, became marfū'.⁵⁸

Having divided Schacht's arguments about the nature of the Hadīth into two parts, Fazlur Rahman objects to the first part in which Schacht corroborates mainly Margoliouth's theses on the basis of al-Shāfi's works. Fazlur Rahman does not accept the late origins of the concept of the Prophetic sunnah on the ground that this argument makes the early Islamic period more obscure.⁵⁹ On the other hand, the second part of Schacht's arguments, *Fazlur Rahman argues*, is based on the comparison of the various versions of the traditions, and the method which Schacht follows in the part in question is scientific and sound.⁶⁰ However, at this point Fazlur Rahman levels a criticism at Schacht and points out that the method should be used in the knowledge that it has certain limits.⁶¹ He does not accept Schacht's assertion that there could not have been any dogmatic traditions at the time when Hasan al-Basrī had written his letter addressed to the caliph Abdulmalik. Schacht reached this conclusion by using the argument *e silentio*. His argument runs as follows: 'Now that Hasan al-Basrī did not transmit any tradition in the letter, then there could not have been any traditions at the period in question'. Having interpreted the situation differently, Fazlur Rahman claims that the reason why any tradition was not used in the letter is that the subject was new in the Islamic society.⁶² According to him, although the traditions on the subject, namely predestination were the result of a historical context, the wholesale

⁵⁸ Schacht often expresses these ideas summarized here in his *Origins*. For instance idem, *Origins*, p. 4, 11, 13, 20, 40, 57, 77, 138, 156-9. See also Schacht, *Introduction*, p. 47.

⁵⁹ Rahman, *Islam*, p. 47.

⁶⁰ Loc.cit., p. 47-8.

⁶¹ Loc. cit., p. 48.

⁶² One of the comments Fazlur Rahman makes on the letter should be noted here in order to illuminate his understanding of sunnah. He argues that Hasan al-Basrī spoke of the Prophetic sunnah regarding the subject but did not transmit any tradition. Rahman is convinced that this fact is in harmony with his interpretation of the Prophetic sunnah because, according to him, the Prophetic sunnah does not give a set of rules. Instead, it just points the direction. See Rahman, *Islam*, p. 48; idem, *Methodology*, p. 7, 12. In his article dealing with Fazlur Rahman's idea of sunnah, Ahmet Uyar rightly points out that Fazlur Rahman's claim about Hasan al-Basrī's letter is not true. See Ahmet Uyar, "Sünnet'in Tarihi Süreci Hakkında Fazlur Rahman'ın Görüşleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2002), p. 244. For Hasan's letter see H. Ritter, "Studien zur Geschichte de islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri", *Der Islam*, XXI/I (1933), pp. 1-83. The letter was translated into Turkish by Lütfi Doğan and Yaşar Kutluay [*AÜİFD*, III-IV (1954), pp. 75-84].

denial of the existence of dogmatic traditions is wrong since it could not be thought that the Prophet did not say about essential theological subjects such as the Unity of God.⁶³

Besides his conclusions about the letter in question, Schacht often uses the argument *e silentio* in his *Origins*. He summarizes the argument as follows:

The best way of proving that a tradition did not exist at a certain time is to show that it was not used as a legal argument in a discussion which would have made reference to it imperative, if it had existed.⁶⁴

Although Fazlur Rahman criticizes the conclusion *e silentio* which Schacht reached based on Hasan al-Basrī's letter, arguing that that it is too sweeping, he also uses argument *e silentio* on several occasions. For instance, he asserts that Abū Yūsuf (182 A.H./ 798 C.E.), who quotes several traditions forbidding forgery of hadīth, does not transmit the 'prominent' "... من كذب علي"⁶⁵ hadīth because he still does not know the hadīth.⁶⁶

⁶³ Rahman, *Islam*, p. 55, 241. Schacht qualified his assertion elsewhere saying that "dogmatic traditions on the important problem of free will and human responsibility hardly existed at the time of its composition." Cf. Schacht, *Origins*, p. 141 and idem, "Reevaluation", p. 149.

⁶⁴ Schacht, *Origins*, p. 140. Schacht bases the argument *e silentio* on the assumption that once a tradition came into circulation, it must have been adduced as evidence. He does not accept that the incompleteness of the sources invalidates conclusions *e silentio*, arguing that the evidence must be cumulative. According to him, the available sources make possible to reach conclusions *e silentio* in many cases. See Schacht *Origins*, p. 140, 142, 149. But two recent works show the opposite, namely that the scarcity or incompleteness of sources does not enable us to draw this kind of conclusions. See Harald Motzki, "Quo Vadis, Hadīth Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi' the mawlā of Ibn 'Umar, and his position in Muslim Hadīth literature", *Der Islam*, 73 (1996), pp. 40-80, 193-231.; Bekir Kuzudişli, "Hadīth of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/II, 2007, pp. 47-71.

⁶⁵ Muhammad b. 'İsmā'īl el-Buhārī, *Sahīhu'l-Buhārī*, "İlm" 38, "Canāiz" 33, I-III, Vaduz 2000; Muslim b. Hajjāj el-Kusheyri, *Sahīh Muslim*, "Mukaddima" 4,5, I-II, Vaduz 2000; Ebū Dāvūd Sulaymān b. Esh'as as-Sijistānī, *Sunenu Ebī Dāvūd*, "İlm" 4, I-II, Vaduz 2000; Ebū 'İsā Muhammed b. 'İsā et-Tirmizī "İlm" 8, "Manāqib" 20, I-II, Vaduz 2000; İbn Māje, "Mukaddima" 4.

⁶⁶ Rahman, *Methodology*, p. 36. For his other conclusions *e silentio* see idem, *Methodology*, p. 43, 51, and 92. In contrast to his claim, the hadīth under discussion was known to Abū Yūsuf because he quoted it in his *Kitābu'l-Āsār*. See Abū Yūsuf Ya'qūb b. İbrahim al-Ensārī, *Kitābu'l-Āsār*, (ed. Ebu'l-Vafā al-Afgānī), 1355, p. 207. This indicates that the argument *e silentio* is not reliable because it leads wrong conclusions in the case of insufficient research or even a minor negligence, let alone the scarcity of the sources available to us. A similar mistake was made by Juynboll while dating "... من كذب علي" tradition on the basis of the argument *e silentio*. He argues that the tradition does not exist in the non-Iraqī sources before the year 180 A.H., and it must have come into circulation in Iraq between Rabī' b. Habib (d. ca. 175A.H./791 C.E.) and Tayālīsī (d. ca. 203 A.H./818-19 C.E.). However, Motzki rightly points out that Juynboll overlooked the version in the Ma'mar b. Rāshid's (d. 153 A.H./ 770 C.E.) *Cāmi'*. See Motzki, "Dating Muslim Traditions", p. 218. Another criticism

Fazlur Rahman is convinced that “من كذب علي...” was one of two principle produced by traditionalist to prevent the traditionalist movement leading to two extremes namely closure of free process of interpretation or massive fabrication of traditions.⁶⁷ The other one is the saying in which Prophet lets the believers ascribe the good sayings to him whenever they find it.⁶⁸ Fazlur Rahman calls the first principle/tradition pro-Hadīth tradition and the second one as anti-Hadīth tradition. He considers that anti-Hadīth traditions are earlier than the as pro-Hadīth traditions as Schacht does as a natural consequence of his views on the living tradition and the counter-traditions.⁶⁹

The understanding of counter-traditions could be readily recognizable in Schacht's dating of the legal traditions and historical ones which were, he claims, indented to give a background for the legal rulings.⁷⁰ Schacht argues that traditions often are formulated to rebut an opposing opinion or practice, and the counter-traditions are naturally later than the opinions at which they aimed.⁷¹ Thus, he ascribes the arguments in favor of the Prophetic traditions to an earlier date than those against them⁷² as a result of the history of Islamic jurisprudence he reconstructed in the *Origins*. According to this reconstruction, the living tradition of the early schools of law comes first. As for the

against Juynboll's dating of the tradition is written by Bekir Kuzudişli. He makes the following observation on his dating: “It seems that Juynboll's conclusion reached by using argumentum e silentio in the dating of the “من كذب علي...” hadīth is flawed because of insufficient research and the method he uses.” See, Bekir Kuzudişli, “Hadīth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio”, p. 69.

⁶⁷ Rahman, *Islam*, p. 59.

⁶⁸ Fazlur Rahman quotes three sayings to that effect without making reference to any sources (see *Methodology*, 73). I was able to find one of them in the sources: “لَم أَقُلْهُ فَأَنَا أَقُولُهُ وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي مِنْ شَرِّ فَأَنَا لَا أَقُولُ الشَّرَّ لِأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ أَنَّهُ عَنِّي حَدِيثٌ وَهُوَ مَتَكَبَّرَ فِي” (see Ebū Abdillāh Ahmed b. Hanbal, *Musnedu Ahmad b. Hanbal*, II, 8787, I-VI, Cairo n.d. Editor Shu‘ayb al-Arnaūt indicates that the chain of transmission is weak. al-Albānī also says that the line of transmission is weak, see, Muhammad Nāsiruddīn al- Albānī, *Silsilat al-ahādīsī‘d-da‘īfa va‘l-mavdū‘a*, III/207, Riyad 1977.

⁶⁹ Rahman, *Methodology*, p. 36, 45.

⁷⁰ The understanding of counter-traditions could also be seen in Goldziher's dating of traditions. *Muslim Studies*, II/104–5. In fact, Fazlur Rahman's several ideas which we noted their resemblances to Schacht's are also parallel with Goldziher's. Like Goldziher, who says that “every stream and counter-stream of thought in Islam has founded its expression in the form of a hadīth... Every ra‘y or hawā, every sunna and bid‘a has sought and found expression in the form of hadīth”, Fazlur Rahman is convinced that the Hadīth “absorbed all elements of any importance current in the primitive period of the Community.” See Goldziher, *Muslim Studies*, II/19, 126; Rahman, *Islam*, p. 237.

⁷¹ Schacht, *Origins*, p. 152.

⁷² Schacht, *Origins*, p. 57.

marfū traditions, they had to face a strong opposition to gain the overriding authority. As a consequence of traditionists' and al-Shāfi's continual insistences, the authority of marfū traditions was accepted; thus the early schools started to project their doctrines to higher authorities.

In the chapter entitled “Arguments for and against Traditions”, Schacht claims that one of the arguments against the traditions is that the traditions contradict the Qur‘ān. In the course of time, this argument was traced back to the some of the Companions, even to the Prophet himself. According to a tradition ascribed to the Prophet, he wants Muslim to compare traditions related on his authority with the Qur‘ān, and to accept the ones which agree with it.⁷³ Like Schacht, Fazlur Rahman discusses this tradition as a part of his opinions on anti-Hadīth traditions. According to him, this *anti-Hadīth hadīth* was a product of the efforts of Mu‘tazila and fuqahās who wanted to break the strength of the hadīth movement.⁷⁴ Similarly, Schacht says that the opposition to traditions did not come only from the unorthodox circles, but also early specialists on law.⁷⁵

Schacht asserts that the opinion expressed in the above-mentioned tradition was opposed by another one. According to this latter tradition, known as arīka tradition, the Prophet warns Muslims not to deny the traditions transmitted to themselves by saying “we follow only what we find in the Book of Allah”. Schacht claims that the mursal isnād of the tradition out of its two isnāds, one of which is mursal and the other is muttasil, is the original one.⁷⁶ He assigns a *terminus ante quem* for the polemics between traditionalist and their opposing parties saying that these polemics took place in the generation before Sufyān b. ‘Uyayna (d. 196 A.H./ 811 C.E.), who occurs in both isnāds.⁷⁷ Like Schacht, Fazlur Rahman, who regards the arīka tradition as one of the pro-Hadīth traditions, argues that the historicity of the tradition is “extremely dubious” because it suggests the acceptance of Qur‘ān and wholesale denial of traditions and severs these two sources, which could not be ascribed to the Companions. He thinks, like Schacht again, that this tradition represents the polemics between traditionalists and their rivals:

⁷³ al-Shāfi‘ī, Muhammad b. Idris, *al-Risāla*, (ed. Abdulfattāh Kabbāra), Beirut 1999, p. 137. According to al-Shāfi‘ī, this tradition is weak.

⁷⁴ Rahman, *Methodology*, p 51.

⁷⁵ *Origins*, p. 40.

⁷⁶ This is because, according to him, isnāds have the tendency to grow backwards; thus in the case of coexistence of the mursal and muttasil isnāds supporting the same matn, the muttasil one is later than the mursal.

⁷⁷ Schacht, *Origins*, p. 46.

It obviously arose in a later situation when the Hadith movement had set in and claimed to be the unique vehicle (at the expense of the living Sunnah) of expressing the Prophetic Sunnah; and its credentials to do so were questioned both by the Ahl al-Kalām and the earlier schools of law.⁷⁸

V. Conclusions

The comparison made between Fazlur Rahman and Joseph Schacht's views on sunnah/hadith reveals that there are considerable similarities between them. They not only give the same examples but also follow the similar line of argument; thus reaching same conclusions. The similarities in question are obvious especially with regard to their dating of individual traditions. It seems that Fazlur Rahman, who departs from Schacht's ideas in theory by accepting that the Prophetic sunnah and the traditions regarding the Prophet and his deeds had existed since the beginning, did not reach different conclusions from those of Schacht in practice. He could not give us any authentic traditions other than those concerning farā'iz. In fact, it could be said that it is not his primary concern to determine historical traditions because traditions, according to him, are verbal form of the living sunnah, so they represent an ongoing process. Accordingly, authenticity of a tradition does not mean its ascription to the Prophet unlike the concept in the classical theory. It should be admitted that in his system the traditions lost their direct connection with the Prophet. However, he realizes, or rather 'feels' what this loss is supposed to mean. Hence, he often tries to emphasize the 'continuity':

"The Prophet founded not merely a religion but a developing large-scale Community...This public continuity between the Prophet and his Community is the real guarantee of the Prophetic Sunna...It is this double connection, of spirit and of historical continuity, that rendered the Hadith, despite a lack of strict historicity on the part of much of its contents, impregnable to all attacks in classical Islam."⁷⁹

Fazlur Rahman's acceptance of Schacht theses on the sunnah/Hadith as a whole on the one hand, and his efforts to connect the sunnah with the Prophet on the other, not only makes him vulnerable to criticisms but also obscures his assertions. The terms of ijtihād, ijmā, sunnah, hadith, and their relationship with the first generations are not clear and hard to grasp. However, unlike the 'ulamā' caught in the illusion that Muslims live in an isolated world, Fazlur Rahman's position as a Muslim scholar who realizes Muslims' struggle for their survival in the modern world, and tries to find a way out is perfectly clear and understandable. In contrast to John Burton's claim, Fazlur Rahman realized "the one solid obstacle standing in the way of modern Islamic definition-

⁷⁸ Rahman, *Methodology*, p. 49.

⁷⁹ Rahman, *Islam*, 66.

the hadith"⁸⁰ and tried to overcome it. Probably, the problem lies in this very point. Because when traditions are seen as obstacles to overcome, they are discarded without further historical investigation even if a minor doubt rises about them. But it is obvious that to discard traditions means avoiding the problem, to be more precise, a way of escape rather than a solution. No one could ignore the historical experience of the preceding generations. Those traditions which are explained away or declared unauthentic were accepted by the classical scholars, and they based their decisions on the same traditions. As a consequence, not only the traditions, but also the aforementioned situation needs to be explained. The intellectual endeavor and yield bring about only when we undertake this task.

"Fazlur Rahman's Understanding of the Sunnah/hadith -A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject-"

Abstract: In the present article, Fazlur Rahman's understanding of the sunnah/hadith will be discussed in comparison with Schacht's views on the same subject. That the views of Schacht and Fazlurrahman on Hadith literature revolve around the term "living tradition/sunnah leads the comparison between the two and the idea of influence. It is intended to give examples which will hopefully help for better understanding of their positions. Besides the similarities, the differences between them will be noted with special emphasis on the possible reasons for them, and their effect on the dating of the traditions.

Citation: Fatma Kızıl, "Fazlur Rahman's Understanding of the Sunnah/hadith -A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/II, 2008, pp. 31-45

Key Words: Fazlur Rahman, Joseph Schacht, hadith, sunnah, living tradition, living sunnah, ijmā, ijtihād

⁸⁰ Burton, "Review of Fazlur Rahman's *Islam*", p. 395.

Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi

Bekir KUZUDİŞLİ, Yrd. Doç. Dr.*

“On the Book Entitled
Hadith as a Founder of Politics:
A Method Analysis”

Abstract: The aim of this article is the evaluation of the method of the book that studies hadiths concerning the Caliphate according to Sunnî sources. In this article, first of all, isnâd and matn criticism as is used by the author is theoretically investigated. In this article author's methods and his mistakes are, also, evaluated. The book has some deficiencies like his fragmentary approach to the isnâd, ignoring a lot of isnâds and problem of using of ricâl sources. Besides, it seems that matn criticism has also some problems because of ignoring conclusion of isnâd criticism, argumentum *e silentio*, and again mistakes of application.

Citation: Bekir Kuzudışlı, “Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, pp. 47-80.

Key Words: Canikli, Politics, Isnâd and Matn criticism, Age trick.

A. Giriş

Bilindiği üzere, halife ve hilâfete dair sorun ve tartışmalar, Resûlullah'ın vefatından itibaren başlamış ve sonrasında da artarak devam etmiştir. Konuyla ilgili tartışmalar özellikle Ehl-i sünnet ile Şîa arasında süregelen en önemli sorunlardan birisidir. Hilâfetin nassa dayanıp dayanmadığı, Allah ve Resûl tarafından bir tayin varsa bu kişinin kim olduğu tartışıla gelmiştir. Şîa, Hz. Ali'nin nassla halife tayin edildiğini ana fikir olarak kabul ederken, Ehl-i sünnet literatüründe de, ilk halifenin tayinini nassla tespit edildiğini söyleyen ya da onunla ilişkilendiren rivâyetlere ve yorumlara rastlamak mümkündür. Söz konusu meselenin, tarihten günümüze Şîa ile Ehl-i sünnetin ayrılık gerekçeleri sıralamasında sürekli ilk sırayı meşgul ettiği de dikkate alınırsa mesele- nin sınırlarının genişlik ve karmaşıklığı hemen anlaşılacaktır. Çünkü her iki tarafta da kendi görüşlerini haklı çıkaracak deliller arayan, Resûlullah'ın hilâfet kastıyla söylememiş olduğu ifadeleri söz konusu bağlama kaydıran yorumlara rastlamak mümkündür. Ayrıca, Ehl-i sünnet ve Şîa'ya mensup bazı câhil gruplar Allah Resûlü adına hadis uydurmaktan çekinmemişlerdir. Öte yandan

bu konu, on iki halife rivâyeti gibi temel hadis kaynaklarında yer alan fakat yorumu birçok ihtilâfa neden olan hadisleri de ihtiva etmektedir.

İlyas Canikli de, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan *Hilâfet Kavramıyla İlgili Hadislerin Tetkiki* adlı doktora çalışmasında, kökü hayli gerilere dayanan bu önemli konuyu özellikle rivâyetler bağlamında incelemek suretiyle mühim bir eksikliği gidermeye çalışmaktadır. Söz konusu çalışma *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis* adıyla ayrıca kitap olarak da yayımlanmıştır.¹ Alt başlık olarak yer alan *Sunnî Hadis Literatüründe Hilâfet Problemi* ifadesi de konunun Ehl-i sünnet kaynaklarıyla sınırlı kalınmak suretiyle incelendiğini ifade etmektedir. Bir giriş ve üç bölümden oluşan bu kitapta giriş bölümünde halife ve hilâfet kavramı incelenmiş, birinci bölümde hilâfet-nass ilişkisi ve bu konuda delil gösterilen hadisler; ikinci bölümde rivâyetlerde saltanatla yönetim ve iki halife sorunu; üçüncü bölümde ise rivâyetlerde halifeler ve halifelere izafe edilen özellikler araştırılmıştır.

Yazar, elde aldığı rivâyetleri iki açıdan tenkite tabii tutmaktadır. Birincisi isnad tenkidi, ikincisi ise metin tenkidi. Hemen belirtilmesi gerekir ki bu yazıda, müellifin ulaştığı sonuçların doğruluğu veya yanlışlığı ya da incelenen rivâyetlerin sahih veya mevzû olduğu konusu incelenmeyecek sadece teori ve pratik açıdan yazarın uyguladığı isnad ve metin tenkidinin ne kadar sağlıklı olduğu konusu üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

B. İsnad Tenkidi

Yazar bir hadisi incelerken öncelikle isnad tenkidi yapmaktadır. Konuyla ilgili hadislerin isnadlarını inceleyen yazar, râvilerin cerh ve ta'dîl durumları hakkında bilgiler vermekte netice itibarıyla de isnadın sıhhati konusunda kanaatini zikretmektedir. Yazarın isnad tenkidine yaklaşımı ve uygulamasında aşağıda sıralanan hususlar dikkat çekmektedir:

1. İsnada Parçacı Yaklaşım

Yazarın isnad tenkidinde dikkat çeken metotlarından birisi, incelediği hadisin her bir isnadını birbirinden bağımsız olarak değerlendirmesidir. Canikli, râvi kusurlarının sebeplerini dikkate alarak, isnadların birbirlerini destekleyip desteklemediğini göz ardı etmiştir. Örneğin yazar “Halîfetullah” kavramını araştırırken şu isnad ve metne yer verir:

(İbn Ebî Şeybe) – Vekî' b. Cerrâh – Nâfi' Mevlâ İbn Ömer – İbn Ebî Müleyke “Bir adam Hz. Ebû Bekir'e 'Halîfetullah' diye seslendi. Hz. Ebû Bekir de 'Ben Allah'ın halîfesi değilim. Resulullah'ın halifesiyim ve buna râzıyım” şeklinde karşılık verdi.²

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

¹ İlyas Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis –Sunnî Hadis Literatüründe Hilâfet Problemi–*, Medrese Yayınları, 2006, 303 sayfa.

² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 28.

Yazara göre Vekî‘ b. Cerrâh, lahn yaptığı, hadislerinde acayiplikler olduğu,³ hadislerin lafızlarını değiştirdiği ve beş yüz hadiste hata yaptığı eleştirileri nedeniyle bu rivâyetin isnadı sahîh değildir.⁴ Dikkat edilirse, Vekî‘ hakkında zikredilen cerh sebepleri genellikle hafıza ile ilgili kusurlardır. Bunların içerisinde “*hadislerin lafızlarını değiştirdiği*” iddiası ilk başta adâlet vasfıyla ilgili gözükse de İbn Hacer’in *Tehzîb*’indeki “(ömrünün) sonunda”⁵ ifadesinden Vekî‘in son zamanlarında hafızının zayıfladığı anlaşılmaktadır.

Ancak aynı rivâyet Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer’den, Vekî‘in yanı sıra, Mûsâ b. Dâvûd aracılığıyla da zikredilmektedir. Fakat yazarın ifadesiyle “*Ebû Hâtîm, Mûsâ b. Dâvûd’un hadislerinde bazı sıkıntılar olduğunu söylemektedir. Onu hadis rivâyetinde güvenilir kabul edenler de mevcuttur. İsnadda zayıf ve cerh edilen bir râvi olduğu için söz konusu rivâyet sened bakımından zayıftır*”.⁶ Ebû Hâtîm’in Mûsâ için söylediği “*fi hadîsihi izdırâbün*” ifadesi de yukarıdaki örnek gibi hafıza ile ilgili bir kusurdur.

Aynı rivâyet, Nâfi‘ Mevlâ İbn Ömer’den Muhammed b. Yezîd vasıtasıyla da nakledilmiştir. Ancak yazara göre;

“Muhammed b. Yezîd’i (ö. 188/805) İbn Maîn, Ebû Dâvûd, Nesâî güvenilir kabul etmekte, Ebû Hâtîm ise “sahîhü’l-hadîs” olarak nitelendirmektedir. Ancak hakkın-da meçhul nitelendirmesi yapılmıştır... İsnadda cerh edilen râvi olması sebebiyle Ahmed b. Hanbel rivâyetinin sıhhati şüpheli duruma gelmektedir”.⁷

Meşhur cerh ve ta’dîl âlimleri tarafından sika sayılan bir râvi hakkındaki meçhul iddiasının kendi içerisindeki problemleri ileride benzer örnekler çerçevesinde incelenecektir. Ancak burada önemli olan Vekî‘ ve Mûsâ b. Dâvûd rivâyetini Muhammed b. Yezîd’in desteklemiş olmasıdır. Dolayısıyla burada, sonuç olarak, yazarın her üç rivâyeti de birlikte değerlendirmesi gerekirdi. Eğer bu noktada zabtında kusuru belirlenen bir râvinin, hangi rivâyetlerde hata ettiği araştırılmıyor, adâlet sıfatındaki gibi bütün rivâyetlerinin cerh edildiği düşünülüyorsa, hafızasında problem olan birden fazla âdil râvinin nasıl aynı metni nakledebildikleri sorusuna cevap aranmalıdır. Ancak, eserde aynı hadisin isnadları sanki birbirinden bağımsızmış gibi incelendiği için, hadisin rivâyet seyrindeki büyük resim gözden kaçırılmış gibidir. Zikredilen örnekte bu durum o derece belirgindir ki, aynı isnadla gelen Vekî‘ ve Mûsâ b. Dâvûd rivâyetinden sonra Hüzeyfetü’l-Yemân’dan nakledilen

³ Yazarın verdiği dipnotlarda Buhârî’ye nispet edilen “Onun hadislerinde acayiplikler vardır” ifadesi tarafımızdan tespit edilememiştir. Ayrıca meşhûr *Sikâf*’ın dışında İbn Hibbân’a nispet edilen *Târihü’s-sikât* adlı eser kitabın biyografisinde verilmediği için ulaşılamamıştır. (İbn Şâhîn’in *Kitabü Esmâi’s-sikât*’ında da söz konusu bilgi tespit edilememiştir).

⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 28.

⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 130.

⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 28–29.

⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 30.

farklı bir hadise yer verilmiş, daha sonra tekrar yukarıda zikredilen hadisin Muhammed b. Yezîd tarikine dönülmüştür.⁸

2. Cerhlerin Genelleştirilmesi

İsnad incelemesinde dikkati çeken bir diğer nokta, aslında bir râvinin bütün rivâyetlerini değil, sadece söz konusu cerhin tespit edildiği rivâyetleri ilgilendiren lafızların genel cerh gibi kabul edilmiş olmasıdır. Sözgelimi, Hz. Peygamber’in bir şeyler yazmak için kâğıt kalem istediğini nakleden meşhur hadisin Buhârî isnadı, Süfyân’ın (ö. 161/777) *müdelles* olması gerekçesiyle yazar tarafından reddedilmiştir.⁹ Yazarın zikrettiği vefat tarihine bakılırsa o, bu Süfyân’ın, Süfyân es-Sevrî olduğu kanaatindedir. Ancak Buhârî rivâyetinde Süfyân’ın râvisi olarak gözüken Kuteybe b. Sa’îd’in hocaları arasında es-Sevrî ismi yer almamaktadır. Zaten kendisi de “*Ben Irak’a ilk defa 172 yılında 23 yaşındayken gittim*” demiştir.¹⁰ İşin doğrusu, buradaki Süfyân, Buhârî’nin aynı hadisin başka bir tarihinde belirttiği gibi, Süfyân b. Uyeyne’dir (ö. 198).¹¹ Fakat Süfyân b. Uyeyne de “*sikalardan*” kaydı konulmasına rağmen tedlîsle bilinen bir râvidir.¹² Eğer burada usul bilgileri uygulanacaksa ittisali gösteren sîgalarla yaptığı rivâyetlerin delil olarak alınması gerekir. Nitekim Buhârî’den önce Süfyân b. Uyeyne’nin en meşhur öğrencisi Humeydî, aynı hadisi zikrederken Süfyân b. Uyeyne ile hocası Süleyman el-Ahvel arasındaki ilişkiyi “*haddesenâ*” lafzı ile göstermiştir.¹³

Benzer bir nokta, meşhur râvilerin çeşitli nedenlerle cerh edilmesinde yaşanmaktadır. Müslim’in *Sahîh*’inde geçen bir rivâyeti yazar şu şekilde kaydeder:

“(Abdullah) İbn Ömer’in babasına, yerine geçecek kimse hususunda sorduğu soru ise Müslim’de; İshâk b. İbrâhim, İbn Ebî Ömer, Muhammed b. Râfi‘, Abd b. Humeyd, Ma‘mer, Zührî ve Sâlim isnadıyla şu şekilde yer almaktadır...”¹⁴

Yazar, hadisin metnini zikrettikten sonra isnadı şu şekilde değerlendirir:

“Hadisin râvilerinden Muhammed b. Râfi‘ (ö. 245/860) hadiste güvenilir bir kimse kabul edilmiş, Buhârî ve Müslim kendisinden hadis almıştır. Abd b. Humeyd (ö. 244/859) ise muhaddis hafız ve sika bir kimse olarak kabul edilmektedir. Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770)’in rivâyetlerinde hatalar olması nedeniyle söz konusu rivâyet

⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 30.

⁹ “İsnadda yer alan Süfyân’ın cerh edilmesi nedeniyle söz konusu rivâyetin isnadının sıhhatli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir” (Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 60).

¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 301.

¹¹ Buhârî, “Siyer”, 176.

¹² İbn Hacer, *Takrîb*, s. 371.

¹³ Humeydî, *Müsned*, II, 123.

¹⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 79.

isnad bakımından sihhatli değildir".¹⁵

Burada mutlak ifadelerle yer alsa da, başka bir vesileyle yazar, Ma'mer'in "Basra'da okuttuğu hadislerinde hatalar olduğunu" söylemiştir.¹⁶

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Müslim'in isnadında geçen İshâk b. İbrâhim (ve) İbn Ebî Ömer (ve) Muhammed b. Râfi' (ve) Abd b. Humeyd, söz konusu isnadda müellifin şeyhidir. Yani Müslim söz konusu hadisi bunların dördünden de rivâyet etmiş lafızlarının bir birine yakın olduğunu söylemiştir. Yazarın naklettiği isnadda ise söz konusu râvilerin şeyhi olarak Ma'mer b. Râşid gözükmektedir. Ancak onların hiçbirisi hicri 153'te vefat eden Ma'mer'den hadis nakletmemişlerdir. Yani arada atlanan bir râvi vardır ki o Adürrezzâk b. Hemmâm'dır. Bilindiği gibi Adürrezzâk, Ma'mer'in en meşhur öğrencisidir. Her ikisi de Yemen'de ikamet etmiştir. Dolayısıyla Yazarın Ma'mer hakkında zikrettiği cerhin burada geçerli olmadığı açıktır. Dolayısıyla, yazarın şartlı bir cerhi mutlak cerhmış gibi kabul edip uygulaması metot olarak hatalıdır. Ayrıca, Adürrezzâk'ın da aynı rivâyeti, Müslim'den önce eserinde zikrettiği belirtilmelidir.¹⁷

3. Bir Hadisin Bütün İsnadlarına Ulaşmak

Konu çalışmalarında, ilgili hadisin bütün isnad ve metinlerini mümkün olduğu kadar toplayıp, daha sonra bir karara varmak hadis ilmiyle meşgul olan hemen her ilim adamının ittifak ettiği bir husustur. Canikli'nin çalışmasında da Rabî b. Habîb'in *Câmi'i*, Ebû Dâvûd'un *Müsnedü Âişe'si* gibi daha az kullanılan kaynakları gören okuyucu, ele alınan konuyla ilgili bütün hadislerin toplandığını düşünmektedir. Oysa genel olarak söylemek gerekirse, incelenen hemen her konuda yazarın çalışmasına yansıtmadığı birçok isnad ve metin bulunmaktadır. "Hz. Peygamber'in Hastalığı Sırasında Hz. Ebû Bekir'in Namaz Kıldırmasının Siyasi Yansımaları" başlığında zikredilen hadisler konunun güzel bir örneğini teşkil eder.

Çizilen şemaya bakılırsa, söz konusu olayı anlatan hadis Hz. Peygamber'den Enes, Âişe, Ebû Mûsâ ve Abdullah b. Zem'a vasıtasıyla nakledilmiştir ve bu sahabîlerden gelen rivâyetlerin toplamı, on bir isnaddan oluşmaktadır. Bunlar arasında sadece Hz. Âişe'den gelenleri zikredecek olursak yazarın kaydettiği isnadlar ve sonuçları şu ifadelerle özetlenebilir:

Canikli, Rabî b. Habîb – Ebû Ubeyde – Câbir b. Zeyd – Hz. Âişe isnadındaki râvilerinin sika olduğunu söylemekte ve "Rivâyet, isnad bakımından sihhatli (ittisal) görülmektedir" değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁸ Abdürrezzâk

isnadına herhangi bir yorum yapmamakta, İbn Sa'd rivâyetini, Abdümelik b. Umeyr; İbn Ebî Şeybe rivâyetini ise Vekî b. Cerrâh nedeniyle cerh etmektedir.¹⁹ İbn Ebî Şeybe ve Ahmed b. Hanbel rivâyetleri de Ebû Dâvûd et-Tayâlisî nedeniyle sahîh sayılmamıştır.²⁰ Buhârî rivâyeti ise tedlis yapmakla meşhur A'meş'ten dolayı sahîh değildir.²¹ Canikli, daha sonra diğer sahâbîlerden gelen isnadları değerlendirmektedir. Yazar'ın söz konusu rivâyetle ilgili genel kanaati ise şu şekildedir:

"Yapılan tetkikler sonucu, söz konusu rivâyetin er-Rabî b. Habîb, Adürrezzâk, İbn Ebî Şeybe isnadında bazı sıkıntılar olduğu; Ahmed b. Hanbel isnadının zayıf olduğu, ayrıca rivâyetin Müslim ve Ebû Dâvûd varyantında da zayıf râvilerin olduğu tespit edilmiştir".²² Bir sayfa sonrasında ise şu yorumu yapar: "Ayrıca hatırı sayılır hadis kitaplarında yer alan Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasıyla ilgili rivâyetlerin isnad bakımından zayıf olduğu görülmektedir".²³

Müellif daha sonra olayla ilgili kendi düşüncelerini söylemektedir.

Bu isnad ve metinlerin, temel kaynaklarda zikredilen rivâyetlerin ne kadarını yansıttığı sorusuna geçmeden önce burada bir hususa dikkat çekilmelidir. Yazarın, her rivâyeti inceledikçe verdiği sonuçlar ile genel değerlendirmesi arasında uyumsuzluk görülmektedir. Meselâ, ilk geçtiği yerde, Rabî b. Habîb rivâyetindeki râviler için sika denmiş, rivâyet isnad bakımından sihhatli görülmüştü.²⁴ Ancak genel değerlendirmede Rabî b. Habîb'in rivâyetinde de sıkıntı olduğu söylenmiştir.²⁵ Öte yandan yazar Adürrezzâk rivâyeti için ilk geçtiği yerde herhangi bir yorum yapmamıştı. Genel değerlendirmesinde ise Adürrezzâk rivâyetinin isnadında sıkıntı olduğu belirtilmiştir. Bu rivâyete yakından bakıldığında, yazarın zikrettiği şekliyle isnadın aslında munkatı olduğu görülmektedir. Zira kitapta, Adürrezzâk – Zührî... denilmiştir.²⁶ Ancak verilen kaynak tekrar incelendiğinde arada Ma'mer'in de olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ Yukarıda söylendiği üzere, Ma'mer'in Basra'daki rivâyetlerinde hata yaptığı söylene de bu hususun, Yemen'de ikamet eden Adürrezzâk rivâyetleri için geçerli olmadığı malumdur. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi yazar, genel değerlendirmesinde Adürrezzâk isnadında bazı sıkıntılar olduğunu söylemiş,²⁸ daha sonra da Hz. Ebû Bekir ile ilgili rivâyetlerin isnadlarının zayıf olduğu genel bir ifadeyle zikredilmiştir.²⁹ Hâlbuki böyle bir yargıya varan

¹⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 80.

¹⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 52.

¹⁷ Adürrezzâk, *Musannef*, V, 449.

¹⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 134.

¹⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 135.

²⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 136.

²¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 137.

²² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 141.

²³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 142.

²⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 134.

²⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 141.

²⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 133, 134.

²⁷ Adürrezzâk, *Musannef*, V, 428.

²⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 141.

²⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 142.

yazarın en azından temel hadis kaynaklarındaki rivâyetleri bir araya toplamış olması beklenirdi. Ayrıca, aşağıda Hz. Âişe'den gelen rivâyetler örneğinde zikredilecek bilgiler bunun tersini göstermektedir.

Bu rivâyetin isnadları temel kaynaklardan araştırıldığında şu verilerle karşılaşmaktadır. Meselâ yazar, *Muvatta*'da yer alan Mâlik b. Enes - Hişâm b. Urve - Babası - Hz. Âişe isnadını³⁰ çalışmaya dâhil etmemiştir. Her ne kadar, Canikli, başka bir rivâyeti incelerken “Yaşı ilerledikçe hafızası zayıflamış ve hadislerini karıştırmıştır” diyerek Hişâm'ın (ö. 146) rivâyetini kabul etmese de,³¹ aynı bölgenin âlimi olan Mâlik'in, Hişâm'ı daha önceden de tanınması³² bu ihtimali geçersiz bırakmaktadır.

Öte yandan Canikli, Buhârî'nin bir isnadını zikretmiş ve sadece A'meş'i tedlîs nedeniyle cerh ettiği halde “*Buhârî isnadında cerh edilen râvilerin olduğu*” hükmünü vermişti.³³ Oysa Hz. Âişe rivâyetleri dikkate alındığında bu rivâyetin Buhârî'de; Abdullah b. Yûsuf - Mâlik - Hişâm...;³⁴ Yahyâ b. Süleyman - İbn Vehb - Yûnus - İbn Şihâb...;³⁵ Bedel b. Muhabber - Şu'be - Sa'd b. İbrâhim - Urve...³⁶ isnadlarıyla da nakledildiği görülmektedir. Yazarın zikretmediği temel kaynaklardaki Hz. Âişe'den gelen diğer isnadların bir kısmı şu şekildedir:

(1) Tirmizî - Mûsâ b. İshâk - Mâlik b. Enes...;³⁷ (2) Dârimî, Sa'îd b. Mansîr - Füleih b. Süleymân - Süleymân b. Abdurrahmân - Kâsım b. Muhammed - Hz. Âişe;³⁸ (3) Ahmed b. Hanbel - Abdüla'lâ - Ma'mer - Zührî...;³⁹ (4) Ahmed b. Hanbel - Affân - Hammâd b. Seleme - Hişâm b. Urve...;⁴⁰ (5) Ahmed b. Hanbel - Şebâbe - Şu'be - Sa'd b. İbrâhim - Urve...;⁴¹ (6) Ahmed b. Hanbel - Yahyâ - Hişâm - babası...;⁴² (7) Ahmed b. Hanbel - Ya'kûb - babası - babası - Urve...;⁴³ (8) İshâk b. Râhûye - Cerîr - Hişâm - babası...;⁴⁴ (9) İshâk b. Râhûye - Abde - Hişâm...;⁴⁵ (10) İshâk b. Râhûye - İsa b. Yûnus -

³⁰ Muvatta, “Kasrı's-salât”, 24.

³¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 69.

³² Mâlik, Hişâm'ı Irak'taki rivâyetleri nedeniyle eleştirmektedir. (İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 50).

³³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 141.

³⁴ Buhârî, “Ezân”, 46.

³⁵ Buhârî bu isnadın mütabî'ini de zikretmektedir (Buhârî, “Ezân”, 46).

³⁶ Buhârî, “Enbiyâ”, 19.

³⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 16.

³⁸ Dârimî, “Mukaddime”, 14.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 34.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 96.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 159.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 202.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 270.

⁴⁴ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, II, 110.

⁴⁵ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, II, 111.

A'meş - İbrâhim...;⁴⁶ (11) İshâk b. Râhûye - Adürrezzâk - Ma'mer - Zührî...⁴⁷

Netice olarak yazar, söz konusu hadisin, aslında, sadece bir kısım isnadlarını dikkate almasına rağmen, tüm isnadlarını incelemiş izlenimi de uyandıracak şekilde genellemeci bir sonuca ulaştığı görülmektedir.

4. Çelişen Cerh ve Ta'diller

Yazarın, bir râviyi değerlendirirken zaman zaman cerh ve ta'dil kavramları arasında tenakuza düştüğü ve ricâl kaynaklarını doğru bir şekilde kullanmadığı görülmektedir. Birçok örnekte Canikli, incelediği râvi hakkında cerh ve ta'dil âlimlerinden sika (ve benzeri terimler) nakletmesine rağmen aynı râvinin meçhul sayıldığını aradaki çelişkiye işaret etmeksizin söylemekte ve kendisi de bu nedenle râviyi cerh etmektedir. Meselâ, Ahmed b. Hanbel'in hocası Muhammed b. Yezîd hakkında, “İbn Maîn, Ebû Dâvûd, Nesâî güvenilir kabul etmekte Ebû Hâtim ise “sahihül-hadis” olarak nitelemektedir. Ancak hakkında meçhul nitelendirilmesi de yapılmaktadır” denilmiş daha sonra da “İsnadda cerh edilen râvi olması sebebiyle Ahmed b. Hanbel rivâyeti şüpheli duruma gelmektedir” değerlendirilmesi yapılmıştır.⁴⁸

Yazarın, bu kadar muhaddisin sika dediği bir râvi hakkında nasıl meçhul nitelmesi yapılabilir sorununa eğilmesi ve bu cerhi eleştirmesi beklenirken tam da bu sebepten dolayı rivâyetin sıhhatini şüpheyle karşılaması gerçekten ilginçtir. Yazarın işaret ettiği kaynaktan, Ahmed b. Hanbel'in hocası Muhammed b. Yezîd el-Kilâî el-Vâsîti ismi bir daha araştırıldığında ise şu bilgiler karşımıza çıkmaktadır: “*Hakkında Ebû Hâtim, 'sâlihül-hadis' demiştir*”.⁴⁹ Yazarın zikrettiği diğer kaynaklarda da meçhul iddiası bulunmamaktadır. Muhtemelen yazar, *el-Cerh ve't-ta'dil*'de zikredilen Muhammed b. Yezîd b. Ebî Zeyyâd tercümesiyle Muhammed b. Yezîd el-Kilâî el-Vâsîti'yi birbirine karıştırmış ve asıl râviyi gözden kaçırmıştır.⁵⁰

Eserin başka bir yerinde Canikli, Buhârî'den Muhammed b. Hâtim b. Bez'i - Şazân - Abdulazîz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn - Ubeydullah - Nâfi' isnadıyla bir hadis nakletmekte ve Abdulazîz b. Seleme el-Mâcişûn hariç isnadda yer alan râvilerin sika olduğunu belirtmektedir. Yazarın, Abdülazîz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn ve sonrasında da isnad hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

“Abdulazîz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn (ö. 164/781) rivâyetlerinde güvenilir olarak

⁴⁶ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, III, 831.

⁴⁷ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, III, 1019.

⁴⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 30. (Yazarı söz konusu isnadda yer alan diğer bütün râvileri sika saymıştır).

⁴⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 126 (Kitapta yanlışlıkla VII cilt denmiştir); İbn Hacer, *Tehzib*, IX, 528.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 126.

kabul edilse de meçhul olduğu söylenmektedir”. “Râvilerin durumu göz önüne alındığında hadisin isnadının problemlili olduğu görülmektedir”.⁵¹

Yazarın, söz konusu râviyi cerh ederken kaynak gösterdiği Zehebî'nin *Mizânü'l-itidâl*'inde, Abdülaziz b. Seleme'nin, tâbiünden kabul edilen bir şeyh olduğu ve meçhul değerlendirmesi zikredilmiştir. Ayrıca bu Abdülaziz'in, Abdülaziz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn ile karışmaması için hakkında cerh ifadesi bulunmamasına rağmen “*Abdülaziz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn'a gelince, o sika ve meşhur biridir. Medinelidir*” denmiştir.⁵² Bu açık uyarıya rağmen, yazarın söz konusu iki râviyi karıştırmaması ilginçtir.

İçinde İbn Şevzeb'in bulunduğu bir rivâyet ve söz konusu râvi hakkında Canikli şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “İbn Şevzeb (Abdullah b. Şevzeb) (ö. 144/762) güvenilir bir hadis imamı olarak bilinmektedir. Ancak İbn Hazm onu meçhul kabul etmektedir”.⁵³ İbn Hazm'ın birçok meşhur râviyi meçhul kabul ettiği bilinen bir husustur. Hatta o, Tirmizî'yi de meçhul saymıştır.⁵⁴ Dolayısıyla onun ifadeleri ricâl âlimleri tarafından ihtiyatla karşılanmış ve birçok yerde tenkit edilmiştir.⁵⁵ Bununla birlikte incelenen râvi hakkında İbn Hazm'ın da görüşünü kaydetmekte bir beis yoktur. Fakat müellifin, İbn Şevzeb'in güvenilir bir hadis imamı olarak bilindiğini kaydettiği halde sadece İbn Hazm'ın açıklamasına dayanarak “İsnadda yer alan Abdullah b. Şevzeb'in cerh edilmesi nedeniyle rivâyet isnad bakımından sihatli değildir” değerlendirmesi izaha muhtaçtır.⁵⁶ Yazar başka bir isnad vesilesiyle de İbn Şevzeb hakkında İbn Hazm'a atıfta bulunmaksızın “İsnadda yer alan râvilerden İbn Ebi Şevzeb (Ebû Abdurrahmân) (ö. 156/773) meçhul olarak nitelendirilmektedir”⁵⁷ kaydını düşmektedir. Hâlbuki Canikli'nin kaynak olarak gösterdiği Tehzîb'de, Abdullah b. Şevzeb'e, zaman ve mekân olarak İbn Hazm'dan daha yakın, dokuz âlimin onu ta'dîl ettiği görülmektedir.⁵⁸ Böyle bir durumda söz konusu râvi için İbn Hazm'ın meçhul demesi bir şey ifade etmemektedir.

Yazar, Ahmed b. Hanbel'in şeyhi Abdüssamed b. Abdülvâris (ö. 204/820)

hakkında ise şu değerlendirmeyi zikreder: “*Meçhul bir hadisçi olduğu söylenmektedir. Ancak İbn Sa'd ve İbn Hibbân tarafından sika kabul edilmiştir*”.⁵⁹ Gerçekten de kaynak olarak verilen *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de, râvi hakkında bazı bilgiler verildikten sonra “*İbn Abdurrahmân: Babam dedi ki: o meçhul bir şeyhtir*”. Bununla birlikte, söz konusu ifadede önce eserin muhakkikinin dipnotu dikkat çekmektedir. “*Belki de nüsha da bir düşüklük vardır. Çünkü Abdussamed b. Abdülvâris meşhur biridir...*”. Gerçekten de el-Bâcî⁶⁰ ve Mizzî,⁶¹ Abdüssamed b. Abdülvâris biyografisinde, *el-Cerh ve ta'dîl*'deki ifadelerden farklı olarak “*Ebû Hâtîm dedi ki, o sadüktür, sâlihü'l-hadîstir*” ifadesini nakletmektedirler. Bu örnek, râvi hakkındaki değerlendirmelerde ricâl kaynaklarına da ne kadar dikkat edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Çelişkinin mahiyeti farklı da olsa zikredeceğimiz şu örnek yukarıda zikredilen benzer hatalardan sayılabilir. Canikli, Buhârî'nin *Sahih*'inde, Mûsâ b. İsmâil – Ebû Avâne – Husayn – Amr b. Meymûn isnadıyla Hz. Ömer'in yerine geçecek şahıslarla ilgili bir haber zikretmektedir. Yazar isnaddaki râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını belirtirken Husayn hakkında şunları kaydeder:

“Husayn b. Abdurrahmân hakkında İbn Ebi Hâtîm “durumu meçhuldür” demektedir. Şa'bi'den hadis almış, ondan da İsmail b. Ebî Hâlid hadis rivâyet etmiştir. Bu iki kimse dışında hadis rivâyet ettiği veya hadis aldığı kimse bilinmemektedir. Buna rağmen İbn Hibbân tarafından sika kabul edilmiştir”.⁶²

Yazarın bir yandan Buhârî isnadında Huseyn'in hocası olarak Amr b. Meymûn'u, öğrencisi olarak da Ebû Avane'yi kaydederken, öbür yandan Hüseyin b. Abdurrahmân'ın sadece Şa'bi'den hadis aldığını ve İsmâil b. Ebî Hâlid'ten başka da öğrencisi olmadığını iddia etmesi gerçekten şaşırtıcıdır. İşin doğrusu ise şu şekildedir:

Buhârî'nin râvisi, Husayn b. Abdurrahmân es-Sülemî el-Kûfî (ö. 136) iken yazarın bahsettiği şahıs Husayn b. Abdurrahmân el-Hârisî'dir (ö. 139). Yazarın kullandığı kaynak olan İbn Hacer, ilkinde “ayn” rumuzunu koymuş, okuyucular karıştırmamasın diye ikincisini de temyîz olarak vermiştir. Bu açık uyarıya ve isnaddaki uyumsuzluğa rağmen iki râvinin nasıl karıştırılabildiği izaha muhtaçtır. Ayrıca ikincisinden, sadece İsmâil b. Ebî Hâlid'in rivâyet ettiği bilgisi de doğru değildir. Haccâc b. Ertâh da Husayn el-Hârisî'nin râvileri arasındadır.⁶³ Yazar, başka bir hadis vesilesiyle Buhârî'nin aynı isnadını zikretmekte, Husayn ile ilgili aynı yanlış değerlendirmeleri benzer ifadelerle kaydetmektedir.⁶⁴

⁵¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 102.

⁵² Zehebî, *Mizânü'l-itidâl*, II, 629. Yazar aynı karışıklığı *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de de yapmıştır. Orada da meçhul sayılan şahıs, Abdülaziz b. Ebî Seleme değil, Abdülaziz b. Seleme'dir (V, 383). Abdülaziz b. Ebî Seleme'nin sika bir râvi olduğu üç sayfa sonrasında zikredilmiştir (V, 386).

⁵³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 218.

⁵⁴ İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 1958/Kahire, s. 214 (Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bahisü'l-hadis* ile birlikte).

⁵⁵ Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 1986/Beyrut, I, 432.

⁵⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 218.

⁵⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 262. İsimdeki “Ebi” eki ve vefat tarihindeki farklılık yazardan kaynaklanmaktadır. Canikli'nin kaynak olarak zikrettiği Nu'aym'ın eserinde söz konusu şahıs “İbn Şevzeb” şeklinde kaydedilmiştir (Nu'aym, *Fiten*, I, 36).

⁵⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 255–256.

⁵⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 153, ayrıca bkz. s. 246.

⁶⁰ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrih*, III, 1036.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII, 102. Muhakkik Beşşâr Avvâd, *el-Cerh ve ta'dîl*'in nüshasında bir sorun olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir.

⁶² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 79.

⁶³ İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 382–383.

⁶⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 81.

Eserin başka bir yerinde ise aynı yanlış Müslim'in *Sahîh*'inde geçen bir hadisi incelerken tekrarlanmıştır. Orada şu isnad zikredilir: Kuteybe b. Sa'îd – Cerîr – Husayn – Câbir...⁶⁵ Müellif, üzerinde konuştuğu isnada uymasa da Husayn hakkındaki yukarıda zikredilen ifadelerini ana hatlarıyla yinelemiştir.

5. İsnad ve Ricâl Değerlendirmelerinde Yapılan Hata ve Yanlışlar

İsnad ve ricâl ile ilgili olarak yukarıda zikredilenler bir yana İlyas Canikli'nin çalışmasında bazen okuyucuyu hayrete düşüren değerlendirmeler ve yanlışlıklar da yapılmıştır. Örneğin Canikli, eserin bir yerinde Resûlullah'ın rüyasında Ebû Bekir'i sonra da Hz. Ömer'i su çekerken gördüğünü anlatan bir hadis nakletmektedir. Hadisin rivâyetlerini değerlendiren yazar İbn Ebî Şeybe isnadını için şunları söylemektedir:

“Rivâyetin İbn Ebî Şeybe isnadında yer alan Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725) genel olarak hadiste sika kabul edilmesine rağmen babasından naklettiği rivâyetlerin ‘munkatı’ olduğu haber verilmektedir”.⁶⁶

Değerlendirme kısmında ise yazar, -söz konusu isnadda yer alan başka bir râviyi cerh etmediğine göre- sadece bu sebeple İbn Ebî Şeybe rivâyetinin sahîh olmadığına karar vermiştir.⁶⁷

“*Sâlim b. Abdullah b. Ömer an ebîhi*” isnadının munkatı’ olduğu bilgisi, en sahîh isnadlardan (*esahhü'l-esânîd*) birinin de ‘*Zührî an Sâlim an ebîhi*’ isnadı olduğunu bilen bir okuyucu için gerçekten şaşırtıcıdır. Yazarın kaynak olarak verdiği *Tehzîb*'e bakıldığında işin doğrusu ortaya çıkmaktadır. Sâlim b. Abdullah biyografisinin sonunda İbn Hacer şöyle demektedir: “*Sâlim'in, babasının amcası Zeyd b. Hattâb'tan aldığı rivâyetler kesinlikle munkatı'dır*”.⁶⁸ Görüldüğü gibi İbn Hacer, Sâlim'in babasından değil, babasının amcasından naklettiği hadisleri munkatı' saymış, söz konusu şahsın ismini de açıkça kaydetmiştir.

Yazar, Resûlullah'ın kendisinden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyulmasını tavsiye eden bir hadisin Ahmed b. Hanbel – Süfyân b. Uyeyne kanalıyla gelen isnadını değerlendirirken de şu görüşü dile getirir:

“Ayrıca h. 198 yılında vefat eden Süfyân b. Uyeyne'den h. 241'de vefat eden Ahmed b. Hanbel'in doğrudan hadis rivâyet edip etmeyeceği şüpheli bir durumdur”.⁶⁹

Oysa, Ahmed b. Hanbel'in 164 yılında doğduğu, oğlu Sâlih b. Ahmed b. Hanbel tarafından telif edilen *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* adlı eserden,⁷⁰ İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı veya yardımcı kitap olarak okutulan Talat

Koçyiğit'in *Hadis Tarihi*'ne⁷¹ kadar birçok kaynakta zikredilen meşhur bir husustur. Onun, 183'te vefat eden hocası Hüseyim'den hadis alışması, bu yıllarda yaptığı rihleleri ve haccı temel ricâl eserlerinde kaydedilmektedir. Yazarın da bu bilgilerden habersiz olması tabii ki düşünülemez. Canikli, bilinçli bir şekilde bu bilgilerden şüphe duyuyorsa nedenlerini izah etmesi gerekirdi. Zira 241'de vefat eden birisinin 198'de yılına kadar yaşamış şeyhinden hadis alabilmesi için (ilkinin faraza on sekiz, yirmi yaşlarında hadis öğrenmeye başladığı düşünülürse) yaklaşık altmış sene yaşaması gerekmektedir. Bu yaş, hiç de şüphe duyulacak bir rakam değildir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inin birçok yerinde İbn Uyeyne ile arasında ittisale delâlet eden sîgaları kaydetmiştir.⁷² Öte yandan yazarın daha önce Ahmed b. Hanbel – Muhammed b. Yezîd (ö. 188/805)⁷³ ve Ahmed b. Hanbel – Muhammed b. Ca'fer –Gunder- (ö. 193/810)⁷⁴ isnadlarını kaydettiği halde, ittisal açısından herhangi bir şüphe izhar etmediği belirtilmelidir. Hatta yazar, hicrî 180 yılında vefat eden Mübârek b. Sa'îd hakkındaki değerlendirmeleri zikrederken şöyle demektedir:

“Mubarek b. Sa'îd (ö. 180/797) de güvenilir hadisçilerden sayılmaktadır. Ancak İbn Hibbân, onun hatalı rivâyetlerde bulunduğunu [belirtmekte]; Ahmed b. Hanbel ise ‘Onu gördüm fakat ondan hadis yazmadım demektedir’”.⁷⁵

Yazar bu bilgileri de herhangi bir itiraz kaydı belirtmeksizin nakletmektedir.

Aralarındaki rivâyet ilişkisi bilinen muhaddislerin bile görüşüp görüşmediği konusunda tereddüt duyan bir araştırmacının, bu tavrını incelediği diğer isnadlarda da göstermesi beklenirdi. Bu husus göz önüne alındığında aşağıdaki örnekler hayli ilgi çekicidir.

Yazar, halîfeleredeki bozulmayı dile getiren rivâyetleri şema olarak gösterirken Adürrezzâk'tan geldiği anlaşılan bir rivâyete de yer vermektedir. Şemadaki çizime göre hadis, Hz. Peygamber'den Ma'mer'e ondan Eyyûb'a ondan Ebû Kılâbe'ye ondan da Adürrezzâk'a intikal etmektedir.⁷⁶

Şemada görülen isim sıralamasındaki bu gariplik ilk bakışta ilahiyat çalışmalarında çizimlerin az kullanılmasından kaynaklanan maddi bir hata olarak karşılanabilir. Fakat bu yanlışlığın izi isnad değerlendirmesinde de görülmektedir. Yazar bu isnadı şu şekilde cerh eder:

“Hadisin râvilerinden Ebû Kılâbe er-Rakâşi (Abdülmelik b. Muhammed) (ö. 276/890), hadislerini ezberinden rivâyet ettiği için isnad ve metinlerinde hatalar görülmüştür. Söz konusu rivâyetin Adürrezzâk isnadı sıhhatini kaybetmiştir”.⁷⁷

⁶⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 212.

⁶⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 118.

⁶⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 119.

⁶⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 438.

⁶⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 91.

⁷⁰ Sâlih b. Abdullah b. Ahmed, *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Abdülmunim Ahmed), Dârü's-selef, Riyad, s. 29.

⁷¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 239.

⁷² Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 68, 110, 115, 179, 197 vd.

⁷³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 30.

⁷⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 29.

⁷⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 94–95.

⁷⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 255.

⁷⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 255.

Ahmed b. Hanbel ile İbn Uveyne arasındaki yaklaşık kırk senelik farkı şüpheli bulan yazar, her nedense 276'da vefat eden birisinin, 211'de ölen Adürrezzâk'ın nasıl şeyhi olabileceğini ve *Musannef*'te yer alabileceğini sorgulama ihtiyacı hissetmemiştir. Üstelik yazar, hem Adürrezzâk'ın hem de isnadında yer aldığını iddia ettiği Ebû Kılâbe'nin vefat tarihlerini aynı sayfada zikretmektedir. Kitabın dipnotundan ise aslında bu rivâyetin Adürrezzâk'ın *Musannef*'inde değil, Ma'mer b. Râşid'in *Câmi*'inde yer aldığını öğreniyoruz.⁷⁸ Ma'mer b. Râşid'in eserine bakıldığında ise isnadın "*an Eyyûb an Ebî Kılâbe...*" şeklinde zikredildiği görülmektedir.⁷⁹

Aynı rivâyet İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde de yer almaktadır. Yazar bu isnadı da şu ifadelerle cerh eder:

"Hadisin râvilerinden Ebû Kılâbe (ö. 276/890)'ın rivâyet ettiği hadislerin isnad ve metinlerinde hatalar görülmüştür. Dolayısıyla söz konusu rivâyetin İbn Ebî Şeybe isnadı zayıftır".⁸⁰

Yazar bir sayfa sonraki genel değerlendirmesinde ise şöyle der:

"Bu rivâyetin İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849).... isnadında yer alan Ebû Kılâbe er-Rakâşî (Abdülmelik b. Muhammed) (ö. 276/890) Basralı olup anadan doğma gözleri görmemektedir. Bu nedenle hadislerini ezberden naklettiği için isnad ve metinlerinde hatalar görülmüştür".⁸¹

Burada da yazar her iki şahsı vefat tarihleriyle zikrettiği halde bu Ebû Kılâbe'nin İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde yer almasından şüphelenmemiştir.

Yazar başka bir rivâyet vesilesiyle daha Ebû Kılâbe'den bahseder. İbn Mâce'nin (ö. 275/888) *Sünen*'inde yer alan bu rivâyetin isnadı yazarın zikrettiği şekliyle "*Ebû Esma er-Rahâbî, Ebî Kılâbe, Hâlidül-Hazzâ, Süfyân es-Sevrî, Adürrezzâk, Ahmed b. Yûsuf ve Muhammed b. Yahyâ ve Sevban*" isimlerinden oluşmaktadır. Burada hadisin sahabî râvisi Sevbân ile İbn Mâce'nin hocaları olan Ahmed b. Yûsuf ve Muhammed b. Yahyâ'nın yan yana yazılması kafa karıştırıcı bir durumdur. Ama bu o kadar da önemli değildir. *Sünen*'de geçtiği şekliyle aslında isnad şu şekildedir: İbn Mâce – Muhammed b. Yahyâ ve Ahmed b. Yûsuf – Adürrezzâk – Süfyân es-Sevrî – Hâlid el-Hazzâ' – Ebî Kılâbe – Ebû Esmâ er-Rehâbî - Sevbân.... Görüldüğü gibi burada Ebû Kılâbe tâbiîn tabakasına denk düşmektedir. Ama yazar bu isnadı şu şekilde cerh etmektedir: "*Râvilerden Ebû Kılâbe'nin (ö. 276/890) cerh edilmesi nedeniyle rivâyet isnad bakımından sahih değildir*".⁸²

Bu durum sadece Ebû Kılâbe örneğiyle sınırlı değildir. Yazar, Nu'aym'ın (ö. 228/894) *el-Fiten*'inde yer alan Mehdi ile ilgili bir hadisin isnadının şemasını

⁷⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 255.

⁷⁹ Ma'mer b. Râşid, *Câmi*, XI, 447 (Adürrezzâk'ın *Musannef*'i ile birlikte).

⁸⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 256–257.

⁸¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 258.

⁸² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 269.

vermektedir. Şema şu şekilde yazıya aktarılabilir: Hz. Peygamber – Sabbâh – Ebû Zür'a – İbn Lehî'a – Rişdîn b. Sa'îd – Velîd – Ebû Nu'aym (ö. 228/843).⁸³

İsnadda zikredilen müellifin isminin Nu'aym olması gerektiği açıktır. Ayrıca *Kitabü'l-Fiten*'e bakıldığında isnadın "*Nu'aym – Velîd – Rişdîn*" şeklinde sıralanmadığı görülmektedir. Orada Nu'aym'ın iki hocası zikredilmiş; "*Haddesenâ Velîd ve Rişdîn*" denmiştir. Bunlardan daha da önemlisi, hadis merfû değildir. Yani Resûlullah'a nispet edilmemiştir.⁸⁴ Canikli daha sonra râviler hakkında bilgiler vermeye başlar:

"Râvilerden Velîd b. Şuca'ı (ö. 281/894) güvenilir kabul edenler olduğu gibi, hadislerinin yazılacağı ancak onlarla amel edilemeyeceğini söyleyenler de vardır".⁸⁵ Canikli, Ebû Zür'a için de şöyle demektedir: "Ebû Zür'a (ö. 243/856) ise yaşadığı dönemin önemli hadisçilerinden kabul edilmektedir".⁸⁶

Bu örnekte de yazar, vefat tarihlerini zikrettiği halde 281'de vefat eden Velîd b. Şuca'ın nasıl 228'de ölen Nu'aym'ın hocası olabileceğini hiç aklına getirmemiştir. Benzer şekilde, kendisinin verdiği şemada bile tâbiîn tabakasında görülen Ebû Zür'a'nın, kitabın müellifi Nu'aym'dan daha sonra nasıl vefat etmiş olabileceğini sorgulamamıştır. Öte yandan söz konusu râvilerin vefat tarihlerinin yazarın kaydettiği gibi olmadığı, aslında Velîd b. Şuca'ın 243, Ebû Zür'a'nın ise 281 yılında vefat ettiği belirtilmelidir.⁸⁷ İşin doğrusu şu şekildedir:

İsnadda zikredilen Velîd, Velîd b. Müslim'dir (ö. 196). Mizzî, onun hocaları arasında İbn Lehî'a'yı, öğrencileri arasında da Nu'aym b. Hammâd'ı saymıştır.⁸⁸ Zaten Nu'aym da söz konusu eserin birçok yerinde Velîd b. Müslim'in ismini açıkça zikretmektedir.⁸⁹ Nu'aym'ın isnadında yer alan Ebû Zür'a ise muhtemelen Ebû Zür'a Amr b. Câbir el-Hadramî el-Mısıri'dir (ö. 120 den sonra). O, İbn Lehî'a'nın şeyhleri arasında sayılmaktadır.⁹⁰

Canikli başka bir isnad şemasında ise şu sıralamayı zikreder: Şemaya göre Hz. Peygamber'in hadisini Cübeyr b. Müt'im, Ya'kub b. Cübeyr'e o da babasına o da babasına o da Muhammed b. Cübeyr'e o da Ahmed b. Hanbel'e nakletmektedir.⁹¹ Daha sonra yazar, isnadda yer alan Ya'kub b. Cübeyr hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Ya'kub b. Cübeyr hakkında 'meçhul' değerlendirmesi yapılmaktadır. Dolayısıyla

⁸³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. s. 260.

⁸⁴ Nu'aym, *Fiten*, I, 104. Yazarın esas aldığı Nu'aym'ın *el-Fiten*'inin kapağında vefat tarihi olarak 288 yılı verilmektedir. Doğrusu metinde zikredilendir.

⁸⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 261.

⁸⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 261.

⁸⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 236–237; XI, 135–137

⁸⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXXI, 87, 91.

⁸⁹ Nu'aym, *Fiten*, I, 29, 33, 39, 57 vd.

⁹⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 10.

⁹¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 108.

bu rivâyetin isnadı esas alınarak sıhhatli olduğunu söyleme imkanı yoktur”.⁹²

Rivâyetin zikredildiği Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’ine bakıldığında isnadın şu şekilde sıralandığı görülmektedir: “*Ahmed b. Hanbel – Ya’kûb – Ebî – ebiñ – Muhammed b. Cübeyr – Babası Cübeyr b. Mut’im...*”.⁹³ Görüldüğü gibi burada Ya’kub’un, İbn Cübeyr olduğu söylenmemekte, ayrıca onun Ahmed b. Hanbel’in şeyhi olduğu görülmektedir. Bu râvi, Ya’kub b. İbrâhim b. Sa’d’ır (ö. 208). Ya’kub, babasından hadis almış, ondan Ahmed b. Hanbel rivâyette bulunmuştur.⁹⁴ Yazarın Ya’kub b. Cübeyr için kaynak olarak verdiği Zehebî ise, ondan Zekeriyâ b. İshâk’ın nakilde bulunduğunu belirtmektedir. Burada Zekeriyâ b. İshâk araştırılsaydı, onun Abdullah b. Mübarek, Adürrezzâk, Vekî’ b. Cerrâh ve tabakasındaki râvilerin şeyhi olduğu,⁹⁵ dolayısıyla Ya’kub b. Cübeyr bir yana Zekeriyâ’nın bile Ahmed b. Hanbel’in şeyhi olamayacağı görülmüdü.

Konuyla ilgili bir başka örnek ise şöyledir: Resûlüllah (s.a.v.) zamanında görülen bir rüya Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin *Sünen*lerinde zikredilmiştir. Çizilen şemadan anlaşıldığına göre iki rivâyetin de ortak râvileri şu isimlerden oluşmaktadır. Hz. Peygamber – Ebû Bekre – Hasan – Eş’as – Muhammed b. Abdullah el-Ensârî. Şemadan anlaşıldığına göre Ebû Dâvûd, söz konusu hadisi Muhammed el-Ensârî’den doğrudan; Tirmizî ise Muhammed b. Beşşâr aracılığıyla rivâyet etmektedir.⁹⁶ Yazar daha sonra şu değerlendirmeyi yapar:

“Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin râvilerinden Muhammed b. Abdullah el-Ensârî’nin (ö. 100?/719?) münker hadisler rivâyet ettiği, güvenilir kimselerden onların hadisleri olmayan şeyler naklettiği, ayrıca uydurma hadisler rivâyet ettiği ve yalancı olduğu, bu nedenle hadisleriyle amel edilemeyeceği haber verilmektedir. Hadisin bir diğer râvisi olan Eş’as b. Abdurrahmân’ın hadiste güvenilir olmadığı hadislerinin yazılmayacağına dair bilgiler verilmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivâyet isnad bakımından zayıftır”.⁹⁷

Yazar, daha sonra da Tirmizî rivâyetini yorumlarken ilgili cerh ifadesini yineler:

“Rivâyetin Ebû Dâvûd ve Tirmizî isnadında yer alan Eş’as b. Abdurrahmân’ın cerh edilmiş olması nedeniyle rivâyet sıhhatli değildir”.⁹⁸

Burada verilen bilgilerde de birden çok yanlış yapılmıştır. Her şeyden önce 100 civarında vefat eden Muhammed b. Abdullah el-Ensârî’nin, 275’de vefat eden Ebû Dâvûd’un şeyhi olması tarihen imkânsızdır. Benzer durum, Tirmizî için de geçerlidir. Nitekim yazarın kaynak olarak verdiği *Tehzîb*’e bakıldığında,

⁹² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 109.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 82.

⁹⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 380.

⁹⁵ İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 328.

⁹⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 125.

⁹⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 127.

⁹⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 127.

biyografisini zikrettiği Muhammed b. Abdullah b. Ziyâd el-Ensârî’nin, Humeyd et-Tavîl ve Süleyman et-Teymî gibi tâbiîn râvilerinin öğrencisi olduğu görülmektedir. Ayrıca, İbn Hacer söz konusu râvi için sadece (ف) rumuzunu koymuştur. Aranan şahıs Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin râvisi olduğuna göre, sadece bu bile, aslında yazarın şüphelenmesini gerektiren bir durumdur. Öte yandan Hümejd et-Tavîl (ö. 143–145) ve Süleyman et-Teymî’nin (ö. 143) öğrencisi olan birisinin, hicrî yüz civarında vefat etmiş olamayacağı da açıktır. Bu durum, muhtemelen, “*O, yüz yaşını aşkın olarak vefat etti*” bilgisinin⁹⁹ yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Tirmizî ve Ebû Dâvûd’un isnadında yer alan Muhammed b. Abdullah el-Ensârî ise, Enes b. Mâlik ailesine mensup Muhammed b. Abdullah b. Musennâ el-Ensârî’dir (ö. 214). Hadisleri *Kütüb-i Sitte*’nin tamamında yer almıştır. Ebû Dâvûd ve Tirmizî’nin isnadlarında zikredildiği şekliyle, Eş’as (b. Abdülmelik)’ten hadis nakletmiş, Muhammed b. Musennâ (ö. 252) ve Muhammed b. Beşşâr (ö. 252) da kendisinden rivâyette bulunmuştur. Bu noktada iki hususun daha altı çizilmelidir. Yazar, Ebû Davud ile Muhammed b. Abdullah arasındaki râviyi atlamıştır ki o, Muhammed b. Müsennâ’dır.¹⁰⁰ İkincisi, isnadda Eş’as olarak zikredilen şahıs, yazar Eş’as b. Abdurrahmân olarak belirlemiş ve bu sebeple de isnadı sahîh saymamıştır (Tirmizî rivâyeti yorumu). Ancak İbn Hacer’in, Muhammed’in hocaları arasında Eş’as b. Abdülmelik’i saymasına rağmen Eş’as b. Abdurrahmân’ı zikretmemiş olması, bu bilgiden de şüphelenilmesini gerektirmektedir. Yazarın, hakkında bilgi verdiği Eş’as b. Abdurrahmân için, yine kendisinin kaynak olarak kullandığı *Tehzîb*’e bakıldığında (ـ) rumuzuyla hadislerinin sadece Tirmizî’nin *Sünen*’inde yer aldığına işaret edildiği görülmektedir. Ayrıca, hocaları arasında Hasan, öğrencileri arasında da Muhammed b. Abdullah bulunmamaktadır. Burada da doğru isim, Eş’as b. Abdülmelik’tir. İsnadda zikredildiği gibi o, Hasan el-Basrî’den hadis almış, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî’ye de rivâyette bulunmuştur.¹⁰¹

Benzer şekilde yazar, halîfelerdeki bozulmayı dile getiren rivâyetlerden birinin Tirmizî’de yer aldığını söylemekte ve isnadını şu şekilde zikretmektedir: Harun b. İshâk el-Hemedânî, Muhammed b. Abdulvehhâb, Ebû Hüseyyn, eş-Şa’bî, Âsım el-Adiyy, Ka’b b. Ucre, (Hz. Peygamber). Daha sonra râvileri değerlendiren yazar, Ebû Hüseyyn hakkında şunları söylemektedir:

“Ebû Hüseyyn (Ahmed b. Abdullah) (ö. 247/862), hadiste sika bir kimse olarak kabul edilmektedir. Tirmizî kendisinden hadis almıştır”.¹⁰²

⁹⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 256.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 8.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 358.

¹⁰² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 258.

Canikli'nin bu değerlendirmesi de hatalıdır. Zira isnadda görüldüğü üzere Ebû Huseyn, Şa'bî'nin öğrencisidir. Şa'bî hicrî yüzdenden sonra vefat ettiğine göre onun öğrencisininin 247'de vefat eden birisi olması imkânsızdır. Hâlbuki burada Ebû Husayn denilen şahıs, Ebû Hasîn¹⁰³ Osman b. Asım b. Husayn el-Kûfî'dir (ö. 127). Söz konusu hadiste geçtiği üzere Şa'bî'den hadis almış Mis'ar b. Kidâm'a da rivâyette bulunmuştur.¹⁰⁴ Böylece, yazarın bu hadis "*Nesâî'de de aynı sened ve metinle yer almaktadır. Nesâî isnadında Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772) da yer almaktadır*"¹⁰⁵ sözünün eksikliği ortaya çıkmaktadır. Zira Mis'ar, aynı şekilde Tirmizî rivâyetinin de râvilerindedir. Öte yandan yazarın sözünü ettiği Ahmed b. Abdullah, "Ebû'l-Hüseyn" (sin harfi ile), Tirmizî de geçen râvinin ise "Ebû Hasîn" (sad ile) şeklinde yazıldığı belirtilmelidir.¹⁰⁶

Başka bir vesileyle yazar Müslim'den iktibas ettiği bir hadisin isnadını şema halinde göstermektedir. Şema şu şekilde yazıya aktarılabilir: Hz. Peygamber – Sa'd b. Ebî Vakkâs – Sa'îd b. Müseyyeb – Muhammed b. Münkedir – Ebû Seleme Mâcişûn (Abdullah b. Seleme el-Mâcişûn) – Müslim.¹⁰⁷ Daha sonra yazar râvileri değerlendirirken Mâcişûn hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

"Abdullah b. Seleme el-Mâcişûn (ö. 166/783) önemli tabii alimlerindedir. Nesâî, İbn Hibbân ve diğer birçok alimler tarafından güvenilir bir kimse olarak nitelendirilmektedir".¹⁰⁸

Hâlbuki yazarın verdiği isnadda Ebû Seleme, Müslim'in şeyhi olarak görülmektedir. Vefat tarihleri arasındaki yaklaşık yüz yıl dikkate alınırsa isnadda bir eksiklik olduğu açıktır. Öte yandan yukarıda zikredildiği üzere yazarın, eserinde başka bir Mâcişûn'dan bahsettiği de hatırlanmalıdır. Oradaki isim, Abdülazîz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn şeklinde kaydedilmiş ve vefat tarihi olarak da (ö. 164/781) yılı verilmişti.¹⁰⁹

Müslim'in eserine müracaat edildiğinde ise isnadın çok daha farklı olduğu görülmektedir. İsnad şu şekildedir: Müslim – Yahyâ b. Yahyâ ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Sabbâh ve Ubeydullah el-Kavârîrî ve Süreyc b. Yûnus – Yûsuf Ebû Seleme el-Mâcişûn – Muhammed b. Münkedir – Sa'îd b. Müseyyeb – Âmir b. Sa'd b. Ebî Vakkâs – Babası Sa'd b. Ebî Vakkâs.¹¹⁰ Bu isnad, yazarın kaydettikleriyle karşılaştırıldığında üç husus dikkat çekmektedir.

Birincisi, Müslim'in hocalarından bahsedilmemiş, ikincisi Sa'îd b.

Müseyyeb ile Sa'd b. Ebî Vakkas arasındaki Âmir ismi atlanmış,¹¹¹ üçüncüsü ve konumuz açısından en önemli olanı ise buradaki Mâcişûn'un isminin Yûsuf olduğu göz ardı edilmiştir. Yazarın kaydettiği el-Mâcişûn'un künyesi, Ebû Seleme olmasına rağmen adı Abdullah'tır ve tâbiin tabakasına mensuptur. O, hicrî 166 değil, 106 yılında vefat etmiştir. 160'lı yıllarda vefat eden şahıs ise, adı geçen râvinin oğlu Abdülazîz b. Ebî Seleme'dir. İncelenen isnadda Müslim'in râvisi olan Mâcişûn ise Yûsuf b. Ya'kûb b. Ebî Seleme olup Abdülazîz'in amcasının oğludur ve yaklaşık olarak 185 yıllarında vefat etmiştir. Onun da künyesi Ebû Seleme'dir.¹¹² Muhtemelen Müslim, Mâcişûnların karışmaması için râvinin ismini de tasrih etmiştir. Ayrıca Abdullah b. Ebî Seleme ismi, Müslim'in isnadında zikredilen şeyh ve öğrencileriyle uyuşmamaktadır. O, Abdullah b. Ömer'den hadis nakledecek kadar eskidir.¹¹³

Eserde zikredilenlerden başka ilginç yanlışlıklar da yapılmıştır. Örneğin yazar, Resûlullah'ın, kendisinden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyulmasını istediği bir hadisin isnadını şu ifadelerle kaydeder: "*Bu konuda diğer bir rivâyet de, [Ahmed b. Hanbel] - Vekî' - İbn Ebî Leylâ - Şeyh (Hilal) - Hüzeyfe kanalıyla şu şekilde gelmektedir...*"¹¹⁴ Yazar Vekî' (ö. 197/813) ve İbn Ebî Leylâ (ö. 146/764) hakkındaki cerh ve ta'dilleri zikrettikten sonra "*Diğer bir râvi Şeyh (Hilâl b. A'lâ) (ö. 187/803) hafız muhaddislerden olup, yaşadığı dönemde kendisinden hadis dersi alınan sika bir kimsedir*".¹¹⁵

Burada da birkaç husus dikkat çekmektedir. Her şeyden önce isnadda Hüzeyfe'nin râvisi olan ve İbn Ebî Leylâ'nın da (ö. 146) şeyhi olarak görünen birisininin 187 de vefat etmiş olması mantıklı değildir. Canikli'nin kaynak olarak verdiği İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'ine bakıldığında yazarın kastettiği Hilâl hakkında şöyle bir değerlendirmenin yapıldığı görülmektedir: "...*Babam ondan Rakka'da hadis işitti...*"¹¹⁶ Ebû Hâtim'in yanı sıra Nesâî'nin de hocası olan söz konusu Hilâl b. 'Alâ, hicrî 184'te doğup 280 yılında vefat etmiştir.¹¹⁷ Hadisin zikredildiği Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine bakıldığında ise onun, söz konusu isnadı, "*Bana Vekî' tahdîsen rivâyet etti; o, İbn Ebî Leylâ'dan o da bir şeyhten ki ona Hilâl denirdi; o da Hüzeyfe'den...*" şeklinde zikrettiği görülmektedir.¹¹⁸ Buradaki Hilâl, muhtemelen, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin

¹⁰³ İbn Hacer, *Takrib*, s. 384.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, VII, 126–128.

¹⁰⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 258.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 47. Krş. Tirmizî, "Fiten", 72. Tirmizî'nin çağrı nüshasında Ebû Husayn şeklinde zabtedilmiştir.

¹⁰⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 51.

¹⁰⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 54.

¹⁰⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 102.

¹¹⁰ Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 4 (30).

¹¹¹ Bu hazîf, hadisin sonunda Sa'îd b. Müseyyeb'in, "*Ben hadisi bizzat Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan dinlemek istedim...*" ifadesi dikkate alınarak yapılmış olabilir.

¹¹² İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 431–432.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 243.

¹¹⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 92.

¹¹⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 93.

¹¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 79 (Yazarın verdiği bu sayfada söz konusu râviden başka Hilâl ismi bulunmamaktadır).

¹¹⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, XI, 83–84.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 385.

muhakkiki'nin de belirttiği gibi, Rib'î b. Hirâş'ın mevlâsı Hilâl'dir.¹¹⁹ Aslında bu isnadı tartışmanın çok da gereği yoktur. Zira Canikli'nin kaydettiği isnadın sonunda Huzeife, "Nebi'ye her şeyi sorardım, hatta taşlara dokunmayı bile..." hadisini zikretmekte, yazarın kastettiği Allah Resûlü'nden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyulmasını isteyen rivâyet ise "Vekî' - Süfyân - Abdülmelik b. Umeyr - Rib'î'nin Mevlâsı - Rib'î - Hüzeife... tarikiyle bir sonrasında yer almaktadır.¹²⁰ Yani yazar peş peşe gelen iki hadisi karıştırmıştır.

Halifelerin Hz. Peygamber tarafından işaret edildiğine dair zikredilen bir hadisin isnadı şu şekilde kaydedilmiştir: (Bezzâr), Amr b. Ali [ve], Ukbe b. Mukarram, Ebû Âsım, Amr b. Muhammed, Sâlim ve babası...". Yazar daha sonra isnaddaki râviler hakkında şunları söylemektedir:

"Amr b. Ali (ö. 249/863) hadiste hafız olup rical ve ilel ile ilgili geniş bilgiye sahiptir ...; Ukbe b. Müslim ise hadiste güvenilir kabul edilmektedir... Diğer bir râvi Amr b. Muhammed (ö. 232/847) güvenilir kabul edilmesine rağmen bazı rivâyetlerinde hata yaptığı kabul edilmektedir. Söz konusu rivâyet isnad bakımından problemlidir".¹²¹

Yukarıda adı geçen Ukbe b. Müslim'in, Ukbe b. Mukarram olması gerektiği açıktır. Burada asıl dikkati çeken, isnadda Sâlim'in öğrencisi olarak gözüken Amr b. Muhammed'in nasıl hicrî 232'de vefat etmiş olabileceğidir. Bilindiği gibi Sâlim tâbiîn tabakasına mensuptur ve hicrî 106 yılında vefat etmiştir. Zikrettiği vefat tarihine bakılırsa yazarın kastettiği Amr, Amr b. Muhammed b. Bükeyr'dir (ö. 232). O, Hüseyim, Vekî', İbn Uyeyne ve Adürrezzâk ve diğer râvilerden hadis almış, Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd gibi muhaddislere de rivâyette bulunmuştur.¹²² Ancak Bezzâr'ın isnadındaki doğru isim, Amr b. Muhammed değil, Ömer b. Muhammed'dir. O, Bezzâr'ın da zikrettiği gibi, hafız düzeyinde bir muhaddis değildir.¹²³ Ömer b. Hattâb ailesine mensup olan Ömer b. Muhammed, babasının amcası Sâlim'den hadis almış kendisinden de, isnadda zikredildiği gibi, Ebû Âsım rivâyette bulunmuştur. O, hicrî ikinci asrın ortalarında vefat etmiştir.¹²⁴

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'den nakledilen bir diğer isnad, Hz. Peygamber - Hz. Âişe - İbn Ebî Müleyke - Abdülazîz b. Rûfey' - Muhammed b. Ebân - Tayâlisî'den oluşmaktadır. Yazar bu isnadı şu ifadelerle değerlendirir:

"...Diğer bir râvi Abdülazîz b. Rûfey' (ö. 103/720) tabiinin sika râvilerindedir. Muhammed b. Ebân (ö. 204/820)'nin ise sika bir râvi olduğu, hadislerinin itibar

için yazılabileceği söylenmektedir".¹²⁵

Burada da Abdülazîz ile öğrencisi Muhammed arasındaki yaklaşık yüz senelik fark, Muhammed b. Ebân ile Tayâlisî'nin ise aynı yılda vefat etmiş olmaları dikkat çekmektedir. İşin doğrusu şu şekildedir:

Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Abdülazîz b. Rûfey' hicrî 103 değil, 130 yılında vefat etmiştir. Yazarın kaynak olarak verdiği İbn Hibbân ise Muhammed b. Ebân hakkında şu bilgileri vermektedir: "Muhammed b. Ebân el-Belhî. İbn Uyeyne ve Vekî'den hadis nakletti. Ondan da kendi beldesinin halkı rivâyette bulundular. O, 245'de vefat etti...".¹²⁶ Aynı Muhammed b. Ebân için Ebû Hâtım de "sadûk" değerlendirmesinde bulunmuştur.¹²⁷ Ancak Hicrî 245'te vefat eden birisinin Tayâlisî'nin hocası olması mantıklı değildir. Netice itibarıyla yazar burada da Muhammed b. Ebân'ları karıştırmıştır. Isnadda zikredilen Muhammed b. Ebân, zayıf bir râvi olan Muhammed b. Ebân el-Cu'fî'dir (ö. 175).¹²⁸ Nitekim İbn Sa'd, aynı hadisi Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ve beraberinde Affân b. Müslim) isnadıyla nakletmiş burada Muhammed b. Ebân'ın "el-Cu'fî" olduğunu açıkça belirtmiştir.¹²⁹ Bu örnek, sadece hüküm açısından değil, isnadda yer alan râvilerin kimliklerini doğru tespit edebilmek için de incelenen hadisin bütün isnadlarının toplanması gerektiğini göstermektedir.

Başka bir vesileyle zikredilen Müslim, Züheyr b. Harb, Ali b. Hucr, İsmâil b. İbrâhim, Cüreyrî... isnadını zikrettikten sonra yazar şöyle demektedir:

"İsmail b. İbrâhim (ö. 236/851) hadiste güvenilir kabul edilmekle birlikte, Bağdat'a geldiğinde hadislerinde hata görüldüğü bildirilmektedir".¹³⁰

İsnadın doğrusu, Müslim - Züheyr b. Harb ve Ali b. Hucr - İsmâil b. İbrâhim... olması gerekmektedir. Yazar buradaki İsmâil b. İbrâhim'i, Müslim'in hocası olan İsmâil b. İbrâhim b. Ma'mer olarak düşünmüştür. Oysa doğrusu, Müslim'in şeyhinin şeyhi olan ve İbn Uleyye şeklinde meşhur olan İsmâil b. İbrâhim'dir (ö. 193).¹³¹

Benzer şekilde yazarın, bir yandan, Yezid b. Harûn'un (206/822) vefat tarihini zikretmesi öte yandan onun hakkındaki, "tabiinin sika râvilerinden kabul edilmektedir" değerlendirmesi kendi içinde çelişkilidir.¹³²

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 575 (Muhakkik Hamza Ahmed ez-Zeyn'in notu -Ahmed Muhammed Şâkir tahkikinin devamı-).

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 385.

¹²¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 98

¹²² İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 97 (Yazar, yanlışlıkla VII. cilt demiştir).

¹²³ Heysemî, *Keşfü'l-estâr*, II, 224. Canikli de, Bezzâr'ın söz konusu ifadelerine dikkat çekmiştir. Orada da Ömer yerine Amr denmiştir (s. 98 dipnot).

¹²⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, VII, 495-496.

¹²⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 59.

¹²⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, IX, 102. (Yazarın zikrettiği bu sayfada başka Muhammed b. Ebân'dan bahsedilmemektedir). Bu Muhammed b. Ebân, yazarın kaynak olarak zikrettiği İbn Ebî Hâtım'ın *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i ile de uyumludur (VII, 200).

¹²⁷ İbn Ebî Hâtım *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 200.

¹²⁸ Hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *Ta'cîlü'l-menfa'a*, I, 357.

¹²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, III, 180. İbn Sa'd'ın yanı sıra *Fezâilü's-Sahâbe*'de de râvinin nisbesi açıklanmıştır (Ahmed b. Hanbel, *Fezâil*, I, 221 -Abdullah'ın ziyadesi-)

¹³⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 249.

¹³¹ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 276.

¹³² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 137.

Öte yandan yazarın bazı yerlerde tercüme hatası yaptığı da gözlenmektedir. Örneğin yazar, Muhammed b. Cübeyr isimli râviyi değerlendirirken şu ifadelerle yer verir:

“Ancak onun Ömer b. Hattâb’dan işittiği rivâyetler sıhhatli sayılmamıştır. Darekutni onun hadislerini mürsel olarak rivâyet etmiştir”.¹³³ Bu ifadeler aslında şu şekildedir: “Onun Ömer’den hadis işittiği doğru değildir. Dârekutni, onun Osman’dan aldığı hadislerin mürsel olduğunu açıkça söylemiştir”.¹³⁴

6. İsnad ve Râvi Değerlendirmelerinde Çelişkiler

İsnad ve râvi değerlendirmeleri dikkate alındığında zaman zaman kitabın kendi içerisinde çelişkilere düştüğü görülmektedir. Örneğin yazar, Buhârî’nin Muhammed b. Beşşâr – Gunder (Muhammed b. Ca’fer) – Şu’be – Sa’d – İbrâhim b. Sa’d – ebihi isnadını naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar:

“Bu rivâyetin, isnadda yer alan Muhammed b. Beşşâr (ö. 252)’in cerh edilmesi nedeniyle zayıf olduğu söylenebilir”.¹³⁵ Başka bir vesileyle ise Muhammed b. Beşşâr (Bündâr) hakkında şu değerlendirme yapılmıştır: “Bündâr, hadis otoritelerince güvenilir kabul edilip kendisinden hadis alınmıştır. Hadisteki bu yerine rağmen her kitaptan hadis rivâyet ettiği söylenmiş ve Fellâs tarafından da yalancı olarak nitelendirilmiştir”.¹³⁶ Eserin başka bir yerinde ise yazar, Muhammed b. Beşşâr – Muhammed b. Ca’fer – Şu’be – ... isnadıyla gelen bir rivâyetten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Rivâyetin Buhârî isnadının sağlam olduğunu söylemek mümkündür”.¹³⁷

Bu örnek sadece Muhammed b. Beşşâr ile sınırlı değildir. Meselâ Canikli, sağlam olduğunu söylediği söz konusu isnadın râvilerinden olan Şu’be için kitabın başka bir yerinde farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. Yazar, orada önce Şu’be’yi ta’dil eden rivâyetlere yer vermiş daha sonra da sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Şu’be hakkında söylenen olumlu şeylere rağmen, Hasen b. Muhammed b. Sabbâh’ın Ahmed b. Hanbel’den nakille ‘Şu’be şahıs isimlerini karıştırırdı’ değerlendirilmesi ona yapılan cerhlerdendir. Şu’be’nin cerh edilmiş olması nedeniyle söz konusu rivâyet isnad bakımından sıhhatli değildir”.¹³⁸

Benzer bir çelişki, Zâide b. Kudâme isminde de yaşanmaktadır. Yazar, Hz. Ebû Bekir’in halife seçimindeki bir tartışmayı anlatan bir rivâyetin isnadında ... Hüseyin b. Ali el-Cu’fi – Zâide b. Kudâme – Âsım – Zirr – Abdullah b. Mes’ûd isnadını zikretmiş sonra da râvilerle ilgili değerlendirme yaparken, Zâide ile ilgili şunları söylemiştir:

“Zâide b. Kudâme (ö. 161/179) hadiste sağlam bir kimse olarak bilinmekle birlikte, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) onu ‘Ebû İshâk’ın hadislerinde’ pek makbul olarak görmemektedir. Ancak râvi hakkında yapılan bu değerlendirmeyi genelleştirip pek doğru bir yaklaşım değildir”.¹³⁹

Daha sonra yazar zikredilen rivâyet çerçevesine uygun olarak kendi görüşlerini dile getirmektedir.

Yazarın burada söylediği Zâide hakkındaki cerhi genelleştirmeme fikri, tabii ki doğru bir yaklaşımdır. Ancak kitaptaki cerhle ilgili diğer değerlendirmeler düşünüldüğünde yazarın temel kaynaklarda söylenen cerh ifadelerinin söz konusu kişinin bütün rivâyetlerine mi yoksa belirli rivâyetlerine mi yönelik olduğuna dikkat etmeden genellemiş gibidir. Meselâ yazar, Humeydî ve Ahmed b. Hanbel’in naklettiği bir isnadı sahih saymazken buna gerekçe olarak Abdülmelik b. Umeyr’in yanı sıra Zâide b. Kudâme’nin cerhe uğramış olmasını göstermektedir.¹⁴⁰ Hâlbuki bu isnadda da Zâide’nin hocası Ebû İshâk olmadığına göre söz konusu değerlendirmede Zâide’nin ayrı tutulması gerekirdi. Yine yazar başka bir vesileyle İbn Ebî Şeybe rivâyetinin isnadında yer alan Zâide için şu değerlendirmeyi yapar: “İbn Ebî Şeybe râvilerinden Zâide b. Kudâme (ö. 161/779), hadis rivâyetinde makbul görülmemektedir”.¹⁴¹ Bu rivâyette de Zâide’nin hocası Ebû İshâk değildir.

C. Metin Tenkidi

Yazarın, konuları incelerken başvurduğu bir diğer yöntem ise metin tenkididir. Çalışmada isnadın sıhhat durumu ne olursa olsun, hadisler metin açısından da değerlendirilmiştir. Metinler değerlendirilirken, hadisler tercüme edilmiş, farklılıklara işaret edilmiş, şerhler yardımıyla hadislerin klasik dönemde nasıl anlaşıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazar da konuyla ilgili hadisleri, delâleti ve rivâyet-tarih ilişkisi içerisinde ele almaya çalışmıştır. Yazarın esas aldığı farklı unsurların da bulunduğu göz ardı edilmemekle birlikte, çalışma boyunca iki hususa özellikle dikkat edildiği görülmektedir: (1) Hz. Peygamber’in vefatından sonraki tartışmalar; (2) Gaybla ilişkili görüldüğü hadislerde zikredilen bilgilerin, ilgili dönemdeki çekişmelerin ürünü olduğu anlayışı. Burada, yazarın ileri sürdüğü fikirlerin doğruluğu veya yanlışlığının tartışılması amaçlanmadığı için, sadece söz konusu sonuçlara ulaşırken kullandığı metot ve deliller değerlendirilecektir.

1. İsnad ve Metin Tenkidinin Birbirinden Bağımsız Uygulanması

Yazarın çalışma boyunca isnad ve metin tenkidlerini birbirinden bağımsız olarak ayrı ayrı uyguladığı dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle, bir konuyu

¹³³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 109.

¹³⁴ İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 91.

¹³⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 54.

¹³⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 55, 211–212.

¹³⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 240.

¹³⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 30.

¹³⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 70.

¹⁴⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 91.

¹⁴¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 136.

incelerken, önce isnad tenkidi yapan yazar, daha sonra isnad tenkidi sonucu sahih olduğu görülen rivâyetleri metin tenkidine tâbi tutmak yerine konuyla ilgili bütün hadisleri göz önüne alarak metinleri değerlendirme yoluna gitmiştir. Nitekim yazar, bir yerde, incelediği bir hadisle ilgili isnad tenkidi yapmasını şu cümlelerle açıklamıştır:

“Hadisi rivâyet eden kimselerin araştırılması mutlak anlamda ilgili rivâyetin sıhhatini ölçmek için değil, o rivâyetin râvileri hakkında bir fikir edinmek içindir.”¹⁴²

Metin tenkidi ile ilgili olarak henüz yerleşmiş bir kural bulunmadığı için yazarın metodunun mutlak anlamda doğru veya yanlış olduğunu söyleme imkânı doğrusu yoktur. Bununla birlikte söz konusu metodun teorik olarak bir mahzuru şöyle belirlenebilir: Zaten zayıf sayılan, bu nedenle de, muhtemelen, hatalı bir metne sahip olan bir hadisin öne çıkarılması ve konuyla ilgili isnad bakımından sahih hadislerin de genel değerlendirmeye dâhil edilmesi.

Hz. Peygamber ile bir kadın arasında geçen konuşmanın incelendiği başlık bu konuya bir örnek teşkil edebilir. Buhârî ve Müslim dâhil, temel hadis kaynaklarında anlatılan olay özetle şöyledir: Resûlullah’ın yanına bir kadın gelir. Allah Resûlü ona tekrar gelmesini emreder. Kadının “*Ya seni bulamazsam*” sorusuna Hz. Peygamber, o zaman Ebû Bekir’e gitmesini söyler.¹⁴³ Bu hadisi yorumlayan bazı âlimler olayı Ebû Bekir’in hilâfetine delil gösterirken diğerleri ise bunu hilâfet konusuyla ilgili görmezler. Yani hadisin delâleti şârihler tarafından tartışılmıştır. Konuyla ilgili başka bir rivâyetin ise, Bezzâr tarafından nakledildiği anlaşılmaktadır. Orada şöyle denir:

“...(kadın) Eğer Ebû Bekir’i bulamazsam? dedim; O da ‘Ömer’e git’ dedi. ‘Ömer’i de bulamazsam?’ ‘Osman’a’ dedi. ‘Eğer Osman’ı da bulamazsam’ sorusu üzerine Hz. Peygamber sustu. Ben de sorumu iki üç defa tekrar ettim...”¹⁴⁴

Bu rivâyeti değerlendiren Heysemî, “*Orada Vakidî ve tanımadığım bir râvi var*” diyerek isnadın zayıf olduğuna işaret etmiştir.¹⁴⁵

Yazar, zikredilen hadislerle hilâfetin kastedildiği görüşünü, olayın tek bir kadına söylenmesi ve Benî Sa’îde’de hilâfet tartışmalarının yapılmış olması nedeniyle reddettikten sonra yukarıdaki hadisler hakkında şu değerlendirmeyi yaparak konuyu bitirmiştir:

“Bu ve buna benzer rivâyetlerin daha sonraki dönemlerde Şîa-Emevî siyasi mücadelesi neticesinde ortaya çıkma olasılığı daha fazladır. Bu rivâyetler subût bakımından problemliliği gibi delalet bakımından problemi de vardır. Ümmetin büyük çoğunluğu tarafından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dörtlüsünün yönetiminde bulunduğu dönem, ‘Râşid Halifeler’ dönemi kabul edilirken, bu tür yaklaşımların Şîa’ya bir cevap olma ihtimalini daha da güçlendirmektedir.[...] Şâyet

Hz. Peygamber halifelerin sırasını vefatından önce belirlemiş olsaydı, Hz. Ali’yi bu sıralamanın dışında bırakması söz konusu olmazdı.”¹⁴⁶

Yapılan bu genel değerlendirmeye bakıldığında, tek bir rivâyet olmasına ve isnadı da zayıf olmasına karşın Bezzâr rivâyetinin yorumlamada merkeze oturtulduğu görülmektedir. Bunun yerine yapılan metin değerlendirilmesi isnad tenkidinin sonucuna göre inşa edilseydi belki daha güvenilir bir metot oluşabilirdi.

2. E *Silentio* Delili (Sessizlik Delili)

Hilâfetle ilgili rivâyetler yorumlanırken en çok gündeme gelen konulardan birisi de Hz. Ebû Bekir’in hilâfet seçilmesi esnasında yaşanan tartışmalardır. Yazar, hilâfetin çerçevesine dâhil saydığı hadisleri sübût ve delâlet açısından incelerken söz konusu tartışmalara sürekli atıfta bulunmuş ve ilgili hadisin bu tartışmalarda geçmediğini ileri sürerek onu daha sonraki bir tarihin ürünü kabul etmiştir. Teorik olarak düşünmek gerekirse, incelenen bir hadisin ilk tartışmalarda söylenmediğini dile getirerek bir rivâyeti reddetmek, *e silentio* delilidir (sessizlik delili)¹⁴⁷ ve bu konu etrafında yapılan tartışmalar, hilâfet konusundaki hadisler için de geçerlidir.

E Silentio deliline yöneltilen eleştirilerden birisi, esas alınan tartışmada ilgili hadisin gerçekten geçip geçmemesinin gerekliliğidir. Yazar, İslam toplumunda iki halife çıkarsa ne yapılacağı konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesinde Muhâcir ve Ensâr ayrı ayrı aday çıkarmış ve bu seçimde öldürme ve yahut da Hz. Peygamber’den rivâyetlerde geçtiği şekliyle ‘iki halifeden birini öldürün...’ şeklinde bir söz nakledilmemektedir. Hal böyle iken en sahih kabul ettiğimiz hadis kaynaklarında dahi iki halifeden birisinin öldürülmesi gerektiği Hz. Peygamber kanalı ile dile getirilmektedir.”¹⁴⁸

Gerçekten de Ensâr ve Muhâcir arasındaki tartışmada ‘iki halifeden birini öldürün’ hadisinin söylenmesi gerekli midir? Zira bilindiği gibi, bu iki grup farklı şahıslara bey’at etmemişlerdir. Sadece Ensâr ve Muhâcir’den iki halifenin olma ihtimali gündeme gelmiş ve kabul edilmemiştir. Nitekim yazar da aynı başlık altında İbn Hazm’ın görüşlerini eleştirirken şöyle demiştir: “*Yapılan o seçimde iki halifeden ziyade halifelik için iki adayın yarışından bahsetmek bize göre daha tutarlı görünmektedir*”.¹⁴⁹ Netice itibarıyla Benî Sa’îde’de aynı anda iki halifenin olması teklifi, rivâyette ise meşrû kabul edilmiş halifeye karşı hilâfet davası gütmek söz konusudur. Bu husus konu etrafında zikredilen

¹⁴² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 155.

¹⁴³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 108.

¹⁴⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 109.

¹⁴⁵ Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, Dârü’l-fikr, 1412, V, 324.

¹⁴⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 112.

¹⁴⁷ Söz konusu delil ve rivâyet ilimlerinde kullanımı için bkz. Bekir Kuzudişli, “Hadîth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio’”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2007, s. 47-71.

¹⁴⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 186.

¹⁴⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 194.

hadislerden de anlaşılmalıdır.¹⁵⁰

Sessizlik delili, araştırmacının bazı bilgilere ulaşamamış olması ihtimali nedeniyle de eleştirilmektedir. Zira bilindiği üzere, bir şeyin varlığından değil de yokluğundan delil çıkarabilmek ilgili alanın tamamıyla eksiksiz olarak taranması gerektirmektedir. İlk halife seçiminde Resûlullah'ın hastalığı sırasında Ebû Bekir'in namaz kıldırmasının rolü bu duruma bir örnek teşkil eder. Söz konusu rivâyetlerle ilgili olarak yazar şu görüşleri ileri sürmektedir:

“İlk halife seçiminde Muhâcirun tarafından Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında insanlara namaz kıldırıldığı, dolayısıyla onun hilâfete geçmesi gerektiği ile ilgili hiçbir fikir ileri sürülmezken; daha sonra namaz hadisinin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin nassa dayandığı iddiasına delil gösterilmesini siyasi bir yaklaşımın ürünü olarak düşünmek mümkündür.”¹⁵¹

Cümlelerin birinci kısmından, hilâfet seçiminde Ebû Bekir'in Resûlullah'ın yerine namaz kıldırmasını muhâcirlerin delil olarak kullanmadığı anlaşılmalıdır. Ancak rivâyetlerde bundan farklı bir durum söz konusudur. Nitekim başka bir tartışma zemininde söylese de şu alıntı ve yorum yazara aittir:

“Hz. Ömer'in Sakife toplantısında Ensâr'a ‘Hz. Peygamber Ebû Bekir'i dininiz için (namaz) seçtiyse, biz niçin dünyamız için (halifelik) seçmeyelim?’ şeklindeki hitabı, Hz. Peygamber'in daha önceden Hz. Ebû Bekir'i tayin etmediğini göstermektedir.”¹⁵²

Görüldüğü gibi yazar, Hz. Peygamber'in halife tayin etmediğini izah ederken ilgili rivâyete yer vermiş ve bunu kendi görüşüne de dayanak yapmıştır. Bu rivâyet çerçevesinde Hz. Ömer'in, Ebû Bekir'in Resûlullah'ın sağlığında imamlık yapmasını hilâfet seçiminde gündeme getirdiği görülmektedir. Yazar başka bir vesileyle şu iktibası yapmaktadır:

“Hz. Peygamber hastalandığı zaman Ensâr, ‘Bir yönetici sizden bir yönetici de bizden’ dedi. O esnada Hz. Ömer geldi ve şöyle dedi: ‘Hanginiz kendinizi Hz. Ebû Bekir'in önünde görmek ister? Onlar da Hz. Ebû Bekir'in önüne geçmekten Allah'a sığınırız’ dediler.”¹⁵³

Yazar bu rivâyeti kabul etmekte ve daha sonra da hadisi halîfenin nassla olmadığı, seçimde tartışmaların yaşandığı yönünde delil olarak kullanmaktadır. Bu rivâyetin ilk anda Hz. Ebû Bekir'in, Resûlullah'ın hastalığında namaz

kıldırması bağlamındaki ilişkisi kurulamayabilir. Çünkü yazar, yaptığı tercümede rivâyetin söz konusu kısmını atlamıştır. Tam tercüme şu şekildedir:

“Resûlullah vefat edince Ensâr dedi ki ‘Bizden bir emir, sizden de bir emir olsun’. Ömer geldi ve ‘Ey Ensâr topluluğu! Siz bilmiyor musunuz Resûlullah Ebû Bekir'e insanlara namaz kıldırmasını emretti’ Onlar da ‘Evet biliyoruz’ dediler. Ömer ‘Peki hanginiz Ebû Bekir'in önüne geçmeye razı olur’ diye sorunca Ensâr, ‘Ebû Bekir'in önüne geçmekten Allah'a sığınırız’ dediler”¹⁵⁴ Ömer'in, Ebû Bekir'in namaz kıldırmasıyla ilgili sözleri atlandığı gibi, “Resûlullah vefat edince” ifadesi de, “Hz. Peygamber hastalandığı zaman” şeklinde hatalı tercüme edilmiştir. Netice itibarıyla, e silentio delilinin kullanımındaki mahzurlar burada da görülmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in Resûlullah'ın hastalığında namaz kıldırmasına bakılarak, Resûlullah'ın kendisinden sonraki halîfeyi nassla tayin ettiği sonucunu çıkarmak bize göre de doğru değildir. Ama bu, Hz. Ebû Bekir'in Resûlullah'ın en yakını olduğunu hatırlatmak ve hilâfete en lâyık kimse olduğunu söylemek amacıyla, ashabın Resûlullah'ın hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını gündeme getirmesine de mâni değildir. Bu, yazarın konuyla ilgili genel değerlendirmesinde söylediği “Hz. Peygamber'in toplum nazarında büyük bir yere sahip olan Hz. Ebû Bekir'i namaz için imamete geçirmesi, toplumun büyük kesiminin onun imametini hilâfete geçmeye bir işaret olarak yorumlaması *imkân dâhilindedir*”¹⁵⁵ sözleriyle uyum halindedir. Yukarıda zikredilen Hz. Ömer'in sözleri de, toplum içerisinde tartışmanın tarafı olan bir grubun (istisnaları olmakla birlikte muhâcirlerin) eğilimini dile getirmektedir.

3. Metnin Söylemediğini Eleştirmek

Bazı örneklerde yazarın, zikrettiği hadislerde kendisinin kastettiği lafızlar olmamasına rağmen, sonuçta sanki bu ifadeler hadiste söyleniyormuş gibi eleştiride bulunduğu, genellemelere gittiği görülmektedir. Halife kavramını incelerken izlenen yol, bu durumun bir örneğini oluşturmaktadır.

Yazar, Hz. Ebû Bekir'e nasıl hitap edildiğini rivâyetlerden araştırırken dört tane örnek vermektedir. Birincisi “*Bir grup insan Hz. Peygamber'in hastalığı sırasında Ebû Bekir'e ‘Ey Allah'ın Resûlü'nün halîfesi diye’ seslenmiştir;*”¹⁵⁶ ikincisi “*Buhârî'de ... Kays b. Müslim, Târik b. Şihâb ve Ebû Bekir tarikiyle yer*

¹⁵⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 190. Krş. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire, 1397, s. 11.

¹⁵¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 142.

¹⁵² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 66. Yazarın kaynak olarak verdiği iki eserden biri olan İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ındaki ilgili sayfada Hz. Ömer'den ve Sakife toplantısından bahsedilmemektedir. Oradaki rivâyet şu şekildedir: “Hz. Ali şöyle dedi: ‘Resûlullah vefat edince durumumuza baktık. Gördük ki, Resûlullah Ebû Bekir'i namazda öne geçirdi. Biz de Resûlullah'ın dinimiz için seçtiğini dünyamız için seçtik. Ebû Bekir'i öne geçirdik’”. İbn Kuteybe ise, Sakife'deki tartışmalar sırasında Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını öne çıkarmaktadır. Metinde geçen ifade için ayrıca bkz. İmâm Şâfi, *Müsned bi-tertibî's-Sindî*, s. 362.

¹⁵³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 70.

¹⁵⁴ Yazar, bu rivâyeti Beyhakî'nin *Sünen*'inden almıştır (Beyhakî, *Sünen*, VIII, 152). Beyhakî'den önce bu hadisi nakleden bazı kaynaklar şunlardır: İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 224, III, 179; İbn Ebî Şeybe, *Musânef*, II, 118; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 21, 396, 405, a.mlf, *Fezâilü's-sahâbe*, I, 185; Fesevî, *Târih*, I, 92; İbn Ebî Âsım, *Sünne*, III, 160; Nesâî, “İmâme”, 1, a.mlf, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 279; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 136.

¹⁵⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 147.

¹⁵⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 22.

alan bir rivâyette Hz. Ebû Bekir için ‘Halîfetü Nebiyyih’ tabiri kullanılmıştır.¹⁵⁷ Üçüncüsü Ebû Ya’lâ’nın *Müsnef*’inde geçen bir rivâyette “Ebû Berze, Hz. Ebû Bekir’e Ey Resûlüllah’ın halîfesi diye seslendi”.¹⁵⁸ Dördüncüsü ise Dârekutnî’nin naklettiği bir rivâyete göre Abdurrahmân b. Sehl’in Hz. Ebû Bekir’e “Ey Allah’ın Resûlü’nün halîfesi” diye hitap ettiği zikredilmektedir.¹⁵⁹ Yazar rivâyetlerle ilgili isnad değerlendirmelerini zikrettikten sonra şöyle der:

“Görüldüğü gibi bu ve benzer rivâyetlerde ilk dönemlerde Hz. Ebû Bekir’e ‘Allah’ın Resûlü’nün halîfesi’ şeklinde hitap edildiği hususu yer almaktadır. Ancak bu rivâyetler arasında çelişkiler mevcut olup, bazı rivâyetlerin de subut problemi vardır.”¹⁶⁰

Doğrusu, farklı olayları anlattığı açık olan söz konusu dört örnekte, “halîfetü Resulillah” ya da “halîfetü nebiyyih” denmiş olmasının nasıl çelişki olabileceği açık değildir. Bu ifadeler olsa olsa Hz. Ebû Bekir’in birden fazla sıfatla anıldığını gösterir. Bunda da bir çelişki gözükmemektedir. Yazar daha sonra “halîfetüllah” kavramını inceler ve Hz. Peygamber’e nispet edilen rivâyetlerden örnekler verir. Yazarın genel değerlendirmesi şu şekildedir.

“... Hz. Ebû Bekir’le kullanılmaya başlanan halife kavramının Hz. Peygamber tarafından nassla belirlenen bir yönünün olmadığını söylemekte herhangi bir sakınca yoktur. Rivâyetlerde yer aldığı şekliyle özellikle halifelerin, halife, halîfetü Resulillah ve halîfetüllah şeklinde isimlendirilme meselesinin Hz. Peygamber’e isnad edilmesi rivâyetlerin subutu ve delaleti açısından söz konusu değildir.”¹⁶¹

Bu değerlendirmeler “Halîfetü Resulillah” kavramı çerçevesinde düşünülürse, her şeyden önce, yazarın zikrettiği hadisler çerçevesinde söz konusu adlandırmanın Hz. Peygamber’e atfı probleminin varlığı doğru değildir. Zira yukarıda zikredilen örneklerde sondan başa gidersek, Dârekutnî rivâyetinde Abdurrahmân b. Sehl’in Ebû Bekir’e hitabı söz konusudur ve olay Hz. Peygamber’le ilişkilendirilmemiştir. Ebû Berze rivâyetinde de olay Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti sırasında geçmektedir ve Hz. Peygamber’e atf söz konusu değildir. Buhârî’de geçen rivâyette de “halîfetü nebiyyih” ifadesini Ebû Bekir kendisi için kullanmış ve ifadeyi Allah Resûlü’ne nispet etmemiştir. Yukarıda zikredilen birinci rivâyette ise Hz. Peygamber’e bir atf gözükmemektedir. Çünkü orada şöyle denmiştir:

“Bir grup insan Hz. Peygamber’in hastalığı sırasında Ebû Bekir’e ‘Ey Allah Resûlü’nün halîfesi’ diye seslendi.

Bu söz, Hz. Peygamber’in onaylanmış olma ihtimali nedeniyle merfû olarak

¹⁵⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 23.

¹⁵⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 24.

¹⁵⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 24. Aslında yazar, daha önce de aynı rivâyeti Adürrezzâk’ın *Musânef*’inden naklen vermektedir (Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 21).

¹⁶⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 25.

¹⁶¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 278.

kabul edilebilir. Ancak, “Hz. Peygamber’in hastalığı sırasında” ifadesi yazarın kendi hatasıdır. Kaynak olarak zikredilen *Musannef*’te metin şu şekildedir:

“(Hz. Ebû Bekir) hastalandığında (din) kardeşlerinden bir grup ziyarete geldiler ve ‘Ey Resûlüllah’ın halîfesi, bir doktor çağırsak da sana baksa... dediler.”¹⁶²

Görüldüğü üzere burada da “halîfetü Resulillah” kavramının Hz. Peygamber’e atfı söz konusu değildir. Netice itibarıyla ‘halîfetü Resulillah’ şeklinde bir nitelemenin Hz. Peygamber’e atfının eleştirisi aslında yazarın örneklerinde olmayan (veya olmaması gereken) problemin bir eleştirisidir.

Benzer bir uygulama Hz. Ali’nin minberde söylediği sözlerden oluşan bir rivâyette de gerçekleşmiştir. Hz. Ali şöyle demiştir.

“Sizlere Hz. Peygamber’den sonra bu ümmetin hayırlısının kim olduğunu haber vereyim mi? Ebû Bekir dedi. Size ikinci hayırlı kimseyi haber vereyim mi dedi? Ömer, dedi. Sonra da bunlardan sonraki hayırlı kimseyi söylemek isteseydim. Hz. Ali sustu dedi. (Orada bulunanlar) Biz bu suskunlukla O’nun kendisini kastettiğini zannettik.”¹⁶³

Yazar bu metni problemlili kabul etmekte ve neden olarak şunları söylemektedir:

“Hz. Ebû Bekir’le başlayan üstünlük sıralaması Hz. Ali’yle son bulmakta, bu da diğer ifadeyle halifelerin yönetime geçiş sıralaması anlamına gelmektedir.”¹⁶⁴

Aslında bu sıralama yönetime geçiş sıralaması değildir. Zira Hz. Osman’dan hiç bahsedilmemiştir. Bu hadisin Şiilere cevap vermek için uydurulduğunu söyleyen yazar neticeyi şöyle bağlar:

“Bu nedenle bu sıralamanın Hz. Peygamber tarafından yapıldığını söylemek zor görünmektedir.”¹⁶⁵

Görüldüğü üzere, aslında Hz. Peygamber’e atfedilmeyen ve Hz. Ali’nin kendi görüşü olan bir rivâyet sanki Allah Resûlü’ne atfedilmiş gibi düşünülmüş daha sonra da bu durum eleştirilmiştir.

Halifelerin sayısının beş olduğunu belirten bir rivâyet de aynı şekildedir. Yazar şöyle der:

“...Abbadü’s-simak, Süfyân es-Sevrî isnadıyla gelen bir rivâyette ise halifelerin sayısının beş olduğu bildirilmektedir. ‘Halifelerin sayısı beştir. Bunlar, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Ömer b. Abdülazîz’dir”. Yazar, Hallâl’dan naklettiği halifelerin sayısının beş olacağı iddiasının batıl olduğu alıntısını yaptıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar: “İslam dâhil çok sayıda din ve kültürde önemli bir yeri olan 5 rakamını, rivâyetlerde yer aldığı gibi Hz. Peygamber’in bir işareti gibi bakmanın doğru olmadığı düşüncesindeyiz.”¹⁶⁶

¹⁶² İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 93. No. 3440.

¹⁶³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 94.

¹⁶⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 95.

¹⁶⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 95.

¹⁶⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 240.

Ancak bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'e bir atıf söz konusu değildir. Her şeyden önce ilk rivâyette Süfyân es-Sevrî râvi değildir.¹⁶⁷ O, herhangi bir kimseye nispet etmeksizin kendi görüşü olarak halifelerin sayısının beş olduğunu söylemiş ve yukarıdaki isimleri sıralamıştır. Hallâl rivâyetinde ise râvilerden birisi bu görüşe, Ömer b. Abdülazîz'in sahabe seviyesine yaklaşamayacağı gerekçesiyle itiraz etmiştir. Yani yazarın iddia ettiğinin aksine, rivâyetlerde Hz. Peygamber'e atıf söz konusu değildir. Dolayısıyla Resûlüllah'ın bir işareti sayıp saymama gibi bir konu bağlamında bunun tartışılması da doğru gözükmemektedir.

Mahiyet olarak yukarıdaki örneklerden biraz farklı da olsa, yazara göre metnin uydurma sayılmasını gerektiren bir illetin konuyla ilgili bütün rivâyetlere teşmil edilmesi de burada incelenebilir. İki halîfeye bey'at edildiğinde sonradan hilâfet iddia edenin öldürülmesini isteyen rivâyetin metin değerlendirilmesi yapılırken sorun olarak görülen bir illet genelleştirilmiştir. Yazar'a göre Ebû Yûsuf'un naklettiği metnin Hz. Peygamber'in ifadesi olarak aktarılan kısmı şu şekildedir: "*Kim ki bir imama bey'at edip, kalbini de ona bağlamışsa gücü yettiği kadar ona itaat etsin. Şayet diğer bir kimse imam olarak gelir ve daha önceki imamları çekilmeye girerse sonradan gelen kimsenin boynunu vurunuz.*" Yazar bu hadisin Ebû Dâvûd tarafından da nakledildiğini fakat orada "*Boynunu vurun*" ifadesinden sonra bazı ilavelerin olduğunu belirtir. Bu ilave şu şekildedir: "*Sen bunu Resûlüllah'tan işittin mi dedim. O da iki kulağımla ve kalbimle işittim dedi. Ben de Amcanın oğlu Muâviye bize bu şekilde yapmamızı emrediyor*" dedim. '*Ona Allah'a itaat ettiği sürece itaat et. Allah'a isyan ettiğinde karşı çık*' dedi.¹⁶⁸ Yazar, daha sonra kendi değerlendirmelerini şöyle kaydeder:

"Rivâyette geçen iki kulağımla ve kalbimle işittim" ifadesi hadise daha sonradan takviye yapıldığı (idrac) şüphesini uyandırmaktadır. Bu te'kid ifadesi, rivâyetin uydurma olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.¹⁶⁹

Söz konusu tekit ifadesinin uydurmaya delâlet edip etmeyeceği tartışması bir yana, yazarın iddiası doğru sayılsa bile, bu durum olsa olsa idrac olarak kabul edilen Abdullah b. Amr ile râvinin konuşması kısmının reddedilmesi sonucunu doğurur. Yazarın bu şekilde bütün rivâyeti uydurma sayması doğru gözükmemektedir. Yazar "*rivâyet*" ifadesini mutlak kullanmış olması hasebiyle söz konusu yargıyı Ebû Yûsuf tarikine de teşmil etmiş gibidir. Sonuç değerlendirmesinde ise yazar "*İki halîfeye beyat edildiği zaman diğerini öldürünüz*" şeklindeki muhtasar rivâyetlerin kaynaklarını da zikrederek subût açısından sorunlu olduğunu belirtmekte,¹⁷⁰ Ebû Yûsuf rivâyeti ile ilgili herhangi bir

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Sünne", 8.

¹⁶⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 190.

¹⁶⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 190.

¹⁷⁰ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 202

yorum yapmamaktadır.¹⁷¹

4. Metin Değerlendirilmesinde Görülen Bazı Çelişkiler ve Alıntı Hataları

Son olarak kitapta görülen metinle ilgili bazı değerlendirme ve alıntı hatalarına işaret etmek faydalı olacaktır. Yazar, "*bir halife sizden bir halife bizden...*" hadisini incelerken önce isnad değerlendirmesi yapmış daha sonra da şu cümleleri kurmuştur:

"Bu rivâyetin isnadında yer alan râviler hakkında yapılan değerlendirmeler bir yana, metinde anlatılan olay tarihi olaylara da uyuşmamaktadır. Bilindiği gibi, ilk halife seçiminde Benî Sa'îde de Ensâr ve Muhâcirün arasında halîfenin kendi kabilelerinden olması için bu ve buna benzer tartışmalar olmuştur".¹⁷²

Cümle çok net olarak anlaşılmasa da, sanırım, yazar Benî Sa'îde'de tarafların kendi adaylarını halife yapmak için uğraşmış olmaları nedeniyle bir halife sizden bir halife de bizden sözlerini kabul etmemektedir. Ancak iki sayfa sonra yazar aynı hadis için şöyle demektedir:

"Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi anında bu tür tartışmaların meydana gelmesi muhtemel olup, onun hilâfetinin nassa dayandığını savunan kimselere de bir cevap niteliği taşımaktadır".¹⁷³

Yazar eserinin bir yerinde ilk halife seçimi ile ilgili olarak şu cümleleri kurmaktadır:

"Hz. Peygamber'in vefatından sonra yönetime kimin geçeceği ile ilgili tartışmaların çıkmasına şaşırılmaması gerekir. Çünkü onun vefatından sonra yerine kimin geçeceği ile ilgili açık bir hüküm olmadığı için bu iş ümmetin görüşüne bırakılmıştır. Hz. Peygamber'den sonra ashab bir süre şaşkınlık içerisinde kalmıştır. Bu sebeple **İslam'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların saflarında ayrışmalar ortaya çıkmaya başlamış, siyasi krizler ve münakaşalar artmıştır.** Özellikle **Ensâr ve Muhâcir arasındaki görüş ayrılıkları**, her iki grubu da bu hususta delil aramaya götürmüştü; 'İmâmlar Kureyştendir' rivâyeti **Muhâcirlerin** Hz. Peygamber'e isnadı olarak kabul edilmiştir".¹⁷⁴

Şayet "*İmâmlar Kureyştendir' rivâyeti Muhâcirlerin Hz. Peygamber'e isnadı olarak kabul edilmiştir*" sözlerinde muhâcirlerin söz konusu hadisi uydurduğu kastı yoksa (ki kitabın geneline bakılırsa böyle bir kastın olmadığı söylenebilir), yazar bu ifadeleriyle "*İmâmlar Kureyştendir*" hadisinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam'ın ilk yıllarında Ensâr ve Muhâcirler arasında çıkan tartışmalar sırasında delil olarak söylendiğini belirtmektedir. Ancak yazarın "*İmâmlar Kureyştendir*" hadisini daha ayrıntılı görülmesi için yönlendirdiği M. Sa'îd Hatiboğlu'nun yazısı aksi görüşleri savunmaktadır. Yukarıdaki cümlele-

¹⁷¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 202.

¹⁷² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 68.

¹⁷³ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 70. Yukarıda, "*Bir halife sizden bir halife bizden...*" teklifinin tercüme edilmediği zikredilmiştir.

¹⁷⁴ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 73.

rin kitabın ana fikrine uymadığı da belirtilmelidir.

“Nübüvvet Hilâfetinden Sonra Zorba Krallık” başlığında yazar konuyla ilgili hadisleri değerlendirirken ana hatlarıyla şu görüşlere yer vermektedir:

“Rivâyetler yolu ile ilk önce Muâviye'nin Hz. Peygamber'in vahiy katipliği yaptığı ve çok güvenilir bir kimse olduğu dile getirilmiştir. Ebû Hureyre'den gelen rivâyet şu şekildedir: 'Cebrail bana geldi ve ey Muhammed Allah vahyini bana ve sana emanet etti. Sen de Muâviye'ye emanet et' dedi”¹⁷⁵

Muâviye için başka bir rivâyette “Allah katında güvenilir kimseler üçtür. Ben, Cebrail ve Muâviye” denmiştir.¹⁷⁶ Yazar sonra şu rivâyetleri kaydeder:

Hz. Peygamber “Muâviye'yi çağırın, işinizde ondan destek alın, ona fikir sorun; çünkü o işinde sağlam ve güvenilir bir şahıstır” buyurdu. “Cebrail, üzerinde ‘La ilahe illallah, Muâviye sevgisi kullarıma farzdır’ yazılı bir sayfa getirdi.

Canikli bu tür rivâyetlerle halk kitlelerinin muhalefeti kırılmaya çalışıldığı görüşünü belirttikten sonra şu satırları kaleme almıştır.

“Ayrıca bu türlü rivâyetlerle ulemanın halkı rahatlatma yoluna gittikleri ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.”¹⁷⁷

Öncelikle belirtmek gerekir ki, yukarıda nakledilen hadisler mevzu rivâyetlerdir. Nitekim yazarın kaynak olarak verdiği Zehebî de, bu tür hadisleri naklettikten sonra “Bu hadislerin mevzu olduğu açıktır” demektedir.¹⁷⁸ İşin doğrusu, bu tür mevzû hadislerle **ulemânın** halkı rahatlatma yoluna gittiği yargısı, en azından hicri ilk asırdaki âlimlerin tamamını töhmet altında bırakmaktadır. Öte yandan, âlimlerin gerçekten de bu rivâyetleri kullandıkları bilgisi doğru kabul edilirse, bunun doğal sonucu olarak onların hicri ikinci ve üçüncü asırdaki temel kitaplarda yaygın olarak yer alması beklenirdi. Hâlbuki yukarıdaki rivâyetler kendilerine, daha çok, zayıf râvileri veya mevzû hadisleri toplayan eserlerde yer bulabilmiş ya da onlar mevzû rivâyetlerin çokça bulunduğu kitaplarda nakledilmiştir. Söz konusu rivâyetleri uyduranların Muâviye lehinde propaganda yaptığı bir şüphe yoktur. Ama bu eyleme âlimlerin katıldığı hususu eleştiriye açıktır.

Öte yandan yazarın sahâbiler arasındaki üstünlük sıralamasını ve bunun hilâfet tartışmalarına etkisi konularını incelerken İbn Hacer'e atfettiği, “Hz. Ali ile ilgili rivâyetlerin Kufe'de, Hz. Ebû Bekir ile ilgili rivâyetlerin de Medîne'de

¹⁷⁵ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 179.

¹⁷⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 179.

¹⁷⁷ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 181.

¹⁷⁸ Zehebî, *Siyer*, III, 131. Metinde zikredilenler arasında Zehebî, “Muâviye'yi çağırın işinizde ondan destek alın...” rivâyetini farklı bir grupta zikreder. Bu hadis için İbnü'l-Cevzî, bütün tarikleri sahîh değildir derken (İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, II, 19), Heysemî de isnadda yer alan râvilerin sika olmasına rağmen hadisin münker olduğunu belirtmektedir (Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, IX, 356).

ortaya çıktığına dair bilgiler vardır”¹⁷⁹ şeklindeki sözler, bağlamından hatalı bir şekilde çıkarılmış ifadelerdir. Hâlbuki İbn Hacer, Mescide açılan kapıları kapatın sadece Ebû Bekir'in kapısı kalsın veya başka bir rivâyette Ali'nin kapısı kalsın şeklindeki hadislerde Hz. Ali rivâyetini inkâr eden İbn Cevzî'ye itiraz ederken onun bu konuda hata yaptığını söyledikten sonra söz konusu iki hadisin cemedilebileceğini kaydetmekte ve şunları söylemektedir:

“Bezzâr, Müsned'inde bu duruma işaret etmiş ve şöyle demiştir: ‘Hz. Ali olayı Küfelilerin bir kısım rivâyetleriyle hasen isnadlarla aktarılmış, Ebû Bekir kıssası ise Medinelilerin rivâyetleriyle varid olmuştur. Ehl-i Küfe'nin rivâyeti sabit olunca Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği hadisin delaletiyle bu iki rivâyetin arasını cemetmek mümkündür.’”¹⁸⁰

İbn Hacer daha sonra da Resûlullah'ın Hz. Ali'ye Mescidden cünüp olarak ancak kendisinin ve onun geçebileceğini söylediğini zikretmekte ve Hz. Ali'nin evinin mescide açılan kapısından başka çıkışın olmadığı bilgisini vermektedir.

Yazar on iki halife rivâyeti ilgili yorumları zikrederken “İbn Hacer halifelerin sayısı hakkında şu yorumları vermektedir...”¹⁸¹ dedikten sonra nispeten uzunca iki iktibas zikretmektedir. Daha sonra da “İbn Hacer'in on iki halife rivâyetiyle ilgili bu yorumlarını ihtiyatla karşılamaktayız” demektedir.¹⁸²

Doğrusu bunlar İbn Hacer'in yorumu değildir. İlki, İbn Hacer'in de açıkça belirttiği gibi, İbnü'l-Cevzî'nin *Keşfü'l-müşkil*'inden alınmıştır. Müellif de alıntının sonunda İbnü'l-Cevzî'ye itirazda bulunmaktadır.¹⁸³ Canikli'nin İbn Hacer'e atfettiği ikinci iktibas ise aslında Ebû'l-Hüseyn İbnü'l-Münâdî'ye aittir ve onun Mehdi hakkında telif ettiği bir cüze atfedilmiştir.¹⁸⁴ Daha sonra İbn Hacer bu görüşe de itiraz etmektedir.¹⁸⁵

Canikli, daha sonra Kastallânî'den söz konusu hadisle ilgili bir alıntı yapmakta ve “Kastallânî'nin... görüşü pek isabetli görülmemektedir” değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹⁸⁶ Bu alıntıda tercüme edilen bilgiler Kastallânî'nin yorumu değildir. Sadece İbn Hacer'in beş sayfada verdiği bilgileri o, bir sayfada özetlemiştir. Nitekim Kastallânî söz konusu bilgilerin sonunda “Fethü'l-Bârî'den özetlenerek alınmıştır” ifadesini kaydetmektedir.¹⁸⁷

¹⁷⁹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 103.

¹⁸⁰ İbn Hacer, *Feth*, VII, 15.

¹⁸¹ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 229.

¹⁸² Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 230.

¹⁸³ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 212–213.

¹⁸⁴ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 213.

¹⁸⁵ İbn Hacer, *Feth*, XIII, 214.

¹⁸⁶ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 231.

¹⁸⁷ Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, X, 273.

D. Sonuç

Geçmişte ve günümüzde, hakkında farklı değerlendirme ve eleştiriler bulursa da isnad değerlendirmesi tarih boyunca özellikle hadis âlimlerinin çeşitli açılardan inceleyip geliştirmeye çalıştığı, mesailerini harcadığı bir sistemdir. İsnad araştırmasını rivâyetler arasındaki ilişkiyi göz ardı ederek, aynı hadisin her bir isnadını birbirinden bağımsız olarak incelemek, aslında, isnad tetkikini bir sistem olarak değil, sadece söz konusu isnad ve râvileri hakkında bilgi vermek olarak algılandığına işaret eder. Durum böyle olunca, hilâfet problemi gibi hemen her alanında birçok tariki bulunan hadisleri isnad açısından incelemenin herhangi bir anlamı da kalmamış gibidir. Ayrıca kitap boyunca yazarın yaptığı cerh ve ta'dîl değerlendirmeleri dikkate alındığında, pratik açıdan da, aslında, isnadın işlevsiz hale getirildiği, hatta sanki onun, yazarı ulaşmak istediği amaca götüren bir araç haline getirildiği sezilmektedir. Şöyle ki; hangi konu ele alınırsa alınsın, Hişâm b. Urve, A'meş, Ma'mer b. Râşid, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, Süfyân b. Uyeyne, Vekî' b. Cerrâh, Ebû Dâvûd et-Tayâlisi gibi râviler, haklarında yapılan şartlı cerhlere bakılarak, sanki bunlar mutlak cerh ifadeleriymiş gibi hareket edilip söz konusu isnadlar zayıf sayıldığında elde mevcut güvenilir bilgi kalmamaktadır. Netice itibarıyla, ta'dîl lafızlarına da yer verilmesine rağmen yazarın bir râvi hakkında ricâl kaynaklarındaki cerh ifadelerini genelleştirerek kullanması, doğal olarak, hilâfet ile ilgili hadislerin isnad tetkiki neticesinde de sahîh olmadığı sonucuna ulaştıracaktır. Öte yandan yazarın, incelediği bir hadisin bütün isnadlarından değil de sınırlı sayıdaki rivâyetlerinden hareket etmesine rağmen söz konusu hadisin isnad açısından sahîh olmadığı genel yargısına ulaşması da ayrı bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Bu noktada okuyucu ister istemez, sanki yazar, hilâfetle ilgili hadisler hakkında önceden hükmünü vermiş de görüşünü destekleyecek deliller arıyor izlenimine kapılmaktadır. Yukarıda birçok örneği sunulduğu üzere, yazarın ricâl kaynaklarını kullanmada, isnaddaki isimleri karıştırmada, meşhur/meçhul râvilerde sürekli hatalar yapıp, birkaç istisna hariç, söz konusu hatalarda ibrenin daima cerh tarafında olması, hatta ricâl kaynaklarının açık uyarılarına rağmen, genel olarak, isnaddaki sika râvi yerine aynı isimdeki zayıflarının tercih edilmesi acaba basit bir tesadüf sayılabilir mi? Yoksa onlar, yazarın konuya yaklaşım biçiminin kaçınılmaz bir sonucudur. Metin tenkidinde de özellikle aslında olmayan şeylerin varmış gibi gösterilip sonrasında eleştirilmesi aynı yaklaşım biçiminin bir sonucu görülemez mi?

Öte yandan, yazarın “h. 198 yılında vefat eden Süfyân b. Uyeyne'den h. 241'de vefat eden Ahmed b. Hanbel'in doğrudan hadis rivâyet edip etmeyeceği şüpheli bir durumdur”¹⁸⁸ ifadesi incelenen rivâyeti cerh etme adına, bilerek

¹⁸⁸ Canikli, *Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis*, s. 91.

veya bilmeyerek, G. H. A. Juynboll tarafından birçok yerde iddia edilen yaş hilesi kavramından istidat edildiğini göstermektedir. Juynboll'un fikirlerinin yazar tarafından benimsenmiş olmasının tabii ki herhangi bir mahzuru yoktur. Fakat burada esas problem şudur: Yazar, doğumu, eğitimi, rihlesi, hülâsa tüm hayatı oldukça meşhur olan Ahmed b. Hanbel ve yine bir o kadar tanınan Süfyân b. Uyeyne arasındaki rivâyet ilişkisinden hangi gerekçelerle şüphelenmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi altmışlı yaşlar insanda şüphe uyandıracak uzunlukta mıdır? Bu arada Canikli'nin, kendisi de doksanlı yaşlara yaklaşmış bulunan Juynboll'un seksenli, doksanlı veya yüzü yaşları aşan râviler hakkında ileri sürdüğü yaş hilesini,¹⁸⁹ bu çalışmasında altmışlı yaşlara kadar indirmiş olduğu da belirtilmelidir.

Son olarak şu husus belirtilebilir: Hilâfetle ilgili rivâyetlerin çokluğu ve giriftliği düşünüldüğünde yazarın ağırlıklı olarak sadece Sünnî kaynakları esas almış olması makul görünmektedir. Fakat Şia kaynakları da detaylı bir şekilde incelenmeden hilâfetle ilgili ortaya konulan resmin yarım kalacağı da açıktır. Dolayısı ile bu konuda daha birçok çalışmaya ihtiyaç bulunmaktadır.

“Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi”

Özet: Bu makalenin amacı, hilâfetle ilgili hadisleri Sünnî kaynaklara göre ele alan bir çalışmayı yöntem açısından değerlendirmektir. Bu makalede öncelikli olarak yazarın kullandığı şekliyle isnad ve metin tenkidi teorik olarak ele alınmaktadır. Yazarın isnad ve metin teorisini uygularken sergilediği tutum ve yapılan hatalar da makalede söz konusu edilmiştir. Çalışma, isnada parçacı yaklaşımı, konuyla ilgili birçok isnadı çalışmaya dâhil etmemesi, ricâl kaynaklarını kullanma sorunu gibi temel eksiklikleri barındırmaktadır. Ayrıca, metin tenkidi de, isnad verilerinin dikkate alınmaması, sessizlik delili ve yine uygulama hataları nedeniyle sorunlu gözükmektedir.

Atıf: Bekir Kuzudişli, “Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, ss. 47-80.

Anahtar Kelimeler: Canikli, Siyaset, İsnad ve Metin Tenkidi, Yaş Hilesi.

¹⁸⁹ Juynboll, “Nâfi, the Mevla of Ibn 'Umar and His Position in Muslim Hadith Literature”, *Der Islam*, 1993, s. 220.

الأقران لأقرانهم، فإن كان الجرح صادرا من إمام منصف غير متشدد قبل هذا الجرح، وإن كان الجرح صادرا عن تنافس أو تحاسد أو تعصب مذهبي عقدي أو فقهي، رد هذا الجرح.

هذا البحث يحاول الكشف عن منهجية الإمام الذهبي رحمه الله في التعامل مع جرح الأقران، حيث كان يعقب على تراجم الرواة الذين وقع بينهم جرح أقران بتعقيبات علمية، تشكل منهجا علميا يستحق إفراده ببحث علمي مستقل. وقد جاء هذا البحث مبينا لمنهج الإمام الذهبي في ذلك.

٢ - معنى القرين وأقسامه:

أ- معنى القرين لغةً واصطلاحاً:

قال ابن فارس: "القاف والراء والنون أصلان صحيحان أحدهما يدل على جمع شيء لشيء...، القرن: مثلك في السن...، والقرينة: نفس الإنسان كأنهما قد تقارنا...، وقرينة الرجل: امرأته"^١ وقال ابن منظور: "والقرين: المصاحب... وفي الحديث: ما من أحد إلا وكلّ به قرينه أي مصاحبه من الملائكة والشياطين، والقرن: الأمة تأتي بعد الأمة...، فكانه المقدر الذي يقترن فيه أهل ذلك الزمان في أعمارهم وأحوالهم، وقال الأزهري: الذي يقع عندي والله أعلم أن القرن أهل كل مدة كان فيها نبي أو كان فيها طبقة من أهل العلم قلت السنون أو كثرت".^٢ وقال الجوهرى: "والقرن: مثلك في السن، تقول هو على قرني أي على سني، والقرن من الناس: أهل زمان واحد، والقرين: صاحب وقرينه الرجل امرأته"^٣ نخلص مما سبق أن اللغويين يتفقون على معنى واحد للقرين وهو: صاحب، والغالب في العرف التقارب في سن الأقران، وقد يجمع بين الأقران السن أو طلب العلم أو المهنة أو البلد أو الطبقة أو الشيوخ أو التخصص.

واصطلاحاً: اتفقت كلمة علماء مصطلح الحديث على تعريف الأقران بأنهم: الرواة

١ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، بيروت دار الجليل، ١٩٩١/١٤١١، الطبعة الأولى، المجلد الخامس، ص. ٤٧٦ وانظر علي بن إسماعيل بن سيده (ت. ٤٥٨ هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، بيروت دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠/١٤٢١، الطبعة الأولى، المجلد السادس، ص. ٣٦١-٣٦٨.

٢ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت دار صادر، بلا تاريخ ولا طبعة، المجلد الثالث عشر، ص. ٣٢٣-٣٤٢.

٣ إسماعيل بن حماد الجوهرى، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٨٤/١٤٠٤، الطبعة الثالثة، المجلد السادس، ص. ٢١٨٠-٢١٨١.

منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران

محمود أحمد رشيد، الدكتور*

"al-Imām al-Dhahabī's Methodology
in Dealing with the Aqrān Criticism"

Abstract: This research focuses on the methodology of Imām al-Dhahabī (d. 748/1374) dealing with the issue of the Aqrān criticism through his comments on the biography of the narrators subject of criticism. The research has concluded that the Imām used to give importance to mention the reason of criticism in the case of the Aqrān. If the criticism were out of envy, competition, or loyalty to the school of thought the Imam would reject such criticism. However if the criticism was coming from a just and fair scholar, he accepted it. In addition, the research concluded five rules that al-Dhahabī considered in dealing with the events occurred with the companions of the Prophet PBUH. These rules form the methodology of the Sunni School of thought. Finally, the research concluded sixteen more rules which al-Dhahabī followed in the Aqrān criticism with other than the companions. These rules forms ethical code which helps in the science of Islamic morals in general and also serves the science of Jarh and Ta'dil in particular.

Citation: Mahmoud Ahmad Rasheed, "Manhaj al-Imām al-Zahabī fī al-ta'āmul ma'a jarh al-akrān" (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, pp. 81-100.

Key Words: al-Zahabī, The Aqrān, al-Mudabbaj, al-Jarh wa al-Ta'dil, Hadith, the science of Rijāl. Naqd al-hadith.

١ - المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آل بيته المطهرين، ورضي الله عن الصحابة الغر الميامين، وعن أزواجه أمهات المؤمنين، وبعد:

خص الله الأمة المحمدية بعلوم الحديث النبوي الشريف رواية ودراية على سائر الأمم، وقد شيد الحفاظ بجهود دؤوبة ومخلص قواعد علمية لنقد الراوي والمروي، ووضعوا ضوابط وقواعد ومراتب لجرح الرواة وتعديلهم، كان منها وضع ضوابط لقبول أو رد جرح

* محاضر متفرغ - قسم أصول الدين، الجامعة الأردنية، mahmoudrasheed@gmail.com

القرنينين بالرواية عن الآخر".^{١٠} ومثاله: قول الحاكم: "مسعر وسليمان التيمي قرينان إلا أنني لا أحفظ لمسعر عنه رواية...، زائدة بن قدامة وزهير بن معاوية قرينان إلا أنني لا أحفظ لزهير عنه رواية".^{١١}

٣ - فوائد معرفة رواية الأقران والمدبج، وإيجابيات الأقران:

أ - فوائد معرفة رواية الأقران والمدبج:

تتمثل في أمور علمية كثيرة منها ما يتعلق بـ:

أأ - الإسناد حيث يتم التمييز بين العطف على الشيوخ بحرف(و)، أو العطف مع الشك (فلانا أو فلان)، ورواية القرين عن قرينه بـ (عن) وعدم إبدالها بالواو. قال السيوطي رحمه الله: "ومن فوائد معرفة هذا النوع أن لا يظن الزيادة في الإسناد أو إبدال عن بالواو"^{١٢} وقال مغيث: "وهو نوع مهم وفائدته ضبطه الأمن من ظن الزيادة في الإسناد أو إبدال الواو بـ (عن) إن كان بالعننة".^{١٣}

أب - معرفة ما تفيد العننة من الاتصال بين الأقران واحتمال الانقطاع بين غيرهم.

أج - واقع الحركة العلمية الحديثة: بمعرفة شيوخ الأقران ومروياتهم عنهم، وأوثق الأقران فيهم، وأكثره ملازمة لهم، وأعرفهم بهم جرحاً وتعديلاً، ونقلًا لأحوالهم، وأشد الأقران تأثراً بهم علمياً ومسلماً.

ب - من إيجابيات الأقران:

بأ - الكتابة والسماع من الأقران: كان الإخلاص والصدق في طلب العلم والتواضع لله سمة غالبية على علاقة الأقران فيما بينهم، ينفع بعضهم بعضاً برواية ما سمعوه ونسخ ما كتبوه عن مشايخهم، قال معمر: "كان ابن جريج يأخذ بيدي فيذهب بي إلى منزله فيكتب عني

١٠ محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت. ٧٣٣ هـ)، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق د.محيي الدين رمضان، دمشق دار الفكر، ١٩٨٦/١٤٠٦ م، الطبعة الثانية، ص: ٧٣.

١١ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، كتاب معرفة علوم الحديث، ص. ٢٢٠.

١٢ السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ص. ٥١٠.

١٣ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب شرح ألفية الحديث للعرابي، ص. ١٧٤-١٧٥.

المتقاربون في السن والإسناد أو اللقي.^٤ وهذا التعريف هو تعريف الطبقة. وقال العراقي في ألفيته:

والقرنا من استووا في السن والإسناد والسن غالباً، وقسمين أعدد

مدبجا وهو إذا كل أخذ عن آخر عن آخر وغيره انفرد فذ^٥

والمقصود بالتقارب بالإسناد أو اللقي: الأخذ عن الشيوخ.

والعجيب أن كتب المصطلح نصت على أن الحاكم ربما اكتفى في تعريف الأقران بالتقارب بالإسناد دون السن، ومن ذلك ما نص عليه السيوطي وغيره، فقالوا: "هم المتقاربون في السن والإسناد وربما اكتفى الحاكم بالإسناد"^٦ مع أن الحاكم نص في تعريفه للطبقة على السن والإسناد، قال الحاكم رحمه الله: "القرينان إذا تقارب سنهما وإسنادهما".^٧

ب - أقسام رواية الأقران

تقسم رواية الأقران إلى قسمين؛ الأول: المدبج: بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الباء. اسم مفعول من الفعل الرباعي (دبج)، الدبج: النقش والتزيين فارسي معرب، والتدبيج: التزيين، وديباجتا الوجه: الخدان، وديباجة الوجه: حسن بشرته.^٨ واصطلاحاً: أن يروي القرينان كل واحد من هما عن الآخر،^٩ ومثاله: رواية عائشة عن أبي هريرة ورويته هو عنها، ورواية عروة عن سعيد بن المسيب ورويته هو عنه. ومالك عن الأوزاعي والأوزاعي عنه، وأحمد بن حنبل عن ابن المديني وابن المديني عنه. الثاني: غير المدبج وهي: "أن ينفرد أحد

٤ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. ١٥٠٥/٩١١)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق محمد أمين الشبراوي، القاهرة دار الحديث، ٢٠٠٢/١٤٢٣، ص. ٥١٠.

٥ محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. ٩٠٢ هـ)، فتح المغيب شرح ألفية الحديث للعرابي، ضبط وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٨، الطبعة الثانية، المجلد الثالث، ص. ١٧٤-١٧٥.

٦ السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ص. ٥١٠.

٧ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، كتاب معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم حسين، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ١٩٧٧/١٣٩٧، الطبعة الثانية، ص. ٢١٥.

٨ علي بن إسماعيل بن سيده (ت. ٤٥٨ هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، ص. ٣٤٦-٣٤٧. انظر أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص. ٣١٢، وانظر محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ص. ٦٦٢.

٩ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت. ١٤٤٨/٨٥٢)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق د.عبد السميع الأبيس وعصام الحرساني، عمان دار عمار، ١٩٩٩/١٤١٩، الطبعة الأولى، ص. ٩١.

وأكتب عنه"،^{١٤} قال معمر "دخلت أنا وابن جريج مسجدا ومعني ألواح ومعه ألواح فجعل يكتب عني وأكتب عنه".^{١٥}

وعد الحفاظ الكتابة عن الشيوخ والأقران ورواية الكبار عن الصغار من الوسائل الضرورية لتكوين شخصية العالم، فالضالة العلم والغاية تحصيله لنيل رضا الله والوسيلة، السعي في طلبه من أهله، قال عثمان بن أبي شيبة سمعت وكيعا يقول: "لا يكون الرجل عالما حتى يسمع ممن هو أسنُّ منه وممن هو دونه وممن هو مثله"،^{١٦} قال علي بن خشرم: "سمعت وكيعاً يقول: لا يكون الرجل عالما حتى يكتب عمن هو فوقه وعمن هو دونه وعمن هو مثله".^{١٧}

ب ب - المذاكرة مع الأقران: المذاكرة مع الأقران إحدى الوسائل التي كان يستخدمها العلماء وطلبة العلم لمراجعة وضبط ما حفظوه في السطور أو الصدور، خوفاً من النسيان والوهم والخطأ، فقد التقى ابن أبي ليلى وعبد الله بن شداد بن الهاد فتذاكرا الحديث فقال أحدهما للآخر: "يرحمك الله، فرب حديث أحبيته في صدري كان قد مات"،^{١٨} وتحصل بالمذاكرة مع الأقران فوائد جديدة، قال الخليل بن أحمد: "ذاكر بعلمك تذكر ما عندك وتستفد ما ليس عندك"،^{١٩} وكان كبار الحفاظ يتذاكرون الحديث مع من اختص بحديث صحابي، قال مسلم البطين: "رأيت أبا يحيى الأعرج وكان عالما بحديث ابن عباس اجتمع هو وسعيد بن جبير في مسجد الكوفة فتذاكرا حديث ابن عباس"،^{٢٠} وقد يعتب على تلاميذ شيخ لا يتذاكرون في حديث شيخهم، قال أبو مسهر: "سمعت سعيد بن عبد العزيز يعاتب أصحاب الأوزاعي فقال: مالكم لا تجتمعون مالكم لا تتذاكرون".^{٢١}

٤ - منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران:

١٤ أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣/١٠٧٠)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، الرياض مكتبة المعرفة، ١٩٨٣/١٤٠٣، المجلد الثاني، ص. ٢١٦.

١٥ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٢١٦.

١٦ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٢١٦.

١٧ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٢١٦.

١٨ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ص. ٢٧٣.

١٩ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٢٧٣.

٢٠ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٢٧٣.

٢١ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٢٧٣.

سلك الإمام الذهبي منهجاً واضحاً في تعامله مع جرح الأقران، حيث ضمن تراجم الأقران الذين وقع بينهم جرح تعقيبات وتعليقات تشكل في مجموعها قواعد مهمة للتعامل مع هذا النوع من الجرح، وقد تميز الذهبي بجودة تعليقاته المملوءة بالفوائد والفرائد، قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في مقدمة تحقيقه لكتاب الإمام الذهبي (المقدمة الموقظة): "إذ من المعروف أن كلام الذهبي دائماً يتميز بالإفادات الغالية، والتحقيقات النفيسة والنكت العلمية البديعة"^{٢٢} وقد توصل الإمام الذهبي إلى هذه القواعد بسعة إطلاعه على تراجم الرواة، وتأليفه الموسوعية في علم الرجال ك: سير أعلام النبلاء وتاريخ الإسلام وميزان الاعتدال وتذكرة الحفاظ وغيرها، وما تميز به من عقلية ناقدة ناضجة وموسوعية، وسأبين أبرز ملامح منهج الإمام الذهبي في جرح الأقران في المباحث الآتية:

أ - النص في تراجم الرواة على أسباب جرح الأقران

إن الإمام الذهبي ينص في التراجم على أسباب جرح الأقران، وإذا عرف سبب الجرح - وهذا ما يسمى: (ب) الجرح المفسر -، يكون الناقد على بينة في حكمه بقبول الجرح أو رده، وقد نبه الإمام الذهبي رحمه الله في عدة مواطن على أسباب الجرح بين الأقران، ومنها:

أأ - ما يعتري النفوس البشرية من الحسد والبغضاء والتنازع والتدابير والتنافس المؤدي إلى الطعن في الأقران وجرحهم، خاصة إذا كانوا في بلد واحد وأصحاب مهنة واحدة أو تخصص واحد، قال الإمام الذهبي: "وقد عرف وهن كلام الأقران المتنافسين بعضهم في بعض نسأل الله السماح".^{٢٣} وهذا السبب هو أكثر أسباب جرح الأقران شيوعاً وانتشاراً، ولم يسلم من حظوظ النفس إلا من عصمه الله، قال الإمام الذهبي رحمه الله تعقياً على جرح الأقران الواقع بين الحافظ ابن صاعد^{٢٤} والحافظ أبي بكر بن أبي داود^{٢٥} رحمهما الله: "فإن هؤلاء بينهم عداوة

٢٢ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الدمشقي (ت. ٧٤٨ هـ)، الموقظة، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، حلب مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٥، الطبعة الأولى، ص. ٥.

٢٣ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤/١٤١٤، الطبعة العاشرة، المجلد السابع عشر، ص. ٤٦٢.

٢٤ الإمام الحافظ الثقة الثبت أبو محمد يحيى بن محمد بن صاعد الكوفي (٢٢٨-٣١٨ هـ)، انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، بيروت دار الكتب العلمية، بلا تاريخ ولا طبعة، المجلد الثاني، ص. ٧٧٥، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت دار الكتب العلمية، المجلد الرابع عشر، ص. ٧٣٣.

٢٥ عبد الرحمن بن سليمان بن الأثمة السجستاني (٣١٦ هـ)، قال الدارقطني: ثقة إلا أنه كثير الخطأ في الكلام على الحديث. انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد التاسع، ص. ٤٦٨.

بينه، فقف في كلام الأقران بعضهم في بعض^{٣١}، وهذا ما أكده الحافظ ابن حجر رحمه الله بقوله: "قلت: كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعباً به ولا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد، لا ينجو منه إلا من عصم الله وما علمت أن عصراً من الإحصار سلم أهله من ذلك سوى النبيين والصدّيقين، ولو شئت لسردت من ذلك كرايس، اللهم فلا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤف رحيم".^{٣٢}

ولم يقف التحاسد بين الأقران عند الطعن والجرح، بل أدى إلى الوشاية بالعلماء إلى الحكام وإيقاع الأذى النفسي والجسدي عليهم بسبب الوشاية، وهذا منكر منهبي عنه شرعاً لا يليق أن يقع من عامة الناس فكيف يقع من العلماء عفا الله عنهم؟!، لقد وقع التحاسد والتنافس بين تلاميذ الإمام الشافعي في مصر على من يخلف الشافعي في حلقة فترة مرضه، فلما نص الشافعي على أن خليفته في الحلقة الإمام البويطي (ت. ٣٢١ هـ)،^{٣٣} سعى بعض أقران البويطي به - منهم: المزني وحرملة عفا الله عنهما - إلى والي مصر، فامتحن البويطي في مسألة خلق القرآن، ثم حمل إلى بغداد مكبلاً بالحديد، وبقي مسجوناً فيها إلى أن توفي.^{٣٤}

ونقل الإمام الذهبي كلام الخطيب البغدادي في دفاعه عن الإمام الشافعي - الذي حسد على ما ناله من علم وإمامة - : "ومثل الشافعي من حسد وإلى ستر معالمه قصد ويأبى الله إلا أن يتم نوره ويظهر من كل حق مستوره وكيف لا يغبط من حاز الكمال بما جمع الله له من الخلال اللواتي لا ينكرها إلا ظاهر الجهل أو ذاهب العقل".^{٣٥}

أب - الخلاف العقدي بين المذاهب: كالحنابلة والأشاعرة والمعتزلة والقدرية - في مسائل تحتمل التأويل وتتنوع فيها الفهوم الاجتهادية، وقد بين الإمام الذهبي رحمه الله في عدة تراجم أن الخلاف العقدي كان أحد أسباب جرح الأقران، ومن الأمثلة على ذلك:

٢٦ الذهبي، *تمكرة الحفاظ*، المجلد الثاني، ص. ٧٧٢.

٢٧ ابن حجر، *لسان الميزان*، تحقيق دائرة المعارف النظامية الهند، بيروت مؤسسة الأعظمي، ١٩٨٦/١٤١٦، الطبعة الثالثة، المجلد الأول، ص. ٢٠١.

٢٨ الإمام الفقيه صاحب الشافعي يوسف بن يحيى البويطي المصري (ت. ٣٢١ هـ)، قال ابن حجر: ثقة فقيه. ابن حجر، *تقريب التهذيب*، تحقيق محمد عوامة، حلب دار الرشيد، ١٩٩٢/١٤١٢، الطبعة الرابعة، ترجمة رقم ٦٨٩٢. وانظر: الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، المجلد الرابع عشر، ص. ٢٩٩.

٢٩ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، المجلد الحادي عشر، ص. ٤٣١-٤٣٢.

٣٠ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، المجلد العاشر، ص. ٩٥.

المثال الأول: جرح الإمام أحمد رحمه الله لهشام بن عمار السلمي الدمشقي^{٣٦} (ت. ١٥٣ هـ) حيث قال عنه: طياشا لا يصلى خلفه، لأمرين اثنين:

الأمر الأول: على كلمة تحتمل معنيين قالها هشام بن عمار، لكن الأولى اجتنابها أو تقييدها حتى لا تكون حجة لأصحاب الفرق الضالة، ولذلك عقب عليه الذهبي رحمه الله بقوله: "قلت أما قول الامام فيه: طياش. فلأنه بلغه عنه انه قال في خطبته: الحمد لله الذي تجلى لخلقه بخلقه. فهذه الكلمة لا ينبغي إطلاقها وإن كان لها معنى صحيح، لكن يحتج بها الحلولي والاتحادي، وما بلغنا انه سبحانه وتعالى تجلى لشيء إلا بجبل الطور فصيره دكا، وفي تجليه لنبينا صلى الله عليه وسلم اختلاف أنكرته عائشة وأثبتته ابن العباس، وبكل حال كلام الأقران بعضهم في بعض يحتمل، وطيه أولى من بثه إلا أن يتفق المتعاصرون على جرح شيخ فيعتمد قولهم والله أعلم".^{٣٧}

وقال الذهبي رحمه الله في ميزان الاعتدال كذلك: "قلت: لقول هشام اعتبار ومساغ، ولكن لا ينبغي إطلاق هذه العبارة المجملة وقد سقت أخبار أبي الوليد رحمه الله في تاريخي الكبير وفي طبقات القراء أتيت فيها بفوائد وله جلاله في الإسلام وما زال العلماء الأقران يتكلم بعضهم في بعض بحسب اجتهادهم وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم".^{٣٨}

الأمر الثاني: مسألة التلطف بالقرآن وترتيبه بأصوات المخلوقين، فالإمام أحمد يرى عدم الخوض في مثل هذه المسائل المحدثات، ويرى أن ذلك من علامات الجهمية المعتزلة، قال الإمام الذهبي: "وقال أبو بكر المروزي في كتاب القصص: ورد علينا كتاب من دمشق سل لنا أبا عبد الله فان هشاماً قال: لفظ جبريل عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم بالقرآن مخلوق، فسألت أبا عبد الله فقال: أعرفه طياشا لم يجتر الكرايسي أن يذكر جبريل ولا محمداً هذا قد تجهم في كلام غير هذا".^{٣٩}

٣١ العلامة المحقق الصدوق، *خطيب دمشق ومقرؤها ومحدثها هشام بن عمار السلمي الدمشقي* (١٥٣-٢٤٥ هـ). انظر: ابن حجر، *تقريب التهذيب*، ترجمة رقم ٧٣٠٣. وانظر: الذهبي، *الكاشف*، تحقيق محمد عوامة، جدة دار القبلة للثقافة، ١٩٩٢/١٤١٣، الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص. ٣٢٧.

٣٢ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، المجلد الحادي عشر، ص. ٤٣١-٤٣٢.

٣٣ الذهبي، *ميزان الاعتدال* في نقد الرجال، المجلد السابع، ص. ٨٧.

٣٤ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، المجلد الحادي عشر، ص. ٤٣١-٤٣٢.

اجتهاده الحرورية".^{٤٠}

المثال الثاني: تحامل المالكية في مصر على الإمام الشافعي لمخالفته مالك في عدة مسائل، حيث كانوا يعدونه تلميذاً لمالك رضي الله عنهما. حيث تعرض الإمام الشافعي في مصر إلى جرح من أقرانه المالكية كان سببه مخالفة الإمام الشافعي لبعض الفروع من مذهب مالك بدلائل السنة وخاصة في المسائل التي يقدم فيها مالك عمل أهل المدينة على خبر الأحاد.

قال الذهبي "وقد كنت وقفت على بعض كلام المغاربة في الإمام رحمه الله، فكانت فائدتي من ذلك تضعيف حال من تعرض إلى الإمام والله الحمد، ولا ريب أن الإمام لما سكن مصر وخالف أقرانه من المالكية ووهى بعض فروعهم بدلائل السنة، وخالف شيخه في مسائل تألموا منه ونالوا منه وجرت بينهم وحشة غفر الله لكل وقد اعترف الإمام سحنون وقال: لم يكن في الشافعي بدعة. فصدق والله فرحم الله الشافعي وأين مثل الشافعي؟ والله في صدقه وشرفه ونبله وسعة علمه وفرط ذكائه ونصره للحق وكثرة مناقبه رحمه الله تعالى".^{٤١}

ب - قواعد الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران بين الصحابة:

نبه الإمام الذهبي على خلاصة فكر أئمة أهل السنة في التعامل مع الجرح الواقع بين الأقران من الصحابة ومن لا بأس الفتن منهم خاصة، فلا يتعامل معهم كأحاد الرواة بل لهم سابقة في الإسلام وفضل على عموم المسلمين، وهذا الفكر قائم على عدة قواعد هي:

ب أ - الكف عن الحديث فيه، لأن إثارته والخوض فيه يسيء إلى جميع الصحابة أو بعضهم ولا يبنني عليه عمل، قال الذهبي رحمه الله: "كما تقرر عن الكف عن كثير مما شجر بين الصحابة وقتالهم رضي الله عنهم أجمعين".^{٤٢}

ب ب - أن كثيراً من الروايات عما شجر بين الصحابة داخله الكذب والتعصب المذهبي والسياسي، قال رحمه الله: "وما زال يمر بنا ذلك في الدواوين والكتب والأجزاء ولكن أكثر

المثال الثاني: الإمام البويطي، وامتحان والي مصر له في قضية خلق القرآن بوشاية من أقرانه، قال الذهبي رحمه الله: "فامتحنه فلم يجب، وكان الوالي حسن الرأي فيه، فقال له: قل فيما بيني وبينك، قال: إنه يقتدي بي مائة ألف ولا يدرون المعنى، قال: وقد كان أمر أن يحمل إلى بغداد في أربعين رطل حديد، قال الربيع: وكان المزني ممن سعى به وحرمله... ومات الإمام البويطي في قيده مسجوناً بالعراق في سنة (ت. ٢٣١ هـ)."^{٣٥}

المثال الثالث: الخلاف العقدي بين أبي نعيم الأشعري^{٣٦} (ت. ٤٣٠ هـ) وابن مندة الحنبلي^{٣٧}.

قال الإمام الذهبي تعقيماً على ذلك: "قلت: كان أبو عبد الله بن مندة يقذع في المقال في أبي نعيم لمكان الاعتقاد المتنازع فيه بين الحنابلة وأصحاب أبي الحسن، ونال أبو نعيم أيضاً من أبي عبد الله في تاريخه، وقد عرف وهن كلام الأقران المتنافسين بعضهم في بعض نسأل الله السماح".^{٣٨}

أ ج - الخلاف الفقهي بين المجتهدين على ما بنوا عليه أصول مذاهبهم، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: تقديم الإمام مالك عمل أهل المدينة على خبر الأحاد، ويرى أئمة آخرون تقديم خبر الأحاد على عمل أهل المدينة ولكل حجته الإمام الذهبي في ترجمة الإمام مالك في عدم أخذه بحديث خيار المجلس، واعتراض ابن أبي ذئب^{٣٩} وقوله إن لم يأخذ به يعرض على السيف، قال الذهبي: "فمالك إنما لم يعمل بظاهر الحديث لأنه رآه منسوخاً، وقيل: عمل به وحمل قوله حتى يتفرقا على التلطف بالإيجاب والقبول، فمالك في هذا الحديث وفي كل حديث له أجر ولا بد، فإن أصاب ازداد أجراً آخر، وإنما يرى السيف على من أخطأ في

٣٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الثاني عشر، ص. ٦١.

٣٦ أبو نعيم عبد الله بن الحسن بن أحمد الأصفهاني (٤٦٣-٥١٧ هـ). انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الرابع، ص. ١٢٦٥.

٣٧ الإمام المحدث أبي إسحاق محمد بن إسحاق بن يحيى بن مندة (ت. ٤٧٠ هـ)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الثامن عشر، ص. ٣٤٩.

٣٨ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع عشر، ص. ٤٦٢.

٣٩ الإمام الحافظ الثقة المشهور محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب القرشي أبو الحارث (٨٠-١٥٩ هـ)، انظر: محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦ هـ) التاريخ الكبير، تحقيق هاشم الندوي، بيروت دار الفكر، المجلد الأول، ص. ١٥٢. وابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة، تحقيق إكرام الله إمداد الله، بيروت دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، المجلد الأول، ص. ٥٤٩.

٤٠ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع، ص. ١٤٣.

٤١ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد العاشر، ص. ٩٥.

٤٢ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد العاشر، ص. ٩٢.

يلتفت إلى كلام الأقران بعضهم في بعض وبكل حال فمطين ثقةً مطلقاً، وليس كذلك العبسي".^{٤٩}

المثال الثاني: في ترجمة الحافظ المفسر أبي عبد الله بن حاتم بن ميمون البغدادي المعروف بابن السمين^{٥٠} (ت. ٢٣٥ هـ)، والذي وثقه ابن عدي والدر اقطني وغيرهما، قال الذهبي: "وذكره أبو حفص الفلاس^{٥١} فقال: ليس بشيء، قلت: هذا من كلام الأقران الذي لا يسمع فإن الرجل ثبت حجة".^{٥٢}

المثال الثالث: في ترجمة أبي بكر بن أبي داود وما وقع بينه وبين ابن صاعد من جرح الأقران قال الذهبي: "وقد ذكرنا مخاصمةً بينه وبين ابن أبي داود وحط كل واحد منهما على الآخر في ترجمة ابن أبي داود، ونحن لا نقبل كلام الأقران بعضهم في بعض وهما بحمد الله ثقتان".^{٥٣}

ج ب - حرص الإمام الذهبي رحمه الله على ذكر الجرح بين الأقران مفسراً، وذلك لأسباب منها:

السبب الأول: قد يكون جرح القرين لقرينه بما لا يعد عند النقاد جرحاً:

ومثاله: جرح ابن أبي شيبة للحافظ مطين لأنه وقع في ثلاثة أوام، ومطين من حفاظ عصره ونقاد بلده فلا ينكر عليه أن يهجم في ثلاثة أحاديث من محفوظاته التي بلغت عشرات الآلاف، قال الذهبي عن ابن أبي شيبة: "وعدد له نحواً من ثلاثة أوام فلا يلتفت إلى كلام الأقران بعضهم في بعض وبكل حال فمطين ثقة مطلقاً".^{٥٤}

٤٨ الإمام الصدوق أبو بكر محمد بن أحمد بن يعقوب بن شيبة البغدادي (ت. ٢٦٢ هـ) الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الخامس عشر، ص. ٣١٢.

٤٩ الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثاني، ص. ٦٦٢.

٥٠ الإمام الحافظ محمد بن حاتم بن ميمون البغدادي أبو عبد الله البغدادي ابن السمين (ت. ٢٣٥ هـ) قال ابن حجر: صدوق ربما يهجم، وقال الدارقطني: ثقة. وانظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الثاني، ص. ٢٦٦، وانظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم ٥٧٩٣.

٥١ الإمام الحافظ الثقة عمرو بن علي بن بحر الفلاس البصري (ت. ٢٤٠ هـ) قال ابن حجر: ثقة حافظ. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم ٥٠٨١، عبد الله بن محمد الأضاري (ت. ٣٦٩ هـ)، طبقات المحدثين بأصبهان، تحقيق عبد الغفور البلوشي، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٤١٢-١٩٩٢، الطبعة الأثانية، المجلد الثاني، ص. ١٩٢.

٥٢ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الحادي عشر، ص. ٤٥١.

٥٣ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الرابع عشر، ص. ٥٠٥.

٥٤ الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثاني ص. ٦٦٢.

ذلك منقطع وضعيف وبعضه كذب".^{٤٣}

ب ج - طي ما شجر بين الصحابة حتى لا يكون الحديث فيه سبباً لمزيد من النزاعات وتعكير الصفو بين المسلمين، وذلك أدعى إلى توقيف الصحابة وتعظيمهم والترضي عنهم، قال الذهبي رحمه الله: "... فينبغي طيه وإخفاؤه بل إعدامه لتصفو القلوب وتتوافر على حب الصحابة والترضي عنهم".^{٤٤}

ب د: عدم إثارة ما شجر بين الصحابة أمام عوام الناس، لأن إثارة يحط منزلة الصحابة عند عوام المسلمين، وربما تجرؤوا على مقامهم بالطعن واللعن، وقد يتخذ بعض المغرضين وسيلة للمروق من تعاليم الدين، ولذلك قال الذهبي رحمه الله: "وكتمان ذلك متعين عن العامة وآحاد العلماء".^{٤٥}

ب ر: المتخصص الذي أهله اختصاصه في دراسة ما شجر بين الصحابة يشترط فيه: أن يكون عالماً بدراسة المرويات ناقدًا للإسناد والمتن منصفاً غير متحيزٍ أو متعصبٍ أو مبغضٍ أو صاحب مذهبٍ سياسي أو عقدي يحول ذلك بينه وبين قول الحق وبيانه وأخذ العبرة والعظة، حافظاً لقدرة الصحابة ومنزلتهم بالترضي عنهم والاستغفار لعمومهم، لأنه لا معصوم إلا وحي منزل أو نبي أو رسول مرسل، قال الذهبي رحمه الله موجزاً ذلك: "وقد يرخص في مطالعة ذلك خلوة للعالم المنصف العري من الهوى، بشرط أن يستغفر لهم كما علمنا الله تعالى".^{٤٦}

ج - منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران من غير الصحابة:

ج أ: الإنصاف في إنزال القرين المنزلة التي يستحقها جرحاً وتعديلاً، ويبين أن كلام القرين في قرينه يؤثر إن صدر من إمام استفاضت إمامته، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: ما ذكره الذهبي في ترجمة الحافظ مطين^{٤٧} وجرح ابن شيبة^{٤٨} له، قال: "فلا

٤٣ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد العاشر، ص. ٩٢.

٤٤ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد العاشر، ص. ٩٢.

٤٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد العاشر، ص. ٩٢.

٤٦ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد العاشر، ص. ٩٢.

٤٧ الإمام الثقة مطين، محمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي (٢٠٢-٢٩٢ هـ)، قال الدارقطني: ثقة جبل. انظر: ابن حجر، لسان الميزان، المجلد الخامس، ص. ٢٣٣. وانظر: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت. ٣٢٧ هـ)، الجرح والتعديل، بيروت دار إحياء التراث ١٢٧١/١٩٥٢، الطبعة الأولى، المجلد السابع، ص. ٢٩٨.

والفضل، وقد عقب الذهبي على ما وقع بين مالك وابن إسحاق^{٦١} (ت. ١٥٠ هـ) رحمهما الله من جرح فقال: "وهذان الرجلان كل منهما قد نال من صاحبه لكن أثر كلام مالك في محمد بعض اللين ولم يؤثر كلام محمد فيه ولا ذرة وارتفع مالك وصار كالنجم فله ارتفاع بحسبه ولا سيما في السير وأما في أحاديث الأحكام فينحط حديثه فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن إلا فيما شذ فيه فإنه يعد منكرًا، هذا الذي عندي في حاله والله أعلم"^{٦٢}.

ج ر - إذا كان القرينان إمامان متقاربان في العلم والثقة والفضل لا يقبل جرح أحدهما للأخر، ومثاله: ما عقب به الذهبي على كلام مكحول الشامي^{٦٣} (ت. ١١٨ هـ) في حق رجاء بن حيوة^{٦٤} (ت. ١١٢ هـ) حيث: "قال مكحول: ما زلت مضطلعا على من ناوأني حتى عاونهم علي رجاء بن حيوة، وذلك أنه كان سيد أهل الشام في أنفسهم، قلت: كان ما بينهما فاسدا وما زال الأقران ينال بعضهم من بعض، ومكحول ورجاء إمامان فلا يلتفت إلى قول أحد منهما في الآخر"^{٦٥}.

المثال الأول: ما ساقه الذهبي في ترجمة الحافظ مطين حيث: "حط عليه محمد بن عثمان بن أبي شيبة وحط هو على ابن أبي شيبة وآل أمرهما إلى القطيعة ولا يعتد بحمد الله بكثير من كلام الأقران بعضهم في بعض"^{٦٦}.

المثال الثاني: ما ساقه الذهبي في ترجمة أبي بكر بن أبي داود، قال الذهبي: "قلت لا ينبغي سماع قول ابن صاعد فيه، كما لم نعتد بتكذيبه لابن صاعد، وكذا لا يسمع قول ابن جرير فيه، فإن هؤلاء بينهم عداوة بينة فقف في كلام الأقران بعضهم في بعض"^{٦٧}.

المثال الثالث: وكذلك ما ذكره الذهبي عند حديثه عن المنافرة التي حدثت بين الإمام مالك وابن أبي ذئب رحمهما الله قال الذهبي: "وبكل حال فكلام الأقران بعضهم في بعض لا يعول على كثير منه فلا نقصت جلالته مالك بقول ابن أبي ذئب فيه ولا ضعف العلماء ابن أبي ذئب بمقالته هذه بل هما عالما المدينة في زمانهما رضي الله عنهما ولم يسندها الإمام أحمد فلعلها لم تصح"^{٦٨}.

ج ح - الجرح الواقع بين الأقران إن صدر عن إمام عادل منصف يقبل الجرح، أما إن صدر عن غير منصف أو عن حسد وظلم وهوى فهو مردود، قال الذهبي رحمه الله مقررًا ذلك: "كلام الأقران إذا تبرهن لنا أنه بهوى وعصبية لا يلتفت إليه بل يطوى ولا يروى"^{٦٩} وقال في موطن آخر: "فينبغي طيه وإخفاؤه بل إعدامه لتصفو القلوب"^{٧٠}.

ج د - بين أن كلام القرين في قرينه يؤثر إن صدر من إمام استفاضت شهرته وإمامته، ولا يؤثر في ذلك الإمام جرح قرين له نزلت رتبته عن قرينه في الضبط والاشتهار بالإمامة

ج س - يرى الإمام الذهبي أن اتفاق النقاد على رد جرح قرين لقرينه، دليل على أن الجرح صادر عن هوى أو عداوة، ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: رأى الإمام الذهبي أن رد النقاد المنصفين لجرح ابن أبي شيبة لبلديه وقرينه مطين، سبب مقنع في رده هو لذلك الجرح: قال الذهبي: "قلت: مطين وثقه الناس وما أصغوا إلى ابن أبي شيبة"^{٦٦}.

المثال الثاني: قال الذهبي بعد ذكره لما كان بين مالك وابن إسحاق رحمهما الله من جرح الأقران: "وقد علم أن كثيرا من كلام الأقران بعضهم في بعض مهدر لا عبرة به، ولا سيما إذا

٦١ محمد بن إسحاق بن يسار أبو بكر المدني (ت. ١٥٠ هـ)، إمام صدوق يدلس رمي بالشيخ والقدر. انظر: الذهبي، الكاشف، المجلد الثاني، ص ١٥٦. وابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم ٥٧٢٥. والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المجلد الثاني، ص ٢٦٦. والمجلد الأول، ص ٢١٤.

٦٢ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع، ص ١١٠.

٦٣ التابعي الثقة الفقيه مكحول الشامي (ت. ١١٨ هـ)، قال ابن حجر: ثقة فقيه كثير الإرسال مشهور. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، حلب دار الرشيد، ١٤١٢ - ١٩٩٢، الطبعة الرابعة، ترجمة رقم ٦٨٧٥. ومحمد بن سعد الزهري (ت. ٢٢٠ هـ) الطبقات الكبرى، بيروت دار صادر، المجلد السابع، ص ٤٥٣.

٦٤ التابعي الإمام الثقة الفقيه الزاهد رجاء بن حيوة السكسكي أبو المقدم (١١٢ هـ) قال ابن حجر: ثقة فقيه، الجرح والتعديل المجلد الثالث، ص ٥٠١. ابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم ١٩٢٠.

٦٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الرابع، ص ٥٨٥.

٦٦ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المجلد السادس، ص ٢١٥.

ج ع - إذا اعتمد أحد الأقران في جرحه لقريته على جرح غير مفسر لأحد النقاد، وحال المجروح من الثقة ما ينفي ذلك الجرح عنه فإن الجرح لا يقبل، لأن القرين لما عجز عن جرح قريته لجأ إلى أقوال النقاد ليشرح قريته، ومثاله: أن أبا داود قال: "ابني عبد الله كذاب، ثم قال ابن عدي: وكان ابن صاعد يقول: كفانا أبوه بما قال فيه"، وابن أبي داود من الحفاظ الثقات لم يعرف عنه الكذب، فتساءل الذهبي - إذ لم يجد من الأئمة من كذب ابن أبي داود (ت. ٣١٦ هـ) أو اتهمه بالكذب - فقال: "على ماذا بنى أبو داود تكذيبه لابنه، وأما كلام أبيه فيه فلا أدري أيش تبين له منه".^{٦٢}

ج ف - التشكيك في صحة نسبة الجرح المنقول، ومن الأمثلة عليه:

المثال الأول: قال الذهبي رحمه الله تعقيباً على تكذيب أبي داود لابنه أبي بكر: "وأما قول أبيه فيه فالظاهر أنه إن صح عنه فقد عني أنه كذاب في كلامه لا في الحديث النبوي".^{٦٣}

المثال الثاني: قال الذهبي رحمه الله تعقيباً على قول ابن أبي ذئب في مالك رضي الله عنهما يستتاب وإلا ضربت عنقه في رده حديث البيعان بالخيار: "ولم يسندها الإمام أحمد فلعلها لم تصح".^{٦٤}

ج ق - تأويل سبب الجرح إذا كان المجروح إماماً شهد له النقاد بالثقة، ثم ذكر فيه جرح غير مفسر، فإن الذهبي رحمه الله يلجأ إلى تأويل الجرح، أو سبب الجرح:

المثال الأول: تأويل جرح أبي داود لابنه أبي بكر، قال الذهبي: "وأما قول أبيه فيه فالظاهر أنه إن صح عنه فقد عني أنه كذاب في كلامه لا في الحديث النبوي وكأنه قال هذا وعبد الله شاب طرى ثم كبر وساد".^{٦٥}

المثال الثاني: تأويل سبب الجرح: وهو عبارة موهمة مجملة تفهم على عدة وجوه الأسلم عدم إطلاقها مجملة، فقد جرح الإمام أحمد هشام بن عمار لعبارة جاءت في كتاب له: "أنه قال في خطبته: الحمد لله الذي تجلى لخلقه بخلقه، فسألت أبا عبد الله، فقال: هذا جهمي الله

وثق الرجل جماعة يلوح على قولهم الإنصاف".^{٦٧}

المثال الثالث: وعقب الذهبي على قول الإمام أحمد في هشام بن عمار: كان طياشا لا تصح الصلاة خلفه: "وبكل حال كلام الأقران بعضهم في بعض يحتمل وطيه أولى من بثه إلا إن يتفق المتعاصرون على جرح شيخ فيعتمد قولهم والله أعلم، وقال أبو بكر المروزي في كتاب القصص ورد علينا كتاب من دمشق سل لنا أبا عبد الله فان هشاماً قال لفظ جبريل عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم بالقرآن مخلوق فسألت أبا عبد الله فقال: أعرفه طياشا لم يجتر الكرايسي أن يذكر جبريل ولا محمداً هذا قد تجهم في كلام غير هذا".^{٦٨}

المثال الرابع: وفي ترجمة العلامة الحافظ أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري،^{٦٩} قال الذهبي: "صاحب التصانيف عدل صادق فيما علمت إلا ما قال فيه مسلمة بن قاسم الأندلسي: كان لا يحسن الحديث، ونسب إلى العقيلي أنه كان يحمل عليه وينسبه إلى الكذب... ولا عبرة بقول مسلمة، وأما العقيلي فكلامه من قبيل كلام الأقران بعضهم في بعض، مع أنه لم يذكر في كتاب الضعفاء وقال أبو الحسن القطان لا يلتفت إلى كلام العقيلي فيه".^{٧٠}

ج ص - إذا اتفق الأقران المتعاصرون على جرح أحد أقرانهم فإن قولهم فيه يعتمد، ومثاله: رد الذهبي جرح أحمد بن حنبل لهشام بن عمار رحمهما الله، قال: "وبكل حال كلام الأقران بعضهم في بعض يحتمل وطيه أولى من بثه إلا أن يتفق المتعاصرون على جرح شيخ فيعتمد قولهم والله أعلم".

ج ط - إن وجد لجرح القرين لقريته متابعا من أقوال النقاد نظر في ذلك الجرح، وإن لم نجد له متابعا لا ينظر إليه ولا يعتد به، ومثاله: ما ذكره الذهبي من جرح الأقران بين يحيى بن أبي كثير وقتادة وكلاهما إمامان، فقال معقبا على ذلك: "قلت: كلام الأقران يطوى ولا يروى فإن ذكر تأمله المحدث فإن وجد له متابعا وإلا أعرض عنه".^{٧١}

٦٧ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع، ص. ٤٠.

٦٨ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الحادي عشر، ص. ٤٣٢.

٦٩ الحافظ العلامة الفقيه محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٣١٠ هـ). الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثالث، ص. ٧٨٢.

٧٠ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المجلد السادس، ص. ٣٨-٣٩.

٧١ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الخامس، ص. ٢٧٥-٢٧٦.

٧٢ الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثاني، ص. ٧٢٢.

٧٣ المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. ٧٧٢.

٧٤ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع، ص. ١٤٣.

٧٥ الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثاني، ص. ٧٧٢.

من قبيل كلام الأقران بعضهم في بعض، مع أنه لم يذكر في كتاب الضعفاء وقال أبو الحسن القطان:^{٨٣} لا يلتفت إلى كلام العقيلي فيه".^{٨٤}

ج ن - يرى الإمام الذهبي رحمه الله أن الراوي إذا احتج به الأئمة في كتب السنة فإنه لا يؤثر فيه جرح الأقران، قال الذهبي: "قال جرير عن مغيرة: ما أفسد حديث أهل الكوفة غير أبي إسحاق (ت. ١٢٧ هـ)...، قلت: لا يسمع قول الأقران بعضهم في بعض وحديث أبي إسحاق محتج به في دواوين الإسلام".^{٨٥}

ج ه - طي كلام الأقران وعدم نشره وسيلة إلى صفاء النفوس ونقاء الصدور من الغل والحقد والبغضاء، إذ لا ينبغي على نشره مصلحة شرعية، بل ربما كان سبباً في الإساءة من الجهلة لمقام العلماء، وذريعة عند من لا يفقه إلى المزيد من الفرقة بين المسلمين والتنازع بين علمائهم، قال الذهبي تعقياً على ما نقله أبو جعفر الترمذي من كلام عن أن الإمام البيهقي قال: "بريء الناس من دمي إلا ثلاثة: حرمله والمزني وآخر، قلت: استفق ويحك وسل ربك العافية، فكلام الأقران بعضهم في بعض أمر عجيب وقع فيه سادة فرحم الله الجميع"،^{٨٦} قال الإمام الذهبي: "وقد عرف وهن كلام الأقران المتنافسين بعضهم في بعض نسأل الله السماح".^{٨٧}

ج و - مقومات من هو أهل أن يعتمد قوله في الجرح والتعديل، قال الإمام الذهبي رحمه الله: "والكلام في الرواة يحتاج إلى ورع تام وبراءة من الهوى والميل وخبرة كاملة بالحديث وعلله ورجاله".^{٨٨}

٥ - الخاتمة

توصلت في ختام هذا البحث إلى جملة من النتائج، هي:

تجلى للرجال، يقول هو: تجلى لخلقته بخلقته، إن صلوا خلفه فليعيدوا الصلاة، قلت: لقول هشام اعتبار ومساع، ولكن لا ينبغي إطلاق هذه العبارة المجملة، وقد سقت أخبار أبي الوليد رحمه الله في تاريخي الكبير وفي طبقات القراء أتيت فيها بفوائد وله جلاله في الإسلام، وما زال العلماء الأقران يتكلم بعضهم في بعض بحسب اجتهادهم وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم".^{٧٦}

ج ك - إن وجد لجرح القرين لقرينه متابعا من أقوال النقاد نظر في ذلك الجرح، وإن لم نجد له متابعا من أقوال النقاد المنصفين لا ينظر إليه ولا يعتد به، ومثاله: ما ذكره الذهبي قال: "ذكر يحيى بن أبي كثير^{٧٧} عند قتادة، فقال: متى كان العلم في السماكين، فذكر قتادة عند يحيى فقال: لا يزال أهل البصرة بشر ما كان فيهم قتادة، قلت: كلام الأقران يطوى ولا يروى فإن ذكر تأمله المحدث فإن وجد له متابعا وإلا أعرض عنه".^{٧٨}

ج ل - إن أئمة الجرح والتعديل غير معصومين من الوقوع في الغلط وحطوط النفس، قال الإمام الذهبي رحمه الله: "قلت لسنا ندعي في أئمة الجرح والتعديل العصمة من الغلط النادر، ولا من الكلام بنفس حاد فيمن بينهم وبينه شحنة وإحنة، وقد علم أن كثيراً من كلام الأقران بعضهم في بعض مهدر لا عبرة به، ولا سيما إذا وثق الرجل جماعة يلوح على قولهم الإنصاف"،^{٧٩} وقال الإمام الذهبي: "وما زال العلماء الأقران يتكلم بعضهم في بعض بحسب اجتهادهم وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم".^{٨٠}

ج م - إذا جرح ناقد أحد أقرانه لم يذكره في مصنف جمعه في المجروحين دل ذلك على أنه من جرح الأقران الصادر عن حسد وتنافس، ومثاله ما جرح العقيلي^{٨١} (ت. ٣٣٢ هـ) به محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري^{٨٢} (ت. ٣١٨ هـ)، قال الذهبي: "وأما العقيلي فكلامه

٧٦ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المجلد السابع، ص. ٨٧.

٧٧ الإمام الحافظ الثبت يحيى بن أبي كثير اليمامي، أبو نصر الطائي (ت. ٢٢٩ هـ)، قال أبو حاتم: ثقة إمام لا يروي إلا عن ثقة، لسان الميزان، المجلد السابع، ص. ٤٣٦، ابن حجر، تقريب التهذيب، ترجمة رقم ٧٦٢٢، وانظر: الذهبي، الكاشف، المجلد الثاني، ص. ٣٧٣.

٧٨ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الخامس، ص. ٢٧٥-٢٧٦.

٧٩ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع، ص. ٤٠-٤١.

٨٠ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المجلد السابع، ص. ٨٧.

٨١ الإمام الحافظ محمد بن عمر و بن موسى العقيلي أبو جعفر (ت. ٢٢٢ هـ). انظر الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثالث، ص. ٨٣٣.

٨٢ الحافظ العلامة الفقيه محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٣١٠ هـ). الذهبي، تذكرة الحفاظ، المجلد الثالث، ص. ٧٨٢.

٨٣ الإمام العلامة الناقد الحافظ أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي المالكي المعروف بابن القطان (ت. ٦٢٨ هـ)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الثاني عشر، ص. ٣٠٦.

٨٤ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المجلد الثالث، ص. ٣٩.

٨٥ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد الخامس، ص. ٣٩.

٨٦ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق، المجلد الثاني عشر، ص. ٦١.

٨٧ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المجلد السابع عشر، ص. ٤٦٢.

٨٨ الذهبي، الموقظة، ص. ٨٢.

أولاً: حماية النفس من الافتراء عليها والإساءة إليها معنوياً قيمة إسلامية أصيلة.
ثانياً: ظاهرة جرح الأقران ظاهره إنسانية، وليست فقط بين الأقران من علماء الإسلام،
دافعها حظوظ النفس كالتنافس والحسد والتعصب.
ثالثاً: الظاهرة السائدة في تراجم الأقران من علماء الإسلام: الأخوة والمودة والتعاون
وسلامة الصدر، وظاهرة جرح الأقران نادرة جداً.
رابعاً: معرفة سبب الجرح بين الأقران يسهم في قبول الجرح أو رده.
خامساً: أعلم الناس بالراوي جرحاً وتعديلاً أقرانه الذين عايشوه، ويقبل جرحهم إن صدر
عن علم وإنصاف بلا حظ من حظوظ النفس.
سادساً: تميز علماء الجرح والتعديل بمنهج علمي واضح قويم، ينقد الراوي -جرحاً
وتعديلاً- بدون تحيز أو تعصب، ويتحرى دقة آراء النقاد وصوابها.

"منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران"

ملخص: يركز البحث الحديث عن منهج الإمام الذهبي رحمه الله (م. ١٣٧٤/٧٤٨) في التعامل مع جرح الأقران من خلال تعليقاته وتعليقاته في كتبه على تراجم الرواة الذين وقع بينهم جرح أقران، وقد تبين من خلال تتبع تلك التعقيبات أن الإمام الذهبي رحمه الله يحرص على ذكر سبب جرح الأقران لبعضهم، فإذا تبين أن سبب الجرح الحسد أو التنافس أو التعصب المذهبي بين الأقران كان الذهبي يرد الجرح، أما إن كان جرح القرين لقرينه وقع من عالم عدل منصف فإن الجرح يقبل، وقد أبرز البحث خمس قواعد اعتمدها الإمام الذهبي في تعامله مع ما شجر بين الصحابة رضي الله عنهم وما وقع بينهم من جرح تشكل فكر أهل السنة في هذا الموضوع، ثم خلاص البحث إلى ست عشرة قاعدة لتعامل مع جرح الأقران- من غير الصحابة- التزمها الذهبي في تعليقاته على تراجم الرواة الذين وقع بينهم جرح أقران، وهذه القواعد تشكل منظومة قيمية أخلاقية تخدم علم الجرح والتعديل بشكل خاص، وعلم الأخلاق والسلوك بشكل عام.
عطف: محمود أحمد رشيد، "منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران"، مجلة بحوث الحديث، المجلد السادس، العدد الثاني، ٢٠٠٨، ص. ٢٢-٢٣.

كلمات المفتاح: الذهبي، الأقران، المديح، الجرح والتعديل، الحديث، علم الرجال، نقد الحديث.

"el-Îmâm ez-Zehebî'nin Akran Râvilerin Birbiri Hakındaki Cerhlerine Yaklaşımı"

Özet: Bu çalışma, İmâm ez-Zehebî'nin (ö. 748/1374) râvilerin hal tercümeleriyle ilgili eserlerinde kaydettiği bilgilerden hareketle, akran râvilerin birbiri hakkındaki cerhlerine yaklaşımını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bilgilerden hareketle, ez-Zehebî'nin akran râvilerin birbiri hakkındaki cerhlerinin sebeplerini zikretmeye de özen gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Akran râviler arasındaki cerhin sebebinin, hased, çekememezlik, mezhebî taassup olması durumunda ez-Zehebî bu cerhi reddetmiş, ancak akranlar arasındaki cerhin

âdil, insafî bir âlimden kaynaklanması durumunda ise kabul etmiştir. Bu araştırmayla, ez-Zehebî'nin, sahâbiler arasında ortaya çıkan ve Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşünü de şekillendiren ihtilafları ele alırken yaklaşımının beş esasa dayandığı ortaya çıkmıştır. Çalışmada, sahâbe dışında, eserinde hayatlarına yer verdiği ve aralarında birbirine yönelik cerh bulunan râviler konusunda ise ez-Zehebî'nin takip ettiği akranların cerhi ile ilgili on altı esas tespit edilmiştir. Bu kaidelerin her biri genel itibarıyla çok önemli ahlâkî değeri taşımakla birlikte, özellikle cerh ve ta'dil ilmi açısından çok büyük bir kıymet taşımaktadır.

Atıf: Mahmud Ahmed Reşid, "Menhecû'l-Îmâm ez-Zehebî fi't-te'âmül me'a cerhi'l-akrân", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, ss. 81-100.

Anahtar Kelimeler: Zehebî, Akran, Müdebbec, Cerh ve ta'dil, Hadis, Ricâl ilmi, Nakdü'l-hadis.

Hadis Usûlünde Rivâyetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi

Sabri ÇAP, Dr.*

“The Problem of Establishing the
Sources of the Narrations in the
Classical Hadith Methodology”

Abstract: The terms hadîth, sunna, khabar, athar had been used for transmitted reports since the earliest period, and the different views had been set forth about the scope of these words. Although the terms marfû, mawqûf and maqtû were used to signify to whom these reports belong, some confusions occurred about the source of these narrations due to lack of clear attribution during the narration process, and this situation, in turn, led to discussions as to whether the particular narration was marfû or mawqûf. A search for a new term was started to eliminate aforementioned discussions, and in time the term hukman marfû used for this kinds of reports became widespread.

Citation: Sabri Çap, “Hadis Usûlünde Rivâyetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi”, (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, pp. 101-130.

Key Words: Hadîth, sunna, khabar, athar, marfû, mawqûf, maqtû, hukman marfû, ma'nân marfû.

I. Giriş

Hadis ilmindeki bütün ıstılahlar aynı anda ortaya çıkmadığı gibi,** her devirde ve bütün muhaddisler tarafından aynı anlamda kullanılmamıştır. Hadis usûlü eserleri ise hadis usûlünün uygulanmasından daha sonraları yazılmaya başlanmıştır. Başta hadis ve sünnet kavramları olmak üzere merfû, mevkûf, müsned ve hükmen merfû gibi hadisin anlaşılmasında temel unsur olan terimlerin ne anlamda ve hangi muhtevayı kapsayacak şekilde kullanıldığı ve tarihî seyrinin bilinmesi hadis literatürü karşısında bütüncül ve isabetli bir yaklaşım geliştirebilmek için zaruridir. Başlangıçta bütün rivâyetler için daha genel kavramlar kullanılırken zamanla rivâyetlerin kaynağını belirtmek için daha hususî terimler geliştirilmiştir. Bu kavramlar rivâyetlerin tedvîninden sonra ortaya çıktığı için bir kısım rivâyetlerin kime nispet edileceği hakkında

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Vaiz, Karşıyaka, İZMİR, sabricap@hotmail.com

** Bu makalenin hazırlanması sırasında *Hadis İlmünde Merfû-Mevkûf İlişkisi* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2008) adlı tezimizden istifade edilmiştir.

görüş birliğine varılamamıştır.

II. Rivâyetler İçin Kullanılan İlk Kavramlar

Hiz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken O'nun (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri için hadis ve sünnet gibi terimler kullanılmaya başlanmıştır. Hadis öncelikle Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine hasredilmekle beraber, bu kavramın kapsamı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Fakih, muhaddis ve usûlcülerin hadis tarifleri birbirinden farklılık gösterir. Hadisçilere göre hadis, Resûlullâh'a (s.a.v.) izafe edilen herşeydir.¹ Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) sözleri, fiilleri, takrirleri, ahlâkî ve fiziksel özellikleri ile Hiz. Peygamber'in doğum yeri ve zamanı gibi peygamberlikten önce ve sonra O'nun hayatıyla ilgili anlatılan herşey hadisin kapsamına dâhildir.² Fıkıh usûlcüleri ise hadisi Hiz. Peygamber'in sadece şer'î bir hükme delâlet eden söz, fiil ve takrirleri olarak kabul ederken,³ fıkıhçılar farz ve vacip dışında Hiz. Peygamber'den sâdır olan herşeyi hadisin kapsamı içinde görmektedirler.⁴ Muhaddislerin hadis tariflerinde ‘Hiz. Peygamber’e (s.a.v.) ait olan’ı belirleme hedeflenirken, fıkıh usûlcüleri ve fıkıhçıların sadece delil olma açısından rivâyetleri dikkate aldıkları söylenebilir.

Hadisin muhtevası hakkındaki farklı görüşler sadece Hiz. Peygamber'le de sınırlı değildir. Bazı muhaddisler, hadisi yalnız Hiz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirlerle tahsis ederken, çoğunluk sahâbe ve tâbiüne izafe edilen söz ve fiilleri de hadisin kapsamına dâhil etmektedirler.⁵ Meselâ Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652) biri Hiz. Peygamber'e, diğeri İbn Mes'ûd'a ait iki sözü nakleden Buhârî (ö. 256/869), ‘bize Abdullah b. Mes'ûd iki hadis rivâyet etmiştir. Bunlardan biri

¹ Bkz. en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *et-Taqrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadîs*, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-cinân 1406/1986, s. 27; İbn Hacer, Şehâbeddîn Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Nüzhetü'n-naẓar şerhu nuḥbeti'l-fiker fi muṣtalahi ehli'l-eşer* (ta'lik ve şerh: Salâh Muhammed Muhammed 'Uveyda), 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1409/1989, s. 23; Süyûtî, Celâlüddîn Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-râvi fi şerh-i taqrîbi'n-Nevevî*, (thk. İrfân el-Aşşâ Hassüne), Beyrut: Dâru'l-fikr 1414/1993, s. 15.

² Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed, *Tevcihü'n-naẓar ilâ usûli'l-eşer* (neşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), I-II, 1. baskı, Beyrut: Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye 1416/1995, I, 37; Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, *Ḳavâ'idü't-tahdîs min funûni muṣtalahi'l-hadîs* (thk. Muhammed Behcet el-Baytar), 1. baskı, Beyrut: Dâru'n-nefâis 1407/1987, s. 62.

³ Accâc el-Hatîb, Muhammed, *es-Sünne ḳable't-tedvîn*, 5. baskı, (y.y.), Dâru'l-fikr 1401/1981, s. 16.

⁴ Accâc el-Hatîb, a.g.e., s. 16.

⁵ Bkz. Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nüreddîn Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Şerhu şerhi nuḥbeti'l-fiker fi muṣtalahâti ehli'l-eşer* (takdim: Abdülfettâh Ebû Gudde, thk. ve ta'lik: Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm), Beyrut: Dâru'l-kalem ts., ss. 603-605; Cezâirî, *Tevcihü'n-naẓar*, I, 40; Kâsımî, *Ḳavâ'idü't-tahdîs*, s. 61; Accâc el-Hatîb, *es-Sünne ḳable't-tedvîn*, ss. 21-22.

Hiz. Peygamber'den, diğeri ise İbn Mes'ûd'un kendisindedir' demektir.⁶

Farklı anlamlarda kullananlar bulunmakla beraber hadisçiler sünneti de hadisin müradifi kabul edip Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri için kullanmışlardır.⁷ Hadis ve sünnetin eş anlamlı kullanıldığını bazı rivâyetlerde görmek mümkündür.⁸ Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813), 'Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) hadiste imamdır, sünnette değildir. Evzâî (ö. 157/773) sünnette imamdır, hadiste değildir. Mâlik (ö. 179/795) ise, hem hadiste hem de sünnette imamdır⁹ sözü ise sünnetle hadisin farklı anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Bazı âlimler tarafından sünnet kavramı Resûlullâh'ın söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra, sahâbenin söz ve fiilleri için de kullanılmaktadır. Serahsî, 'bize göre şeriatla sünnetten murad, Resûlullâh'ın ve ondan sonra sahâbenin sünnet kıldığıdır' demektir.¹⁰ Resûlullâh'tan (s.a.v.) nakledilen bazı rivâyetler de sünnetin sahâbe için kullanıldığını delil olarak zikredilmiştir.¹¹ Sahâbenin de bazı rivâyetlerde sahâbe uygulamalarını sünnet kelimesiyle ifade ettiği görülmektedir.¹² Bununla beraber sadece Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer'in uygulamalarını sünnet kapsamı içinde görenler olduğu gibi¹³ ilk dört halife ile birlikte İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Muâz b. Cebel (ö. 18/639), Enes b. Mâlik (ö. 93/712), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/692) ve İbn Abbas (ö. 68/688) gibi ilim alanında temâyüz etmiş sahâbilerin söz ve fiillerini sünnet kabul edip diğerlerini sünnete dâhil etmeyenler de vardır.¹⁴

Hadisle eş anlamlı ve farklı mânada kullanılan kavramlardan biri de *haber*-

dir. Birçok muhaddis *haberi* hadis mânasında kullanmıştır.¹⁵ İbn Hibbân ise *es-Sâhîh*'inde hadis kelimesine yok denecek kadar az yer verirken, hadis yerine 'haber' ve 'ahbâr' tabirini yaygın olarak kullanmaktadır.¹⁶ Haber kavramıyla merfû, mevkûf ve maktû bütün rivâyetleri kastedenler olduğu gibi, Hiz. Peygamber'den (s.a.v.) gelenlere hadis, sahâbe ve tâbiünden gelenlere ise haber diyenler de mevcuttur. Horasan fukahâsi ise mevkûfu eser olarak isimlendirip sadece merfû rivâyetlere haber ve hadis demektir.¹⁷

Hadisler râvilerinin çokluğu açısından ele alınırken, *hadis* yerine *haberin* kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Bu meâlde *mütevâtir haber* ve *âhad haber* kavramları öne çıkar.¹⁸ Haberlerin mütevâtir ve âhad olarak taksiminde sadece Resûlullâh'tan nakledilen söz, fiil ve takrirlerin dikkate alındığı söylenebilir.

Hadisle eş mânalı kullanıldığı gibi ayrı anlamda kabul edilen diğer bir kavram da *eser*dir. Merfû ve mevkûfa eser denildiği gibi sadece mevkûf ve maktû rivâyetlere eser diyenler de bulunmaktadır. Bütün rivâyetleri eser olarak isimlendirenlerle birlikte¹⁹ sadece sahâbeden gelen haberler için bu terimi kullanan, Hiz. Peygamber'den gelen rivâyetlere ise haber ve hadis diyenler de vardır.²⁰

⁶ Buhârî, "Da'avât", 4.

⁷ Bkz. Accâc el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvîn*, ss. 17-18; Cezâiri, *Tevcihü'n-nażar*, I, 40; Itr, *Menhecü'n-nağd*, s. 26.

⁸ Bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdürrezzâk'ın *el-Muşannefi* içinde) (thk. Habîburrahmân el-A'zamî), 2. baskı, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî 1403/1983, XI, 257-258, No: 20484; İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' el-Basrî, *Kitâbü't-Fabaķâti'l-kübrâ*, I-IX, Beyrut: Dâru Sâdir ts., II, 387, III, 287; Hatîb, el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit *Takyyidü'l-ilm* (thk. Yûsuf el-Aş), Dimeşk: el-Ma'had el-Fransî bi Dimaşk lî'd-dirâsâti'l-'Arabîyye 1949, s. 105.

⁹ ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvatta'î'l-imâm Mâlik*, 1. baskı, I-IV, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1411/1991, I, 4.

¹⁰ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Uşûl* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1372, I, 113-114.

¹¹ Buna örnek olarak bkz. Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Tirmizî, "İlim", 16; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6; Ahmed b. Hanbel, IV, 126-127; Dârimî, "Muḳaddime", 16.

¹² Bkz. İbn Sa'd, *et-Fabaķât*, III, 343; İmtiyâz Ahmed, *Delâ'ilü't-tevşîķi'l-mübekkir li's-sünne ve'l-hadîş* (terc. Abdülmü'tî Emin Kal'acı), Karaçi: Câmî'atü'd-dirâseti'l-İslâmîyye 1990, s. 70.

¹³ Serahsî, *el-Uşûl*, I, 114.

¹⁴ Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahḳîķi'l-haḳḳ min 'ilmi'l-uşûl*, 1. baskı, Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî 1356, s. 60; Karataş, Mustafa, *Rivâyet Tekniğ-i Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İstanbul: İşaret Yayınları 2006, s. 43.

¹⁵ Meselâ, Ebû Dâvûd, Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî'nin (ö. 88-91/706-709) merfû bir rivâyeti için 'خبر' ifadesini kullanmaktadır (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 30). Ebû Dâvûd bazı bab başlıklarında da haber kelimesine yer vermektedir (Ebû Dâvûd, "Harâc", bab, 23, 25, 26). Nesâî de merfû bir hadisin değerlendirmesinde '*bu zayıf bir haberdir*' derken (Nesâî, "Eşribe", 48), bazı bab başlıklarında da hadis mânasında haber kelimesine yer vermektedir (Nesâî, "Kitâbü's-Şiyâm", bab: 14, 15, 16, 17, 35, 39, 44, 50, 54, 67, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 83, 84).

¹⁶ Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *es-Sâhîh* (thk. Şuayb el-Arnâvut), I-XVIII, 2. baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1993, I, 185, 188, 193, 205, 211, 213, 220, 228, 230, 241, 254.

¹⁷ Bkz. İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nażar*, s. 23; Süyûtî, *Tedrib*, ss. 15-16; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuḳbeti'l-fiker*, ss. 153-154; Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî, *Zaferu'l-emânî bi şerhi muḳtaşarı es-seyyid eş-şerif el-Cürcânî fi muḳtaşarı'l-hadîş* (neşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), 3. baskı, Beyrut: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmîyye 1416/1995, s. 24.

¹⁸ Haberlerin Taksimî için bkz. Hatîb, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (thk. Ahmed Ömer Hâşim), 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî 1406/1986, s. 32.

¹⁹ Bkz. İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *Kitâbü'l-muşannef fi'l-ehâdîş ve'l-âşâr* (thk. Kemal Yûsuf el-Hût), I-VII, 1. baskı, Riyâd: Mektebetü'r-rüşd 1409/1989, VIII, 363; Dârimî, "Muḳaddime", 17; İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fażlihi ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve ḥamlihî* (takdim: Abdülkerim el-Hatîb), Kahire: Dâru'l-kütübî'l-İslâmîyye 1402/1982, s. 472; Serahsî, *el-Uşûl*, I, 314; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nażar*, s. 92; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuḳbeti'l-fiker*, s. 604.

²⁰ Bkz. İbnü's-Salâh, '*Ulümü'l-hadîş*, (*Muḳaddimetü İbni's-Salâh*), (y.y.), Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye ts., s. 46. İbn Hacer ise, '*mevkûf eser* (موقوفاً) şeklinde bir tamlamaya yer vermektedir (*Tehzîb*, II, 23, No: 34). Sünnet, haber ve eser kavramlarıyla beraber ilim, hikmet, merviyât, metin ve fıkıh gibi kelimeler de hadisle eş anlamlı kullanılmaktadır. Bkz. İmtiyâz Ahmed, *Delâ'ilü't-tevşîķ*, ss. 110-146; Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, XV, 28.

III. Merfû, Mevkûf ve Maktû Kavramları

Birçok muhaddis tarafından hadis, eser ve haber müteradif olarak kullanılıp Resûlullâh'a ait söz, fiil ve takrirlerle birlikte sahâbe ve tâbiînün söz ve fiillerini ihtiva ederken, daha sonraki dönemlerde söz ve fiiller ait olduğu kaynağa göre daha kesin ifadelerle belirtmek istenmiş ve sonraki dönemlerde Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) ait söz, fiil ve takrirler için 'merfû hadis', sahâbeye ait olanlar için 'mevkûf hadis' ve tâbiîne ait olanlar için ise 'maktû hadis' tabiri kullanılmıştır. Bu ayırım, Hz. Peygamber'e ait olanla başkalarına ait olanın kesin çizgilerle belirlenmesi ve birbirinden ayrılması gayreti olarak görülebilir.

A. Merfû Hadis

Merfû; kısaca Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirlerdir. Onu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) izâfe edenin sahâbî, tâbiî veya daha sonraki râvilerden biri olması ve senedinin muttasıl olup olmaması arasında bir fark yoktur.²¹ Mutlak olarak hadis denildiğinde merfû hadis anlaşılır. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise merfû hadisi 'sahâbenin, Resûlullâh'ın söz ve fiileri ile ilgili verdiği haberler' şeklinde tarif etmektedir.²² Bu tarifile Hatîb, tâbiîn ve sonrakilerin Resûlullâh'a izafe ettiklerini merfû dışında tutmuş, takriri de merfû saymamıştır.²³ Fakat meşhur olan tarife göre merfû, sahâbe, tâbiîn veya daha sonrakilerin Resûlullâh'a izafe ettikleri söz, fiil ve takrirlerdir.²⁴

Merfû teriminin hicrî I. asrın sonlarından itibaren tâbiîn tarafından ıstılâhî mânasıyla kullanıldığı görülmektedir. Buhârî'nin Şu'be (ö. 160/776)→Amr b. Mürre (ö. 118/736)→Ebû Vâil (ö. 82/701)→İbn Mes'ûd (ö. 32/652) senediyle naklettiği bir rivâyette râvi Amr b. Mürre Ebû Vâil'e: *Sen bu hadisi Abdullah b. Mes'ûd'dan duydun mu?* diye sorunca Ebû Vâil: *Evet, ben bunu Abdullah'tan işittim* demiş, Amr: *Abdullah b. Mes'ûd bunu ref etti mi?* diye sorunca, Ebû Vâil *evet* demiştir.²⁵ Şa'bî de (ö. 104/722) Muğîre b. Şu'be'den (ö. 50/670) naklettiği bir rivâyet için *Muğîre b. Şu'be'den bunu minberde Resûlullâh'a (s.a.v.) ref*

ettiğini işittim demektedir.²⁶ İbn Sîrîn (ö. 110/728) ise 'Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiğim her hadis merfûdur'²⁷ derken, Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 131/748) kendi arkadaşlarından Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709) ve adını zikretmediği bir başkası olmak üzere üç kişi için *'onlar hadisi işittikleri zaman merfû olarak rivâyet ederler'*²⁸ demektedir. Tâbiîn, sahâbenin Resûlullâh'a (s.a.v.) nispet ettikleri sözlerini erken dönemlerden itibaren ref ettiklerini belirtmişlerdir.

Merfû, Resûlullâh'ın (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleridir. Fakat Resûlullâh'ın sözlerinin (kavlî merfû) dışındakiler, sahâbenin sözleri olmasına rağmen bunlar Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili olduğundan dolayı merfû olarak nitelenmektedir. Hâlbuki sahâbenin sözlerine mevkûf denilmektedir. Buna göre merfû hadis 'Hz. Peygamber'in sözleri ve sahâbenin Hz. Peygamber hakkındaki sözleri'dir. Sahâbenin Hz. Peygamber hakkındaki sözleri, O'nun fiillerinin, takrirlerinin, ahlâkının ve yaratılış özelliklerinin sahâbe tarafından söze dönüştürülmesidir. Tâbiînün Hz. Peygamber hakkındaki rivâyetleri de sahâbeye dayanmaktadır.

Müsned, muttasıl ve mevsûl gibi bir kısım kavramlar da bazı muhaddisler tarafından merfû hadisi belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Bazıları ise bu kavramları sadece belirli özelliklerdeki merfû hadisler için kullanmışlardır. Bu ıstılahların merfû hadisle eş anlamlı kabulüyle birlikte, merfû bir hadisin özelliklerinin vurgulanması amacıyla kullanıldığı söylenebilir.

Hicrî II. ve III. yüzyıllarda çoğunlukla merfû mânasında kullanılan müsnedin tarifi hakkında üç farklı görüş mevcuttur. Bunlardan birincisi Hâkim'e (ö. 405/1014) aittir. Ona göre müsned hadis muhaddisin şeyhinden, onun da kendi şeyhinden muttasıl olarak Hz. Peygamber'le sohbeti bilinen sahâbî vasıtasıyla Resûlullâh'tan naklettiği rivâyettir.²⁹ Hâkim'in, müsnedi senedinde kopukluk olmadan Resûlullâh'tan yapılan merfû rivâyetlere hasrettiği anlaşılmaktadır. Hatta Hâkim müsned için bazı şartlar daha ileri sürmektedir: Ona göre müsnedin mevkûf, mürsel veya mu'dal olmaması ve râvilerinin müdellis olmaması gerektiği gibi senedinde 'filandan bana haber verildi',

²¹ Irâkî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadis* (thk. Mahmûd Rebi'), 2. baskı, (y.y.), 'Âlemü'l-kütüb 1408/1988, s. 52; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, s. 91; es-Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-İrâkî* (thk. Ali Hüseyin Ali), I-IV, 2. baskı, (y.y.), Dâru'l-imâm et-Taberî 1412/1992, I, 118.

²² Hatîb, *el-Kifâye*, s. 37.

²³ Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik* (thk. Nureddîn İtr), 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye 1411/1991, s. 75; Leknevî, *Zaferu'l-emâni*, s. 210.

²⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 546, 604.

²⁵ Buhârî, "Tefsîr Süre 6", 7; "Tefsîr Süre 7", 1; "Nikâh", 107; Tevhîd", 15, 20; Müslim, "Li'ân", 17; "Tevbe", 32-35; Tirmizî, "Da'avât", 95; Dârimî, "Nikâh", 37; Ahmed b. Hanbel, I, 381, 426, 436.

²⁶ Müslim, "İmân", 312; Tirmizî, "Tefsîr Süre 32", 3.

²⁷ el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târîh* (thk. Halil Mansûr), I-III, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut: ts., III, 134; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, I, 153.

²⁸ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 26; Yücel, Ahmet, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (Hicrî İlk Üç Asır), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 154.

²⁹ Hâkim, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâburî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2. baskı, Beyrut: 1397/1977, ss. 17-18; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadis*, s. 49; Nevevî, *İrşâd*, s. 74; Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, ss. 52-53; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, s. 92; Süyûtî, *Tedrib*, s. 115.

‘filandan bana tahdis edildi’, ‘filandan bana ulaştı’, ‘filan onu ref etmiştir’ ve ‘bunun merfû olduğunu zannediyorum’ gibi senede zarar veren unsurların olmaması da şarttır.³⁰ Hâkim’e göre müsned, merfûların bir kısmıdır ve merfûdan daha hususîdir. Her merfû müsned değildir. Fakat her müsned merfûdur. İkinci görüş İbn Abdülberr’e (ö. 463/1071) aittir. Ona göre müsned, muttasıl veya munkatî‘ olarak sadece Hz. Peygamber’e ref edilen hadislerdir.³¹ Bu durumda müsnedle merfû müsâvidir. O, müsnedi metne ait bir özellik olarak görmektedir. Dolayısıyla metin merfû ise, mürsel, mu’dal ve munkatî‘ da olsa müsned kabul edilir. Ancak muhaddislerin dilinde ‘bu müsned bir hadistir’ denildiğinde muttasıl bir isnadla Hz. Peygamber’den nakledilen merfû rivâyetler anlaşılmalıdır. Üçüncü görüş ise Hatîb el-Bağdâdî’ye (ö. 463/1071) aittir. Ona göre müsned, ilk râviden kaynağına kadar muttasıl olan rivâyettir. Müsned merfû, mevkûf ve maktû her çeşit rivâyeti ihtiva etmekle beraber ekseriyetle Resûlullâh’tan nakledilen hadisler için kullanılır.³² Hatîb’e göre müsned, metne değil, senede ait bir özelliktir ve muttasıl demektir.

Hâkim ve diğer bazı muhaddisler merfû, müsned ve muttasılı birbirinden ayrı kabul etmişlerdir. Merfûda sened dikkate alınmaksızın sadece metnin durumuna bakılır ve metin Resûlullâh’a izafe ediliyorsa, senedi muttasıl olsun veya olmasın, hadis merfû kabul edilir. Muttasilda ise, metnin merfû veya mevkûf olması dikkate alınmaksızın sadece senedin durumuna bakılır. Müsnedde ise, hem senede hem de metne beraber bakılır ve ittisal ve ref şartı birlikte aranır. Her müsned merfû ve muttasıldır. Fakat aksi söz konusu değildir.³³ Buna göre merfû metnin, muttasıl senedin, müsned ise hem metnin hem de senedin durumunu belirtmektedir.

B. Mevkûf Hadis

Hadis ıstılahı olarak mevkûfu Hatîb el-Bağdâdî ‘râvinin sahâbiye isnad edip ileri geçmediği rivâyetler’ şeklinde kısaca tarif eder.³⁴ İbnü’s-Salâh’a göre ise mevkûf ‘sahâbenin söz, fiil ve benzeri durumlarına dair rivâyet edilen haber-

³⁰ Bkz. Hâkim, *Ma’rifetü ‘ulümü’l-hadîs*, ss. 18-19.

³¹ İbn Abdülberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd* (thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî), I-XXIV, el-Mağrib Vizâretü ‘umûmi’l-evkâf ve’s-şu’ûni’l-İslâmiyye 1387, I, 21; İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, s. 49; Irâkî, *Fethu’l-muğîs*, ss. 52-53.

³² Hatîb, *el-Kifâye*, s. 37; İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, 49; Nevevi, *İrşâd*, s. 74; Irâkî, *Fethu’l-muğîs*, ss. 52-53; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nażar*, s. 92.

³³ San’ânî, Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâîl b. Salâh b. Muhammed el-Emîr, *Tavzîhu’l-efkâr li ma’ânî tenkîhi’l-enżâr*, I-II, 1. baskı, Beyrut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye1417/1997, I, 235.

³⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 37.

ler’dir.³⁵ Bunlar Resûlullâh’a ulaşmayıp sahâbede durduğu için mevkûf olarak isimlendirilmiştir.³⁶

Sahâbenin Hz. Peygamber’in fiil ve takrirlerini belirten sözlerine merfû denildiği belirtilmişti. Bunlar sahâbenin ‘Hz. Peygamber’le ilgili sözleri’dir. Buradan hareketle mevkûfa ‘sahâbenin Hz. Peygamber’e nispet etmedikleri sözleri ve fiilleri’ denilebilir.

Fakihler ise muhaddislerin kullandığı mevkûf hadislerle birlikte *sahâbî kavli-sahâbî sözü*, *sahâbî fetvası*, *sahâbî hükmü*, *sahâbî kazâsı*, *sahâbî mezhebi* ve *sahâbî re’yi* gibi kavramları kullanmaktadır. Bununla beraber fakihler *sahâbe kavli* ifadesiyle onların sadece sözlerini değil, aynı zamanda fiillerini de kasdetmektedir. Fakihlerin sahâbenin bütün söz ve fiilleri yerine fikhî konulardaki söz ve fiillerini değerlendirdikleri, dolayısıyla bütün mevkûf rivâyetleri esas almadıkları görülmektedir. Onlar, görüş ve fetvalarıyla fıkha katkısı olan sahâbînin sözlerini değerlendirmişlerdir. Bu nedenle fakihlerin eserlerinde daha az sayıda sahâbenin söz ve fiilleri ve onların da bütün söz ve fiilleri yerine sadece fikhî olanları yer almaktadır. Ancak, fakihler bu tanımlamalarla merfû veya mevkûfun sınırlarını belirlemeyi hedef edinmemişler, fıkıhta delil olarak kullandıkları rivâyetleri esas almışlardır.

Mevkûf olarak sahâbeye nispet edilen bütün sözler onlara ait değildir. Sahâbe bu sözlerin bir kısmının sadece nakledicisi durumundadır. Sahâbeden kendilerine ait söz ve fiiller nakledilmekle beraber, onlar birbirlerinin söz ve fiillerini de nakletmektedir. Bu durumda bir rivâyet, bir sahâbînin fiili iken diğerinin sözü olabilmektedir. Hz. Ebû Bekir’in (ö. 13/634) Zeyd b. Sâbit’i (ö. 45/665) çağırıp ona Hz. Ömer’in (ö. 23/643) Kur’ân’ın cem edilmesini istediği rivâyet,³⁷ bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu, Zeyd b. Sâbit’in mevkûf sözü iken diğer iki sahâbînin söz ve fiillerini de içermektedir.

Sahâbe, eski topluluklara ve peygamberlere ait bilgileri de nakletmektedir. Bu sözler esas itibarıyla başkalarına aittir ve sahâbe bunların sadece râvidisidir. Sahâbenin Resûlullâh’tan naklettiği sözler onlara nispet edilmemekte ve merfû

³⁵ İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, ss. 41-42; Süyutî, *Tedrib*, ss. 116-117; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti’l-fiker*, s. 605. İbn Hacer ise ‘sahâbeye ulaşanlar’ şeklinde kısa bir tarif yapmaktadır (*Nüzhetü’n-nażar*, s. 91). Ebû Dâvûd ise mevkûf terimi yerine ‘maksûr’ kelimesini de kullanmıştır (Bkz. Ebû Dâvûd, “Şalât”, 212).

³⁶ Bkz. Cezâîrî, a.g.e., I, 176; Ahmed Naim, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Mukaddime), 7. baskı, Ankara: DİB Yayınları 1982, s. 134. Mevkûfun tarifinde, ‘isnad’ın sahâbîde son bulması ve Hz. Peygamber’e ulaşmamış olmasının vurgulanması, daha önce merfû ve mevkûfun hepsine hadis denilirken, bu iki kaynağa ait olanı ayırma bakımından Hz. Peygamber’e ulaşanlara merfû, sahâbeye ulaşana ise mevkûf denildiğini belirtmek için söylenmiş olması muhtemeldir.

³⁷ Buhârî, “Tefsîr Sûre 9”, 20; “Fezâ’ilü’l-Çur’ân”, 3; “Ahkâm”, 37; Tirmizî, “Tefsîr Sûre 9”, 18.

kabul edilmektedir. Yine önceki peygamberlere ait bir sözü Hz. Peygamber naklettiğinde merfû kabul edilirken, sahâbenin naklettikleri mevkûf sayılmaktadır. Hz. Peygamber'in bunları vahiyyle bilmesi mümkün iken, sahâbenin ise diğer insanlardan duymuş olması muhtemeldir ve doğruluk dereceleri aynı değildir. Onların kendilerine ait sözleriyle nakledicisi durumunda oldukları sözleri ayrı değerlendirmek gerekir.

C. Maktû Hadis

Tâbiine nispet edilen söz ve fiillere maktû denilmiştir.³⁸ Hz. Peygamber'in hadisleriyle sahâbe söz ve fiillerini doğru bir şekilde anlamada önemli bir yeri olan maktû rivâyetler, hadis, tefsir ve fıkıh kaynaklarında bol miktarda bulunmaktadır. Hatta ilk döneme ait bazı eserlerde merfû ve mevkûftan çok maktû rivâyetler yer almaktadır.

Sonraki dönemlerde sözler söyleyenine göre isimlendirilirken merfû rivâyetlerde olduğu gibi mevkûf ve maktû için de hadis kelimesi kullanılarak *mevkûf hadis* veya *maktû hadis* denilmiştir. Bu kavramların yerleşmesinden sonra da hadis, haber ve eser kelimelerinin kullanımı devam etmiş; merfû, mevkûf ve maktû tabirlerinin kullanımı bakımından muhaddisler arasında önemli bir fark yokken, hadis, sünnet, haber ve eser kelimeleri çok farklı şekillerde kullanılmıştır.

IV. Rivâyetlerin Kaynağını Belirlemedeki Zorluklar

Kur'ân başta önceki peygamberlerin olmak üzere birçok kimsenin sözlerini nakletmesine rağmen, Hz. Peygamber'in sözlerini, birkaçı dışında zikretmemiş³⁹, O'nun söylediklerinden çok ne demekle emredildiğini bildirmiştir. 'قل (de ki)' ifadesiyle başlayan birçok âyet ve sûre mevcuttur. Dolayısıyla Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) sözlerini bize aktaran tek kaynak sahâbedir. Ancak, sahâbe Hz. Peygamber'e ait olan her şeyi naklederken kendilerinin geliştirdikleri farklı rivâyet tarzlarını kullanmışlardır. Bunlar bazen doğrudan nakil olduğu gibi, dolaylı anlatım veya sadece bir îma şeklinde olabilmektedir.

Rivâyetlerin nakil süreci esnasında veya nakil sürecini tamamladıktan sonra kaynağının belirtilmesi bakımından merfû, mevkûf veya maktu şeklinde isimlendirilmesi ile beraber gerek rivâyetlerin muhtevası, gerekse nakil tarzları sebebiyle bunların kime ait olduğunun belirlenmesinde bir kısım zorluklarla karşılaşmıştır. Sahâbe, Resûlullâh'ın (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerini değişik ifadelerle ve nakil tarzlarıyla sonraki nesillere aktarmaya çalışmış, bu rivâyet

³⁸ İbnü's-Salâh, 'Ulûmü'l-Ĥadîs', s. 51; Irâkî, *Fethu'l-muġîs*, s. 52; Süyûtî, *Tedrib*, s. 124.

³⁹ Hz. Peygamber'in sözlerine yer veren şu âyetler zikredilebilir: et-Tevbe 9/40; et-Tahrîm 66/3; el-Ahzâb 33/37; Âl-i İmrân 3/123.

tarzları sonraki dönemlerde merfû veya mevkûf şeklinde nitelendirilmiştir. Ancak, bazı rivâyetlerin merfû mu, yoksa mevkûf mu olduğunu belirlemek kolay olmamıştır.

Hem Resûlullâh'tan (s.a.v.), hem de sahâbeden nakledilenlere hadis, haber veya eser denilirken, daha sonra Resûlullâh'tan (s.a.v.) rivâyet edilenlere merfû, sahâbeye ait olanlara da mevkûf denilmesiyle beraber '*Resûlullâh* veya *sahâbeye ait olan*'ın sınırlarının belirlenmesinde görüş ayrılıkları ortaya çıkmış, bazıları'nın mevkûf kabul ettiği rivâyetlerin bir kısmı, başkaları tarafından merfû kabul edilmiştir. Bütün hadisleri merfû ve mevkûf şeklinde kesin çizgilerle ayırmak pratikte çoğu zaman mümkün değildir. Zira birçok hadisin metninde merfû ve mevkûf ifadeler beraber bulunmaktadır. Bilhassa fiilî ve takrirî merfûlarda bu durum daha da yoğundur. Hz. Âişe'nin (ö. 58/677) naklettiği şu hadis, bu durumu yansıtmaktadır: "*Bir gün Resûlullâh (s.a.v.) odama geldi. Yanımda Buâs ezgilerini okuyan iki kız vardı. Resûlullâh (s.a.v.) yatağına uzanıp yüzünü öbür tarafa çevirdi. Daha sonra Ebû Bekir geldi ve şarkı söyleyen kızları görünce 'Bu ne hal! Resûlullâh'ın yanında şeytan çalgısı mı çalınıyor' diyerek beni azarladı. Bunun üzerine Resûlullâh (s.a.v.) ona dönerek 'onlara dokunma, bırak çalsınlar' buyurdu. Babam başka bir şeyle meşgul olduğu sırada, kızlara dışarı çıkmaları için işaret ettim ve onlar da dışarı çıktılar.*"⁴⁰ Bu ve benzeri birçok hadis, içinde Resûlullâh'ın bir takirî veya birkaç kelimelelik bir sözü, ya da bir fiilî olduğu için merfû kabul edilmekte, rivâyetler içinde geçen sahâbî sözleri ve fiilleri ayırma tâbi tutulmamaktadır. Birkaç sayfa uzunluğunda olan bir rivâyetin içinde Resûlullâh'a ait birkaç cümle de bulunsa hadis merfû olarak isimlendirilmektedir. Bu durum, ilk dönemlerde rivâyetlerin hepsinin hadis, eser veya haber ıstılahlarıyla ifade edilmesinin de aynı zamanda bir sebebi olarak görülebilir.

Kavli merfûların dışındaki fiilî ve takrirî bütün rivâyetlerin ifade şeklinin sahâbeye ait olması nedeniyle bunlar, rivâyet eden sahâbinin değerlendirmesine göre değişebilmektedir. Sahâbî hadisi mâna ile rivâyet etmekte, ihtisarda bulunmakta ve her sahâbî Resûlullâh'ın uzun bir konuşmasından sadece gerekli gördüğü bir kısmı nakledebilmektedir.

Sahâbenin Resûlullâh'a (s.a.v.) ait bir haberi farklı şekillerde rivâyet ettiklerini ve râvilerin aynı hâdiseyi anlatırken onun Resûlullâh ile irtibatını çok değişik şekillerde belirttiklerini bir hadisin farklı rivâyetlerini göz önünde bulundurarak görmek mümkündür. Meselâ, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin (ö. 44/664) Hz. Ömer'in kapısını üç defa çaldığı halde açan olmayınca ayrılıp gitmesinin ardından Hz. Ömer'in onu geri çağırması ve neden beklemediğini

⁴⁰ Buhârî, "İdeyn", 2.

sorması, Ebû Mûsâ'nın da buna sebep olarak Hz. Peygamber'den izin istemenin üç defa olduğunu söylediği rivâyette bu emrin Hz. Peygamber'e farklı sözlerle nispet edildiği görülmektedir. Rivâyetlerden bir kısmında izin isteme emri Hz. Peygamber'e 'bize bu emrediliyordu' şeklinde nispet edilirken,⁴¹ Tirmizî'nin (ö. 279/892) bir rivâyetinde ise sadece السنة (sünnet) şeklinde bir atıfta bulunulmakta, bu ifadenin dışında Resûlullâh'a nispet ifadesi geçmemektedir.⁴² Bazı rivâyetlerde ise 'sizden biriniz üç defa izin isteyip ona izin verilmezse ayrılıp gitsin'⁴³, 'İzin isteme üç defadır. Eğer izin verilirse içeri gir, eğer izin verilmezse dön git'⁴⁴, 'Kim üç defa izin ister ve ona izin verilmezse dönsün gitsin'⁴⁵ gibi ifadelerle Hz. Peygamber'in bu emri ile ilgili sözlerine yer verilmektedir. Müslim'in (ö. 261/875) diğer bir rivâyetinde ise sadece 'Resûlullâh'tan işittiğim gibi izin istedim'⁴⁶ sözüyle Nebevî emre işaret edilmektedir. İbn Mâce'nin rivâyetinde ise; 'Resûlullâh'ın bize emrettiği şekilde üç defa izin istedim'⁴⁷ ifadesi yer almaktadır. Zührî (ö. 124/742) ise bir rivâyetinde bunu kimin söylediğini belirtmeden, 'üç defa selâm verdikten sonra sana cevap verilmezse, dön git diyorlardı' sözüyle merfû hadise işaret etmektedir.⁴⁸

Görüldüğü üzere, Resûlullâh'a ait bir ifadeye atıfta bulunurken birbirinden çok farklı sözler kullanılabilir. Bunların bir kısmında Resûlullâh'ın sözü hiç zikredilmeyip ona sadece atıfta bulunulmakta, böyle davranmakla emrolunduğu söylenmekte fakat emreden Peygamber (s.a.v.) olduğunun zikredilmesine gerek duyulmamakta veya bu davranışın sünnet olduğuna işaret edilmekle yetinilmektedir. Bütün rivâyetler beraber değerlendirildiğinde bu ifadelerden Hz. Peygamber'in sözlerinin kastedildiği açıkça anlaşılmaktadır. Aynı hâdiseyi nakleden hadisler, farklı nakil formuyla rivâyet edildiğinden dolayı bazı muhaddisler tarafından merfû kabul edilirken, diğerleri tarafından mevkûf kabul edilmektedir.

Bir hadisin ihtisar veya taktî ile nakledilmesi de merfû bir rivâyetin mevkûf kabul edilmesine sebep olabilmektedir. Buhârî'nin, İbn Ömer'den mevkûf olarak naklettiğine göre Hz. Ömer, kendi vakfı hususunda, vakfın işlerini yürütmeyi üzerine alan kimsenin onu mülk edinmeksiz ürünlerinden yiyebi-

⁴¹ Buhârî, "Büyü", 9; "İ'tisâm", 22; Müslim, "Âdâb", 36; Ahmed b. Hanbel, IV, 400.

⁴² Tirmizî, "İstîzân", 3.

⁴³ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Muşannef)*, X, 381, No: 19423; Buhârî, "İstîzân", 13; Müslim, "Âdâb", 33; Ebû Dâvûd, "Edeb", 127; Ahmed b. Hanbel, IV, 403.

⁴⁴ Müslim, "Âdâb", 35, 37 (2. rivâyet 'izin istemek üç defadır' şeklindedir); *Muvatta'*, "İstîzân", 2, 3.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, III, 6, 19; IV, 410, 418; Dârimî, "İstîzân", 1; Ebû Dâvûd, "Edeb", 127.

⁴⁶ Müslim, "Âdâb", 34.

⁴⁷ İbn Mâce, "Edeb", 17.

⁴⁸ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Muşannef)*, X, 3, 80-381, No: 19422.

leceğini ve dostlarına da yedirebileceğini şart koşmuştur.⁴⁹ Bu kısım, Buhârî'nin farklı senedlerle merfû olarak naklettiği Hz. Ömer'in çok sevdiği bir hurmalığını sadaka vermek istediğinde Hz. Peygamber'in ona 'sen bu bahçeni vakfetmek suretiyle tasadduk et. Artık o satılmaz, hibe edilmez, miras bırakılmaz. Fakat onun mahsulü infak olunur' buyurduğu rivâyetinin sonunda yer almaktadır.⁵⁰

V. Rivayetlerin Kaynağına Nispet Şekilleri

A. Açıkça Hz. Peygamber'e Nispet Edilen Rivâyetler

Bunlar söz, fiil ve takrir olarak Hz. Peygamber'e ait oldukları râviler tarafından açık bir şekilde ifade edilen hadisler olup, sarîh merfû sözler, sarîh merfû fiiller ve sarîh merfû takrirlerden ibarettir. Bunlara fiiller içinde de sayılabilecek olan sarîh merfû vasıflar da ilave edilebilir.

Sarîh merfû sözler; sahâbenin 'Resûlullâh'ın şöyle dediğini işittim', 'Resûlullâh bize şunu söyledi' veya sahâbe ve başkalarının 'Resûlullâh dedi ki', 'Resûlullâh'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir' gibi ifadelerle naklettiği rivâyetlerdir.⁵¹ Sarîh merfû sözler sadece Hz. Peygamber'in kendisine ait sözleri değildir. Resûlullâh'ın (s.a.v.) başkalarından naklettiği sözler de O'nun sözleri gibi kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in Cebrâil'den, diğer meleklerden, önceki milletlerden, diğer peygamberler ve nübüvvet öncesi yaşayanlardan naklettiği sözler de merfûdur. Kudsi hadis denilen ve Resûlullâh'ın (s.a.v.) Allah'tan naklettiği sözler de aynı durumdadır. Sarîh merfû fiiller; sahâbenin 'Resûlullâh'ın (s.a.v.) şöyle yaptığını gördüm' demesi veya sahâbe ve başkalarının 'Resûlullâh (s.a.v.) şöyle yaptı' gibi ifadelerle naklettiği rivâyetlerdir. Sarîh merfû takrirler ise; sahâbenin 'Resûlullâh'ın yanında şöyle yaptım' deme-

⁴⁹ Bkz. Buhârî, "Veşâyâ", 12 (bab başlığı olarak), 32.

⁵⁰ Bkz. Buhârî, "Veşâyâ", 22, 28, 32; "Şurût", 19; Müslim, "Vaşiyet", 15; Ebû Dâvûd, "Veşâyâ", 13; Tirmizî, "Âhkâm", 36; İbn Mâce, "Şadaqât", 4; Ahmed b. Hanbel, II, 11, 12. İbn Hacer'in Müslim'deki mevkûf rivâyetleri bir araya getirdiği *el-Vukûf 'alâ mâ fi şahîhi Müslim mine'l-mevkûf* (thk. Abdullah el-Leysi el-Ensârî), 1. baskı, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye 1406/1986) adlı eser gerçekte merfû olduğu halde ihtisar nedeniyle mevkûf olan birçok rivâyet ihtiva etmektedir.

⁵¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, s. 83; Süyûtî, *Tedrib*, s. 123; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 546. Örnekler için bkz. Müslim, "İmân", 8, 12, 26, 37, 50, 118, 134; "Mesâcid", 260. Yusuf Suiçmez, 'سمعتُ رسول الله يقول Resûlullâh'ın şunu dediğini işittim' ve 'كان رسول الله' Resûlullâh (s.a.v.) bize şunu anlattı' şeklindeki rivâyetlerin sözlü sarîh merfû kabul edildiğini belirtmekte ve 'قال رسول الله' Resûlullâh (s.a.v.) şöyle dedi' ve 'عن النبي' 'أَنَّ رسول الله' Resûlullâh (s.a.v.) şöyle yaptı' gibi ifadelerle nakledilen rivâyetlerin sarîh merfû kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bkz. *Hadiste Ref Problemi*, AÜSBE, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, ss. 28-35.

si veya sahâbe ve başkalarının ‘filan kimse Resûlullâh’ın yanında şöyle yaptı’ deyip, O’nun itiraz ettiğini zikretmediği rivâyetlerdir.

Sarih merfû vasıflar; sahâbenin Resûlullâh’ın şemâili, vücut yapısı ve ahlâkî güzellikleri ile ilgili ‘Resûlullâh (s.a.v.) şöyle idi’ şeklindeki rivâyetleridir. Bu vasıflar ister yaratılışa ilgili, ister ahlâkıyla ilgili olsun, cibillî veya hususî hepsi buna dâhildir.⁵²

B. Hz. Peygamber’e Nispeti Açık Olmayan Rivâyetler

Bazı rivâyetler açık bir şekilde Hz. Peygamber’e nispet edilmemiştir. Hadis usûlü ile ilgili eserlerde merfû ve mevkûfun tarifinden sonra genellikle merfû veya mevkûf olduğunda görüş ayrılıkları bulunan rivâyet tarzları ele alınmıştır. Merfû ve mevkûf olduğunda ihtilâf edilen rivâyetler genellikle Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin sahâbe tarafından farklı usullerle nakledilmesinden ibarettir. Dolayısıyla bu tarz rivâyetler sahâbe tarafından Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin yorumlanmış şekli olarak kabul edilebilir. Bu hadisler diğer kavli ve fiilî merfûlara kıyasla aşırı bir şekilde *sahâbe tarafından yorumlanmış merfûlar* denilebilir. Bu tarz rivâyetlerin bir kısmının sahâbe tarafından doğrudan Resûlullâh’a (s.a.v.) nispet edilmemesi sadece Hz. Peygamber’e aidiyeti hakkında bir tereddüdün sonucu değildir. Benzer tarzda bazı hadislerin yaygınlığından dolayı âdeta anonim rivâyet edilmesi ve sahâbenin bu rivâyetleri Hz. Peygamber’e nispet etme gereği duymamış olması da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Hâkim (ö. 405/1014), Hadis ilminin altıncı nevi olarak saydığı ‘*senedinde عن رسول الله şeklinde zikredilmeyen müsnedler*’ bölümünde Hz. Peygamber’e doğrudan nispet edilmeyen rivâyetlerin merfû mu, yoksa mevkûf mu olduğu hakkında şöyle demektedir: Hz. Peygamber ile sohbeti ma’rûf bir sahâbenin ‘*bize bunu yapmak emredildi*’, ‘*şunu yapmak bize nehyedildi*’, ‘*şu bize emrediliyordu*’, ‘*şu bize nehyediliyordu*’, ‘*şöyle yapıyorduk*’, ‘*Resûlullâh (s.a.v.) aramızda iken biz şöyle diyorduk*’, ‘*biz şunda bir beis görmedik*’, ‘*şöyle şöyle denilirdi*’, ‘*şu sünnettendir*’ vb. şeklindeki sözleri müsned hadistir ve hepsi müsnedlerde yer almaktadır.⁵³ Hz. Peygamber’e nispeti açık olmayan rivâyetler öncelikle O’nun söz, fiil ve takrirlerinin dolaylı anlatılması şeklinde anlaşılabilir.

1. Hz. Peygamber’in Fiillerinin Dolaylı Nakledilmesi

Sahâbe, bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber’e ait bir fiili kastederek ‘*sünnet şöyledir, şu sünnettendir, şöyle yapmak sünnettir, sünnete uygun davrandım...*’ gibi ifadelerle nakletmekte ve eylemi Hz. Peygamber’e doğrudan nispet etmektedir. Hz. Ali’nin ‘*eli namazda göbeğin altına koymak sünnettendir*’⁵⁴ sözü buna örnektir. Sahâbilerin sünnet olarak belirttiği bir davranış Hz. Peygamber’in bir uygulamasına dayandığı gibi O’nun (s.a.v.) sözlü bir emrine veya sahâbenin bir hareketinin Resûlullâh (s.a.v.) tarafından takrir edilmiş olmasına da dayanabilir.

Muhaddislerin çoğu bu tarz ifadeleri merfû kabul etmişlerdir. Hatta Hâkim, Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbnü’l-Esir (ö. 606/1209), âlimlerin (ehl-i nakl) bu hususta ittifakından, İbn Abdülber ise bu konuda icmâ’ın varlığından bahseder.⁵⁵ Bu görüşü savunanlar sünnetin Resûlullâh’tan başkasına nispet edilmesinin uzak bir ihtimal olduğunu ileri sürürerek bu ifadelerle nakledilen rivâyetlerin mevkûf kabul edilmesine karşı çıkmışlar ve buna delil olarak da, Buhârî’nin naklettiği İbn Ömer’in Haccâc’a (ö. 95/713) söylediği ‘*eğer sünneti arzu ediyorsan namazı erken kıldır*’ sözünü zikretmişlerdir. Bu rivâyete göre İbn Şihâb (ö. 124/742), “Sâlim’e (ö. 106/725) ‘*bunu Resûlullâh mı yaptı?*’ diye sorunca, ‘*sünnet ifadesiyle Resûlullâh’ın (s.a.v.) sünnetinden başkasını mı kastediyorlar?*’ diye cevap vermiştir.⁵⁶

‘*Şunu yapmak sünnettir, sünnet şöyledir veya bu sünnettendir*’ gibi ifadeleri Hanefilerden Ebü’l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/980), Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038), Pezdevî (ö. 482/1089), Serahsî (ö. 483/1090) ve diğer bazı Hanefiler ile Şâfiilerden Kâdî Ebû Bekir es-Sayrafi (ö. 330/942) ve Cüveynî (ö. 478/1085), Zâhirîlerden ise İbn Hazm (ö. 456/1064) ve diğer bazı âlimler mevkûf kabul etmektedirler. Bu tarz rivâyetlerin merfû olmadığını savunanlar, ilk asırda sünnet kelimesinin Hz. Peygamber ve halifeler için kullanıldığını ileri sürmüşler ve buna delil olarak da ‘*Benim ve Hulefâ-i Râşidîn’in sünnetine uyunuz*’⁵⁷ hadisini ve Hz. Ali’den rivâyet edilen ‘*Resûlullâh (s.a.v.) (içki içenlere) kırk celde vurdu, Ebû Bekir kırk celde vurdu, Hz. Ömer ise seksen celde vurdu. Bunların hepsi sünnettir*’⁵⁸ rivâyetini zikretmişlerdir. Yine Hz. Peygamber ‘*Kim İslâm’da güzel bir sünnet koyarsa...*’⁵⁹ hadisinde sünneti

⁵² Necm Abdurrahman Halef, *es-Sînâ’atü’l-hadîsiyye fi’s-süneni’l-kübrâ li’l-imâm el-Beyhakî*, Dâru’l-vefâ, Mansûre 1402/1992, s. 321.

⁵³ Hâkim, *Ma’rifetü ’ulûmi’l-hadîs*, s. 22. Ayrıca bkz. İbnü’s-Salâh, *a.g.e.*, s. 53; Nâfiz Hüseyin Hammâd, “Ta’birü’s-şahâbi bi siyağî’z-zemeni’l-mâzî beyne’r-refî ve’l-vaqf”, *Mecelletü’l-câmi’ati’l-İslâmiyye*, c. X, sy. 1, yıl, 2002, s. 99-109.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Şalât”, 117, No: 756. Diğer bir örnek için bkz. Ebû Dâvûd, “Şalât”, 117, No: 754.

⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 510, No: 1323; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti’l-fiker*, s. 561.

⁵⁶ Buhârî, “Hac”, 89. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nażar*, s. 86; Süyûtî, *Tedrib*, s. 120; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti’l-fiker*, ss. 564-566.

⁵⁷ Tirmizî, “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5; İbn Mâce, “Muḥaddime”, 6; Dârimî, “Muḥaddime”, 16.

⁵⁸ Müslim, “Hudûd”, 38; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 36; Dârimî, “Hudûd”, 9.

⁵⁹ Müslim, “İlim”, 15; “Zekât”, 69; Tirmizî, “İlim”, 15; Nesâî, “Zekât”, 64.

kendisinden başkalarına da nispet etmiştir.⁶⁰

'Bu sünnettir' veya 'sünnet şöyledir' gibi rivâyetlerin merfû mânasında kullanıldığını birçok rivâyette görmek mümkündür. Bu rivâyetlerden birine göre İbn Abbas (ö. 68/687) kendisine sorulan bir soruya cevap verirken bahsedilen fiilin sünnet olduğunu söylemekle yetinmekte, ısrar üzerine ise bunun Resûlullâh'a ait bir uygulama olduğunu vurgulamaktadır. Tâvus (ö. 106/724) bu olayı şöyle nakletmektedir: "İbn Abbas'a (iki secde arasında) iki ayak üzerine oturmayı sorduk. O da 'bu sünnettir' dedi. Bunu yapmayı insana büyük bir eziyet olarak görüyoruz deyince İbn Abbas, 'bu muhakkak ki Peygamber'inizin sünnetidir' dedi."⁶¹

Diğer taraftan sahâbenin uyulması gereken sünnet hakkındaki farklı anlayışından dolayı bazen 'bu sünnet değildir' şeklinde rivâyet edilen bir fiil merfû olabilmektedir. Burada nefyedilen, bir davranışın Hz. Peygamber'e nispeti değil, bunun yapılmasının emredilen bir sünnet olmadığı vurgulanmasıdır. Hz. Âişe (ö. 58/677) '(Hac esnasında) Ebtâh'a inmek sünnet değildir. Resûlullâh (s.a.v.) oradan çıkmak daha kolay olduğu için Ebtâh'a uğramıştır' demektedir.⁶² Sünnet kelimesine yüklenen farklı anlamlardan dolayı zikredilen rivâyette Resûlullâh'ın (s.a.v.) bir davranışı yaptığı belirtilmekle beraber bunun sünnet olmadığı söylenmektedir.

'Şu sünnettendir' veya 'sünnet şöyledir' şeklinde nakledilen bütün rivâyetler için aynı değerlendirmeyi yapmak mümkün değildir. Sünnetin farklı mânalarda kullanılması nedeniyle bunlardan bir kısmı merfû değildir. Bununla beraber, 'şu sünnet değildir' denilen bazı fiillerin de Resûlullâh'a ait olduğu görülmektedir. Diğer taraftan sünnet olduğu bildirilerek nakledilen bir fiil, bir başka rivâyette doğrudan Hz. Peygamber'e söz veya fiil olarak nispet edilerek nakledilmiştir.

Her sahâbinin Hz. Peygamber'den hadis naklederken öncelikle belirli ifadeleri kullanmış olmaları kuvvetli bir ihtimaldir. Bilhassa fakih sahâbiler daha çok dolaylı anlatımda bulunmuşlardır. Bu nedenle dolaylı nakledilen hadislerin merfû veya mevkûf kabul edilmesinde her sahâbinin bu ifadeleri hangi anlamda kullandıkları tesbit edilebilir. Ancak râvi tasarrufları nedeniyle hata ihtimali de dikkate alınmalıdır.

⁶⁰ Leknevî, *Žaferu'l-emâni*, ss. 213-214; Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 56; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, s. 86.

⁶¹ Müslim, "Mesâcid", 32; Tirmizî, "Şalât", 94; Ebû Dâvûd, "Şalât", 139; Ahmed b. Hanbel, I, 313.

⁶² Müslim, "Hac", 339, 341; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 86; İbn Mâce; "Menâsik", 81; Ahmed b. Hanbel, VI, 41, 190, 207, 225. Ayrıca bkz. Müslim, "Hac", 340; Buhârî; "Hac", 147; Tirmizî, "Hac", 81, 82.

2. Hz. Peygamber'in Sözlerinin Dolaylı Nakledilmesi

a. Hz. Peygamber'in sözlerinin doğrudan hüküm ifadesiyle nakledilmesi

Sahâbe, Hz. Peygamber'in söz, fiil veya takrirlerinden hareketle O'nun bir davranışı emrettiğini veya yasakladığını, bir şeyi haram, helâl veya mübah kıldığını ve bir hükümde bulunduğunu belirterek; 'أمر رسول الله' (*Resûlullâh (s.a.v.) emretti*) veya 'نهى' (*yasakladı*), 'حكّم' (*hüküm verdi*), 'قضّى' (*kararlaştırdı*), 'حرم' (*haram kıldı*), 'أباح' (*mübah kıldı*) şeklinde rivâyet etmiştir. Bu ifadelerle nakledilen rivâyetlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilip edilemeyeceği hakkında da farklı görüşler mevcuttur. Sahâbenin bu ifadelerle naklettiği rivâyetleri, çoğunluk Resûlullâh'tan duyduğuna delâlet edeceğini söylemişlerdir. Bazıları ise doğrudan veya Resûlullâh'tan (s.a.v.) işiten birinden işitmiş olabileceğini söylemektedir.⁶³ Hatîb el-Bağdâdî'ye göre sahâbinin '*Resûlullâh (s.a.v.) şunu söyledi, haber verdi veya anlattı*' demesi, '*Resûlullâh'ın (s.a.v.) şunu emrettiğini veya nehyettiğini işittim*' demesi gibidir. '*Resûlullâh'ın (s.a.v.) şunu emrettiğini işittim*' ifadesi başka ihtimal taşımazken '*Resûlullâh (s.a.v.) şunu emretti*' sözü ise, O'ndan işitme ihtimaliyle, emri haber verme ihtimalini taşımaktadır.⁶⁴

Bazı rivâyetlerde bir hadis doğrudan Resûlullâh'ın emir ve nehiy sözleriyle nakledilirken, dolaylı olarak Resûlullâh'ın bir şeyi emrettiği veya yasakladığını belirten ifadelerle de rivâyet edilmektedir. Müslim, bir rivâyetinde Semûre b. Cündeb'den (ö. 59/678) "*Resûlullâh bize çocuğumuza Eflah, Rabah, Yesâr ve Nâfi isimlerini vermemizi yasakladı*"⁶⁵ şeklinde naklederken, Yine Semûre b. Cündeb'den "*Resûlullâh (s.a.v.) bana çocuğunu Rabah, Yesâr, Eflah ve Nâfi olarak isimlendirme dedi*" şeklinde de rivâyet edilmektedir.⁶⁶ Aynı hadis nehi-i hâzır sîgasıyla rivâyet edildiği gibi, '*Resûlullâh (s.a.v.) yasakladı*'⁶⁷ ve '*Resûlullâh bize yasakladı*' şeklinde haber ifadesiyle de rivâyet edilmiştir. Zikredilen hadis bu çeşit ifadelerle ilgili tartışmalarda kesin bir değerlendirmenin her rivâyet için isabetli olmayacağını göstermektedir. Her rivâyeti Kur'ân ve sünnette benzeri ifade ve hükümlerle beraber değerlendirmek gerekmektedir.

b. Hz. Peygamber'in sözlerinin dolaylı hüküm ifadesiyle nakledilmesi

Sahâbe, Hz. Peygamber'den duyup öğrendiklerini başkalarına naklederken bazen bunları doğrudan Resûlullâh'a (s.a.v.) nispet etmeyip 'أمرنا بهذا' (*bize şu*

⁶³ Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, ss. 459-460; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 325.

⁶⁴ Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 459-460.

⁶⁵ Müslim, "Âdâb", 10.

⁶⁶ Müslim, "Âdâb", 11, 12; Tirmizî, "Edeb", 65; Ebû Dâvûd, "Edeb", 70; Ahmed b. Hanbel, V, 7, 10, 21.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Edeb", 70; İbn Mâce, "Edeb", 31; Dârimî, "İstizân", 61; Ahmed b. Hanbel, V, 12.

emredildi), كُنَّا نُؤْمَرُ بِهَذَا (bize şu şekilde emredilirdi), أُمِرَ النَّاسُ بِهَذَا (insanların şöyle yapması emredildi), نُهِنَا عَنْ هَذَا (bize şu yasaklandı), حُرِّمَ عَلَيْنَا (bize haram kılındı), أَحْلَلَ لَنَا (bize helâl kılındı), أُوجِبَ عَلَيْنَا (bize vacip kılındı), أُبِيحَ لَنَا (bize mübah kılındı)... gibi dolaylı ifadelerle nakletmişlerdir. Emredenin veya nehyedenin kimliğinin açıklanmadığı bir sığayla nakledilen hadisleri sahâbî söylediğinde çoğunluk bunları merfû kabul etmiştir. Beyhakî ve İbnü'l-Esîr (ö. 606/1209) bu şekildeki rivâyetlerin merfûluğunda ehl-i naklin icmâ'ının bulunduğunu söyler.⁶⁸ İmam Şâfiî (ö. 204/819), Hatîb el-Bağdâdî, Âmidî (ö. 631/1233), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Süyûtî bu görüşü kabul edenlerin başında gelmektedir. Bu düşünceyi savunanlara göre 'Hz. Peygamber şunu emretti/nehyetti' ifadesi ile 'şu bize emredildi/nehyedildi' ifadesi arasında fark yoktur.

Ebû Bekir el-İsmâîlî (ö. 371/981), Hanefilerden Ebü'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951) ve Serahsî gibi bazı usûlcüler ise bu şekilde nakledilen rivâyetlerin merfûluğuna muhalefet etmişler ve bunların Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin gerektiğini söylemişlerdir. Zikredilen kişiler, bu hükümlerin Resûlullâh'a, Kur'an'a, halifelere, ümmete, vâliler ve âlimler gibi ümmetten bazısına, kıyasa veya istinbata dayanmasının muhtemel olduğunu düşünmektedirler.⁶⁹

Sahâbenin emredildiğini veya nehyedildiğini bildirdiği bir kısım fiillerin aynı zamanda farklı rivâyetlerde doğrudan merfû formlarıyla da nakledildikleri görülmektedir. Buhârî ve Müslim'in Ümmü Atıyye'den 'bize iki bayram gününde hayızlı kadınları ve perde arkasında yaşayan kadınları (musallâya) çıkarmamız emredildi'⁷⁰ ve 'cenazeleri takip etmek bize yasaklandı'⁷¹ ifadeleriyle naklettiği rivâyetlerle beraber, Ümmü Atıyye'nin bayram namazları ile ilgili sözü, bazı rivâyetlerde 'bize emrediliyordu' ifadesiyle⁷² ve 'Resûlullâh (s.a.v.) bize emretti' şeklinde zikredilmektedir.⁷³ Ayrıca '...çıkarmız' şeklinde emir formuyla nakledilen rivâyetler olduğu gibi⁷⁴ hiçbir emirden bahsetmeden haber şeklinde kadınların bayram namazına çıktıklarını bildiren rivâyetler de var-

⁶⁸ Irakî, *Fethu'l-muğîs*, s. 56; Süyûtî, *Tedrib*, ss. 119-120.

⁶⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 115, 380; Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (thk. İbrâhîm el-Acûz), I-IV, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye ts, I, 325-326; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 53; Süyûtî, *Tedrib*, ss. 119-120; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, s. 570.

⁷⁰ Buhârî, "Şalât", 2; "İdeyn", 15; Müslim, "Şalâtü'l-ideyn", 10.

⁷¹ Buhârî, "Cenâ'iz", 29; Müslim, "Cenâ'iz", 35.

⁷² Buhârî, "İdeyn", 12; Müslim, "Şalâtü'l-ideyn", 11.

⁷³ Müslim, "Şalâtü'l-ideyn", 10, 12; Ebû Dâvûd, "Şalât", 241, No: 1136, 1139; İbn Mâce, "İkâmet", 165; Dârimî, "Şalât", 223; Ahmed b. Hanbel, V, 84, 85.

⁷⁴ Nesâî, "İdeyn", 4; İbn Mâce, "İkâmet", 165. Nesâî ayrıca '... çıkınsınlar' şeklinde bir metne daha yer verir. Bkz. Nesâî, "Hayz", 22; "İdeyn", 3.

dır.⁷⁵ Bu hadisi Buhârî 'bize emredildi' ifadesiyle, Tirmizî 'Hz. Peygamber emretti' şeklinde, Ebû Dâvûd ise 'Hz. Peygamber bize emretti' ifadesiyle nakletmektedir. Rivâyetlerde râvi tasarrufları da ihtimal dâhilindedir. Bu, benzer durumdaki hadislerin bir kısmının merfû olduğunu göstermektedir. Benzer bütün rivâyetler için aynı şeyi söylemek ise mümkün değildir.

c. Sahâbenin kimseye nispet etmediği sözleri

Rivâyetlerin bir kısmında bazı söz veya fiiller herhangi bir kimseye nispet edilmeksizin, kime ait olduğu belirtilmeden nakledilmektedir. Bunlar, 'yapılır, yapıldı, yapılırdı, kılındı, denildi, söylenir, söylenirdi...' tarzındaki rivâyetlerdir. Hafız el-Münzirî (ö. 656/1258), cumhura göre kimseye nispet edilmeden 'يُقَالُ كَذَا (şöyle denir)' şeklinde nakledilen rivâyetlerin Resûlullâh (s.a.v.) zamanına izafe edildiğinde merfû olduğunu söyler.⁷⁶ Hâkim de sahâbe tarafından nakledilen bu çeşit rivâyetleri Hz. Peygamber'e nispet edilmeden nakledilen müsned hadisler arasında değerlendirmektedir.⁷⁷

Hz. Âişe'den nakledilen Cuma günü guslü ile ilgili rivâyet bu tarz bazı rivâyetlerin merfû olduğunu göstermektedir: "İnsanlar Hz. Peygamber zamanında kendi işlerini kendileri yaparlardı (iş-güç sahibiydiler). Cumaya gittiklerinde de iş elbiseleriyle giderlerdi. Bundan dolayı kendilerine 'keşke yıkansanız' denildi."⁷⁸ Buhârî'de geçen bu metin, küçük farklarla diğerlerinde de 'onlara denildi' ifadesiyle yer almakta, söyleyenin kimliği açıklanmamaktadır. Fakat başka rivâyetlerden bunu söyleyenin Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivâyetler 'Resûlullâh (s.a.v.) dedi ki' şeklindedir.⁷⁹ Bu hadisi Buhârî, mevkûf olarak 'onlara denildi' şeklinde rivâyet ederken, aynı zamanda merfû olarak da rivâyet etmiştir. Buhârî'nin Hz. Âişe'den, başka bir senedle naklettiği diğer bir rivâyeti şöyledir: "İnsanlar Cuma günü evlerinden ve uzak yerlerden camiye gelirlerdi. Toz-toprak içinde gelirler ve ter kokarlardı. Bir gün Resûlullâh (s.a.v.) benim yanımda bulunduğu bir sırada onlardan biri Resûlullâh'ın (s.a.v.) huzuruna geldi. Hz. Peygamber 'keşke bu gününüz için temizlenseniz' buyurdu."⁸⁰ Bu rivâyette Hz. Âişe yıkanma ile ilgili sözün Hz. Peygamber'e ait olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Kimseye nispet edilmeden nakledilen sözler olduğu gibi, sadece yapılan ey-

⁷⁵ Buhârî, "Hayz", 23; "İdeyn", 20; Tirmizî, "Cum'a", 36; Ahmed b. Hanbel, V, 84. İbn Mâce de zayıf bir senedle Hz. Peygamber'in kızlarını ve hanımlarını bayrama çıkardığını nakleder ("İkâmet", 165).

⁷⁶ San'ânî, *Tavzîh*, I, 255.

⁷⁷ Hâkim, Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs, ss. 21-22.

⁷⁸ Buhârî, "Cum'a", 16; "Büyü", 15; Müslim, "Cum'a", 6; Ebû Dâvûd, "Fahâret", 128.

⁷⁹ Bkz. Buhârî, "Cum'a", 15; Müslim, "Cum'a", 6; Nesâî, "Cum'a", 9.

⁸⁰ Buhârî, "Cum'a", 14.

leme işaret edilip kimin fiili olduğu açıklanmayan rivâyetler de mevcuttur. Fakat farklı rivâyetlerde bu fiiller Resûlullâh'a isnad edilerek de rivâyet edilmiş olabilmektedir. İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah 'Kurban ve Ramazan Bayramı günlerinde (bayram namazı için) ezan okunmuyordu' demişlerdir.⁸¹ Fakat Ahmed b. Hanbel ve Nesâî, Câbir b. Abdullah'tan 'Hz. Peygamber bize iki bayramda ezansız ve ikâmetsiz Bayram namazı kıldırıldı' şeklinde rivâyet etmektedir.⁸²

3. Hz. Peygamber'in Takrirlerinin Dolaylı Nakledilmesi

Merfû veya mevkûf olduğunda ihtilâf edilen diğer bir rivâyet şekli de sahâbenin bazı söz ve fiilleri Hz. Peygamber'in takririni açıkça belirtmeden kendilerine nispet ederek 'biz şöyle yapardık (كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا)', 'biz şöyle derdik (كُنَّا نَقُولُ كَذَا)', 'biz şunda bir beis görmezdik (كُنَّا لَا نَرَىٰ بِأَسَا)', 'Resûlullâh'ın ashâbı şöyle yapardı (لَا يَفْعَلُ كَذَا)' veya 'şöyle yapmazlardı (لَا يَفْعَلُ كَذَا)' gibi sözlerle naklettikleri haberlerdir. Bunların bir kısmında anlatılanın Hz. Peygamber zamanında olduğu belirtilirken, bazısında zamana da işaret edilmemiş, sadece söz veya davranışın nakledilmesiyle yetinilip, Hz. Peygamber'in bunlara muttali olduğu açıkça belirtilmemiştir. Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Sabbağ (ö. 477/1084), Cüveynî (ö. 478/1085), İbnü's-Salâh ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi bazı âlimler bir kısım istisnalarla beraber bu rivâyetleri merfû kabul ederken, Hâkim (ö. 405/1014), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Âmidî (ö. 631/1233), Nevevî (ö. 676/1277), Irâkî (ö. 806/1403), İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Süyûtî ise bu rivâyetleri mutlak merfû kabul etmişlerdir.⁸³

Hatîb el-Bağdâdî merfû olması için rivâyetin Resûlullâh'ın zamanına nispet edilmesini şart koşmakta⁸⁴ ve İbnü's-Salâh da bu görüşe katılmaktadır.⁸⁵ Nevevî, bu görüşün muhaddis, fakih ve usûlcülerin cumhuruna ait olduğunu söylemektedir.⁸⁶ Hâkim ise bu çeşit rivâyetlerin merfû olduğunu belirtmiş ve Resûlullâh'ın zamanına izafe edilmekle sınırlanmamıştır. Hâkim bu usûlle rivâyet edilen hadislerin müsned türü eserlerde yer almasını da merfû olduklarına delil saymıştır.⁸⁷ Ebû Bekir el-İsmâîlî (ö. 371/981) gibi bazıları ise bu

şekildeki rivâyetleri merfû kabul etmemektedir.⁸⁸ Nevevî, Ebû İshak Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) de benimsediği bir görüşe daha yer verir ki, buna göre bu rivâyetlerde haber verilen şey herkese gizli kalmayacak olan hususlardan ise merfû, değil ise mevkûftur.⁸⁹ Hz. Peygamber hayatta olduğu halde hâdiseye muttali' olmadığı açık bir şekilde belirtilen rivâyetler ise merfû olmaz.⁹⁰

Sahâbenin takrir edildiği bildirilmeyen söz ve fiillerini ifade eden bazı rivâyetler, doğrudan merfû olarak da nakledilmektedir. Enes b. Mâlik (ö. 93/712) ve Sehl b. Sa'd'dan (ö. 88-91/706-709) 'biz Cuma namazını erken kılar ve Cumadan sonra öğle uykusuna yatarız' hadisi birbirine yakın ifadelerle sahâbenin uygulaması olarak rivâyet edilirken,⁹¹ 'biz Resûlullâh (s.a.v.) ile cumayı kılar, sonra döner öğle uykusuna yatarız' şeklinde doğrudan merfû olarak da rivâyet edilmektedir.⁹² Bu çeşit rivâyetlerin hepsini aynı değerlendirmek yerine merfû ve mevkûf kabul edilmesi gerekenler olabileceğini dikkate almak daha isabetli görünmektedir.⁹³

Fakihler de hadisin isnadıyla beraber sahâbenin hadisi naklederken kullan-

⁸⁸ İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 52; Irâkî, *a.g.e.*, s. 57; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 117.

⁸⁹ San'ânî, *a.g.e.*, I, 251; Ahmed Naim, *a.g.e.*, s. 136.

⁹⁰ Resûlullâh (s.a.v.) zamanında vuku bulduğu halde Hz. Peygamber'in muttali' olmadığı küçük bir çocuğun imameti ile ilgili bir rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Salât", 60; Nesâî, "İmâmet", 11.

⁹¹ Buhârî, "Cum'a", 16, 40, 41; İbn Mâce, "Salât", 84.

⁹² Buhârî, "Cum'a", 40; Müslim, "Cum'a", 30; Tirmizî, "Cum'a", 26; İbn Mâce, "Salât", 84; Ahmed b. Hanbel, III, 237, 331.

⁹³ Her sahâbinin hadisleri Hz. Peygamber'den belirli ifadelerle naklettikleri söylenebilir. Bu nedenle sahâbe tarafından farklı şigalarla Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin merfû veya mevkûf kabul edilmesinde daha sonraki râvi tasarruflarıyla beraber her sahâbinin hadisleri nakil üslûbunun tesbit edilmesi de dikkate alınmalıdır. Meselâ Kütüb-i Tis'a çerçevesinde Ebû Hüreyre'nin hadisleri nakletme üslûbunda şunlar dikkat çekmektedir: Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadislerin büyük bir kısmı sarîh kavli merfû hadislerdir. Hatta onun Hemmâm'ın *es-Sahîfe*'sindeki hadislerinin biri hariç (136. hadis) tamamı 'قال رسول الله صلى الله عليه وسلم' ifadesiyle başlamaktadır. Onun naklettiği fiili ve takrirî hadisler kavli hadislerle göre oldukça az olduğu gibi herhangi bir hususta delil olarak zikrettikleri de nadirdir. Râvi tasarrufları ile beraber Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadisleri mutlaka Hz. Peygamber'e nispet ettiği görülmektedir. Onun rivâyetlerinde görülen ve kısmen dolaylı anlatım kabul edilebilecek rivâyet yapısı ise 'نهى رسول الله' vb. ifadelerdir. O 'كُنَّا نَفْعَلُ كَذَا', 'كُنَّا نَقُولُ كَذَا', 'كُنَّا لَا نَرَىٰ بِأَسَا' gibi Resûlullâh'a nispet edilmeyen ifadeleri neredeyse hiç kullanmamaktadır. Ebû Hüreyre'den nakledilen ve içinde sünnet kelimesi geçen 'حذف السلام سنة' hadisi (Tirmizî, "Salât", 107; Ebû Dâvûd, "Salât", 186, No: 1004; Ahmed b. Hanbel, II, 532) ise zayıf kabul edilmiştir (Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, I, 428, No: 3710). Ondan nakledilen birkaç rivâyette 'نهى' ve 'نهىنا' ifadeleri yer almakla beraber bunların daha sonraki râvilerin tasarrufu olması muhtemeldir (Bkz. Buhârî, "el-Amel fi's-salât", 17; "Savm", 67; Müslim, "Büyü", 12; Ahmed b. Hanbel, II, 290, 295). Çünkü aynı rivâyetler 'نهى رسول الله' vb. ifadelerle de nakledilmiştir. Onun rivâyetlerinde 'رخص', 'رخص' gibi ifadeler de oldukça az yer almaktadır. Hadislerin anlaşılmasında bilhassa çok rivâyeti bulunan sahâbilerin hadis rivâyet üslûplarının belirlenmesi faydalı olacaktır.

⁸¹ Buhârî, "İdeyn", 7.

⁸² Nesâî, "İdeyn", 7. Ahmed b. Hanbel, III, 310. Ayrıca bkz. Buhârî, "İdeyn", 7, 19; Müslim, "Salâtü'l-İdeyn", 1; Tirmizî, "Cum'a", 32; Nesâî, "İdeyn", 19; "Đahâyâ", 35; Ebû Dâvûd, "Salât", 242, 244.

⁸³ Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 57; Süyûtî, *Tedrib*, ss. 117-118; San'ânî, *Tavzîh*, I, 250.

⁸⁴ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 463; Nevevî, *et-Taqrîb*, s. 28.

⁸⁵ Bkz. İbnü's-Salâh, 'Ulümü'l-hadîs', ss. 51-52; Süyûtî, *Tedrib*, s. 117.

⁸⁶ Bkz. Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 58; Süyûtî, *a.g.e.*, ss. 117-118.

⁸⁷ Hâkim, Ma'rîfetü 'ulümü'l-hadîs', ss. 21-22.

dıkları lafızlara da dikkat etmişlerdir. Bu lafızları Gazzâlî beş dereceye ayırmıştır:⁹⁴ Bunların en kuvvetlisi sahâbînin ‘حَدَّثَنِي، أَخْبَرَنِي، قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ’ (*Resûlullâh (s.a.v.) bana tahdis etti, haber verdi, dedi*) şeklindeki rivâyetleridir. İkincisi ise sahâbînin ‘قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ’ (*Resûlullâh (s.a.v.) dedi ki*) şeklindeki sözleridir. Bu rivâyet şeklinde sahâbî ile Hz. Peygamber arasında başka râvinin bulunma ihtimali vardır.⁹⁵ Üçüncüsü ise sahâbînin ‘*Resûlullâh (s.a.v.) şunu emretti veya şunu nehyetti* (أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِكَذَا، نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَن كَذَا)’ şeklindeki rivâyetleridir. Bu tarz bir rivâyet, sahâbînin emir veya nehiy olmayan bir şeyi emir ya da nehiy zannetmesi ihtimalini taşımaktadır. Hadisin muhtevasının tamamının veya bir kısmının emredilmesi de mümkündür. Aynı şekilde devamlı olmayıp muvakkat bir emir veya nehiy olması da muhtemeldir. Bu ihtimallerden dolayı çoğunluğun aksine bazı âlimler bu çeşit rivâyetlerin hüccet sayılmadığını, ancak doğrudan Resûlullâh’ın sözü şeklinde nakledildiğinde hüccet kabul edileceğini söylemişlerdir. Bu üç derecedeki rivâyetlerin kabul edilmesinde Hanefiler, muhaddisler ve cumhûr-u fukahâ müttefiktirler. Gazzâlî dördüncü sırada sahâbînin ‘*şu bize emredildi, bu bize nehyedildi* (أَمَرْنَا عُنْ كَذَا، نُهَيْتْنَا عَنْ كَذَا)’ şeklindeki sözlerini, beşinci sırada ise sahâbînin ‘*şöyle yaparlardı* (كَانُوا يَفْعَلُونَ كَذَا)’ tarzındaki rivâyetlerini zikretmiştir.⁹⁶

4. Hz. Peygamber’e Nispet Anlamı Taşıdığı Düşünülen Bazı Lafızlar

Bazı hadisler tâbiin veya daha sonraki râviler tarafından sahâbeden nakledilirken Resûlullâh (s.a.v.) zikredilmeksizin ‘رَفَعَهُ (hadisi refeder)’, ‘رَفَعَهُ (hadisi refetti)’, ‘يَزِيهِ (onu rivâyet eder)’, ‘يَنْمِيهِ (sözü sahibine ulaştırır/isnad eder)’, ‘قَالَ قَالَ (dediğini söyledi)’ gibi ifadelerle nakledilmektedir.⁹⁷ Bu tarz rivâyetlerin merfû olduğunda bir ihtilâf olmadığı söylenmiştir.⁹⁸ Ömer b. Abdülazîz’in ise

⁹⁴ Bkz. el-Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed, *el-Müstaşfâ min ‘ilmî’l-usûl*, 1. baskı, I-II, Bulak 1322, I, 129-131.

⁹⁵ Ebû Hüreyre merfû olarak rivâyet ettiği ‘*cünüb olarak sabahlayan oruç tutmasını*’ hadisinden sonra kendisine müracaat edilince bunu Fadl b. Abbas’tan duyduğunu belirtmiştir (Müslim, “Şiyâm”, 75; Buhârî, “Şavm”, 22; Muvatta’, “Şiyâm”, 11). İbn Abbas da ‘*ribâ ancak nesîdedir*’ hadisini rivâyet etmiş, kendisine müracaat edilince hadisi Üsâme b. Zeyd’den duyduğunu söylemiştir (Buhârî, “Büyü”, 79; Müslim, “Müsâkât”, 101, 102, 104; Nesâî, “Büyü”, 50; İbn Mâce, “Ticârât”, 49).

⁹⁶ Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, I, 131.

⁹⁷ Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, ss. 455-456; İbnü’s-Salâh, ‘*Ulûmü’l-ĥadîs*, s. 53; İrâkî, *Fethu’l-muġîs*, s. 60; İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nażar*, s. 85; a.mlf., *en-Nüket ‘alâ kitâbi İbni’s-Salâh* (thk. Rebî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî), I-II, 1. baskı, Medine’Imâdetü’l-bahsi’l-ilmî li’l-câmi’ati’l-İslâmiyye 1404/1984, II, 535 (burada يسنده مرفوعا، وراه وراه ifadelerini de zikretmektedir); Süyûtî, *Tedrib*, ss. 121-122; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuĥbeti’l-fiker*, ss. 558-559; Nâfîz Hammâd, “Ta’birü’s-şahâbî”, *Mecelletü’l-câmi’ati’l-İslâmiyye*, c. X, sy. 1, s. 99.

⁹⁸ Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, s. 456; İrâkî, *Fethu’l-muġîs*, s. 60.

‘رَوَايَةً’ denilerek hadis rivâyetini hoş karşılamadığı nakledilmektedir.⁹⁹ Hâfız el-Münzirî ise tâbiinin sahâbînin ‘سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ’ vb. sözü yerine ‘يَزِيهِ’ vb. ifadeleri söylemesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: tabiîn, sahâbînin hadisi Resûlullâh’a ref ettiğini kesin olarak bildiği halde, sahâbînin hadisi hangi sîga ile naklettiğinde şüphe etmiş olabilir. Hadisin kendisine nakledildiği şekli kesin bir şekilde belirtmesi mümkün olmayınca rivâyetin refine delâlet eden bu lafızları kullanmış olabilir.¹⁰⁰ İbn Hacer ise bu durumun daha sonraki râviler için de geçerli olduğuna dikkat çekmekte ve râvinin kolay ifadeyi ve ihtisarı tercih etmesi sebebiyle de hadisi bu ifadelerle nakletmesinin muhtemel olduğunu söylemektedir. İbn Hacer ayrıca râvinin hadisin Resûlullâh’tan sübûtunda şüphe etmesi nedeniyle de ‘*Resûlullâh şöyle buyurdu*’ diye kesin bir ifade kullanmamış olabileceği ihtimaline de yer vermektedir.¹⁰¹

Bu rivâyet yapılarıyla nakledilen bazı hadisler aynı zamanda Hz. Peygamber zikredilerek de nakledilmektedir. İbn Abbas şöyle demiştir: “*Şifa üç şeydedir. Bal şerbeti içmekte, kan aldırılmakta ve ateşle dağlamaktadır. Fakat ben ümmetimi (mecbur kalmadıkça) ateşle dağlamaktan nehyederim. İbn Abbas hadisi ref etmiştir* (رَفَعَهُ الْحَدِيثَ).¹⁰² Buhârî’nin rivâyetinden biri ‘رَفَعَهُ (hadisi ref etti)’ ifadesiyle, İbn Mâce’nin rivâyeti ise ‘رَفَعَهُ (onu ref etti)’ şeklindedir. Buhârî’nin diğer rivâyeti ile Ahmed b. Hanbel’in rivâyeti ise ‘قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ’ (*Resûlullâh (s.a.v.) şöyle demiştir*) şeklindedir.¹⁰³

Buhârî’nin İbn Sîrîn vasıtasıyla Ebû Hüreyre’den ‘قَالَ قَالَ (şöyle dediğini söyledi): ‘Eslem ve Gıfâr ile Müzeyne ve Cüheyne’den bir kısmı Allah nezdinde (Kıyamet günü) Esed, Temîm, Havâzin ve Gatafân’dan daha hayırlıdır’ şeklindeki rivâyeti¹⁰⁴ Ma’mer (ö. 153/770), Müslim, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel tarafından Ebû Hüreyre’den ‘قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ’ (*Resûlullâh (s.a.v.) buyurdu ki*) şeklinde merfû olduğu açıkça ifade edilerek rivâyet edilmiştir.¹⁰⁵ Muhaddisler bir hadisin bu ifadelerle nakledilmesi ile merfû rivâyetlerin bilinen nakil formlarıyla nakledilmesi arasında bir fark görmemiştir.¹⁰⁶

⁹⁹ Süyûtî, *Tedrib*, s. 122. Bunun sebebi merfû bir hadisin merfû olduğunun açık bir şekilde belirtilmesi gerektiği düşüncesi olabilir.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 537; San’ânî, *Tavzîh*, I, 232-233.

¹⁰¹ Bkz. İbn Hacer, *en-Nüket*, II, 537; San’ânî, *a.g.e.*, I, 232-233.

¹⁰² Buhârî, “Fib”, 3; Ahmed b. Hanbel, I, 246; İbn Mâce, “Tib”, 23; Hatîb, *el-Kifâye*, ss. 455-456; İbnü’s-Salâh, ‘*Ulûmü’l-ĥadîs*, s. 53.

¹⁰³ Bkz. Bir önceki dipnot.

¹⁰⁴ Buhârî, “Menâkıb”, 7.

¹⁰⁵ Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi (el-Muşannef)*, XI, 47, No: 19877; Müslim, “Fezâ’ilü’s-şahâbe”, 190, 194; Tirmizî, “Menâkıb”, 73; Ahmed b. Hanbel, II, 369, 468; İrâkî, *Fethu’l-muġîs*, s. 63.

¹⁰⁶ Bu ifadelerle rivâyet edilen hadisler için bkz. Buhârî, “Hibe”, 14; Müslim, “Hibât”, 5-8; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 81; Tirmizî, “Velâ’ ve’l-hibe”, 7; Nesâî, “Hibe”, 3, 4; İbn Mâce, “Sadağât”, 1; Ahmed b. Hanbel, I, 40, 54, 217, 227, 289, 349-350; II, 27, 175, 208.

Hatib el-Bağdâdî, tâbiinin sahâbîyi zikredip hadisin Hz. Peygamber'e nispetini açıkça ifade etmeden 'قال قال' şekliyle nakletmesinin Basralılara has bir uygulama olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Ebû Hüreyre'den bu usûlle rivâyette bulunan İbn Sîrîn 'Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiğim her hadis merfûdur' demektir.¹⁰⁸ Ebû Hüreyre'den 'قال قال' şekliyle rivâyet edilen bir hadisin râvisi Mûsâ b. Hârûn (ö. 294/907), 'Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ve Basralılar 'قال قال' dediklerinde bu merfûdur' demektir. Hatib ve el-Bürkânî (ö. 425/1034) Mûsâ b. Hârûn'un bu sözüyle hasseten İbn Sîrîn'in hadislerini kastettiği kanaatindedirler.¹⁰⁹

Hadisin merfû olduğunu belirtmek için kullanıldığı düşünülen 'رَفَعَهُ', 'يُنْمِيهِ', 'يُبْلَغُ بِهِ' vb. ifadelerin rivâyetlerin merfû ve mevkûf şeklinde ayrı kavramlarla belirtmeye başlanıp 'رَفَعَهُ' ve 'وَقَفَهُ' ifadelerinin henüz tam yerleşmediği ve kavramlaşmadığı zaman diliminde kullanılmış olması mümkündür. Hadisin mevkûf olduğunu belirtmek için farklı kelimeler kullanılmazken merfû olduğunu belirtmede merfû kavramı yerleşinceye kadar birden fazla ifade kullanılmıştır. Bu kelimeler rivâyetin mevkûf olmadığını belirtmek için de zikredilmiş gibi gözüküyor. Daha sonra *mevkûf* ve *merfû* kavramları bu ayırım için yerleşince diğerleri kullanılmamış, ancak daha önceki râviler tarafından kullanıldığından rivâyetlerde yer almaya devam etmiştir. 'رَفَعَهُ' ifadesi ise hadisin merfû olduğunu belirtmek için ihtisar düşüncesiyle sonraki dönemlerde de kullanılmıştır.

Hadisin merfû olduğunu îma eden ifadelerin ilk dönemlerde sadece bazı bölgelerde ve belirli kişiler tarafından kullanılmış olması kuvvetli bir ihtimal olarak gözükmektedir. Ancak bunlardan 'رَفَعَهُ' ve 'يُرَفَعُهُ' dışındakiler benimsenmeyip yaygınlaşmamıştır. Daha geniş araştırmalar hangi râvilerin bu ifadeleri kullandığını râvi tasarruflarına rağmen kısmen ortaya çıkarabilir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in Süfyân b. Uyeyne→Ebû'z-Zinâd→A'rec→Ebû Hüreyre isnadıyla naklettiği elli bir hadisin on beşi 'يُبْلَغُ بِهِ', iki rivâyet 'رواية' ve bir rivâyet ise 'يرفعه' ifadesiyledir.¹¹⁰ Süfyân b. Uyeyne→Zührî→Saîd b. el-Müseyyeb→Ebû Hüreyre isnadıyla nakledilen on yedi rivâyetin ise yedisi 'يُبْلَغُ بِهِ' ifadesiyle nakledilmiştir.¹¹¹ Bu kavramların kullanılmaya başlama sürecinin ve kimler tarafından kullanıldığının tesbiti için ise daha geniş araştırmalara ihtiyaç vardır.

VI. Merfû ve Mevkûf Arasında Yeni Bir Kavram Arayışı

Rivâyetlerin muhtevaları veya nakil özellikleri dikkate alınarak hadislerin söylenine göre merfû ve mevkûf olarak isimlendirilmesi ihtilâfı tamamen ortadan kaldırmamıştır. Çünkü bazı rivâyetlerin kime nispet edileceği hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak bazı muhaddislerin merfû veya mevkûf kabul edilmesi ihtilâflı olan rivâyetler için yeni bir kavram arayışı içinde oldukları görülmektedir. Bu çerçevede bazı usûlcülerin kullandıkları birbirinden farklı terimler yerine İbn Hacer'e ait *hükmen merfû* kavramı ağırlık kazanmış ve daha sonraki usûl kitaplarında bu tarz rivâyetler merfû ve mevkûf arasında üçüncü bir hadis türü olarak hükmen merfû şeklinde nitelenmiştir.

Açık bir şekilde merfû veya mevkûf kabul edilmeyen rivâyet tarzları hakkında erken dönemlerden itibaren bazı muhaddislerin bir kısım terimleri kullandıkları görülmektedir. Bunlardan ilki 'onu merfû'a benzetti/merfû gibi nakletti (نَحَا بِهِ نَحْوَ الرَّفْعِ)' ifadesidir. Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) şöyle demektedir: Hişâm, İbn Sîrîn'in Ebû Hüreyre'den naklettiği hadisleri ref ediyordu ve bunlarda 'Resûlullâh buyurdu ki' diyordu. Bu durumu Eyyûb'a anlattım. Eyyûb bana dedi ki: Ona 'Muhammed bunları ref etmiyordu, sen de bunu ref etme diye söyle' dedi. *İbn Sîrîn bunları merfû gibi naklediyordu (إِنَّمَا كَانَ يَنْحُو بِهَا بِالرَّفْعِ)*. Bunu Hişâm'a söyledim ve ref etmeyi terk etti.¹¹²

Biz araştırmamızda Hammâd b. Zeyd'den sonra Dârekutnî'ye kadar bu ifadeyi kullanan başka birini tespit edemedik. Ancak bu durumu dikkate alan ve hadisi buna göre değerlendiren başka muhaddislerin de varlığı mümkündür. Dârekutnî de *el-İlel*'inde bir hadisin merfû veya mevkûflüğünde ihtilâflara sebep olan 'ruhsat verildi/verilmedi, yasaklandı, biz şöyle diyorduk, şöyle yapıyorduk, şu sünnettendir' gibi rivâyet tarzları ile nakledilen hadisler için 'onu

¹⁰⁷ Hatib, *el-Kifâye*, s. 458; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nażar*, s. 85; Süyûtî, *Tedrib*, s. 122.

¹⁰⁸ Hatib, *el-Kifâye*, s. 458.

¹⁰⁹ Hatib, *el-Kifâye*, s. 458; İrakî, *Fethu'l-muğîs*, ss. 62-63; San'ânî, *Tavzîh*, I, 257.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, II, 242-245.

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, II, 239-240.

¹¹² Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Mekki, *Kitâbü'd-Du'afâ'i'l-kebir* (thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı), I-IV, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye 1404/1984, IV, 336, No: 1941 (Bu ifade matbû nüshada 'ينحو' şeklinde kaydedilmiştir); İbn Abdülber, *et-Temhid*, XIV, 114; Zehebî, *Siyer*, VI, 359, No: 154; Mizzi, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* (thk. ve ta'lik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, 1. baskı, Müessesetü'r-risâle, Beyrut: 1400/1980, XXX, 189. *Tehzîbü'l-kemâl* de bu ifade 'فلا ينحو وينحو ومنه حديث ابن مسعود ينحولنا بالموعظة في الأيام، يعني يتعاهدنا' ifadesinin yer aldığı zikreder ve *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'da bu ifadenin 'ينحو بها' şeklinde yer aldığını, bunun tuhaf bir tahrif olduğunu söyler (Bkz. Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXX, 189-190). Hâlbuki metnin mânası böyle olmadığı gibi, zikredilen delil de mantıklı değildir. Bunun sebebi ise muhakkikin kavrama yabancı olmasıdır. Çünkü bu, usûl kaynaklarında yer almayan bir ifadedir.

merfû'a benzetti/merfû gibi nakletti (نَحَا بِهِ نَحْوَ الرَّفْعِ) demektir.¹¹³

Dârekutnî'nin bu tarz rivâyetler için kullandığı diğer bir ifade ise 'onun merfû olduğunu tasrih etmediler (لَمْ يَصْرَحُوا بِرَفْعِهِ)' sözüdür. Dârekutnî bu değerlendirmeyi 'yasaklandı' şeklinde nakledilip kimin yasakladığının belirtilmediği bir rivâyet için yapmaktadır.¹¹⁴ Ancak rivâyetlerin merfû veya mevkûf olduğu ile ilgili tartışmalarda Hammâd b. Zeyd ve Dârekutnî'nin son derece önemli olan bu değerlendirmesi usûl kitaplarında yer almamaktadır.

Hadis usûlü hakkında ilk eser sahiplerinden biri olan Hâkim ise, Hz. Peygamber veya sahâbeye ait olmaları bakımından rivâyetleri sadece merfû ve mevkûf olmaları bakımından ele almış, bunların dışında bir kavrama yer vermemiştir.¹¹⁵ Hatîb de sahâbînin doğrudan Resûlullâh'a nispet etmediği rivâyetleri sadece merfû veya mevkûf olabilecekleri ve takrir sayılıp sayılamayacağı yönüyle ele almış, merfû ve mevkûf kavramı dışında bir terim kullanmamıştır.¹¹⁶

İbnü's-Salâh ise Resûlullâh'a nispeti açık olmayan bir kısım rivâyetlerin bazısının merfû-müsned olduğunu söylerken bazıları için *merfû kabîlinden* (كَبِيلِ الْمَرْفُوعِ) ifadesini kullanır. İbnü's-Salâh, ayrıca *lâfzen merfû ve mânen merfû* tabirlerini kullanmıştır. O, Hâkim'in 'Resûlullâh'ın *ashabî parmaklarıyla O'nun kapısına vuruyorlardı* rivâyetini mevkûf kabul etmesini şöyle yorumlar: "O bunun lafzen müsned olmadığını, bilâkis lafzen mevkûf olduğunu kastetti. Diğer zikredilenler de lafzen mevkûftur. Biz bunu mâna açısından merfû kabul ettik."¹¹⁷ İbnü's-Salâh ayrıca sahâbînin sebep-i nüzûlle ilgili tefsirlerinin ve isnadında "يَرْفَعُ الْحَدِيثَ" ve "يَبْلُغُ بِهِ" gibi ifadeler bulunan hadislerin de merfû kabîlinden olduğunu belirtir. Bu rivâyetler için İbnü's-Salâh *sarih merfû* ifadesini kullanır. O bu rivâyet şekillerinin sahâbînin hadisi Resûlullâh'a ref etmesinden kinâye olduğunu ve bunların hükmünün ilim ehli nezdinde sarih merfû hükmünde olduğunu söyler.¹¹⁸

Zehebî (ö. 748/1347) ise Ebû Hüreyre'den 'يَبْلُغُ بِهِ قَالَ' ifadesiyle nakledilen bir hadis için 'bu senedi sağlam ve merfû veya mevkûf diye ayrılamayan bir hadistir. Çünkü 'يَبْلُغُ بِهِ' ifadesi merfû olduğunu göstermektedir. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zikredilmemesi ise mevkûf olduğunu bildirmektedir' demektir.¹¹⁹ Hadis merfû olarak Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) 'Resûlullâh buyurdu ki' ifadesiyle de nakledilmektedir.¹²⁰

İbnü's-Salâh'tan sonra *hükmen merfû* kavramı ilk defa gelişmiş bir şekilde İbn Hacer'de görülmektedir. O merfû hadisleri *sarih merfû ve hükmen merfû* diye ikiye ayırmakta, bunları da sarih merfû söz, sarih merfû fiil ve sarih merfû takrir; hükmen merfûları ise hükmen merfû söz, hükmen merfû fiil ve hükmen merfû takrir diye nitelendirmektedir. İbn Hacer bu tasnifle daha önceki hadis ve fıkıh usûlcülerinin merfû ve mevkûf olduğunda ihtilâf ettikleri rivâyet şekillerini merfû ve mevkûf arasında ayrı bir sınıf belirleyerek *hükmen merfû* diye nitelendirmiştir. İbn Hacer ayrıca hükmen merfû rivâyetlerin alanını genişleterek, sahâbenin isrâiliyattan almadığı ve ictihada mecâl olmayan hususlardaki sözleri, lügat açıklamaları veya garîb kelime şerhleri dışında geçmişten ve yaratılışın başlangıcından ve peygamberlerden haber veren sözleri, fiten ve melâhim gibi gelecekte ve kıyamet ahvâlinde bahseden sözleri hükmen merfû olarak zikretmiştir. Yine bir fiilin sevap veya günah olduğunu belirten sahâbe sözleri de merfû hükmündedir. Bunları sahâbe doğrudan veya biri vasıtasıyla işitmiş gibidir. Hükmen merfû fiiller de sahâbînin ictihad ihtimali olmayan fiilleridir. İbn Hacer'e göre hükmen merfû takrirler ise sahâbînin *biz Resûlullâh zamanında şöyle yapardık* gibi sözleri ve "يَرْفَعُ الْحَدِيثَ" vb. ifadelerdir. İbn Hacer, devamlı merfû ve mevkûf olma ihtimali olan şîgalar başlığı altında ise *şu sünnettendir, bu bize emredildi/yasaklandı, biz şöyle yapardık* ifadelerini ve sahâbenin *itaat/isyân* olarak belirttiklerini zikretmekte ve bunların merfû hükmünde olduğunu söylemektedir.¹²¹ Süyûtî (ö. 911/1505) de bu ifadeleri merfû-mevkûf bağlamında değerlendirir ve İbn Hacer'in hükmen merfû ve

¹¹³ Dârekutnî on bir yerde bu ifadeyi kullanmaktadır. Bkz. Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi), I-XI, 3. baskı, Riyad: Dâru't-taybe 1424/2003, II, 153, No: 180; III, 216, No: 369; IV, 23, 312, No: 414, 586; V, 156, No: 787; VI, 125, No: 1024; VIII, 123, 142, 208, 315, No: 1449, 1461, 1519, 1589; XI, 346, No: 2330.

¹¹⁴ Dârekutnî, *el-İlel*, X, 24, No: 1827. Ayrıca bkz. II, 20, No: 92; IV, 23, No: 414.

¹¹⁵ Bkz. Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, ss. 19, 21-22.

¹¹⁶ Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, ss. 460-463. Hatîb'in çağdaşı İbn Abdülber ise rey ile bilinmesi mümkün olmayan bazı mevkûf hadislerin merfû olduğunu söylemiştir. Ancak bunlar genelde merfû olarak da nakledilen hadislerdir. Örnekler için bkz. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, IV, 18; VII, 252; XII, 198, 200; XIII, 202; XV, 74; XVI, 37, 149; XXIV, 83, 212.

¹¹⁷ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, ss. 51-52.

¹¹⁸ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, ss. 53-54. Buradan onun *sarih merfû hadis ve sarih olmayan merfû hadis* düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. İbn Kesîr (ö. 774/1372), İbn Mülakkin (ö.

804/1401) ve Irâkî (ö. 806/1403) de mezkûr sahâbe sözlerini merfû-mevkûf bağlamında ele almışlar, hükmen merfû değerlendirmesi yapmamışlardır. Bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *İhtisârü 'ulûmi'l-hadîs* (Ahmed Muhammed Şakir'in *el-Bâ'isü'l-Hasîs*'i ile beraber), I-II, 1. baskı, Riyad: Mektebetü'l-me'ârif 1417/1996, ss. 149-152; İbn Mülakkin Sirâcüddîn Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *el-Muğni' fi 'ulûmi'l-hadîs* (thk. Abdullâh b. Yûsuf), I-II, 1. baskı, Suûdi Arabistan: Dâru Fevâz 1413/1992, I, 116-128; Irâkî, *Fethü'l-muğîs*, s. 56-63.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyer*, V, 411-412; VI, 108.

¹²⁰ Bkz. İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, VII, 323, No: 36507; Ahmed b. Hanbel, II, 377, 389; Nesâî, "Zekât", 90, V, 99; İbn Mâce, "Zekât", 26. Hadis ayrıca Abdullah b. Amr'dan da merfû olarak nakledilmiştir. Bkz. Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, IV, 110, No: 7155; Ebû Dâvûd, "Zekât", 24; Tirmizî, "Zekât", 23; Dârimî, "Zekât", 15; Ahmed b. Hanbel, II, 164, 192; IV, 62; V, 375.

¹²¹ İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nażar*, ss. 84-88; Ali el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, ss. 548-573.

sarih merfû taksimine işaret eder.¹²²

İbn Abdülber (ö. 463/1071) ise re'yle bilinemeyecek konulardaki rivâyetlerin merfû kabul edilmesini sıklıkla tekrarlamakta, *Muvatta'*da mevkûf, fakat başka eserlerde merfû olan rivâyetler için buna dikkat çekmektedir. '*Kul hüve'llâhü ehad Kur'an'ın üçte birine denktir*' hadisini Mâlik (ö. 179/795) *Muvatta'*da Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693) merfû¹²³, Humejd b. Abdurrahman b. Avftan (ö. 105/723) maktû rivâyet etmiştir.¹²⁴ İbn Abdülber bu hadis hakkında şöyle der: "Bu hadisi kitabımıza aldık, çünkü bunun benzeri re'yle söylenemez. Bu tevkîfidir. Çünkü akılla buna ulaşılamaz. Bunun merfû kabul edilmesi gerekir. Başka vecihlerden de bu hadis Resûlullâh'tan sâbit olmuştur. Bizim şartımız şudur: Mâlik'in *Muvatta'*da naklettiklerinden Resûlullâh'a izafesi mümkün olan her şeyi bu kitabımızda zikrettik"¹²⁵ İbn Abdülber, konusu merfû hadisler olan *et-Takasî* adlı eserinde İmam Mâlik'in *Muvatta'*nda mevkûf olarak naklettiği birçok rivâyete yer vermiştir.¹²⁶ Çünkü bu rivâyetleri merfû hükmünde kabul etmektedir. İbn Abdülber, İmam Mâlik'in Sehl b. Ebû Hasme'den (ö. 40-50/660-670) korku namazı hakkında bir rivâyeti için de '*bu hadis Sehl'e mevkûftur fakat bunun benzeri re'yle söylenemez*' demektedir.¹²⁷

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla hükmen merfû kavramı İbn Hacer'e ait olup daha sonrakiler tarafından da kullanılmıştır. Onun hükmen merfû kabul ettiği rivâyetler önceleri merfû veya mevkûf olduğu tartışmalı olan hadislerdir. Bu kavram mevkûfların ref edilmesinde değil, rivâyetlerin merfû kabul edilmesinde etkili olmuştur.

Bu tarz rivâyetler fıkıh usûlünde hadis usûlü ile tamamen aynı ölçüde olmasa da daha ziyade hükmen merfû kabul edilen rivâyet tarzları ile nakledilen

¹²² Bkz. Süyûtî, *Tedrib*, ss. 117-124.

¹²³ *Muvatta'*, "Kur'an", 17. Hadis diğer kaynaklarda da merfû olarak yer almaktadır. Meselâ, Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 13; "Eymân", 3; "Tevhîd", 1; Ebû Dâvûd, "Vitr", 18; Tirmizî, "Sevâbü'l-Kur'an", 10; Nesâî, "İftitâh", 69; İbn Mâce, "Edeb", 52; Ahmed b. Hanbel, II, 280; III, 35, 43.

¹²⁴ *Muvatta'*, "Kur'an", 19.

¹²⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, VII, 252. Başka örnekler için bkz. *et-Temhîd*, IV, 18; XII, 198, 200; XIII, 202; XV, 74; XVI, 37, 149; XXIV, 83, 212.

¹²⁶ Süyûtî, *Tedrib*, s. 121.

¹²⁷ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XXIII, 165; Leknevi, *Zaferu'l-emânî*, s. 322; Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 62. İbn Abdülber'in benzer ifadeleri için bkz. *et-Temhîd*, V, 343; VII, 252; XVI, 201-202; XX, 269; XXI, 138; XXIII, 104; XXIV, 212. İbn Abdülber'in zikrettiği rivâyetler aynı veya farklı sahâbilerden merfû olarak da nakledilmiş olan hadislerdir. Re'yle bilinemeyecek rivâyetlerin hükmen merfû kabul edilmesinin arkasında bu tarz hadislerin bir kısmının aynı zamanda başkaları tarafından merfû hadis tarzlarıyla da sahîh bir şekilde rivâyet edilmiş olması ve fıkıh usûlünde geçerli sahâbî kavli ile ilgili değerlendirmelerin hadis usûlüne yansımaları görmek mümkündür.

hadislerin merfû olup olmadıkları ve hangi durumda delil veya hüccet olacağı noktasından ele alınmıştır. Hükmen merfû anlayışı, fakihlerin *sahâbî kavli* ile ilgili değerlendirmelerinin hadis usûlüne yansımaları hissettirmektedir. Hükmen merfû terimi bir bakıma mevkûfların muhteva açısından sınıflandırılması olarak görülebilir. Zira hükmen merfû, merfû demek değildir.

Hükmen merfû değerlendirmesi sadece rivâyet tarzları nedeniyle merfû veya mevkûf olduğu tartışmalı olan rivâyetlerle de sınırlı kalmamış, rivâyetlerin muhtevaları da dikkate alınarak sahâbenin nakle dayanmış olmasını gerektiren söz ve fiilleri de kavrama dâhil edilmiştir. Hâlbuki bu rivâyetlerin mevkûf olduklarında hiçbir ihtilâf bulunmamaktadır. Böyle bir anlayışın arkasında ise bu durumdaki rivâyetlerin birçoğunun aynı veya farklı sahâbilerden merfû olarak da rivâyet edilmeleri bulunmaktadır. İbn Mes'ûd'un '*kim bir sihirbaza veya arrâfa giderse Muhammed'e (s.a.v.) indirilene inkâr etmiş olur*'¹²⁸ sözü de onun bunu ancak Hz. Peygamber'den duymuş olabileceği düşüncesiyle merfû kabul edilmiştir.¹²⁹ Sahâbeden mevkûf nakledilen bu nevi sözler, aynı sahâbiden veya başka sahâbeden merfû şeklinde de nakledilmiş olabilmektedir. İbn Mes'ûd'un rivâyeti mevkûf nakledilmekle beraber, aynı metin Ebû Hüreyre ve Hasan'dan (ö. 50/670) merfû olarak rivâyet edilmiştir.¹³⁰ Ayrıca Resûlullâh'ın eşlerinden Hz. Safiyye (ö. 50/670) Hz. Peygamber'e nispet ederek '*kim bir arrâfa gelir ve ona bir şey sorarsa kırk gün onun namazı kabul olmaz*' şeklinde bir hadisi nakletmektedir.¹³¹ Yine Ebû Hüreyre'den mevkûf nakledilen '*kim davete icabet etmezse Allah'a ve Resûlü'ne isyan etmiştir*'¹³² rivâyeti, aynı zamanda İbn Ömer ve Ebû Hüreyre'den Resûlullâh'ın sözü şeklinde de rivâyet edilmektedir.¹³³ Ayrıca '*sizden biriniz düğün yemeğine davet edildiğinde icabet etsin*' şeklinde merfû bir rivâyet daha vardır.¹³⁴ Bu durum, benzer rivâyetlerin bir kısmının merfû olduğunu göstermektedir.

Bazı rivâyetlerin ise Hz. Peygamber'e nispet edilmemekle beraber merfû ol-

¹²⁸ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Muşannef)*, XI, 210, No: 20348; Ahmed b. Hanbel, II, 429; Dârekutnî, *el-İlel*, V, 281-282, No: 883.

¹²⁹ Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, ss. 21-22; Irâkî, *Fethu'l-muğîs*, s. 61.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, II, 429. Ayrıca bkz. Tirmizî, "Fahâret", 102; Ebû Dâvûd, "Fib", 21; İbn Mâce, "Fahâret", 122; Dârimî, "Fahâret", 114; Ahmed b. Hanbel, II, 408, 476.

¹³¹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Muşannef)*, XI, 210, No: 20349; Müslim, "Selâm" 125; Ahmed b. Hanbel, IV, 68; V, 380.

¹³² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi' (el-Muşannef)*, X, 447-448, No: 19662; *Muvatta'*, "Nikâh", 50; Müslim, "Nikâh", 107-109; Buhârî, "Nikâh", 72; Ebû Dâvûd, "E'ime", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 25.

¹³³ Müslim, "Nikâh", 110; Ebû Dâvûd, "E'ime", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 61. Bu üç rivâyet hakkında bkz. Dârekutnî, *el-İlel*, IX, 116-120.

¹³⁴ Bkz. Buhârî, "Nikâh", 71, 74; Müslim, "Nikâh", 96-106; Tirmizî, "Nikâh", 11; *Muvatta'*, "Nikâh", 49; Dârimî, "Nikâh", 23; "E'ime", 40; Ebû Dâvûd, "E'ime", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 20, 22, 37, 101.

dukları muhtevalarından açıkça anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'den 'namaz seferde ve hizada iki rekât olarak farz kılındı. Seferde namaz olduğu gibi bırakıldı, hizada ise artırıldı' hadisi rivâyet edilmektedir.¹³⁵ Başka bir rivâyette ise Hz. Âişe 'Allah namazı farz kıldığında iki rekât olarak farz kıldı. Sonra hizada namazı artırdı. Sefer namazı ise ilk farz kılındığı gibi bırakıldı' demiştir.¹³⁶ Hz. Âişe bunu Resûlullâh'ın (s.a.v.) sözlerinden ve uygulamasından hareketle söylemektedir. Zira namazın rekâtları sünnetle belirlenmiştir. İbn Abbas'tan da 'Muhakkak ki Allah (c.c.) Peygamber'inin diliyle misafire namazı iki rekât, mukîme dört rekât, korku namazını da bir rekât olarak farz kılmıştır' hadisi nakledilmektedir.¹³⁷

VII. Sonuç

Hadis ilminin temel istihlamları olan hadis, sünnet, haber ve eser terimlerini birbirinden ayrı mânalarda kullananlar olduğu gibi, eş anlamlı kabul edenler de bulunmaktadır. Zikredilen kavramların muhtevasına ilk yıllardan itibaren Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber sahâbe ve tâbiîni de dâhil edenler mevcuttur. Daha sonraları ise nakledilen hadisin kaynağının belirtilmesi maksadıyla Resûlullâh'a ait olanlar için merfû, sahâbeye ait olanlar için mevkûf ve tâbiîne ait olanlar için de maktû sıfatı hadis kelimesinin önüne eklenmiştir. Hadis, sünnet, haber gibi kavramların başlangıçta müşterek kullanımına rağmen bunlardan sahâbe ve Resûlullâh'a (s.a.v.) ait olanların kolaylıkla ayrılabilmesi mümkündür.

Merfû ve mevkûf sıfatlarının hadis kelimesine izafesi hadislerin kaynaklarda yerini almasından sonra söz konusu olduğundan dolayı bir metnin Resûlullâh'a (s.a.v.) veya sahâbeye aidiyetini belirtmek için merfû veya mevkûf kabul edilmesinde bazı ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Açık bir şekilde Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler merfû kabul edilirken, sahâbenin şu sünnettendir, sünnet şöyledir, bize bu emredildi, bunu yapmamız yasaklandı, bu haram kılındı, şöyle deniliyordu, biz şöyle derdik, şöyle yapardık, şunda beis görmedik... gibi ifadelerle Hz. Peygamber'in söz, fiil veya takrirlerini dolaylı ifadelerle naklettikleri rivâyetler ve râvilerin hadisin merfû olduğunu îma eden lafızlarla rivâyet ettikleri hadislerin merfû veya mevkûf kabul edilmesinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bu tartışmaların teorik olduğunu söylemek mümkündür. Zira taraflar sadece kendi görüşünü destekleyen

rivâyetleri ileri sürerek bir genellemede bulunmaktadırlar. Bu tarz usûllerle nakledilen hadisler için kesin bir kural koymak mümkün değildir. Bu rivâyetlerden merfû ve mevkûf olanlar bulunabilmektedir. Daha sonraları ise bir metnin merfû veya mevkûf kabul edilmesi ile ilgili tartışmalar hükmen merfû kavramıyla adeta merfû ve mevkûf arasında üçüncü bir kavram ihdasıyla bitirilmeye çalışılmıştır. Bu rivâyetler için erken dönemden itibaren başka kavramlar da kullanılmış olmasına rağmen İbn Hacer'e ait hükmen merfû kavramı yaygınlık kazanmış ve kavramın çerçevesi zamanla genişletilmiştir. Fıkıh ve hadis şerhinde bu kavram düşüncelerin desteklenmesinde sıklıkla kullanıldığı gibi hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında da son derece etkili olmuştur. Hadislerin tedvin ve tasnifinden sonra ortaya çıkan merfû hadislerin mevkûf rivâyetlere tercih edilmesi anlayışının bir sonucu olarak, mevkûf rivâyetlere dayanan fikhî görüşleri savunma düşüncesiyle bu tarz rivâyetlerin merfû hükmünde olduğu savunulmuştur. Aynı husus sıhhat durumunu da dikkate almaksızın merfû ve mevkûf nakledilen bazı rivâyetlerin merfû şeklinin daha sahih kabul edilmesinde de görülmektedir.

"Hadis Usûlünde Rivâyetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi"

Özet: Erken dönemden itibaren nakledilen bütün rivâyetler için hadis, sünnet, haber ve eser kavramları kullanılmış ve bunların kapsamına nelerin dâhil olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zamanla rivâyetlerin kime ait olduğunu belirtmek için merfû, mevkûf ve maktû terimleri kullanılmasına rağmen, bir kısım rivâyetlerin nakilleri esnasında açık bir şekilde kimseye nispet edilmemesi nedeniyle bunların kaynağı hakkında farklı görüşler ortaya çıkmış ve bazı rivâyetlerin merfû mu, yoksa mevkûf mu olduğu tartışılmıştır. Bu tartışmaları ortadan kaldırmak için ise merfû ve mevkûf arasında yeni bir kavram arayışı başlamış ve bu tarz rivâyetler için kullanılan hükmen merfû terimi zamanla yaygınlık kazanmıştır.

Atıf: Sabri Çap, "Hadis Usûlünde Rivâyetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi", (in Turkish) *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, VI/2, 2008, ss. 101-130.

Anahtar Kelimeler: Hadis, sünnet, haber, eser, merfû, mevkûf, maktû, hükmen merfû, mânen merfû.

¹³⁵ Muvatta', "Kaşru's-salât", 8; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirin", 1-3; Buhârî, "Şalât", 1; "Taşîru's-salât", 5; "Menâkıb", 48; Nesâî, "Şalât", 3; Ebû Dâvûd, "Sefer", 1; Ahmed b. Hanbel, I, 232; VI, 234, 272.

¹³⁶ Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirin", 2.

¹³⁷ Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirin", 5, 6; Nesâî, "Şalât", 3; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 73.

Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı veya Sözlü Rivâyeti Meselesi

Gregor SCHOELER*

Çev. Bekir EZER**

M.S. VIII. ve X. yüzyıllar arasında oluşturulan,^{***} Arap-İslâm bilimlerinin isnadı (râvî zinciri) kullanan temel derleme eserlerinin (Mâlik b. Enes *Muvatta'*, İbn İshâk *el-Megâzî*, Buhârî ve Müslim *Sahîh*, et-Taberî *Tarih* ve *Tefsîr*, Ebû'l-Ferec *el-İsfehânî Kitabü'l-Agâni* vb.) dayandığı kaynakların esasen yazılı mı yoksa sözlü olup olmadığı bugüne kadar tartışılmıştır.

* Prof. Dr. Gregor Schoeler 1944 yılında doğdu. 1982'den beri İsviçre'de Basel Üniversitesi Oryantalistik Enstitüsü'nde İslâmî İlimler Kürsüsü başkanlığını yürütmektedir. Gregor Schoeler, özellikle siyerin yeniden inşası üzerinde durmaktadır. Bununla ilgili olarak Andreas Görke ile birlikte yürüttüğü "Reconstructing the Earliest Sira Texts: the Hıgra in the Corpus of Urwa b. al-Zubayr" konulu bir projeyi İsviçre devletinin desteğiyle 2002 yılında beri sürdürmektedir. Schoeler'in siyer, İslâm kültür tarihi, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, İslâm ilimleri tarihi gibi değişik alanlarda eserleri mevcuttur. Özellikle siyer rivâyetlerinin sahilliğine dair eseri *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* önemlidir. Ayrıca çevirisini sunduğumuz makalesi ile "Weiteres zu Frage de Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam" (1989, LXVI, 38-67) başlıklı makalesi birbirinin devamı niteliğindedir. Yine, kendisinin yazdığı "Schreiben und Veröffentlichung: Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten" (1992, LXIX, s. 1-43) başlıklı makaleleri ile J. Schacht'ın Mûsâ b. Ukbe'yle ilgili makalesine reddiye niteliğindeki "Mûsâ b. 'Uqbas Maghâzi" (*The Biography of Muhammad*, ed. H. Motzki, Leiden 2000, 67-97) başlıklı makaleleri de dikkate değerdir.

** Bonn Üniv., Doğu ve Asya Bilimleri Enstitüsü doktora öğrencisi, bekirezer@mynet.com
*** *Der Islam*'da yayımlanan (1985, LXII, 201-30) "Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam" başlıklı bu makalenin ilk sürümü Union Européenne des Arabisants et Islamisants'ın XXII. kongresinde (Malaga; Eylül 1984) tebliğ olarak sunulmuştur. Aşağıdaki tafsilatlı izahların bazı noktaları hakkında ZDMG (136)'da yayınlanan, W. Werkmeister'in kitabının [W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Iqd al-farid des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih*, Berlin 1983 (IU cilt 70), özellikle s. 463 vd.] detaylı tanıtımı ilâve bilgi vermektedir.

Nabia Abbott'ın *Studies in Arabic Literary Papyri*¹'sinde Emevîler döneminden kalma papirüs parçaları gibi çok sayıdaki belgelere dayanarak, erken dönemde başlayıp sürekli gelişen yazı dönemi görüşünü savunması ve ardından Fuat Sezgin'in *Geschichte der arabischen Schriftums*² adlı eserinde bu derleme eserlerin -ona göre- tamamen yazılı olan kaynaklarını yeniden inşa etmek için tam bir metot verdikten sonra,³ bunun dışında derleme eserlerin dayandığı çok sayıda ilk dönem kaynak eserin keşfini haber vermesiyle⁴ öyle görülüyordu ki, Arap-İslâm bilimlerinin büyük derleme eserlere kadar genelde sözlü olarak rivâyet edildiği hakkındaki önceki düşünceler⁵ tamamen aşılmıştı. [201]

Fakat bu arada Sezgin'in metotlarını tatbik eden veya tezlerini kontrol eden birçok araştırma, bu kaynakların yazılı olup olmadığı noktasına tekrar şüphe getirmiştir. Kaynak eser zannedilen yeni keşifler olsa olsa, en iyi ihtimalle daha sonraki düzenlemeler veya başka, yani daha sonraki derleme eserlerde (meselâ Taberî'nin *Tarih*'i) istifade edilmeyen nüshalardı, kesinlikle kaynak eserlerin aslı nüshaları değil (meselâ, Mücâhid'in Kur'an Tefsiri aslında *Varkâ'in İbn Ebî. Necih an Mücâhid isnadıyla aktarılan Tefsiri'dir*).⁶ En kötü ihtimalle ise [bu keşifler (çev.)] sonraki derleme eserlerden iktibaslardır (Ebû Mihnef'in zannedilen *Kitabü'l-Gârât*, aslında yalnızca Ebû Mihnef'ten hadisler aktaran Muhammed b. A'sam el-Kûfi'nin *Kitâbü'l-Futûh*'unun bir bölümüdür).⁷ Ayrıca, sonradan farklı şekillerde rivâyet edilen bazı eserlerin araştırılması,

¹ I-III. Chicago U. P. 1957-72.

² GAS, c. 1 vd. Leiden 1967 vd.

³ Aynı yer, c. 1, s. 82 vd.

⁴ Meselâ aynı yer, s. 19 vd., s. 58, s. 399.

⁵ Bu görüşler genellikle I. Goldziher'in *Über die Entwicklung des Hadith (Muhammedanische Studien* içerisinde) adlı araştırmasına dayanmaktadır. I-II, Halle 1889-90. Burada II/1-274, özellikle s. 194-202.

⁶ G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid b. Ğabrs*, Gießen 1969; F. Leemhuis, "1075 Tafsir of the Cairene Dâr al-Kutub and Muğâhid's Tafsir", *Proceedings of the Ninth Congress of the U. E. A. I.*, (ed. R. Peters), Leiden 1981, s. 169-80. Diğer örnekler: Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîru'l-Kur'an*'ı (kaynak eserin rivâyetler vasıtasıyla diğer genişletilmiş redaksiyonlarının bir sonraki dönemine aittir). Krş. GAS, 1, s. 37 ve J. Wansbrough, *Quranic Studies*. Oxford 1977, s. 122 vd. özellikle s. 143 vd.-ez-Zühri'nin *Neshu'l-Kur'an*'ı, (ya eserin dikkatsiz bir şekilde rivâyet edilmiş ve rivâyetlerle donatılmış nüshası ya da ilk dönem kaynaklardan kopya edilmiş daha sonraki bir derleme; krş. A. Pippin, "Al-Zuhri, Naskh al-Qur'an and the Problem of Early Tafsir Texts", *BSDAS* 47 (1984), s. 22-43. Bkz. a.mlf., "İbn Abbas's al-Lughât fi'l-Qur'an", *BSOAS* 44 (1981), s. 15-25 ve I. Goldfeld, "The Tafsir of Abdullah b. 'Abbâs", *Der Islam* 58 (1981), s. 125-35.

⁷ U. Sezgin, "Ebu Mihnef, İbrahim b. Hilal es-Sekafi ve Muhammed b. A'sam el-Kûfi über gârât", *ZDMG* 131 (1981), s. 1-3, krş. Aynı kişi: *Ebû Mihnef. Ein Beitrag zur Historiographie der umayyadischen Zeit*. Leiden 1971, s. 56 vd., 58, 111 vd.

metinler arası farklılıkları ortaya koymuştur. Bu yüzden Sezgin'in bilimsel bilginin rivâyetinde erken dönemde vuku bulduğunu düşündüğü,⁸ (az çok tedvîn edilmiş) kitaplardan harfi harfine ve hatta bazen tam olarak yapılan alıntılar düşüncesi, tamamen olanaksızdır. Sezgin'in "hatta (sonraki derleme eserlerden) yapılan alıntılarla bazı (eski kaynak) eserleri tamamen yeniden inşa etmenin mümkün olabileceği"⁹ şeklindeki iyimserliği haklı değildir.

İbn İshâk'ın Peygamber biyografisinin mevcut çeşitli rivâyetlerini (İbn Hişâm *es-Sîre*, et-Taberî'nin İbn İshâk 'alıntıları' vb.) [202] konu edinen böyle bir çalışma (es-Samuk) İbn İshâk'ın rivâyet malzemesinin yeniden inşasının, çeşitli münferid rivâyetlerin (Einzelüberlieferungen) sayısız varyantlarından dolayı karışıklığa neden olacak tutarsızlıklar ortaya çıkaracağını göstermiştir.¹⁰

Kitâbü'l-İkdi'l-ferîd'in kaynaklarını araştıran bir diğer çalışma (Werkmeister), derleme eserlerin oluşum safhasında, yazma olarak mevcut kaynakların eserin tamamı için aslında tâli bir önem taşıdığını göstermiştir. Ayrıca İbn Abdırabbih'in en önemli modeli ve kaynakları zannedilen kitaplardan (el-Câhız *Kitâbü'l-Beyân*, İbn Kuteybe *Kitâbü 'Uyûni'l-ahbâr*) yapmış olduğu tahmin edilen alıntılar, bu eserlerde bulunan denklerinden o kadar farklıdır ki ancak dolaylı bağlantılar makul biçimde varsayılabilir.¹¹ Bütün bunlar sözlü rivâyetin ifadesi gibi görünüyor. Tabi ki 'yazılı teori'nin savunucuları, bu iki eserin yazarına şu itirazı yapabilir: İbn İshâk'ın tarih eserini yazılı bir şekilde kâğıda döktüğü güvenilir bir şekilde rivâyet edilmiştir¹² ve İbn Abdırabbih'e sözel olarak ulaştığı farz edilen rivâyetler müelliflerin sâbit yazılı taslak şeklinde verdiği eserlerdir.

Bugün burada incelenen sorunlarla alakalı tereddütler belki de aşağıdaki alıntıyla aydınlatılabilir: *Kitâbü'l-Egâni*'nin kaynaklarıyla meşgul olan bir araştırmacı (M. Fleischhammer) bir taraftan "bu zamanlarda var olan geniş çaplı görüş birliğinin, bu isnadların arkasında genellikle yazılı örneklerin gizlendiğine dayanmakta olduğunu" söylerken, diğer taraftan "müteaddit

⁸ GAS, 1, s. 79, satır 5, s. 82, satır 13; krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid*, s. 229.

⁹ GAS, 1, s. 82.

¹⁰ Bkz. M. el-Samuk, *Die historischen Überlieferungen nach İbn İshâk . Eine synoptische Untersuchung*, Frankfurt 1978, özellikle s. 165.

¹¹ W. Werkmeister, *Quellenuntersuchungen zum Kitâb al-Iqd al-farîd des Andalusiers Ibn 'Abdrabbih*. Berlin 1983 (IU cilt 70). Özellikle s. 463 vd.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV., Kahire 1349/1931. Burada I, 221. İbn Sa'd: *Tabakâtü'l-kebir*, neşreder E. Sachau, I-IX, Leiden 1904-40. Burada III, I, s. XXV. Krş. Abbot, *Studies in Arabic*, I-III. Chicago U. P. 1957-72, I, s. 89 vd. ve el-Samuk, *Die historischen Überlieferungen*, s. 149, 152, 162. Bkz. bu makaledeki 58. ve 70. dipnot.

defalar gerçek bir sözlü rivâyetin sunulduğu şüphesinin tamamen giderilmediğini" söylemektedir.¹³ [203]

Aşağıda bu problem için teori şeklinde bir çözüm denemesi tartışmaya sunulacaktır. Bu deneme, ilk bakışta birbirlerine zıt görünen söz konusu görüşleri bağdaştırabileceğine inanan bir teoridir. Şunu vurgulamak gerekir ki bu teori yeni kaynak araştırmalarından ziyade hâlihazır da kesinleşmiş görünen araştırma sonuçlarını karşılıklı ölçüp biçerek ve bir araya getirerek oluşmuştur. Ve birçok esas noktada bu sorunla ilgilenen ilk oryantalist Sprenger'in nazariyesine geri dönme mecburiyetini hissettiğimizi vurgulamak gerekir. (bkz: aşağıdaki dipnot 39).

Bu teoriler altı noktada izah edilecektir.

Aşağıdakileri daha iyi anlamaya yönelik olarak, İslâmî bilimsel öğretim müessesesinin bazı özelliklerini zihnimizde canlandırmak için modern akademik 'ders (Vorlesung)' modelinden istifade edilecektir. Eski çağda da var olduğu söylenen -Aristoteles'in eserlerinden bazılarının da sadece okumakla nakledildiği söylenmekte- bilimsel okul müessesesi İslâm'da 'semâ'¹⁴ şeklinde bulunmaktadır. Rivâyetlerin en mükemmel şekli olarak görülen 'semâ'da öğrenciler *hocanın (şeyhin)* veya onun temsilcisinin bir defterden veya ezber olarak okudukları konuyu sadece 'dinlerlerdi'. Onun yanında ona denk sadece kıraat ('okuma', 'konferans', 'arz', 'takdîm' olarak da nitelenir) görülmektedir. Bu da bir tür okumadır. Öğrenci, Şeyh'in 'yanında' konuyu bir defterden veya ezber olarak okur ve şeyh onun okumasını dinler, icabında düzeltir. Bu tür 'dersler' 'mecâlis' veya 'mücâlesât' ve ders 'halkaları'nda yapılmıştır. İlk dönemde çoğu kez camide veya başka yerlerde (meselâ hocanın evinde) gerçek-

¹³ M. Fleischhammer, *Hinweise auf schriftliche Quellen im Kitâb al-Ağâni*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Halle Universität* 28 ('79), cüz. 1, S. 53-62, burada S. 53. Makale, Fleischhammer'in doçentlik çalışması *Kitâbü'l- Agâni'nin Kaynak Araştırmaları*'nın 4. bölümünün gözden geçirilmiş metnidir (Halle 1965, S. 109-144.). Bu olağanüstü önemli çalışma maalesef basılı olarak mevcut değil. Aynı durum şu çalışmalar için de geçerli; L. Zolondek, "An Aporoach to the Problem of the Soureos of the Kitâb al-Ağâni", *JNES (Journal of Near Eastern Studies)* 19 (1960), s. 217-34, burada s. 218; ve R. Blachère, *Histeire de la littérature arabe*, Paris 1352-66, s. 136.

¹⁴ Bu ve devamına yönelik olarak krş. GAS, 1, s. 58 vd.; G. Vajda: *De la transmission orale du savoir dans L'Islam traditionnel, La transmission du savoir en Islam*, nşr. N. Cottart, London 1983 (Variorum Reprints). Metin 1, s. 2 vd.; M. Ahmed: *Muslim Education and the Scholars' Social Status*, (Hamburg) Zurich 1968, s. 93 vd.; G. Makdisi, *The Rise of Collegs. Institutions of Learning in Islam and in the West*, Edinburh U.P. 1981, s. 140 vd.; M. Weisweiler: *Die Methodik des Diktatkollegs (Adab el-imla ve'l-istimlâ')* von... es-Sem'âni. Leiden 1952, s. 14 (Almanca), S. 8 (Arapça).

leşmiştir.¹⁵ Bu iki tür bilim aktarım türünün yanında ilk dönemde kitapların [204] 'sadece' kopyalanması (vicâde, kitâbe vb.)¹⁶ da vardı. Fakat bu metin otorite olan bir kişi tarafından dinlenilmediği zaman kötü bir rivâyet türü olarak kabul edilirdi.¹⁷

1. Başlangıçta yazının arada sırada ve daha sonra gittikçe yaygın ölçüde hadislerin, hukukî yazıların, tarihî haberlerin, şiirlerin kaydı için kullanıldığına dair N. Abbot ve F. Sezgin'in topladığı çok sayıdaki belge, delil olarak görünmektedir.

Bu durum, özellikle vurgulandığı üzere, hadis için de geçerlidir. İşin garibi şudur ki, en erken dönemde rivâyetlerin yazılı olduğuna dair yaklaşımlar, temel derlemelerden önceki zaman dilimindekine nazaran daha az tartışmalıdır. Çünkü bir taraftan I. Goldziher, hadisin başlangıçta kesinlikle sadece sözlü rivâyete mahsus olmadığını açıkça beyan eder ve hadisin gerçekten çok erken yazıldığına¹⁸ dair deliller getirirken, diğer yandan N. Abbot¹⁹ ve Fuat Sezgin²⁰ sonraki dönemlerde ara sıra hadisin yazılmasına karşı dinî kaygıların olduğunu itiraf etmektedirler (Fakat sözü edilen, çok erken dönem aşığıda mevzu bahis edilmeyecektir).

Kütüb-i sitte mecmuâlarını hazırlayıcı literatürün mevcut olup olmadığı meselesi ise daha da tartışmalıdır. Başka bir ifadeyle sistematik olarak içeriğine göre belirli bölümler şeklinde düzenlenmiş eserleri (musennefâtı) –Goldziher²¹ gibi– Buhârî (ö. 870) ve Muslim (ö. 875) ile mi başlatmak veya –Sezgin gibi²²– yüz sene öncesine ait olduğunu mu farz etmek gerekiyor? Buna paralel olarak, meselâ Mâlik b. Enes'ten önce fıkıh 'literatürünün', İbn İshâk'dan veya hatta (çok daha sonraki) et–Taberî'den (v. 923) önce bir tarih 'edebiyatı'nın, ve Ebü'l-Ferec'den (v. 967) önce tedvîn edilmiş edebiyat tarihiyle ilgili eserlerin vs. olup olmadığı meselesi mevcuttur.²³ [205]

¹⁵ Makdisi, *The Rise*, s. 10 vd.; M. Ahmed, *Muslim Education*, s. 112 vd.

¹⁶ Daha sonra birbirinden ayrılacak olan her iki usul (bkz. GAS, 1, s. 59) erken dönemde henüz birbirinden ayrılmamış görünmektedir. (Krş. aynı yer s. 61).

¹⁷ GAS, 1, s. 61 vd., s. 69; GAS, 2, s. 29.

¹⁸ Goldziher, *Über die Entwicklung des Hadith*, s. 9 vd., s. 194, 196.

¹⁹ *Studies*, II, s. 110 vd.

²⁰ GAS, 1, s. 62 vd.

²¹ Goldziher, *Über die Entwicklung des Hadith*, s. 180, 211 vd., 234, 245 vd.–Probleme yönelik olarak krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid*, s. 55 vd., özellikle s. 57 vd.

²² GAS, 1, s. 54 vd.

²³ Goldziher'in hadisin gelişimi hakkındaki makalesinin (*Über die Entwicklung des Hadith*) sonuçları –ilk hadis koleksiyonculuğunun miladî IX. yüzyıldan kaynaklandığı ve sözlü rivâyetlerden oluştuğu düşüncesi– açıkça daha sonraki oryantalistlerin diğer İslâmî ilimlerin

Buhârî'den (ve bu zaman dilimindeki başka bilim dallarına ait eserlerden de) önceki yazılı hadis koleksiyonlarının varlığına karşı delil olarak Goldziher'den itibaren kaynaklarda sık sık rastlanılan şöyle kalıplaşmış ifadeler zikredilmiştir: “ما رأيت في يده كتابا قط/Elinde hiçbir zaman kitap görmedim (görülmedi)”, “لم يكن له كتاب، إنما كان يحفظ/Onun kitabı yoktu, bilâkis hafızasında tutup ezberlemeye itina gösterirdi.”²⁴ Açıkça övgü dolu olan bu kalıplaşmış ifadeler hadis (Saîd b. el-Arûbe, v. 778²⁵; Vekî' b. el-Cerrâh, v. 812)²⁶ ve fıkıh (Süfyân es-Sevrî, v. 778)²⁷ ve filoloji (Halef el-Ahmer v. 769,²⁸ Hammad er-Râviye v. 771²⁹, İbnü'l-A'râbî v. 846³⁰) gibi değişik bilim dallarının temsilcileri hakkında rivâyet edilmiştir.

Fakat bu ifadelerin söz konusu şahsiyetlerin öğrenim ve öğretim metotları hakkındaki diğer rivâyetlerle bağlantısı koparılmalı ve tek başına değerlendirilmemelidir. Genelde bu ifadeler, otoritelerin mekteplerinde ezberden [not olmaksızın (çev.)] ders yaptığını ifade eder, (Abbot ve Sezgin'in isabetli bir şekilde ifade ettiği üzere)³¹ ve haberler bu durumu [notlara dayanmaksızın ezberden ders anlatmayı (çev.)] özellikle zikrettiği için, bunun bir genel bir kural olmadığı açıktır. Kesinlikle bunlardan Goldziher'in yorumladığı gibi, âlimlerin “kâğıt ve kitaptan ictinâb ettiği”³² anlaşılması gerekir.

(tarih ilmi, filoloji) gelişimi ve oluşumu hakkındaki teorilerine etki etmiştir. Krş. U. Sezgin: Ebü Mihnef, *Ein Beitrag ...*, s. 3 vd.

²⁴ Sayısız ispatlar için bkz. GAS, 1, s. 70 vd.; GAS, 2, s. 29 vd.; Abbott, *Studies*, II, s. 61, özellikle dipnot 257; bkz. Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197, 212.

²⁵ Meselâ, ez-Zehabi, *Mizânü'l-İtidal fi nakdi'r riğal*, I-IV, (neşreden A. M. el-Bicâvî), Beyrut (1963). Burada II, s. 153– el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, cilt 3, s. 475.–Konuya yönelik olarak GAS, 1, s. 57 (Goldziher'e karşı); kişiye yönelik olarak a.g.e., s. 91 vd.

²⁶ Meselâ İbn Hacer el-Askalâni: *Tehzibü't-Tehzib*, I-XII, Haydarabad 1325–27. Burada XI, s. 129. el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, c. 13, s. 475. Konuya yönelik olarak bkz. GAS, 1, s. 70; kişiye yönelik olarak bkz. S. 91 vd.

²⁷ Meselâ İbn Hacer, *Tehzibü't Tehzib*, IV, s. 113, 115.–el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XIII, s. 475. Konuya yönelik olarak bkz. Abbott, *Studies*, II, s. 61, dipnot 257 ve kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 1, s. 518.

²⁸ Ebü Nuvâs: *Diwân*. I. (neşreden; E. Wagner), Wiesbaden-Kahire 1958 (Varak 20a) s. 311, 317. Konuya yönelik olarak bkz. Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197, dipnot 2, ve GAS, 1, s. 70, GAS, 2, s. 29 vd.; kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 2, s. 460 vd.

²⁹ İbn Nedîm: *Kitabü'l-Fihrist*, (neşreden G. Flügel), I, Leipzig 1871, s. 92, satır 5.–Konuya yönelik olarak bkz. Blachère, *Histeire*, s. 100, özellikle dipnot 3, kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 1, s. 366 vd.

³⁰ İbn Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, s. 69, satır 6.–Konuya yönelik olarak bkz. Blachère, *Histeire*, s. 100, özellikle dipnot 3; kişiye yönelik olarak bkz. GAS, 8, s. 127 vd.

³¹ Bkz. dipnot 24.

³² Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197.

Söylenenlere delil olarak yukarıda zikredilen Vekî' b. el-Cerrâh hakkında [206] –Goldziher onun 'kağıt ve kitap' kullanmaktan çekindiğini düşünmektedir–bazı bilgiler verilecektir.³³ Vekî', kaynakların gösterdiğine göre–Buhârî'den uzun zaman önce – bölümlere göre düzenlenmiş hadis eserleri (musennafât) kaleme alan kişilerdendi. Gerçekten de onun hakkında şu haber nakledilir: “ما رُئي لو كُتِبَ كتاب قط، وأُملى عليهم وكُتِبَ حديث سفیان الثوري عن الشيوخ/Vekî'in hiçbir kitabı görülmemiştir. O öğrencilerine Süfyân es-Sevrî'nin şeyhlerinden naklettiği hadisleri (onların rivâyetlerine göre) yazdırmıştır.³⁴ Eğer ki bundan Vekî'in Süfyân'a ait olan hadislerin hiçbir yazılı kaydına veya başka hiçbir yazılı dokümana sahip olmadığı sonucu çıkarılırsa, bu yanlış olur. Çünkü aynı kaynak Vekî'in bir gün şunu söylediğini haber verir: “Ben Süfyân es-Sevrî'nin yanında asla bir şey yazmazdım, bilâkis hafızamda tutmaya (ezberlemeye) dikkat ederdim, eve geri döndüğümde yazardım” ve devamında “bir gün bir deftere bakma hâricinde on beş yıldan beri hiçbir kitaba bakmadım.”³⁵

Konuyu yazma ve gerektiğinde notları gözden geçirme alışkanlığı ile ezberden ders verme uygulaması arasında hiçbir çelişki yoktur. İbn Hibbân el-Büstî,³⁶ Vekî' hakkında şunu söyler: o (*talebü'l-ilm* gayesiyle) seyahat eden (*rahâle*), yazan (*ketebe*), toplayan (*ceme'a*), sistematik olarak düzenleyen (*sannefe*), ezberleyen (*hafiza*), tekrar eden (*zekere*) ve açıkça yayanlardandı (*bezzâ'*).

Tabi ki sadece az sayıda hadise sahip olan bir şeyh, tamamen deftersiz de yapabirdi. Goldziher gibi³⁷ kaynakların ifadelerine göre -büyük hacimli-musannef eserlerin yazarları olan bu adamlardan böyle bir şeyi beklemek veya Blachère gibi bu tip kalıplaşmış ifadelerden Hammâd er-Râviye'nin ve IX. yüzyıl gibi geç bir tarihte İbnü'l-A'râbî'nin hiçbir yazılı belgeye sahip olmadığını çıkarmak kesinlikle doğru değildir.³⁸

Sözü edilen yazılı belgelerin genelde sâbit olmayan bir şeklinin bulunduğu doğrudur. Yukarıda verilmiş bilgiye göre Vekî'in yanında düzenlenmiş not koleksiyonları veya defterler³⁹ vardır (bkz. aşağıdaki 2. madde). [207] Bunun

yanında ezberden sunulan konu ders esnasında bir okumadan diğer okumaya önemli ölçüde değişebilirdi. Bu, bir eserin değişik rivâyetlerinin veya nakillerinin ortaya çıkmasının muhtemel çıkış noktalarından birine sahibiz.

İlk dönemde dahi, hocaların bir defterden veya ezbere okudukları konuyu öğrenciler genelde yazarlardı. Eğer öğrencilerin konuyu ders esnasında veya dersten sonra yazmaları Şeyh tarafından amaçlandıysa, o zaman biz (imlâ)⁴⁰ müessesesi ile karşılaşırız. Kaynakların bildirdiğine göre imlâ meclisleri hadisçi Şu'be b. el-Haccâc (v. 776),⁴¹ Vekî' b. el-Cerrâh (v. 812),⁴² [208] hadisçi ve fakih Süfyân es-Sevrî (v. 778),⁴³ tarihçi eş-Şâ'bî (v. 721),⁴⁴ Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî (v. 763),⁴⁵ el-Medâinî (v. 843),⁴⁶ filolog İbn el-A'râbî (v. 846)⁴⁷ ve Sa'leb (v. 904)⁴⁸ tarafından düzenlenmiştir. Derste okunan malzemenin derhal yazıla-

Princeton 1984, s. 12. (Bu Kitabın “Composition and Transmission of Books” bölümünün içerik itibarıyla bazı noktalarda mevcut makaleyle kesiştiği açıklamasını Dr. R. Hillenbrand'a borçluyum, Edinburgh)–R. Sellheim, “Kitâb”, *EP*, V, s. 207 vd.; a.mlf., *Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen*, Paul Kirn anısına... (nşr. E. Kaufmann), Berlin 1961, s. 54–79, burada s. 66.–ayrıca krş. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 69 (Arap edebiyatının en erken histografik eserlerinin “private books, notebooks of Scholars” olması gerektiği) ve s. 131 vd.; H. Horst, “zur Überlieferung im Korankommentar et-Taberis”, *ZDMG* 103 (1953), s. 307 (Taberî'nin Kur'an tefsirinin kaynakları genellikle sadece hafızaya destek olarak kaleme alınmış “mektep notları” idi).

Şu vurgulanmalı ki, erken dönem İslâm'da dinî rivâyetin sözlü ya da yazılılığı meselesiyle iştiğal eden ilk oryantalist A. Sprenger, o zamanlar birçok meseleyi ve burada söz konusu olan hususu da kendisini takip eden bilim adamlarından daha doğru görmüştür. O, *Das Leben und die Lehre des Mohammed* adlı kitabında şu tespitte bulunmaktadır: “Biz hafızanın desteklenmesine yönelik olan notlar, okuldaki yazılı malzeme ve yayınlanmış kitapları birbirinden ayırmak zorundayız.” (c. III, Berlin 1869, s. XCIII vd.)

⁴⁰ Buna yönelik olarak bkz. Pedersen, *The arabic Book*, s. 20 vd.; Weisweiler, *Die Methodik*; aynı kişi: *Das Amt des Müstemli...*, Oriens 4 (1951), s.27-57, burada özellikle s. 34 vd.

⁴¹ ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, c. 1–2 Haydarabad. 1955. Burada c. 1, s. 409, satır 7; s. 196, satır 14; el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, c. 7, s.28, satır 3; Weisweiler, *Das Amt*, s. 34; GAS, 1, s. 67.–Şurası dikkate şayandır ki, bu kaynaklara göre sadece bazı öğrenciler Şu'be'nin dersinde not tutmuş, diğerleri daha sonra bunlardan kopya etmişlerdir.

⁴² el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, c. 13, s. 475, satır 11 (bkz. S. 207); Weisweiler, *Die Methodik*, s. 16 (Arapça); aynı kişi, *Das Amt*, s. 34.–İmlâ okulları oluşturan bu ve diğer hadiscilerin isimleri için bkz. Weisweiler'in her iki eseri.

⁴³ Weisweiler, *Die Methodik*, s. 16 (Arapça).

⁴⁴ GAS, 1, S. 63, dipnot 7 (Kaynak bilgileri orada).

⁴⁵ İbn en-Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, s. 95, satır 18 vd.

⁴⁶ İbn 'Abd Rabbih, *Kitabü'l-Iqd el-ferid*, c. 1–7, nşr., A. Emin ve diğerleri, Kahire 1950–53. Burada c. 4, s. 318.–Karşılaştırınız G. Rotter, *Die historischen Werke Madâ'ini's in Tabari's Annalen*, Oriens 23–24 (1974). s. 103–33. Burada s. 108, 119, 122; Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, s. 157.

⁴⁷ İbn en-Nedîm, *Kitabü'l-Fihrist*, s. 69, satır 7.–Fakat bu kaynaklara göre İbn A'râbî Kiraat usulünde de rivâyette bulunmuştur.

⁴⁸ Aynı yer, s. 74, satır 28.

³³ Krş, GAS, 1, s. 70, gerçi orada aşağıda tartışılanlardan farklı kaynaklar değerlendiriliyor.

³⁴ el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, c. 13, s. 475, satır 10–11.

³⁵ Aynı yer, satır 21–22; satır 5–6.

³⁶ *Kitâbü Meşâhiri 'ulemai'l-emsâr*, (nş., M. Fleischhammer), Wiesbaden–Kahire 1959 (Varaka 22), s. 173 (Numara 1374)

³⁷ Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 197, dipnot 3.

³⁸ Bkz. dipnot 29 ve 30.

³⁹ Özellikle eski zamanda “kitâb” kelimesi (çoğulu *kütüb*), “yazı, kitap”, sık sık böyle ya da benzer şekilde tercüme ediliyordu; krş. WKAS 1, s. 40 vd. (bkz. *Kitâb*); Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 196; J. Petersen, *The Arabic Book*, (tr. C. French), (ed. R. Hillenbrand),

rak kaleme alındığı ve –teorik olarak– hocanın verdiği şekilde nakledilmesine rağmen tatbikatta öğrencilerin tariklerinde bir takım varyantlar oluşmuştur.

İmlâ haricinde öğrencilerin daima ‘sadece’ dinlemeleri gereken dersleri de vardı. (Buna rağmen ‘salt’ semâda dahî bazı öğrenciler not tutarlardı, buna bazı hocalar müsaade eder, bazıları ise izin vermezdi.⁴⁹ Yani rivâyet edebilmek için mutlaka yazılı bir belgeye sahip olmak gerekmiyordu. Rivâyet bilimi eserlerine göre böyle durumlarda öğrenciler hocanın huzurunda tamamen ezberlemeye odaklanır, sonra aralarında birbirlerine sorarlar ve nihayet öğrendiklerini evde ilerdeki bir karşılaştırma için kaleme alırlardı.⁵⁰ Bunun ekseriyetle böyle olmadığını, kaynaklarda açıkça işaret eden haberler de mevcuttur. İlk dönem müfessirlerinden Mücâhid’in (v. 722) mektebinde sadece tek bir öğrencisinin yani el-Kâsım b. el-Bezze’nin (v. 742) yazılı bir tefsir eseri ortaya koyduğunu duyuyoruz. Mücâhid derslerini hiçbir zaman kitap halinde düzenlememiş. Fakat el-Kâsım’ın eseri kullanıma hazır olması gerekir çünkü Mücâhid’in tefsirinin bütün râvileri, hocayı dinlemiş olsun olmasın kendilerine ait yazılı bir tefsirin teşekkülü için isnadda ismini zikretmedikleri el-Kâsım’ın kitabını kopya etmişlerdir.⁵¹ [209]

Semâ veya kıraatta ‘dinlenen’ eserin rivâyet hakkından faydalanmak için, uygulamada genellikle yazılı belgelere başvurulurdu. –Eğer kendileri yazmadı-larsa başka bir öğrencinin notlarına sahip olma yolu aranıyordu. *Tefsîru Verkâ ‘an İbni’n-Necîh an Mücâhid*’in miladî XII. yüzyıla ait olan yazma nüshasının ferağ kaydındaki bilgilerden –ki bu eserin tetkikini G. Stauth’a borçluyuz– şu anlaşılıyor ki yazmanın müstensihî, tefsiri ikisi de yetkili râviler olan iki hocasından direkt semâ etmiş, dersin gerçekleşmesinden bir süre sonra kendi yazılı nüshasını oluşturmak için ders halkasından başka bir öğrencin nüshasını bir model olarak kullanmış.⁵²

–İmlâdan farklı olarak– şifâhen anlatılan konunun, dersten bir hayli zaman sonra farklı kişiler tarafından –tabi ki yazılı notlara dayanılarak– kağıda dö-küldüğü bu tür durumlarda, uygulama esnasında, farklı versiyonlar arasında önemli varyantların ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

⁴⁹ el-Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Kifâye fî ilmi’r rivâye*, Haydarabad 1970, s. 86 vd.: Aynı kişi, *Takyidü’l-ilm*, Neşreden, Yusuf el-Uş, Damaskus 21975, s. 111 vd.

⁵⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Takyid*, s. 111.–Karşılaştırınız Abbott, *Studies*, II, s. 61; ve yukarıda s. 207 (Veki hakkında).

⁵¹ İbn Hibbân, *Kitâbü Meşâhiri*, s. 146 (numara 1153).–Abbott, *Studies*, II, s. 98, dipnot 24 (diğer kaynaklar orada).–Krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentar*, s. 71.

⁵² Krş. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentar*, s. 11, 14 vd.

Dolayısıyla, birbirinden farklı rivâyetlerin veya nüshaların oluşması; (a) şeyhin konuyu farklı şekilde sunmasından ve (b) öğrencilerin konuyu farklı şekilde kaleme alıp aktarmalarından ileri gelmektedir.⁵³

2. Bu zamana kadar söylenenlerden ilk dönem ve hatta milâdî VIII. ve IX. yüzyıl İslâm âlimlerinin eserlerine kesin bir şekil vermediği anlaşılıyor. Bunun onların (ve öğrencilerinin) ders dokümanları veya hâfızaya yardımcı yazılı kayıtlara sahip olmadıkları anlamına gelmediğini burada tekrar vurgulamakta yarar vardır. Aynı zamanda şeyhlerin derslerinin düzenli bir şekilde tanzim edilmiş ve düzeltilmiş notlarını hazırlamaya itina göstermediği anlamına da gelmez. Fakat âlimlerin genellikle nihaî, gözden geçirilmiş redaksiyonlar şeklinde eserler oluşturmadıkları veya geride bırakmadıkları zikredilmektedir. Onlar materyallerini ‘semâ’da her defasında az çok farklı yorumla sunmuşlardır. Eğer kıraat usûlüyle rivâyet etmişlerse, o zaman eserin gerçekten çok farklı metinlerini muteber kılmışlardır.

Mâlik b. Enes hakkında onun (v. 795) *Kitâbü’l-Muvatta*’ını öğrencilerine özellikle okuttuğu (yani kıraat şeklinde rivâyet ettiği) haber verilir.⁵⁴ Tabi ki bazen kendisi de onu okurdu (yani semâ şeklinde rivâyet ederdi).⁵⁵ Hatta onun, ara sıra kendisinin [210] bizzat düzelttiği bir örnek nüshayı rivâyet için bir başkasına teslim ettiği (münâvele usûlü) dahi haber verilmektedir.⁵⁶ Mâlik eserinin yazılı bir metnini oluşturmuş veya başkalarına yazdırmıştır. Buna rağmen bize ulaşan değişik rivâyetlerin dayanabileceği, *Muvatta*’a nihaî bir şekil vermemiş ve ‘kanonik’ bir nüsha/versiyon tespit etmemiştir. Bize ulaşan *Muvatta*’ rivâyetleri daha çok Mâlik’in farklı ve aralarında zaman olarak çok fâsıla olan (semâ veya kıraat şeklindeki) derslerine dayanmaktadır ve bilindiği üzere birbirlerinden oldukça farklıdır.⁵⁷

Eğer bu uygulamayı başlangıçta dayandığımız modern akademik dersin modeline göre göz önünde bulundurursak şunu söyleyebiliriz: Burada bir

⁵³ Krş., Pedersen, *The arabic Book*, s. 33.

⁵⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Kifâye*, s. 362 vd.; krş. Abbott, *Studies*, II, s. 126 vd. ve GAS, 1, 458 vd. (diğer kaynaklarla beraber).

⁵⁵ Weisweiler, *Die Methodik*, s. 8 vd. (Arapça).

⁵⁶ Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 443, aynı şekilde bkz. dipnot 54.

⁵⁷ Krş. Abbott, *Studies*, II, s. 124; Goldziher, *Über die Entwicklung*, s. 220 vd.; GAS, 1, s. 458 vd.– Bir yandan Goldziher ve Schacht’ın, Mâlik’in *Muvatta* metinlerine dikkatsiz bir şekilde mevsikeyet kazandırdığı veya ilk önce onun öğrencilerinin *Muvatta*’ı kaleme aldığı tespitleri, diğer yandan Sezgin’in, Mâlik’in kitabını sonuna kadar kendinin yazmış olduğu itirazı arasında hiçbir çelişki yoktur. Bu bağlamda Schacht’ın *EI*, III, s. 225’deki notuna dikkat çekiyorum. “Tabii ki ‘*Muvatta*’ ismi Mâlik’in burada, kelimenin daha geç bir dönemdeki anlamını taşıyan bir ‘Eser’ meydana getirmek isteğini göstermektedir.

akademisyenin bir dersi çoğu kez farklı şekilde yapmış olması söz konusudur. Bu farklılıklar hocanın yazılı metinden ayrılmasından veya yaptığı değişikliklerden kaynaklanır. Böyle derslerin genelde yazılı bir şekilde mevcut olması, belki de hatta çoğaltılmış nüshalar hâlinde, öğrencilere dağıtılmış olmasına rağmen hoca genellikle bunları kitap olarak yayınlamaz. Fakat hoca öldükten sonra bunu öğrenciler yapabilir. Misâl olarak burada Hegel ve De Sasure'nin dersleri zikredilebilir. Eğer ilim adamı ders notları dağıtırsa veya geride bıraktıklarının arasında yazılı ders notları ortaya çıkarsa öğrencileri genelde buna dayanırlar. Eğer böyle bir durum yoksa öğrencilerin kendi yazdıklarına başvurmaları gerekir.

Ama ilk dönemde dahi eserlerine –veya onun farklı bir nüshasına– sâbit bir şekil veren, onu gerçek bir kitap haline getiren âlimler de vardı. Bunun en meşhuru İbn İshâk'ın eseridir. İbn İshâk, halife Mansûr tarafından görevlendirilerek, [211] görünüşe göre tüm tarihî rivâyetleri bir *Kitâbü'l-Kebîr*'de yazılı olarak kaydetmiştir.⁵⁸ Bugün kaybolmuş bu yazılı eserden önce ve sonra İbn İshâk eserini (veya onun bir kısmını) derslerinde rivâyet etmiştir.⁵⁹ Öğrencilerinden biri olan Seleme b. el-Fazl'ın (v. 807) hocasının yazılı notlarının (*karâtîs*, papirüs) kendisine intikal ettiği ve bunları rivâyet etmek için kullandığı haber verilmektedir (bu nedenle bazıları onun İbn İshâk rivâyetlerini tercih etmişlerdir).⁶⁰ Diğer râvîler ise, İbn-i İshâk'ın derslerini kaydetmişler veya rivâyetlere başka bir şekilde (başkasından kopya ederek) sahip olmuşlardır. İbn-i İshâk'ın *Kitâbü'l-Megâzî*'sinin –yazarın, esere sâbit bir şekil vermesine rağmen– neden farklı rivâyetlerinin oluştuğu böylece kolayca anlaşılmaktadır.

Filoloji alanından benzer bir misâl göstereceğiz: İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'in'de belirtildiğine göre⁶¹ el-Mufaddal ez-Zebbî (v. 780) kendi ismini taşıyan *el-Mufaddaliyât* adlı antolojisini –İbn İshâk'ın tarih eseri gibi – halife Mansûr veya oğlu Mehdî için imlâ etmiş (yani yazılı bir şekilde kaydetmiştir). Buna rağmen eserin nüshaların İbn Nedîm'in tespit ettiğine göre şiirlerin uzunluğu ve düzenlemesi açısından önemli ölçüde değişmesi, el-Mufaddal'ın eseri derslerinde farklı şekilde okuması veya işlemeden ve/veya öğrencilerinin farklı şekilde rivâyet etmelerinden kaynaklanmıştır. İbn Nedîm son

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 221 vd.; krş. J. Fück, *Muhammed İbn İshâk, Literarhistorische Untersuchungen*. Frankfurt a.M 1925. s. 33; Abbott, *Studies*, I, s. 88 vd. (her ikisi de diğer kaynaklarla beraber) ve son olarak el-Samuk, *Die historischen Überlieferungen*, s. 149, 152, 164. Aynı şekilde bkz. bu makale dipnot 70.

⁵⁹ Dipnot 58'de verilen tâli kaynaklarla karşılaştırınız.

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 221, satır 6 vd.

⁶¹ İbn Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, c. 1, S. 68 vd.; krş. GAS, 2, s. 53 vd. ve Abbott, *Studies*, I, s. 89.

ihitmâli kabul etmektedir çünkü en doğru rivâyetin İbnü'l-A'râbî'nin versiyonu olduğunu söylemektedir.

Eğer burada modelimizi göz önünde bulundurursak şunu tespit edebiliriz: Son zikredilen durumlarda hocanın –Goldziher'in *Vorlesungen über den Islam*'ı gibi– bizzat ders notlarını kitap olarak neşretmesi ile karşı karşıyayız. Bu hocanın notlarını daha sonraki derslerinde –farklı veya düzeltilmiş şekilde– işlemediği anlamına gelmez. [212]

Milâdî IX. yüzyılda Arap–İslâm bilimlerinde eserlere sâbit kitap şekli verilmesi daha sık bir şekilde görülmektedir. Böyle gerçek kitapların tanınma alâmeti sık sık bir ithafın, önsözün⁶² mevcut olmasıdır. Belki bu kitapları yazanlara, küttâb'ın çalışma usûlü örnek olarak etki etmiştir.⁶³

Her ne kadar Ebû Ubeyd (v. 838) Arap atasözlerine dair ilk koleksiyonu kaleme almamışsa da –hatta günümüze ulaşan en eski *Kitâbü'l-el-Emsal*'i de yazmamıştır– ilk olarak Arap atasözleri koleksiyonuna sâbit bir şekil veren ilk kişidir ve bu nedenle eser ders halkalarında sadece şifâhen değil aynı zamanda yazma şeklinde de nakledilebilmiştir.⁶⁴

Bir yandan ders notları ve taslakları hazırlama, diğer taraftan gerçek kitap yazma şeklindeki çalışma usûllerinin arasındaki farkı Arapça biyografi ve bibliyografya yazarları nadiren detaylıca göstermiştir.⁶⁵ [213] Seleflerinin

⁶² P. Freimark'ın “*Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur*,” Münster 1967, adlı doktora çalışmasında söz konusu ettiği “gerçek kitaplar”dır.

⁶³ Uzun süreden beri “sâbit metin” olarak aktarılan Kur'an, şiir ve belirli gramatik eserlerin (meselâ Sibeveyh'in *Kitab*'i) rivâyet usûlü IX. ve X. yüzyıllarda metnin ne olduğu anlayışının değişmesine katkıda bulunmuş olabilir. (12.11.84 tarihli mektubuyla önemli bilgiler veren Dr. C. H. M. Versteegh'e teşekkür ederim. Nijmegen).

⁶⁴ Krş. Gottschalk; “Ebu Ubeyd el-Kâsım b. Selâm”, *Der Islam* 23 (1936), s. 245–289, burada s. 288 vd.; R. Sellheim, *Die klassisch-arabischen Sprichwörteransammlungen insbesondere die des Ebû Ubeyd's*, Gravenhage 1954, s. 45 vd. s. 56, 87 vd.; a. mlf. (H. Gottschalk), *Ebû Ali el-Kâlî. Zum Problem mündlicher und schriftlicher Überlieferung am Beispiel von Sprichwörteransammlungen, Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients* içerisinde, Bertold Spuler Anısına, (nşr. H. R. Roemes ve A. Noth), Leiden 1981, s. 362–374, burada s. 365 vd.

⁶⁵ Her şeyden önce İbn Nedîm'in *Fihrist*'inde bu tür farklar görmek mümkün değil. *Ve lehu mine'l-kütüb* formülünde *kütüb* kelimesi hem tamamen esnek bir tarzın kaydı, hem de sâbit çerçeveli kitap tarzı olarak nitelenebilir. Ayrıca *sannefe*, *tasnîf* (sistematik düzenleme, bölümlerde bir araya getirmek, yazmak), hem müellif ile ilgili hem de daha sonrakilerle (müellifin öğrencileri ya da onların öğrencileri) ilgili olabilir. Birkaç misâl: el-Medâin'in rivâyetleri (onların özellikleri hakkında aşağıya bakınız) meselâ İbn Kuteybe'nin (son olarak kaleme alınmış) kitapları gibi (aynı yer s. 100 vd ve s. 77) *Fihrist*'de aynı şekilde *kütüb* olarak adlandırılıyor. Aynısı Ebû Ubeyd için geçerli, bir taraftan onun, gerçek bir kitap olan *Kitâbü'l-Emsal*'i, diğer tarafta selefî Ebû Ubeyde'nin asıl anlamıyla bir kitap olmayan eseri (aynı yer s. 71 ve s. 52; hemen aşağıda bkz.). Tabi ki bereket versin İbn Nedîm'de de ara sıra, yukarıda

eserlerinden açıkça farklı olan Ebû Ubeyd'in eserinin 'kitap karakteri' hakkında X. yüzyılın bir filologunun (İbn Dürüsteveyh) aşağıdaki şu mütalâası bulunmaktadır:⁶⁶ “Onların içinde (kesinlikle Ebû Ubeyd'in kitapları) atasözleri hakkında bir kitap mevcuttur. Ona Basralı ve Kûfeliler örnek olmuşlardır: el-Esmâ'î, Ebû Zeyd, Ebû Ubeyde, Nadr b. Şumeyl, Mufaddal ez-Zebbî ve İbnü'l-A'râbî. Fakat o, onların rivâyetlerini kitabında bir araya getirmiş, bölümlere ayırmış (نُؤيه أبوابا) ve en güzel şekilde düzenlemiştir (أحسن تأليفه).”

Eserleri konu bakımından en azından kısmen Arap-İslâm bilimleri geleneği içerisinde yer alan el-Câhız (v. 868) ve İbn Kuteybe (v. 889) gerçek kitap yazarlarıdır (Câhız'ın durumunda bu kitaplar sık sık risâle şeklindedir). Her iki yazarın da *küttâbla* bağlantısı vardı; el-Câhız kariyerinin başında Kâtib Sehl b. Hârûn (v. 830) himayesinde [eser (çev.)] 'yayımlamış',⁶⁷ İbn Kuteybe ise *küttâb* için yazmıştır.⁶⁸

Yani eğer el-Câhız 'kitap yazaran âlimlerin' bir temsilcisi ise o zaman çağdaşı ve Basralı hemşehrisi tarihçi ve -Câhız gibi- âdâb yazarı el-Medâînî (v. 843),⁶⁹ [214] yazılarına sâbit şekil vermeyen, onları sadece okulda rivâyet eden âlimlerin bir temsilcisidir.

Tarihçi el-Mes'ûdî (v. 956) bu iki Basralının çalışma usûlünü birbirinden ayırırken işte bu farkı göz önünde bulundurmaktadır: “Râvîlerin (*ruvât*) ve

âlimlerin (*ehlü'l-ilm*) hiçbiri ondan çok (kesinlikle Câhız) kitap yayımlamamıştır...; Ebü'l-Hasen el-Medâînî de çok yazmış, duyduklarını rivâyet etmeye itina göstermiştir (كان يادب ما سمع), fakat Câhız'ın kitapları –meşhur dolambaçlarına rağmen– zihnün pasını siliyor ve açık ispatlar ortaya çıkarıyor, çünkü onları en iyi şekilde bir araya getirmişti (نظمها وأحسن نظمها)⁷⁰

XVIII. ve IX. yüzyıllarda yazarlarının sâbit bir şekil verdiği ve bugün bu şekilleriyle bize ulaşan eserler dahi yazarları, onların öğrencileri ve eğitim müessesesindeki başka kişiler tarafından bütün veya bölümler halinde işlenmiş ve rivâyet edilmiştir. Kısa zaman önce İbn Abdırabbih'in *Kitâbü'l-'İkdî'l-ferîd*'in bir kaynak araştırmasının (Werkmeister) gösterdiği gibi bu parçalar rivâyet sürecinde yazılmış olandan az veya çok farklı şekil almaktadırlar. Derleme esere girmiş olan çok meşhur iki eserden parçalar burada misâl olarak verilecektir: İbn Abd Rabbih'in çok serbestçe özetlediği el-Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Arûz*undan bir hülâsa ve Ebû Ubeyd'in *Kitâbü'l-Emsal*'inden kısımlar, bu kısımların metinleri, çok sayıdaki farklılık ve ilâveleri bir tarafa bırakırsak, kaynakla karşılaştırdığımızda nispeten az farklılık sergilemektedir.⁷¹

3. İsnadları sistematik olarak inceleyerek, derleme eserlerin naklinde malzemelerini farklı kaynaklardan -Sezgin'e göre bu kaynaklar daima yazılıydı- toplayan müdevvinler -Sezgin onlara 'yazar' der- ile müdevvinlerin bu derleme kaynaklarını derslerinde sadece başkalarına aktaran râvîlerden ayırabilen tam bir metodu ilk olarak sunmak, Fuat Sezgin'in takdire şayan entelektüel bir başarısıdır. (En genç üyeleri bakımından aynı olan isnadlarda [215] dallanmadan önceki iki aynı isim, kitabın dolaysız kaynağının derleyicisidir).⁷²

⁷⁰ el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zeheb*, c. I-VII, ed., Barbier de Meynerd ve Davet de Courteille. Revue par Ch. Pellert. Beyrut 1965-79. Burada c. 5, s. 104 (§ 3146) [VIII, 34]. Krş. el-Mesudî'nin, İbn İshâk'ın eserine yönelik aynı tesbitleri de karşılaştırmız (bkz. yukarda s. 211 vd. Aynı yer s. 211 (§3466) [VIII, 291].

⁷¹ Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, s. 186 vd.; ayrıca s. 102 vd., 109 vd.

⁷² İlk önce *Buhârî'nin Kaynakları* adlı kitabında İstanbul 1956. Daha sonra GAS'da, I, s. 82 vd. Gerçi Sezgin'in bir selefi J. Wellhausen'dir. O, Taberî'yi temel alan eseri "*Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams (Skizzen und Vorarbeiten*, 6. Fasil), Berlin 1899, adlı eserinin ilk sayfalarında (s. 3 vd.) ve *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, adlı eserlerinin ilk sayfalarında (s. III vd. Gerçi Taberî'nin "asıl muhabirlerini" "toplayıcılarını" (*Prolegomena* s. 4) veya "asıl otoritelerini" (*Das arabische Reich* s. VII) salt râvîlerden ayırma usûlünü Wellhausen açıkça göstermemiştir. Ancak o-muğlak bir metoda veya kuvvetli bir hissiyata güvenerek yapmış olsun olmasın-Taberî'nin asıl otoriteleri olarak Ebû Mihnef, İbn İshâk, el-Vâkîdî, el-Medâînî (*Das ... Reich*, s. VII) ve Seyf b. Ömer (*Prolegomena* s. 3 vd.) üzerinde duruyor, yani Sezgin'e göre birçok "yazar". Gerçi açıkça J. Pedersen ilk olarak 1946'da Danimarka'ca olarak yayınlanan *The Arabic Book* adlı kitabında Sezgin'in isnad analiz metodunu tasvir etmektedir: "İbnü'l-Busrî, es-Sukkerî, es-Seffâr, el-'Âmirî zincirini değiştirmeksizin ferdi haberlere farklı otoriteleri alıntı yapması onun (Yahyâ b. Âdem) asıl yazar (kesinlikle

Fakat yazar-râvî ikilemini en azından erken dönem için elverişsizdir. En azından milâdî IX. ve X. yüzyıllara kadar birçok râvî rivâyet ettikleri eserlere konular eklemiş veya eserlerin bazı konularını (ders esnasında) işlemiş veya eseri bir başka şekilde yeniden düzenlemişlerdir. Gerçi X. yüzyıldan itibaren daha çok sâbit bir şekli olan kitapların yani sema'a [216] dayanan eserlerin rivâyet edildiği açıkça görülüyor.⁷³ Fuat Sezgin tarafından keşfedilen *Tefsir Verkâ an İbn en-Necîh an Mücâhid*'in birbirinden ayrı iki araştırmasının (Stauth, Leemhuis)⁷⁴ gösterdiği üzere, Mücâhid'in tefsirine başka otoritelerin malzemesini ekleyen sadece İbn en-Necîh (v. 718) ve Verkâ (v. 776) değildi. Özellikle Verkâ'ı takip eden râvî Âdem b. el-lyâz el-Askalânî (v. 835), Mücâhid'e dayanmayan o kadar rivâyet eklemiştir ki⁷⁵ bu yüzden Sezgin'in kanaatine göre *Tefsir*'in asıl 'yazarı' sayılması gerekiyordu. Âdem'i zamansal olarak takip eden râvî İbrâhim b. el-Hüseyn el-Kisâî (v. 894) dahi az da olsa bazı rivâyetler eklemiştir.⁷⁶

Sezgin'in ortaya çıkardığı el yazması hâlinde bulunan Mücâhid Tesfiri – hacmi açısından– IX. yüzyılın ikinci yarısında nihâhî şeklini almıştır. O zamandan itibaren milâdî XII. yüzyıla kadar ilâvesiz rivâyet edilmiştir.

Milâdî IX. yüzyıldan başka bir misâl: Mekke şehrinin tarihi ve tasviri olan⁷⁷ *Kitâbü Ahbâri Mekketi'l-müşerrefe*'nin yazarı olarak GAS, Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî'yi (v. 873)⁷⁸ vermektedir. Editör F. Wüstenfeld'e katılarak bu eserin tedvîn ve rivâyetine dâhil olan aşağıdaki yazar ve râvîleri ayırt edebiliriz:⁷⁹ (a) Yukarda zikrettiğimiz nakilci (Erzähler) Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî. Malzemenin büyük bir kısmı ona dayanıyor. (b) Yazar Muhammed b. Abdallâh el-Ezrakî (v. 865). Kendisi, Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî'nin torunudur. Ve malzemenin büyük bir kısmını dedesine borçludur. [217] Fakat başkalarınınki ile kendi rivâyetlerini de eklemiştir. (c) İlk müellif, İshâk el-Huzâî (v. 920). O hem râvîdir, hem de Fuat Sezgin'e göre esere büyük ilâveler yaptığı için yazardır (d) İkinci bir müellif Muhammed el-Huzâî (961'de hâla yaşıyordu) genelde sadece râvîdir, fakat mevcut olan yazmalara daha sonra metne karışan notlar eklemiştir. Buna göre eserin rivâyeti 'sâbitleşmiş'tir. – Burada, yazar kim ve râvî kim? GAS'da nâkil (a) yazar olarak gösterilerek ve bununla birlikte (b)'nin sadece kitap üzerinde çalıştığına işaret edilerek durum fazlasıyla basitleştirilmektedir.

Ders geleneğinde rivâyet edilen kitapların muhtemelen başına gelebilecek metinlerin redaksiyonu, ta'dili ve revizyonu için söz konusu eserin rivâyet tarihi özellikle faydalıdır. Metinlere yönelik müdahalelerin ilerleyen zamanlarda giderek azalması ve milâdî X. yüzyılda bitmesini bilmek faydalıdır. Son ifade tabi ki kural haline getirilemez. Râvîlerin ilâveleri sonraki yüzyıllarda bile sık sık 'sâbit metinlere' karışmıştır.⁸⁰ [218]

Kitâbu'l-Harac'ın olduğu gerçeğini onaylıyor, yani İbn Âdem'in kitabını bu dört kişi birbirine rivâyet ediyorlardı..." (s. 33, dipnot 32). Sezgin'e göre *Kitâbu'l-Ağânî*'nin kaynaklarını araştıran iki âlim ondan ve birbirlerinden bağımsız olarak onun ulaştığı benzer sonuçlara ulaştılar. L. Zolondek *An Approach* adlı makalesinde birçok kaynaktan alıntı yapmış (yani Sezgin'in yazar olarak nitelendirmek istediği) râvîler için "büyük toplayıcılar (major collectors)" ve "toplayıcı - kaynaklar (collector sources)" tabirini kullanır; genellikle sadece bir ve aynı bilgi kaynağı iktibas edenler için toplayıcı-kaynakların râvîsi-ifadesini kullanmaktadır (aynı yer s. 223). M. Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen* adlı eserinde şu sonuca varmıştır: - onun deyişine göre-"dar manadaki kaynaklar"ın (Sezgin'in düşüncesinde "yazar") "geniş manadaki kaynaklardan" (bir isnadın içindeki her bigi kaynağı (âlim)) ayırt edilmesi gerekmektedir (aynı yer s. 27, özellikle s. 18; s. 25).-Sezgin'den farklı olarak, Zolondek ve Fleischhammer "dar manadaki kaynakların" "büyük toplayıcılarını" veya derleyicilerini yazılı eserlerin yazarları ile özdeşleştirmemişlerdir. Yazılı veya sözlülük meselesini her iki bilgin tamamen bilinçli bir şekilde bir tarafa bırakmışlardır. (Zolondek, s. 222; Fleischhammer, s. 26)

⁷³ Bu geçişe yönelik olarak krş. A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922, s. 171 vd.-Mez X. yüzyıl için filolojide-fakat henüz ilâhiyatta değil-İslâm eğitim müessesesindeki metot değişikliği gibi bir şey varsayıyor. Bir eserin tefsiri sayesinde yazma okullarının (Diktatkollegs) değişimini, -o sadece bu rivâyet usulünü zikrediyor ve sadece bunu biliyor-"tedris'in hâkimiyetiyle" karakterize edilen değişen eğitim müessesesini XI. yüzyılda oluşan medreselere bağlıyor. Mez'in tespitlerinin yeni bilgilerin ışığında, İslâmî eğitim müessesesi ve medreselerin oluşumu noktasında gözden geçirilmesi gerekiyor. Bkz. dipnot 80.

⁷⁴ Bkz. dipnot 6.

⁷⁵ Stauth, *Die Überlieferung*, s. 78 vd.; Leemhuis, s. 170 vd.; özellikle s. 176, 178.

⁷⁶ Leemhuis, *1075 Tafsir of the Cairene*, s. 170, 178.

⁷⁷ *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Nşr. F. Wüstenfeld, c. 1, Leipzig 1858.

⁷⁸ GAS, 1, s. 344 vd.

⁷⁹ *Die Chroniken*, s. V vd.

⁸⁰ Miladî X. yüzyılda isnâd'ı kullanan bazı bilimlerde şimdiki kadarki geleneksel rivâyet usulünün yerini yavaş yavaş sâbit metinli rivâyetler almış gözükmektedir. Uzun zamandır Kur'an, şiir ayrıca gramer (meselâ Sibeweyh'in *Kitâbu*) (bkz. dipnot 63) gibi isnâd'ı kullanmayan bilimlerde ve 'yabancı' bilimlerde de (bkz. dipnot. 121) bu rivâyet usulünde, söz konusu metin genellikle bir öğrenci tarafından; şiirlerde şair veya onun râvîsi tarafından okunuyor ve yorumlanıyor (hoca veya şair ya da onun râvîsi tarafından), fakat lafzî değiştirilmeyordu.-X. yüzyıldaki geçişe yönelik bkz. dipnot 73-Şairlerin divanlarını açıkladıkları *meccâlisu's-şuârâ*'ya yönelik bkz. Ahmed, *Muslim Education*, s. 83-Bu oturumlarda yürütülen yorumlar şeyhler/şairler tarafından genellikle kayda dökülmüyordu, çünkü hafızayı destekleme mahiyetinde genellikle yoruma dayandırılmış metinler yeterli olmaktadır. Buna rağmen şeyhin/şairin yorumları öğrenciler tarafından nüshalarının kenarına yazılabiliyor, ikinci nüshada metne ilâve ediliyordu. Yol böylece sözlü yorumdan, kenar şerhi üzerinden asıl nüshanın satırları arasına yazılan şerhlere götürüyor, sonunda da bir el yazmasının veya bir eserin metninin tamamlayıcı unsuru oluyordu.-krş. Sellheim: *Die... Sprichwörter Sammlungen*, s. 8 vd. ve s. 95 vd. (Ebu Ubeyd'in *Kitâbu'l Emsâlinin* şerhinin söz konusu olduğu yer) ve E. Wagner, *Die Überlieferung des Nuwâs-Divân ve seine Handschriften*, Mainz-Wiesbaden 1957, s. 349 (Ebu Nuwâ Divân'ının Süli tenkidinin (miladî 10. yy.) yorumunun söz konusu olduğu yer).

Bu bağlamda bilhassa İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde, tabi ki başka biyografik ve bibliyografik eserlerde tekrar eden başlıklar (Titeldublette) hatırlatılmalıdır. Bu eserlerde genç otoriteye isnad edilen aynı isimdeki eserin, kendisine ait mi yoksa sadece daha eski (yaşlı) otoritenin rivâyetlerini bir araya getirip onlara ilâveler mi yaptığı meselesi sorulmalıdır. Genelde bu son durumun doğru olduğu kabul edilmektedir, bu yüzden şunu söyleyebiliriz: Bu eserler üzerinde iki veya daha fazla nesil çalışmıştır.⁸¹

Misâl olarak Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (v. 845) ve yeğeni Ebû Halife el-Cumahî'in (v. 917)⁸² *Kitabü'l-Tabakâti's-şu'arâ (el-câhiliyyîn)* adlı eseri gösterilebilir.⁸³

Bio-bibliyografyacılar çoğu kez yazar ve râvîyi birbirinden ayıramamışlardır. İlk dönem İslâm'da bilginin yayılmasında orijinallikten (yani kitapların orijinal sanat eseri olmalarından)⁸⁴ ziyade sahih rivâyetin rağbet gördüğü akıld tutulduğunda, bu durum daha kolay anlaşılır.

4. Derleme eserlerin yazarları için (el-Buhârî, et-Taberî, Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, İbn Abdırabbih vb.) vicâde ve kitâbe v.b. şeklinde iktibas ettikleri, yani önlerinde yazılı şekilde bulunan ve harfi harfine alıntı veya kopya edebildikleri önceki yazarların kitapları sayı ve önem bakımından küçük rol oynamıştır. [220] et-Taberî (Horst Stauth)⁸⁵, Ebü'l-Ferec (Fleischhammer)⁸⁶, İbn Ebi'd-Dünyâ (Bellamy)⁸⁷ ve İbn Abdırabbih (Werkmeister)'de⁸⁸ görüldüğü üzere derleme eserlerin yazarlarının dolaysız bilgi kaynaklarının derslerinden

⁸¹ Krş. Fück, *Muhammed İbn İshâk*, dipnot 19.

⁸² İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 133 veya 114; krş. *GAS*, 2, s. 94 vd. (Nrn. 8 ve 29); ve herşeyden önce J. Hell. Muhammed b. Sellâm el-Cümehî içerisinde *Die Klassen der Dichter (Tabakâtü's-şu'arâ)*, Leiden 1916, s. XIII vd.

⁸³ Diğer örnekler: el-Medâini (v. 843; İbn Nedîm, s. 100 vd.) ve onun râvisi Ömer b. Şebbe'nin (v. 875; İbn Nedîm, s. 112 vd.) aynı veya benzer başlığı taşıyan eserleri, krş. Rotter, *Die historischen Werke*, s. 110; Ebû Mihnef (v. 774)–Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (v. 819), krş. U. Sezgin: *Ebû Mihnef. Ein Beitrag...*, s. 42 vd.; Ma'mer b. Raşid (v. 770)–'Abdürrezzak b. Hemmam (v. 827), krş. *GAS*, I, s. 99: "sık sık onun ismi altında, câri olan *Tefsîr* ve *Câmi'*, başkalarına rivâyet edilen bir şey olarak, onun sadece birkaç rivâyeti ilâve etmesinin yanında, diğerlerinden farklı değildi."–krş. Fück, *Muhammed İbn İshâk*, s. 6, dipnot 19; H. A. R. Gibb: *Havâtir fi'l-adabe'l-arabi* In: *Studies on the Civilization of Islam*, (nşr. ST. J. Shaw ve W. R. Polk), Londra 1962, s. 220–30, burada s. 227 vd.; Zolondek, *An Aporoach*, s. 222, dp 74; Goldfeld, *The Tafsîr*, s. 126 ve s. 135'in aşağısı (hepsi diğer örneklerle).

⁸⁴ krş. Fück, *Muhammed İbn İshâk*, s. 7, dipnot 19; Petersen, *The Arabic Book*, s. 23.

⁸⁵ H. Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar et-Taberis", *ZDMG* 103 (1953), s. 290, 307, burada s. 307; Stauth, *Die Überlieferung*, s. 103 vd., 125 vd., özellikle 133 vd.

⁸⁶ *Quellenuntersuchungen*, s. 17+ ve 18+.

⁸⁷ J. A. Bellamy, "Sources of Ibn Abî'l-Dunyâ's Kitâb Maqtal Amîr al-Mu'minin 'Ali", *JAOS* 104 (1984), s. 3–19, burada s. 16.

⁸⁸ *Quellenuntersuchungen*, s. 186 vd.

aldıkları (bu kendi veya başkalarının ders notlarıyla olsun veya şeyhlerinin belgeleri veya belgelerin kopyalarını elde ederek olsun) rivâyetler daha önemliydi ve sayıca daha çoktu. Bu rivâyetler şifâhî nakle işaret eden terimlerle (*haddesenî*, *ahbaranî* vb. o bana anlattı, haber verdi) başladığı için ayırt edilebilir.

et-Taberî'nin *Kur'ân Tefsiri* için bu örneklerden iki temel kaynak ayırt edilebilmiştir (Horst, Stauth):⁸⁹

(1) Bazen diğer otoritelerden hadisleri de içermekle birlikte aslında tek bir otoriteye gelen kaynaklar.

(2) Farklı otoritelerin aynı seviyede ve yan yana yer alan rivâyetlerini içeren derlemeler.⁹⁰

Kitâbü'l-İkdi'l-Ferîd'in kaynak araştırması da (Werkmeister) aynı sonuca varmıştır. Burada da, İbn Abdırabbih tarafından hocalarının derslerinden direk aktarılan malzeme için iki tür örnek ayırt edilebilir:

(1) Parçaları ve içerikleri birbirine bağlı olan, çoğunlukla bir otoriteye dayanan fakat başka kaynaklar tarafından da zenginleştirilmiş rivâyetler. Bu rivâyetler ya hoca tarafından özellikle ders için müstakil rivâyetlerden (einzeln Überlieferungen) bir araya getirilmiş veya daha önceki zamanda bir araya getirilip hoca tarafından nakledilmiştir. Bu zikredilen son durumda, bu parçaların spesifik düzeni malzemelerin dayandığı otoritelere değil, bilâkis onun öğrencileri veya daha sonraki âlimlere aittir; en azından söz konusu otoritelerin yazılı olarak rivâyet edilmiş eserlerinde genelde bu parçaların benzeri bulunmamaktadır. –*İkd*'dan misâller: Bedevîlerin konuşma tarzı hakkındaki bölüm ekseriyetle el-Esma'î'ye dayanmaktadır; Bermekîlerin yıkılışı hakkındaki rivâyetler (Câhız üzerinden) Sehl b. Hârûn'a dayanmaktadır.

(2) Çok sayıdaki, az veya çok bağlantılı müstakil rivâyetler (değişik otoritelerin rivâyetleri).⁹¹

⁸⁹ Daha fazlası için kısmen Horst, *Zur Überlieferung*, s. 292 vd.; tam saraheten Stauth, *Die Überlieferung*, s. 104; krş. s. 88 ve s. 99 vd.

⁹⁰ Stauth'un (Horst'un çalışmasına dayanan), sadece bu ikinci temel şekil vasıtasıyla, Taberî'nin *Tefsîr*'inde sadece bir yerde zikrettiği 11364 isnadın son derece yüksek sayısının anlaşılır olması tespiti önemlidir. Toplamda Taberî 13026 farklı hadis kullanmakta ve sadece 21 tanesi 100'den fazla yerde geçmektedir.

⁹¹ Werkmeister, *Quellenuntersuchungen*, s. 466 (bir otoriteye kadar geri giden rivâyetlerin toplaması hakkında), s. 348 (Ders geleneğinin konusu olarak çok sayıda ferdî rivâyetler hakkında). Werkmeister tabi ki her iki temel şekli, Stauth'un bunu Taberî için yaptığı gibi açıkça ayırmıyor. Bermekîler tarihine yönelik rivâyetler hakkında bkz. aynı yer, s. 344 vd., Bedevî sözleri hakkında bkz. s. 305 vd.

Örnekleri tevil etmenin bir diğer usulü belki(1)'in bir başka istisnâi durumudur:

(1*) Konuları açısından birbiriyle alâkalı olan, belirli konuya hasredilmiş ders çerçevesinde işlenmiş yani okunmuş, başka kelime veya ifadelerle açıklanmış, izah edilmiş ve başka kaynaklardan tamamlanmış eserlerin parçaları ve özetleri. Yazarın sâbit bir şekil verdiği eserin bölüm (cüz) veya kısımları da söz konusu olabilir, fakat ders geleneğinde metnin almış olduğu ve sonunda derlemelere girdiği şekil az veya çok asıl şekilden farklıdır.⁹²

Ebü'l-Ferec'in direk bilgi kaynaklarının, ona rivâyet etmiş olduğu malzemenin (Fleischhammer tarafından) analizi, nihaî olarak yukarıda zikredilen iki kaynak şeklini göstermektedir. Böylece Ebü'l-Ferec'in (Sezgin'e göre) 'yazar' olan hocası et-Taberî'nin dersinden aldığı materyal ve onun *Tarih*'indeki Peygamber'in hayatına hasredilen kısımlara benzer kısımlar neredeyse tamamen İbn İshâk'ın *Kitabü'l-Megâzi*'sine dayanmaktadır (birinci kaynak şekli), aynı zamanda birçok farklı otoriteden gelen çok sayıda hadis aktaran Ebü'l-Ferec başka bilgi kaynaklarından –meselâ bir şairler kitabının yazarı İbn el-Merzubân (v. 921)– aldığı metinler ikinci kaynak şeklidir.⁹³

Sezgin'e göre eğer isnadın dallara ayrılmasından önceki dolaysız bilgi kaynağının ismi ortak ise, müdevvinin hocası (dolaysız bilgi kaynağı) tarafından nakledilen malzemenin derlemenin 'dolaysız yazılı kaynağı' [221] olarak görülebileceği, yani hocanın malzemesinin farklı kaynaklara dayanabileceği⁹⁴ burada tekrar hatırlatılmalı.

Buna rağmen yazarın ve râvînin genelde ayırt edilemediğinden dolayı en azından râvîlerin erken dönemde (yaklaşık milâdî IX., X. yüzyıllara kadar) metnin şekillenmesinde etkili oldukları, malzemeyi zenginleştirdikleri, kısalttıkları, üzerinde çalıştıkları vs. bilindiğinden, günümüzde, hocalardan (dolaysız bilgi kaynağı) nakledilen, sözel ders olmaktan ziyade öğretmenin defterinde veya öğrencilerin notlarında yazılı olarak bulunan malzemeleri, derlemelerin dolaysız kaynağı görmeye meyilliyiz (Sezgin'in anlayışına zıt olarak bilgi kaynağının 'yazar' veya 'salt râvî' ayrımı yapmadan).

Ebü'l-Ferec, rivâyetleri için vermiş olduğu isnadlarda bazen kitaplar ve istisnâi olarak kitap başlıklarını vermektedir.⁹⁵ Zaman zaman böyle bir kitabın

'yazarı' olarak kendisinin dolaysız bilgi kaynağını zikretmesi ve Sezgin'e göre kendisinin 'salt bir râvî' olması dikkate şayandır. GAS'ın yazarı da bunu fark etmiştir ve bir dipnota şunu ekler: "Sanki ilgili râvîler onların yazarlarıymış gibi, o (kesinlikle Ebü'l-Ferec) bazı kitapları meşhur olmasından dolayı zikretmiştir."⁹⁶ [222]

Tabi ki buna rağmen çoğu kez, malzemelerini çok sayıdaki kaynaklardan bir araya getiren müdevvinlerle (Sezgin'in terminolojisinde 'yazar'), (bazen sadece) seleflerinin malzemesini rivâyet eden râvîyi ayırt edebilmek⁹⁷ mümkündür, hatta akılcıdır. (Bu büyük müdevvinlerin malzemelerini, derlemelerin "son kaynakları"⁹⁸ olarak isimlendirebiliriz –fakat: 'dolaysız yazılı kaynakları' olarak değil–).

et-Taberî ve derleme eserlerin diğer yazarları, hocalarından malzeme aktarırken, bir tarafta 'büyük toplayıcı' veya 'yazar' ve diğer tarafta 'sadece râvî' farkını göz önünde bulundurmuş olmamaları gerekir. Bizlere yazarın son kaynağı hakkında, yazardan daha çok bilgi vermesinin, Sezgin'in isnad analiz metodunun bir katkısı olduğu ifadesi yerindedir (Bellamy).⁹⁹

Ayrıca derlemelerin temelini teşkil eden kısa eserlerin büyük eserlerin oluşmasından sonra, gereksiz görüldüğü için kaybolduklarını ifade eden görüşün aydınlatıcı olmadığı tespit edilmiştir (Bellamy);¹⁰⁰ hatta önceki kitapların daha kısa ve ucuz olduklarından dolayı devasa derlemelerden daha çok ilgi görmeleri beklenir. Bunun asıl sebebi müdevvinlerin malzemelerini, öğretim sürecinde edindikleri gibi yani elenmiş ve gözden geçirilmiş şekilde tercih

⁹² Bkz. yukarıda S. 215, özellikle dipnot 71.

⁹³ Quellenuntersuchungen, s. 31*; s. 24* vd.

⁹⁴ GAS, I, s. 82.

⁹⁵ Fleischhammer'in makalesi bu konu hakkındadır, *Hinweise auf schriftliche Quellen*, aynı zamanda bkz. Zolondek, *An Aporoach*, s. 221 vd. ve GAS, I, s. 378 vd.

⁹⁶ GAS, I, s. 380, dipnot 3.–orada bilhassa ağda geçen şey söz konusudur. 11, s. 124, söz konusu isnad ahbarânî Ali b. Süleyman (el-Ahfeş) ve Muhammed b. El-Abbas el-Yezidî fi Kitab en-Nekâid (müellif Ebü Ubeyde'dir) kâlâ: kâle... es-Sükerî an Muhammed b. Habib an Ebî Ubeyde: krş. Fleischhammer: *Hinweise*, s. 57, 62 ve özellikle s. 61, dipnot 4; aynı kişi *Quellenuntersuchungen*, s. 23. ağ isnadı hakkında burada bilgi verilmektedir. 4, s. 170, krş. Fleischhammer: *Quellenuntersuchungen*, s. 23: haddesenî...et-Taberî fi'l-Megâzi (müellif İbn İshâk) kâle: haddesenâ Muhammed b. Humejd kâle: haddesenâ Seleme kâle: haddesenî Muhammed b. İshâk kâle: haddesenî... ez-Zühri...

Bu bağlamda şu durumlar da zikredilmeli ki Ebü'l-Ferec, x'in kitabından kopya ettiğini ve orada x'in sadece y'ye rivâyet ettiğini ifade etmiştir. (*nesehtü min Kitâb...an...*); krş. Fleischhammer, *Hinweise*, meselâ s. 55, numara 27 ve s. 56, nr. 38, ve Zolondek, *An Aporoach*, s. 221. Burada da Sezgin için problem Ebü'l-Ferec'in açık beyanlarına göre böyle durumlarda, dolaysız yazılı kaynakların yazarının 'yazar' değil 'râvî' olmasıdır. Zolondek ve Fleischhammer için burada Problem ortaya çıkmıyor, çünkü onlar kaynakların sözlülük ve yazılılık meselesini bilinçli olarak dikkate almıyorlar. (bkz. dipnot 72).

⁹⁷ Bunu, Sezgin hariç, Zolondek ve Fleischhammer başarıyla yaptılar. (bkz. dipnot 72)!

⁹⁸ Bu suretle ("ultimate sources") Bellamy, *Sourees*, s. 16.

⁹⁹ Aynı yer.

¹⁰⁰ Aynı yer.

etmelerinde görülmektedir. İslâm âlimlerinin böyle düşünmüş olmaları gayet mümkündür. Fakat *talebü'l-ilm* maksadıyla yapılan seyahatler genellikle ve uzun süre herhangi bir malzemeye ulaşmak istenildiğinde bir mecburiyet idi.¹⁰¹ Derlemeciler, son 'yazılı kaynaklar'ının (Sezgin'in anlayışında) çoğuna, bu kaynakları kayıtlarına geçirmiş olan hocalarının derslerine katılarak ulaşabilmişlerdir.

Bu bakış açısının doğru olmadığına yönelik bir emare de, yeni keşfedilen yazmalarının bir kısmının yukarıda derlemelerin [223] kaynakları olarak öne sürülenlere benzer şekilde okul notlarının karakterine sahip olmalarıdır, her ne olursa olsun Sezgin'in varsaydığı gibi¹⁰² kaynak eser değillerdir.

Bu nedenle yukarıda zikrettiğimiz birinci kaynak şekline (çoğunlukla sadece bir otoritenin rivâyetlerini içeren, fakat onun yanında sınırlı sayıda başka rivâyetler de içeren eserler) *Tefsîr Verkâ an İbn en-Necîh an Mücâhid*¹⁰³ ve *Tefsîr ez-Zühri*¹⁰⁴ gibi eserler uymaktadır, ikinci kaynak şekline ise (devamlı farklı otoritelerin rivâyetlerini, aynı seviyede yan yana içeren eserler) *Tefsîru Süfyân es-Sevrî* uymaktadır.¹⁰⁵

5. Bilimi nakletmenin yazılı veya sözel olması bakımından İslâmî öğretim faaliyetlerinin önemli karakterlerini bir daha gözden geçirirsek aşağıdaki neticeye ulaşırız: Hoca, okulda (semâ) esnasında bildiğini (genellikle) yazılı dokümanlardan, nadiren de ezberden okumuştur. Ezberden okurken dahi genelde yazılı notlara sahip olduğu tahmin edilmektedir. Aynı konu hakkındaki farklı dersler veya 'okumalar'da konu sık sık farklı şekilde sunulmuştur. Ve bu farklı sunuşlar, farklı rivâyetlerin başlangıç noktası olmuştur. Öğrenciler ya derste not tutmuşlardır veya (eseri nakletmeğe devam etmek istediklerinde) hafızalarından veya başka birinin kayıtlarından yararlanarak yazılı nüsha oluşturmuşlardır; bu da bize ulaşan bir eserin farklı rivâyetlerinin varlığının ikinci bir açıklamasını sunmaktadır.

Dikkati edilmelidir ki yazılı veya sözlü rivâyet birbirlerine engel olmaktan ziyade birbirlerini tamamlamaktadırlar. Bana öyle geliyor ki, ilk devir Arap-İslâm bilimlerinin yazılı mı sözlü mü rivâyet edildiği meselesinde kavramlar etrafındaki kavga kolay oluşmaktadır. Şüphesiz okuma yazma bilmeyen ve halk ezgilerini derleyip kompoze edenlerin şarkılarını veya destanlarını aktardıkları anlamda sözlü rivâyet söz konusu değildir (ana kavram: sözlü şairlik)

¹⁰¹ Aynı şekilde yukarıda belirtildiği gibi Bellamy, başka bir yer.

¹⁰² Krş. Stauth, *Die Überlieferung*, s. 88.

¹⁰³ Krş. aynı yer.

¹⁰⁴ Krş. Rippin, *el-Zuhri*, s. 43.

¹⁰⁵ Stauth, *Die Überlieferung*, s. 88.

Aynı zamanda yazıyı birebir kopya etme ve son hâli verilmiş yazılı kitabı nakletme anlamında yazılı rivâyet olması şüphesiz söz konusu olamaz. [224]

En iyisi bir an önce 'yazılı' ve 'sözlü' ifadelerinden vazgeçmek ve daha çok erken İslâm'da ders veya öğretim faaliyetinden bahsetmek gerekir; özellikle Almanca 'Vorlesung' kelimesi, belki yerinde olarak uygun çağrışımı yanında getirmektedir.

Bu takdirde -'yazılı teori'nin savunucuları gibi- isnadda kullanılan 'bana anlattı/nakletti' gibi vs. terimlerin sanki sözel rivâyetmiş 'gibi görüldüğüne'¹⁰⁶ nedenler aramaya gerek kalmaz, zira aslında yazılı kaynaklar kullandıkları bilinmektedir.

Diğer taraftan -'sözel teorinin' savunucuları gibi- kaynaklarda sürekli geçen âlimlerin yazdığı veya kullandığı *kütüb*, *defâtir*, *suhuf*, *karâtis* kelimeleri hakkında geçen haberleri farklı yöne çekmek veya yok etmek için yorumlamaları¹⁰⁷ ve -sık sık [225] abartılmış şekilde- bu insanların hafıza gücü hakkındaki haberlerde kaçamak aramalar gereksizdir.¹⁰⁸

Ayrıca klâsik Arap edebiyatında ilmin rivâyetinin karakterize edilmesiyle bağlantılı olarak *şifâhen/er-rivâye eş-şifâhiye veya kitâben/er-rivâye el-kitâbiye* kavramları pek az kullanılır, bunlar şifâhî rivâyetler veya yazılı rivâyetlerin tam karşılıkları olan terimleridir. Metinlerde söz konusu olan sürekli 'sözlü rivâyet'

¹⁰⁶ Bu suretle U. Sezgin, *Ebü Mihnef, Ein Beitrag...*, s. 35; konuyla alakalı olarak GAS, I, s. 77, ve Abbott, *Studies*, II, s. 63.

¹⁰⁷ Dikkat çekici bir örnek: R. Sellheim, *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, T. I. Wiesbaden 1976 (VOHD CVIIA), s. 34. Orada alıntı yapılan metin (İbn Atiyye'nin *Mukaddimesinden*, nşr. A. Jeffery, Kahire 1954, s. 276) şu şekildedir:

وأمر (الحجاج) الحسن (البرقي) ويحيى بن يعمر بذلك وألف ... كتابا في القراءة ... ومشى الناس على ذلك زمنا طويلا إلى أن ألف ابن مجاهد كتابا في القراءة.

Bu metinden dolayı GAS, I, s. 5'de -haklı olarak- bizim bildiğimiz en eski isim (Kur'an kıraati hakkında) Yahyâ b. Ya'mer'in bir *Kitâb fi'l-Kırâ'ât*'idir. Sellheim, ve *ellefe*'nin Hasan el-Basri ve Yahyâ b. Ya'mer gibi Kur'an âlimleri değil, el-Haccâc'a râci olduğuna işaret etmektedir. O zaman *kitâb* burada Haccâc'ın 'ilânî', 'genelge' si olarak anlaşılmaktadır. "Söz konusu olan Kur'an ayetinde okunur veya okunmayabilindiği gibi."

Buna yönelik olarak fark edilmesi gereken şey şudur: Kesinlikle *ve ellefe* ifadesi el-Haccâc'a râcidir. Fakat burada tabi ki Haccâc'ın yazmayı emrettiğini anlamak daha uygun olanıdır. (bkz. C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, § 21b; krş. Latince Caeser pontem fecit = Caeser pontem fieri iussit), öyle ki *kitâb*'in asıl yazarı, tabi ki iki Kur'an âlimidir ve *kitâb* her hâlükârda hakikî yazı anlamına gelmektedir. Bu son olarak anlatılan şey şundan da anlaşılmalıdır-el-Haccâc'ın (veya Hasan el-Basri ve Yahyâ b. Ya'mer'in) yazdığı (kları)ğ *kitâb fi'l-kırâ'ât*'in yanı sıra-İbn Mücâhid'in kaleme aldığı *kitâb fi'l-kırâ'ât*'dan bahsedilmektedir.

Haccâc namına hazırlanan yazıdan bahsedildiğinde tabi ki *kitâb*'ı "ders notu" olarak anlamamak lâzım; -eğer modern ifadeye izin varsa- konu daha çok (tedâvülde olan farklı dersler hakkında) ampirik bir tahkikat, bir tevsiik gibi bir şeydir.

¹⁰⁸ Sellheim, *Gelehrte*, s. 67.

olarak yanlış çevrilen *er-rivâye el-mesmû'a* daha çok 'işitilen rivâyet'dir (bir örnek için aşağıdaki örneğe bakınız). Şu ayrıntıya dikkat etmek gerekir: önemli olan konunun öğrenci tarafından işitilmesi (sadece bir başka yerden alıntı yapmaması); hocanın bir defterden veya ezberden okuması ve hatta öğrencinin aynı zamanda not alması veya okunanı ilk önce ezberinde tutmuş olması büyük önem taşımayan sorunlardır, esasında terminolojide pek fazla önem taşımamaktadır.

Bir rivâyetin malzemesinin sahîh veya sahîh olmaması sorunundan çok farklı olan 'yazılı' veya 'sözlü' kavramlarından vazgeçmeye karar verildiğinde, bu sorunları birbirine karıştırmaktan kurtulabiliriz.¹⁰⁹ Çünkü sözlü rivâyette olduğu gibi yazılı rivâyette de tahrif söz konusu olabilir.¹¹⁰

Modern araştırmacıların, yazı ile sıhhat arasında bağ kurma ve derlemecilerin ifadelerine göre [226] yazılı olarak yani vicâde, kitâbe vs. şeklinde anılan¹¹¹ bu tür rivâyetleri otantik olarak görme meyilleri karşısında, ortaçağ Arap

¹⁰⁹ (Dini) rivâyetin sahihlik veya tarihsellik meselesini ele alan ve ümit vadeden denemeleri Wansbrough ve Lippin'in çalışmaları (bkz. dipnot 6) içermektedir. Fakat burada her şeyden önce J. van Ess'i zikretmek gerekiyor, *Zwischen Hadit und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, Berlin, New York 1975, M. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge U. P. 1981 ve G. H. A. Juynboll: *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge U. P. 1983.

¹¹⁰ Krş. Vas Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*, s. VII: "Erken dönem yazınlık sayesinde tam bir sahihlik garanti edilmiyor" –İslâmî rivâyete, yazılı temeli dolayısıyla eserlerin rivâyetinde sahihliğin yüksek bir derecesini yükleyen Goldfeld, diğer taraftan, lafızda ve içerikte ilâveler, kısaltmalar, dönüşümler, hatta kasıtlı değişikliklerin ve dalgalanmaların önlenemeyeceğini kabul etmektedir. Goldfeld'in görüşüne göre, bütün bu değişiklikler bununla beraber râvîler tarafından kontrol edilmektedir. Öyle ki katî olarak, şümulü kabul sayesinde nihai şeklini alan metin aslı (ibtidâî) vasfını asla tam olarak kaybetmemektedir. (krş. aynı kişi, *the Tefsîr*, s. 126 ve 135).

¹¹¹ Rotter, *Die historischen Werke*, s. 122, meselâ, Taberî'nin, el-Medâini'yi vicâde formunda alıntılacağı yerde "gerçek bir Medâini'nin" mevcut olduğu görüşündedir. Ona göre 'orijinalin kopyası' söz konusu olduğu için (aynı yer, s. 109) bu ve buna benzer durumlarda o, metnin en yüksek derecedeki orijinalliğini hesaba katmaktadır. Kaynak eseri koleksiyonlardan (mecmualardan) mümkün olduğunca aslı şeklinde çıkarabilmeyi esas alan modern görüşün karşısında, et-Taberî'nin ve zamanındaki diğer Arap-İslâm âlimlerinin görüşü durmaktadır. Onlar orijinal sanat eseri mahiyetindeki kitapları orijinaline uygun nakletmenin değil de, bilâkis sahih rivâyetleri nakletmenin (bkz. yukarı s. 219) önemli olmasından dolayı, behemehâl noktalama işaretlerinden yoksun olabilen el yazmalarını ve yazma-anlama yanlışları ile boşluklar olan (krş. s. 222) metinleri değil de, güvenilir râvîler tarafından kendilerine ulaşan metinleri –aslı lafzı üzerinde çalışılmış, hatta zenginleştirilmiş olmasına rağmen– tercih etmişlerdir. Gerçi hadisler –diğer malzemelere nazaran– erken bir zamanda mümkün olduğunca sözlü rivâyet edilmiş görünmektedir; Mücâhid'in Kur'ân Tefsiri özelinde, Stauth'un (*die Überlieferung*) araştırması, yaklaşık h. 150'den (miladî 8. yüzyılın son çeyreğinden) itibaren pek az varyantın, devam eden rivâyet sürecinde metne girdiğini göstermiştir. (a. y. s. 228; krş. Rotter s. 108).

âlimlerinin bakış açısına işaret etmek lazım. Onlar yalnız yazılı rivâyetleri sakıncalı görmekte idiler ve sadece bir otoriteden 'dinlenmiş' olan versiyonu tam olarak kabul ediyorlardı. (Muhakeme usûlünde yazılı dokümanın geçerli delil olabilmesi için içeriğinin güvenilir şâhid tarafından sözlü olarak onaylanmasını gerekli gören İslâm hukukçularının içtihadıyla karşılaştırın.) Kopya etmeye olan güvensizliğin arkasında sadece bir ideolojinin durmadığı, bilâkis imlâ hatalarına aldanmak, yanlış anlama ve (haksız yere) isnad edilen malzeme takılmaya karşı gerçek bir korku olduğu sık sık kaynaklarda görülmektedir. Sadece bir misâl!

*Kitâbü's-Şî'r veş-şu'arâ*¹¹² adlı eserinde İbn Kuteybe semâin bütün ilimlerde önemli olduğunu fakat din ve şiir bilimi için vazgeçilmez olduğunu söylemiştir. Çünkü şiirde *sâbe* ve *şâye* arasındaki fark, dinlenilmediği sürece (إذا أنت لم تسمعه) ayırt edilemez. Sonra İbn Kuteybe, 'ilmi yazılı malzemelerden alanların' (الرواية المسموعة) 'dinlenen rivâyeti/okuma şekli' (الآخذون عن الدفاتير) için hata yaptıklarını göstermek için daha başka misâller getirmektedir. Bu, genelde [227] noktasız yazılan Arapça yazısının özelliği karşısında ciddi bir argümandır.¹¹³

Semâ veya kırâat şeklindeki 'ders'lerde, ilmin sözlü ve yazılı nakledilerek birbirini tamamlamasıyla İslâm o zamanki anlayışa göre, ilimleri otantik bir şekilde rivâyet edebilme müessesesi kurmuştur.

6. Son olarak has İslâmî rivâyet usûlünün kökenine yönelik bir düşünce daha. Horovitz'in İslâmî isnâda etkisini iddia ettiği, Talmud zamanının Yahudi okullarındaki tasdik usûlünün yanında,¹¹⁴ mümkün olan diğer iki irtibat noktasını dikkate almamız lazım:

(a) İlk devir İslâm ve ondan önceki şairliğin rivâyeti.¹¹⁵ Şairlik 'Arapların ilmi' olarak görülüyordu¹¹⁶ ve bu 'ilim' kendine has bir şekilde nakledilmiştir. Şairin bir veya daha çok râvîsi vardı, bu râvîler şiirleri ezberliyorlardı – ilk dönemde bile – hafızaya yardım için gerektiğinde notlar tutuluyordu¹¹⁷, böylece otantik versiyonlara sahip olup onları yayabilmişlerdir. Erken Abbasî dö-

¹¹² İbn Kuteybe, *Introduction au livre de la poésie et des poètes*. Texte arabe... avec introduction, (traduction et commentaire par Gaudefroy-Demombynes. Paris 1947, s. 20 vd.

¹¹³ Krş. F. Rosenthal, "The Technique and Approach of Muslim Scholarship", *Analecta Orientalia*, 24 (1947), s. 1-74, burada s. 24 vd.; Pedersen, *The arabic Book*, s. 32; Fleischhammer, *Quellenuntersuchungen*, s. 22*.

¹¹⁴ "Alter und Ursprung des Isnad", *Der Islam*, (1918), s. 39-47.

¹¹⁵ Krş. GAS, 2, s. 14-33 (Literatur bilgileri orada).

¹¹⁶ Krş. G. Schoeler, *Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie*, Wiesbaden 1975 (AKM 41,4), s. 5, özellikle dipnot 3.

¹¹⁷ Krş. GAS, 2, s. 21 vd.

nemine kadar râvîler metinlerini otorite biçimde kullanmışlardır; hatta bazı şairler (mesela Cerîr ve el-Ferazdak) râvîlerinden şiirlerini kontrol edip bazı incelikleri düzeltmelerini beklemişlerdir.¹¹⁸ Bu mahiyetteki rivâyet şekli sonraki – elbette daha fazla gelişmiş – İslâmî ilimlerin rivâyet metoduna o kadar benziyor ki birincisinin ikincisine etki ettiği haklı olarak tahmin edilebilir.¹¹⁹ [228]

(b) Antik çağın son dönemindeki okul geleneği. Eğer Hıristiyan-Arap usta mütercim Huneyn b. İshâk (v. 873) *Sendschreiben über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen* (Suriye ve Arap Galen Tercümeleri Hakkında Mektuplar) adlı eserinde, “aynı bugün Hıristiyan dostlarımızın *üskül* denilen ilim merkezlerinde, eskilerin kitaplarından veya başka kitaplardan bir ana esere yönelik her gün toplandıkları gibi¹²⁰ aynı şekilde İskenderiye’de tıp bilimlerinde onların (kesinlikle Galen’in) ana eserlerinin okunması (kırâ’a) ve yorumlanmasına yönelik toplandıkları” haberini verdiğinde artık antik dönemin sonundaki okul geleneği ve onların devamı olan İslâmî dönemdeki Hıristiyan-Arap âlimliği¹²¹ ile İslâm’daki ilimlerin rivâyetleri arasındaki bağlantıyı görmek zor değildir. [229]

¹¹⁸ Krş. G. Schoeler; *Die Anwendung der oral-poetry-Theorie auf die arabische Literatur*, Der Islam 58 (1981), s. 205–236, burada s. 229 ve dipnot 132’de verilen Literatur.

¹¹⁹ Krş. GAS, 2, s. 27, dipnot 1.–er-Râfi’nin eserinde; *Ta’rîhü’l-‘Arab*, Kahire 1940, c. I, burada GAS, bu esere atf yapıyor, s. 295 vd’inde her iki rivâyetin ilişkisi ele alınmış görünüyor. (Kitab elimde mevcut değil).

¹²⁰ G. Bergsträsser, *Humain Ibn Ishâq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen...* nşr. ve tercüme, Leipzig 1925 (AKM 17,2), s. 18 (arab.), tercüme s. 15 (Almanca).

¹²¹ Huneyn b. İshâk’ın zamanındaki İskenderiye’de (Nastûri) Hıristiyanların hekimlik dersini kırâat olarak tasvir ettiği gibi, felsefi ve tıbbî öğretim daha sonraki dönemde hâlâ Arap Hıristiyan ve Müslümanlarda bu şekilde naklediliyordu. Meselâ Hıristiyan doktor ve filozof İbn Tayyib (v. 1043) Bağdat’taki Azudî hastanesi’nde tıbbî bir ‘klâsik’i –Galen’in *an Glauken* adlı kitabını– öğrencilerine okutuyor ve kendisi de metni yorumlayıp, bunu öğrencilerine yazdırıyordu (İbn Usaybi’a, *Uyûnü’l-‘enbâ fi tabakâti’l-etıbbâ*, (nşr. Nizar Ridâ), Beyrut 1965, s. 323).

Kırâat genelde felsefe ve tıba biliminin naklinin normal usuûlü olmuş gözüküyor. el-Farâbî (v. 950), Aristoteles’in “Fizik”ini 40 defa “okumuş” (İbn Usaybi’a s. 606; krş. Rosenthal, *The Technique*, s. 4, Yahya b. Adî (v. 973), Ebû Bişr Mettâ (v. 940) ve el-Fârâbî’ye (aynı yer s. 318); İbn Butlân (v. 1068) İbn Tayyib’e (a.y. s. 325) okuyordu. vb.

Muhtemelen burada eski çağ sonlarının tıbbî-felsefî ders geleneğinin dolaysız bir devamı söz konusudur. Fakat daha sonraki zamanda galiba İslâm bilginlerinin öğrenim ve öğretim metodlarının bazı ayırıcı özellikleri İslâm’daki “yabancı” bilimlere tepki oluşturabilmiştir.

Her hâlükârda İslâmî rivâyet usûlünün özelliği Arap felsefesi ve tıpçılarının sahip olduğu antik çağ günlerindeki Yunan bilimlerinin rivâyetine yönelik tasavvurlarına etki etmiştir.

N. Rescher, el-Fârâbî’nin öğretim faaliyetleri için hazırladığı mantık çalışmalarının tarihi hakkındaki haberinde (İbn Usaybi’a, s. 604 vd.), Aristoteles’e kadar uzanan bir isnad şekli verdiğine dikkat çekmektedir. O, hocasını (Yuhanna b. Haylân) ve onun hocasını da zikretmektedir; daha eski zaman içinse birbirini takip eden okulları saymaktadır. Şurası şimdiki son

derece dikkat-i şâyandır ki, el-Farâbî mütercim Hunayn’ın ve onun okulunun muazzam başarısını tam bir sükût ile geçiştirmektedir. Rescher bunu şöyle açıklar, filozof, “mantığı kitapların ve belgelerin bir konusu olarak değil, bilâkis mantığı ihtisasın ve tecrübelerin canlı (yaşayan) sözlü rivâyeti olarak” görmüş ve–Aristoteles’le başlayarak–hoca tarafından öğrencilere nakledilmiştir (N. Rescher, *el-Fârâbî an Logical Tradition*, Rescher’in *Studies in the History of Arabic Logic* adlı eseri içerisinde Pittsburgh 1963, s. 21–27, burada s. 25 vd.)

Rescher, gerçi el-Fârâbî’nin haberlerinin bazı bölümlerinde el yazmalarının (nüsah) söz konusu olduğunu fark etmemiştir. (İbn ebî Usaybia, s. 604). İskenderiye’nin fethinden sonra Augustus, eski Aristoteles ve Theophrast’ın zamanından kalan Aristoteles el yazmalarını kopya etmelerini ve onlardan öğrenmelerini (أمر ... أن يكون التعليم منها) emretmiş. Başka bir ifadeyle –bizim terminolojimizle–: el-Fârâbî antik çağ mantığının rivâyetini tıpkı zamanındaki İslâm bilimlerinin rivâyet edildiği gibi veya ona benzer bir şekilde rivâyet edildiğini düşünmektedir: Bilimin eğitim müessesesindeki nakli olarak –sözlü ders olarak, fakat yazılı malzeme-ye de dayanarak. [230]

Diyaret İşleri Başkanlığı'nın Kırk Hadis Kartelası Üzerine Bazı Mülâhazalar

Dr. Halil İbrahim KUTLAY*

I. Sünnet-i Seniyye'ye Hizmet

Allah Resûlü'nün sünnetini ihya etmek,** canlı tutmak, yaşamak, yaşatmak hem yüce dinimizin emri hem de Hz. Peygamber'e duyulan sevginin gereğidir. Sevgili Peygamberimizin hadislerine karşı gösterilecek itina ve ihtimam, ona duyulan saygının ve onun dinimiz açısından vazgeçilmezliğinin kavli ve fiilî ifadesidir. En sahîh, en özlü ve en anlamlı hadisleri ilmî ve irşâdî çalışmalarla toplumun dikkatine sunmak ve hadislerle ortaya konulan manevî değerleri yaşatma gayreti içerisinde bulunmak gerçekten şerefli bir görevdir.

Tarih boyunca hadis âlimleri, Allah Resûlü'nün sünnetini ve hadislerini tespit etme, derleme, gelecek nesillere güzel bir şekilde rivâyet etme konusunda son derece titiz bir çalışma sergilemişlerdir. Bu hassasiyet sebebiyle farklı hadis ilimleri ve dalları tesis edilmiş, hadislerin her türlü tehlikelere karşı korunması için takdire şayan ilmî çalışmalar yapılmıştır. Hadis meclisleri ve hadis halkalarında yetişen muhaddisler, Allah Resûlü'nün bu nezih emanetine sahip çıkmışlar, gösterdikleri azamî gayret ile hadisler, günümüze kadar tazeliğini, berraklığını ve safiyetini koruy gelmiştir.

Hadis Edebiyatında ihtisas erbabı için hazırlanmış kaynak eserler yanında; ilme yeni başlayan öğrenciler ve ilimle doğrudan irtibatı bulunmayan halk için hazırlanan, ilmî kaynak özelliği taşımayan ama hizmet ve irşad amaçlı "Kırk Hadis" derlemeleri de sünnete hizmet etmeleri yönüyle önemli yer tutmaktadır.

II. Kırk Hadis Edebiyatı

Abdullâh b. el-Mübârek (rahmetullâhi aleyh) ile başlayan kırk hadis yazma geleneği, hicrî V. asırdan itibaren İslâm toplumunun her yerinde yaygın bir uygulama hâline gelmiştir. Kırk hadis edebiyatı içerisinde en meşhur ve en çok serh edilen eser, İmam Nevevî'nin *el-Erbeûn* adlı kırk hadis derlemesidir.

Hadis Edebiyatında önemli bir yer tutan kırk hadis derlemelerinin; birçok tariki olmasına rağmen 'zayıf hadis' olmaktan kurtulamayan "Ümmetimden kırk hadis ezberleyen kimse, kıyamet günü fakih (âlim) olarak diriltilir,"¹ şeklindeki bir hadisten kaynaklandığı; ama genellikle hadis ezberlemeyi teşvik etme, belirli bir konuda hadis derleme, hadis ilmüne yeni başlayanlara veya halka kolaylık gibi sebeplerle hazırlandığı ifade edilmektedir.

Günümüzde kırk hadisler; farklı konularda kartelâ, kitap seti, cep kitabı, broşür, CD gibi her zaman ve her yerde taşınabilecek, kolayca başvurulabilecek tarzda hazırlanmakta ve dağıtılmaktadır. Son on yıl içerisinde bu konuda güzel çalışmalar ortaya konmuştur. Bunların arasında 'sahîh' hadisleri derleyen kırk hadisler olduğu gibi, hadislerin derecelerini dikkate almadan yapılan 'basit' derlemeler de bulunmaktadır.

III. Kırk Hadis Kartelası

Diyaret İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan ve baskısı milyonları bulan *Kırk Hadis Kartelası*,² Kur'ân kurslarında, imam hatip liselerinde büyük bir ilgi ve coşku ile karşılanmış, kolayca ezberlenen bu kısa ve özlü hadisler, okullarda, kurslarda, gönüllü kurum ve kuruluşlarda düzenlenen kırk hadis yarışmalarında esas alınmıştır. Dolayısıyla çalışma, toplumun ve özellikle genç neslin hadis kültürünün ve sünnet bilincinin giderek kökleşmesi yolunda önemli bir adım atılmasında hareket noktası olmuştur.

Diyaret İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı *Kırk Hadis Kartelası*'nda her hadis sonunda, söz konusu hadisin yer aldığı kaynaklardaki bölüm (Kitâb) isimleri ve bâb numaraları gösterilmiştir. Yine hadis edebiyatında daha ziyade etrâfu'l-hadis kitapları diye bilinen türlerde uygulanan; "uzun hadislerin sadece bir kısmının (tarafının) zikredilmesi" şeklindeki hadis usûlü geleneğinin bu kartelâda da dikkate alındığı görülmektedir.³

¹ bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1983, II, 322, hadis no: 2465.

² *Diyaret İşleri Başkanlığı Kırk Hadis Kartelası* (hazırlayan: Yaşar Çolak, İbrahim Köse), 6. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2007.

³ Meselâ bkz. *Kırk Hadis Kartelası*, hadis no: 16, 21, 39). Şuna da işaret edilmelidir ki *Kırk Hadis Kartelası*'ndaki hadislere atfen verdiğimiz hadis numaraları, çalışmanın başından itibaren sırayla saymak suretiyle tarafımızdan gösterilmiştir. Kanaatimizce, ezberleme ve kontrole yardımcı olması bakımından kartelâda hadislere numara verilmemiş olması da bir eksikliktir. Ayrıca, kendilerine atıfta bulunulan hadis kitaplarının hangi baskılarının

* İlim Yayma Cemiyeti Eğitim Koordinatörü, Fatih, İSTANBUL. halikutlay@hotmail.com

** Bu çalışmanın erken bir sürümü *Yeni Dünya Dergisi*'nde (sayı 187, İstanbul: Mayıs 2009) yayımlanmıştır.

Kartelâda yer verilen kırk hadîs, genellikle “sahîh, hasen veya makbûl” denilebilecek hadîslerden seçilmiştir. Öyle gözüktüyor ki yapılabilecek muhtemel eleştiriler de dikkate alınarak, hadîslerin neredeyse tamamı ahlâk hadîsleri arasından tercih edilmiş, ayrıca kaynak olarak da genellikle *Kütüb-i sîtte* isimleri gösterilmiştir. Ne var ki, her konudaki ilk çalışma gibi bu kartelânın da telâş ve acele ile hazırlanmasından kaynaklandığını tahmin ettiğimiz, hadîs metinlerinde yapılan bazı gereksiz tasarruflar ya da hadîslerin sonunda belirtilen başvuru kaynaklarındaki matbaa yanlışlıkları bu güzel çalışmayı kısmen de olsa gölgelemiştir. Yıllar geçmesine rağmen bu matbaa yanlışlıklarının düzeltilmemesi sebebiyle böyle bir çalışmayla sözü edilen hususlara dikkat çekme zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Bu makalede *Diyanet İşleri Başkanlığı Kırk Hadis Kartelası*'ndaki dikkatsizlikler sırasıyla ele alınmış, sonunda da kartelânın düzeltilmiş şekli takdim edilmiştir.

IV. Dikkatsizlikler ve Yanlışlıklar

2. hadîs: *Kırk Hadis Kartelası*'nda 2. hadîs olarak “الإسلام حسن الخلق/İslâm, güzel ahlakıdır” hadîsi zikredilmiş, kaynak olarak *Kenzü'l-ummâl* (3/17, *Hadîs No: 5225*) gösterilmiştir.

Hadîs tahrîci ile meşgul olanlar gayet iyi bilir ki; hadîs tahrîcinde kaynak olarak “hadîsi senediyle nakleden ilk temel eserler” zikredilmelidir. *Kenzü'l-ummâl* adlı kitap, hadîsi senediyle nakleden eserlerden olmayıp, oldukça geç dönemde derlenmiş olan tâlî derecedeki hadîs eserlerindedir. Dolayısıyla *Kenzü'l-ummâl*'i kaynak göstermek yerine eserin müellifi Ali el-Müttakî el-Hindî'nin, bu hadîsin kaynağı olarak gösterdiği *Deylemî*'yi kaynak göstermek daha doğrudur. Kaldı ki *Deylemî*'nin *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*'ında pek çok uydurma hadîs de bulunmaktadır. İlim ehli, *Deylemî*'nin bir hadîsi rivâyet etmiş olmasının, o hadîsin sahîh olduğuna delâlet etmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir.⁴

Bu hadîsin benzeri bir hadîs, soru-cevap şeklinde Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ında (VI, 242 hadîs no: 8016) senediyle birlikte zikredilmektedir. Dolayısıyla hadîsin kaynağı olarak *Kenzü'l-ummâl* yerine ya daha erken bir tarihte vefat etmiş bulunan Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ı (VI, 242 no: 8016) verilmeli; ya da bu hadîs kartelâdan çıkarılıp, onun yerine aynı konuda sahîh bir hadîs konulmalıdır (meselâ: “البر حسن الخلق/İyilik güzel ahlâktır” hadîsi gibi).⁵

3. Hadîs: Her ne kadar Müslim (Fedâil, 66) ve Tirmizî (Birr, 16) kaynak gösterilmiş ise de kartelâda Müslim hadîsinin metninin tercih edildiği anlaşılmaktadır. Eğer böyleyse, Müslim rivâyetindeki hadîsin sonunda yer alan “عز وجل” ifadesi de kartelâdaki hadîs metninde yer almalıdır. *Tirmizî*'nin metni tercih edilseydi o zaman hadîs hareketi “مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ لَا يَرْحَمُهُ اللَّهُ” şeklinde olmalıydı.

4. Hadîs: Kaynak olarak Buhârî (İlim, 12) ve Müslim (Cihâd, 6) gösterilmiştir. Hadîsin Buhârî'deki bâb numarası kartelâdakinden farklıdır. Doğrusu (Buhârî, İlim, 11; Müslim, Cihâd, 6) şeklinde olmalıdır.

6. Hadîs: Kaynak olarak Tirmizî (İlim, 14) gösterilmiştir. Tirmizî'deki metin, kartelâdaki metinden farklıdır. Hadîsin Tirmizî'deki şekli “إن الدال على الخير إن كفاعله” şeklindedir. Yani kartelâdaki hadîs metninin başına “إن” kelimesi ilâve edilmelidir.

7. Hadîs: Kaynak olarak Buhârî (Edeb, 83) ve Müslim (Zühd, 63) gösterilmiştir. Ancak kaynaklardaki her iki hadîs metni de, kartelâdaki hadîs metninden farklıdır. Buhârî ve Müslim'deki hadîs metninde “جحر” kelimesinden sonra “واحد” kelimesi bulunmaktadır. Kartelâdaki hadîs metninde ise “واحد” kelimesi düşmüştür, hadîsin metni bu şekilde mutlaka tamamlanmalıdır.

Bu hadîs seçilirken, belki de Buhârî ve Müslim'e hiç başvurulmamış, muhtemelen hadîs bir başka eserden nakledilmiş veya metin üzerinde tasarrufta bulunmuş olmalıdır. Kartelâdaki hadîs metninde, anlamı kuvvetlendiren “واحد” kelimesi kaldırılmamalı, hadîs Buhârî ve Müslim'deki şekliyle yazılmalıdır.

10. Hadîs: Kaynak olarak Buhârî (İmân, 3) ve Müslim (İmân 57, 58) gösterilmiştir. Ancak buradaki üç metinden hiçbirisi kartelâdaki hadîs metni ile aynı değildir. En yakın hadîs metni Müslim (Birr 58) metnidir. Müslim'in bu metninde geçen “أو بضع وستون” ifadesi kartelâyaya alınmamış, ayrıca “أفضلها” kelimesinin başındaki “ف” harfi kaldırılarak sadece “أفضلها” ifadesiyle iktifâ edilmiştir. Kartelâda bu değişikliğin yapılması uygun değildir. Anlaşılan bu hadîs, bir başka eserden alınarak buraya kaydedilmiş veya kartelâyaya alınırken metin üzerinde tasarrufta bulunulmuştur.

Yine bu hadîsin tercümesinde “Hayâ da imandandır”, denilmiştir. Oysa hadîsin doğru tercümesi “Hayâ da imanın bir şubesidir” şeklinde olmalıydı.

17. Hadîs: Kaynak olarak Tirmizî (İmân, 12) ve Nesâî (İmân, 8) gösterilmiştir. Hâlbuki hadîs bu şekliyle sadece Tirmizî'de yer almaktadır. Hadîsin Buhârî, Müslim ve Nesâî'deki metni “المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده” şeklindedir. Oysa kartelâda “المسلم من سلم الناس من لسانه ويده” şeklindeki Tirmizî metni tercih edilmiştir. Dolayısıyla ya Nesâî'nin ismi ve atıfta bulunulan yer

kullanıldığına başta işaret edilmeliydi. Yine, bu baskılardaki hadîs numaralarına da atıfta bulunulması kaynak gösterimindeki tartışmaları aşırıye indirebilirdi.

⁴ bk. Abdülhayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-es'ileti'l-âşerati'l-kâmile*, Kahire: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye 1404/1984 s. 111.

⁵ Müslim, “Birr” 14.

kartelâdaki hadis kaynaklarından çıkarılmalı, ya da verilen kaynaklara Buhârî (İmân 4) ve Müslim (İmân 65) ilâve edilmelidir.

18. Hadis: Kaynak olarak Buhârî (Edeb, 57, 58) gösterilmiştir. Hadis Buhârî'de bulunmakla birlikte bâb numaralarından birisi yanlış verilmiştir. Doğrusu (Edeb, 57, 62) olmalıdır.

19. Hadis: Kaynak olarak Buhârî (Edeb, 69) ve Müslim (Birr, 103, 104) gösterilmişse de bu hadislerin hiçbirinde kartelâdaki hadiste iki defa geçen "عند الله" ifadesinin iki defa geçmediğini görmekteyiz. Kartelâdaki bu hadise en yakın metin (Müslim, Birr, 103) metnidir. Bu metinde "عند الله" ifadeleri hiç geçmemektedir. Dolayısıyla kartelâdaki "عند الله" kelimeleri tamamen kaldırılmalıdır.

21. Hadis: Bu hadisin Tirmizî'den alındığı anlaşılmaktadır. Ne var ki Tirmizî hadisinin ortasından ve sonundan birer cümle çıkarılmış, böylece yeni bir hadis metni ihdâs edilmiştir.

Hadis metnlerinin başından veya sonundan bazı cümlelerin çıkarılarak hadisin "muhtasar bir hadis" olarak nakledilmesine uygulamada sık sık rastlanmaktadır. Bu sebeple hadisin sonundaki cümlenin zikredilmemesi, bu hadisi muhtasar olarak nakletme açısından normal görülebilse de hadisin ortasından bir cümlenin çıkarılması çok yanlış ve yersizdir. Böyle bir davranış, hadis ehlinin rivâyet sırasındaki hassasiyetlerini sürdürmemek anlamına gelmektedir.

Tirmizî metninde "وإماطتك" kelimesinden önce "وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة" ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla kartelâdaki 21'inci hadis bu haliyle eksiktir, mutlaka tamamlanmalıdır. Tabii olarak bu hadisin tercümesinde metinde eksik kalan ve tamamlanacak olan cümlenin tercümesi de yer almalıdır.

Ayrıca hadis metnindeki "الشوك" kelimesinin sonundaki kapalı "ة" harfi düşmüştür. Dolayısıyla kartelâdaki bu kelime yerine "الشوكة" yazılmalıdır.

22. Hadis: Kaynaklar arasında gösterilen (Müslim: Birr 33) ifadesindeki hadis numarası yanlıştır. Doğrusu (Müslim, Birr 34) şeklinde olmalıdır.

Yine aynı hadisin kaynakları arasında geçen Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine atfen verilen cilt numarası (2/285, 539) yanlış olup, (3/285, 539) şeklinde tashih edilmelidir.

26. Hadis: Metin olarak *İbn Mâce*'den almış olmakla birlikte, kaynaklar arasında önce Tirmizî'ye referansta bulunulmuştur. Ya Tirmizî hadisinin metni tercih edilmeli, ya da İbn Mâce önce yazılmalıdır. Zira Tirmizî metninin sonunda "خلقنا" kelimesi yer almaktadır.

29. Hadis: Kaynaklar arasında geçen (Müslim: İmân 144) ifadesindeki hadis numarası yanlış olup doğrusu (Müslim, İman 145) şeklindedir. Yine

hadisin tercümesinde geçen "Ya Resulullah" ifadesi, "Ya Resûlallah" şeklinde tashih edilmelidir.

36. Hadis: Tercümesi, "Söz taşıyanlar (cezalarını çekmeden ya da affedilmedikçe) cennete giremezler," şeklinde çoğul olarak değil, tekil olarak tercüme edilmelidir.

38. Hadis: Kaynakları arasında geçen (Müslim: Müsâkât 7,10) ifadesindeki rakamlar yanlıştır. Doğrusu (Müslim, Müsâkât 12) şeklinde olmalıdır.

V. Sonuç

Bu tenkitleri tetkik eden, ne var ki hadis ilmiyle fazla ilgisi olmayan kimse, bunları basit ve önemsiz sayabilir. Ancak çok yaygın bir hedef kitleye ulaşılması hedeflenen ve sadece kırk kısa hadis içeren bir çalışmada dahi bu kadar çok dikkatsizliğin olması herhalde uygun görülmemektedir. Ayrıca şu gerçek göz ardı edilmemelidir ki, tarih boyunca Allah Resûlü'nün hadislerinde burada yapılan hatalara benzer küçük kusurlar, dikkatsizlikler karşısında duyarsız kalınsaydı, hadisler bize kadar bu güzellikte ulaştırılamazdı.

Her beşerî çalışmada kusur ve eksiklik bulunabilir. Ancak Türkiye'deki en yüksek resmî dinî hizmet ve irşad kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı, dinî sorumluluk gereği özellikle hadis konusunda daha titiz ve hassas olmalı, yayınladığı ve yayınlacağı hadis kartelâlarını ehil ve mütehasıs hadis ehline ya da mütehasıs Diyanet erbabına hazırlatmalı ve inceletmelidir. Ayrıca, piyasada farklı kurumlar ve yayınevleri tarafından yıllardır defalarca neşri gerçekleştirilmiş birçok hadis kartelâlarında da göze çarpan benzeri küçük-büyük yanlışlıklar, ya önemsiz görülmesinden ya da ehil kimselerin denetleme konusundaki ilgisizliğinden kaynaklanmaktadır.

Hadis metinleri, sıhhat dereceleri ve kaynakları konusundaki bu tutum karşısında gerek ilâhiyat fakültelerinin hadis anabilim dalında çalışma yapan akademisyenleri, gerekse Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili dinî irşad ve hizmet erbabı tarafından ilmî emanetin gereği yerine getirilmeli, gerekli ilmî uyarılar yapılmalıdır.

Bu çalışmanın Diyanet İşleri Başkanlığının resmî web sitesinde yer alan ve kartelâ olarak dağıtılan *Kırk Hadis Kartelası*'nı tetkik etmek suretiyle tespit edilen bu dikkatsizliklerin süratle düzeltilmesine, çok yaygın bir okuyucu kitesine ulaşan *Kırk Hadis Kartelası*'nda bulunan bu ve benzeri hatalar konusunda daha dikkatli olunmasına vesile olmasını temenni ediyor, Diyanet İşleri Başkanlığı sayın yetkililerinin bu samimi tenkidimizden memnun ve müteşekkik kalacaklarını ümit ediyoruz.

VI. Kırk Hadis Kartelası'nın Düzeltilmiş Şekli

1

الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ (يا رَسُولَ اللَّهِ)؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ
(Allah Resûlü) “Din nasihatıdır/samimiyettir” buyurdu. “Kime Yâ Resûlallah?” dedik. O da; “Allah’a, Kitâbı’na, Peygamberine, Müslümanların yöneticilerine ve bütün müslümanlara” diye cevap verdi.

Müslim, İmân, 95.

2

الإِسْلَامُ حُسْنُ الْخُلُقِ
İslâm, güzel ahlâktır.

bkz. Beyhakî, Şü’abü’l-îmân: 6/242 No: 8016

3

مَنْ لَا يَرْحَمِ النَّاسَ لَا يَرْحَمُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

İnsanlara merhamet etmeye Allah Teâlâ merhamet etmez.

Müslim, Fedâil, 66; Tirmizî, Birr, 16.

4

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَيَسِّرُوا وَلَا تُتَفَرَّوْا

Kolaylaştırınız, güçleştirmeyiniz, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.

Buhârî, İlm, 11; Müslim, Cihâd, 6.

5

إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ: إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ

İnsanların Peygamberlerden öğrene geldikleri sözlerden biri de:

“Utanmazsan dilediğini yap!” sözüdür.

Buhârî, Ehâdisü'l-Enbiyâ, 54; Ebû Dâvûd, Edeb, 6.

6

إِنَّ الدَّالَّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ

Hayra vesile olan, hayrı yapan gibidir.

Tirmizî, İlm, 14.

7

لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ

Mümin, aynı delikten iki defa ısırılmaz (Mümin, iki defa aynı yanılığa düşmez).

Buhârî, Edeb, 83; Müslim, Zühd, 63.

8

إِتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَأَتَّبِعِ السَّبِيلَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ

Nerede olursan ol Allah’a karşı gelmekten sakın; yaptığın kötülüğün arkasından bir iyilik yap ki, bu onu yok etsin. İnsanlara karşı güzel ahlâkın gereğine uygun davran.

Tirmizî, Birr, 55.

9

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُجِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُثِقَنَهُ

Allah, sizden birinizin yaptığı işi, ameli ve görevi sağlam ve iyi yapmasından hoşnut olur.

Taberânî, el-Mu’cemü’l-Evsat, 1/275; Beyhakî, Şü’abü’l-îmân, 4/334.

10

الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ شُعْبَةً، أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ

İman, yetmiş (veya altmış) kusur şubedir. En üstünü “Lâ ilâhe illallah (Allah’tan başka ilah yoktur)” sözüdür, en düşük derecesi de rahatsız edici bir şeyi yoldan kaldırmaktır. Hayâ da imanın bir şubesidir.

Buhârî, İmân, 3; Müslim, İmân, 57, 58.

11

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعِزِّزْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَوْعَفُ الإِيمَانِ

Kim kötü/çirkin bir iş görürse onu eliyle düzeltsin; eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle düzeltsin; buna da gücü yetmezse, kalben karşı koysun. Bu da imanın en zayıf derecesidir.

Müslim, İmân, 78; Ebû Dâvûd, Salât, 248.

12

عَيْنَانِ لَا تَمْسُهُمَا النَّارُ: عَيْنٌ بَكَتْ مِنْ حَسْبِيَةِ اللَّهِ، وَعَيْنٌ بَاتَتْ تَحْرُسُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

İki göz vardır ki, Cehennem ateşi onlara dokunmaz: Allah korkusundan ağlayan göz, bir de gecesini Allah yolunda, nöbet tutarak geçiren göz.

Tirmizi, Fedâilü'l-cihâd, 12.

13

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Zarar vermek ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur.

İbn Mâce, Ahkâm, 17; Muvatta', Akdiye, 31.

14

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ

Hiçbiriniz kendisi için istediğini (mü'min) kardeşi için istemedikçe (gerçek manada) iman etmiş olamaz.

Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71.

15

الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَسْلِمُهُ، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَوَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَوَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

Müslüman Müslüman'ın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu (düşmanına) teslim etmez. Kim, (Müslüman) kardeşinin bir ihtiyacını giderirse Allah da onun bir ihtiyacını giderir. Kim Müslüman'ı bir sıkıntıdan kurtarırsa, bu sebeple Allah da onu Kıyamet günü sıkıntılarının birinden kurtarır. Kim bir Müslüman'ı(n kusurunu) örterse, Allah da Kıyamet günü onu(n kusurunu) örter.

Buhârî, Mezâlim, 3; Müslim, Birr, 58.

16

لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَعَابُوا

İman etmedikçe Cennet'e giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de (gerçek anlamda) iman etmiş olamazsınız.

Müslim, İmân, 93; Tirmizi, Sıfâtü'l-Kıyâme, 56.

17

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ النَّاسُ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ

Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin/güvende olduğu kimsedir.

Tirmizi, İmân, 12.

18

لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا،

وَلَا يَجُلُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

Birbirinize buğz etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt dönmeyin; ey Allah'ın kulları, kardeş olun. Bir Müslüman'a, üç günden fazla (din) kardeşi ile dargın durması helal olmaz.

Buhârî, Edeb, 57, 62.

19

إِنَّ الصَّدَقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيُصَدِّقُ حَتَّى يُكْتَبَ صَدِيقًا، وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ كَذَّابًا

Hiç şüphe yok ki doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de Cennet'e götürür. Kişi doğru söyleye söyleye sıddık (doğru sözlü) diye yazılır. Yalancılık kötüye götürür. Kötülük de Cehennem'e götürür. Kişi yalan söyleye söyleye kezzâb (çok yalancı) diye yazılır.

Buhârî, Edeb, 69; Müslim, Birr, 103, 104.

20

لَا تُمَارِ أَخَاكَ، وَلَا تُمَارِحْهُ، وَلَا تَعِدْهُ مَوْعِدَةً فَتُخْلِفْهُ

(Mümin) kardeşinle münakaşa etme, onun hoşuna gitmeyecek şakalar yapma ve ona yerine getirmeyeceğin bir söz verme.

Tirmizi, Birr, 58.

21

تَبَسُّمُكَ فِي وَجْهِ أَخِيكَ لَكَ صَدَقَةٌ، وَأَمْرُكَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيُكَ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ، وَإِزْشَاذُكَ الرَّجُلَ فِي أَرْضِ الضَّلَالِ لَكَ صَدَقَةٌ، وَبَصْرُكَ لِلرَّجُلِ الرَّدِيءِ الْبَصْرَ لَكَ صَدَقَةٌ، وَإِمَاطَتُكَ الْحَجَرَ وَالشُّوْكَةَ وَالْعَظْمَ عَنِ الطَّرِيقِ لَكَ صَدَقَةٌ

(Mümin) kardeşine tebessüm etmen sadakadır. İyiliği emredip kötülükten sakındırman sadakadır. Yolunu kaybeden kimseye yol göstermen sadakadır. İyi göremeyen bir kimseye yardımcı olman senin için sadakadır. Yoldan taş, diken, kemik gibi şeyleri kaldırıp atman da senin için sadakadır.

Tirmizi, Birr, 36.

22

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ

Allah sizin ne dış görünüşünüze ne de mallarınıza bakar.
Ama O, sizin kalplerinize ve işlerinize bakar.

Müslim, *Birr*, 34; İbn Mâce, *Zühd*, 9; Ahmed b. Hanbel, *r/285*, 539.

23

رَضِيَ الرَّبُّ فِي رَضَى الْوَالِدِ، وَسَخَطَ الرَّبُّ فِي سَخَطِ الْوَالِدِ

Allah'ın rızası, anne ve babanın rızasındadır.
Allah'ın öfkesi de anne babanın öfkesindedir.

Tirmizî, *Birr*, 3.

24

ثَلَاثَ دَعَوَاتٍ يُسْتَجَابُ لَهُنَّ لَا شَكَّ فِيهِنَّ: دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ، وَدَعْوَةُ الْمَسَافِرِ، وَدَعْوَةُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ

Üç dua vardır ki, bunlar şüphesiz kabul edilir: Mazlumun duası,
yolcunun duası ve babanın evlâdına duası.

İbn Mâce, *Duâ*, 11.

25

مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نَحْلِ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ

Hiçbir baba, çocuğuna, güzel terbiyeden daha üstün bir hediye veremez.

Tirmizî, *Birr*, 33.

26

خِيَارُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَائِهِمْ

Sizin en hayırlılarınız, hanımlarına karşı en iyi davrananlarınızdır.

İbn Mâce, *Nikâh*, 50.

27

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوقِرْ كَبِيرَنَا

Küçüğümüze merhamet etmeyen,
büyüğümüze saygı göstermeyen bizden değildir.

Tirmizî, *Birr*, 15; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 66.

28

كَأْفُلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِعَبْرَةٍ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ. (وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى)

Peygamberimiz, işaret parmağı ve orta parmağıyla işaret ederek: “Gerek kendisine ve gerekse başkasına ait herhangi bir yetimi görüp gözetmeyi üzerine alan kimse ile ben, cennette işte böyle yan yanayız” buyurmuştur.

Buhârî, *Talâk*, 25, *Edeb*, 24; Müslim, *Zühd*, 42.

29

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ: الْبِرْزُكُ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِيَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

(İnsanı) helâk eden şu yedi şeyden kaçının. Onlar nelerdir ya Resûlallah? dediler. Bunun üzerine: Allah'a şirk koşmak, sihir, Allah'ın haram kıldığı cana kıymak, fâiz yemek, yetim mali yemek, savaştan kaçmak, suçsuz ve namuslu mümin kadınlara iftirada bulunmaktır, buyurdu.

Buhârî, *Vasâyâ*, 23, *Tıbb*, 48; Müslim, *İmân*, 145.

30

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُقِلْ خَيْرًا أَوْ لِيَضْمُثْ

Allah'a ve ahiret gününe imân eden kimse, komşusuna eziyet etmesin. Allah'a ve ahiret gününe imân eden misafirine ikramda bulunsun. Allah'a ve ahiret gününe imân eden kimse, ya hayır söylesin veya sussun.

Buhârî, *Edeb*, 31, 85; Müslim, *İmân*, 74, 75.

31

مَا زَالَ جَبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ، حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِنُهُ

Cebrâil bana komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulundu ki;
ben komşuyu komşuya mirasçı kılacak zannettim.

Buhârî, *Edeb*, 28; Müslim, *Birr*, 140, 141.

32

السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمُسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ الْقَائِمِ اللَّيْلِ الصَّائِمِ النَّهَارَ

Dul ve fakire yardım eden kimse, Allah yolunda cihad eden veya gündüzleri (nafile) oruç tutup, gecelerini (nafile) ibadetle geçiren kimse gibidir.

Buhârî, *Nafakât*, 1; Müslim, *Zühd*, 41; Tirmizî, *Birr*, 44; Nesâî, *Zekât*, 78.

33

كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ

Her insan hata eder. Hata işleyenlerin en hayırlıları, tövbe edenlerdir.

Tirmizî, Sıfâtul-Kıyâme, 49; İbn Mâce, Zühd, 30.

34

عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَلِكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ: إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءٌ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءٌ صَبَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ.

Mü'minin başka hiç kimsede bulunmayan ilginç bir hali vardır; O'nun her işi hayırdır. Eğer bir genişliğe (nimete) kavuşursa şükreder ve bu onun için bir hayır olur. Eğer bir darlığa (musibete) uğrarsa sabreder ve bu da onun için bir hayır olur.

Müslim, Zühd, 64; Dârimî, Rikâk, 61.

35

مَنْ غَشَّانَا فَلَيْسَ مِنَّا

Bizi aldatan bizden değildir.

Müslim, İmân, 164.

36

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ

Söz taşıyan, (cezâsını çekmeden ya da affedilmedikçe) cennete giremez.

Müslim, İmân, 168; Tirmizî, Birr, 79.

37

أَعْطُوا الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرْفُهُ

İşçiye ücretini, (alınının) teri kurumadan veriniz.

İbn Mâce, Ruhûn, 4.

38

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ

Bir Müslüman'ın diktiği ağaçtan veya ektiği ekinden insan, hayvan ve kuşların yedikleri şeyler, o Müslüman için birer sadakadır.

Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Müsâkât 12.

39

إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ
İnsanın bir organı vardır. Eğer o sağlıklı ise bütün vücut sağlıklı olur; eğer o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O, kalptir.*Buhârî, İmân, 39; Müslim, Müsâkât, 107.*

40

اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ، وَصَلُّوا خَمْسَكُمْ، وَصُومُوا شَهْرَكُمْ، وَأَدُّوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ،

وَأَطِيعُوا ذَا أَمْرِكُمْ، تَدْخُلُوا جَنَّةَ رَبِّكُمْ

Rabbiniz Allah'a karşı gelmekten sakının, beş vakit namazınızı kılın, Ramazan orucunuzu tutun, mallarınızın zekâtını verin, yöneticilerinize itaat edin.

(Böylelikle) Rabbinizin cennetine girersiniz.

Tirmizî, Cum'a, 80.

“Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu” Adlı Makale Üzerine

Muhammed Enes TOPGÜL*

Ülkemizde tarihsellik/tarihselcilik kavramları Kur’ân-ı Kerîm’i anlama ve anlamlandırma noktasında uzun yıllar tartışıldı. Son yıllarda kısmen durulmuş olsa da, arkasında ciddi bir literatür bırakan bu tartışmalar, bazı kabullerin tartışmaya açılmasını sağlarken aynı zamanda, karşılıklı kutupların daha da keskinleşmesine neden oldu. Hadislerin/sünnetin tarihselliğinin ise konu hakkında bir doktora tezi hazırlanmasına rağmen¹ aynı oranda fikir teâtisine sebep olduğunu söylemek hayli zor gözükmemektedir. Hadis-tarih ilişkisi bağlamında, tarih ilminin tenkit metotları ile hadis ilminin metnin sıhhatini tespit yollarının karşılaştırılması çalışma alanının bir yönünü teşkil ederken, hadislerin ortaya çıktığı tarihsel bağlam ve sosyal şartların anlamaya etkisini belirlemeye çalışmak diğer bir araştırma alanını oluşturacaktır. Süleyman Doğanay’ın bu araştırma alanlarından ilkinde dâhil edilebilecek “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu”² adlı makalesi burada hadis-tarih ilişkisi nokta-i nazarından tahlil edilmiştir.

Yazar, henüz makalenin başında ‘metindeki tarih’ ve ‘metnin tarihi’ kavramlarının anlam alanlarının ayrılığına dikkati çekmekte ve hadis tenkidinde, yorum veya izâhında herhangi bir yanlış değerlendirmeye düşmemek için bu iki boyutun mutlaka birlikte ele alınması gerektiğini ifade etmektedir (s. 64). Metnin tarihini tespit etmek için, hadis nasıl, niçin, ne zaman, nerede ve hangi şartlarda ortaya çıktı sorularını sormak gerekirken (s. 64), metindeki tarihi belirleyebilmek için hadisin kimden ve neden söz ettiğinin veya hadisin konusunun ortaya konulması gereklidir (s. 65). Esbâb-ı vurûd bilgisi, hadisin farklı tarîklerinin göz önünde bulundurulması, râvî ve müdevvinlerin ilgi alanları ve

eğilimlerinin bilinmesi gibi araçlarla hadis metinleri doğru anlaşılabilir. Ancak konu ile ilgili herhangi bir örneğe yer verilmemesi teorik olarak dile getirilen ilkelerin, uygulanabilirlikleri hakkında soru işaretlerinin doğmasına neden olmaktadır.

Tarihî bir veri olması hasebiyle hadislerin tenkidinde tarih ilmüne bigâne kalınmayacağını ifade eden yazar, tarih ve hadis ilimlerinin farklılıklarına temas etmekte (s. 66–68),³ hadisleri tenkitte, metinde anlatılanlar ve metni ortaya çıkaran durumların birlikte değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir (s. 68). Kesin biçimde bilinen tarihî gerçeklere aykırı düşen hadislerin, uydurma olabileceği gibi râvî tasarrufları sonucunda böyle bir algıya sebep olabileceğine dikkat çeken yazar, böyle durumlarda ziyade-noksan, tashif-tahrîf gibi unsurların araştırılması gerektiğini ifade etmekte (s. 69)⁴ ve hadisin farklı tarîklerinin anlamayı kolaylaştıracağını belirtmektedir. Hadisi anlamak için dikkat edilmesi gereken bir husus da dildir. Çünkü dillerin yapısında ve işleyişinde, asırların geçmesine bağlı olarak değişimler ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla metinlerde geçen kavramların Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiün dönemlerindeki anlamları ve kullanımları dikkate alınmalıdır (s. 72).

Râvîlerin hadis metinlerinde yaptıkları tasarrufların anlamaya olumsuz etkisine “Hz. Peygamber’in Pazartesi günü risâletle görevlendirildiği, Hz. Ali’nin ise Salı günü namaz kıldığı” rivâyeti örnek olarak verilmektedir. Hadisin tarihî açıdan eleştiriye neden olduğu, çünkü namazın risâletin başlangıcında değil onuncu yılında farz kılındığı belirtilmekte ve rivâyetin bazı tarîklerinde “صلى” ibaresi yerine “اسلم” lafzının bulunması rivâyet üzerinde râvî tasarrufları olabileceğine delil olarak zikredilmektedir. Aynı şekilde rivâyetin bazı tarîklerinde Hz. Hatice için de “صلى” lafzının kullanıldığı, hâlbuki onun hicretten üç sene önce, yani daha namaz farz kılınmadan vefat ettiği dile getirilmektedir. Yazar, “الصلاة” kelimesinin, Hz. Peygamber döneminden sonra anlam daralmasına uğrayarak sadece beş vakit namaz anlamına gelme olasılığının bulunduğunu belirterek,⁵ rivâyetin diğer tarîklerinde geçen “أسلم/Müslüman oldu” ibaresinin “namaz kılmak” ibaresiyle aynı anlamı çağrıştırdığını ifade etmekte, bu yüzden

* MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ÜSKÜDAR

¹ Nevzat Tartı, *Hadislerin Tarihsel Boyutu* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2001.

² Süleyman Doğanay, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, V/1, 2007, ss. 63–84.

³ Konu Ayhan Tekineş tarafından daha kapsamlı bir surette incelenmiştir. Bkz. Ayhan Tekineş, “Hadis ve Tarih: Metodolojik Bir Karşılaştırma”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, II/2, 2004.

⁴ Râvî tasarruflarının sebepleri için bkz. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (Doktora Tezi), Kayseri 2006, s. 16–82 (Tez İSAM Yayınları arasında neşredilmiştir). Konu hakkına bazı örnekler için bkz. Bünyamin Erul, “Tasarru-fâtü’r-ruvât fi mutûni’l-merviyât”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLII, 2001, s. 173–211.

⁵ Aslında Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı kavramların tarihsel bağlamları dikkate alınmayarak, daha sonra fıkıh geleneğinin içerisinde kelimenin kazandığı terim anlamları birçok meale yansıtılmıştır. Örnekler için bkz. Düccane Cündioğlu, *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 1999, s. 71–81.

“namaz” kelimesinin râviler tarafından “müslüman olmak” anlamında kullanılmasında sakınca görülmemiş olabileceğini belirtilmektedir (s. 75–76).

Ancak burada “*namazın kılınması/edâ edilmesi*” ile “*namazın farz kılınmasının*” aynı şey olmadığı müellifin gözünden kaçmış görünmektedir. Çünkü rivâyet edilen metinde, edâ edilen namazın *farz* olarak kılınan namaz olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Kaldı ki, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan çok daha erken döneme ait âyetler -farz olup olmadığı tam olarak kestirilemeye de- namazdan bahsetmektedir.⁶ Yine Müslümanların Hz. Ömer’in ihtidâsına kadar açıktan namaz kılamadıkları, ancak onun İslâm’a girmesiyle Kâbe’de namaz kılabilirdikleri bilinmektedir.⁷ Yani Müslümanlar, genel kabule göre, beş vakit namazın farz kılındığı hicretin onuncu yılından önce de namaz kılmaktaydılar.

Yazara göre, hadislerdeki isnad olgusu, metnin tarihine dair bir iddiayı dile getirmektedir. Çünkü muttasıl bir sened hem râvilerin tespitini sağlamakta hem de hadisin irâd edildiği ortamın Nebvî asır olduğu iddiasını barındırmaktadır (s. 77). Metin farklılıklarının her zaman menfî bir olgu olarak değerlendirilmesinin doğru sayılmayacağını, yerine göre böyle bir durumun anlamayı kolaylaştıracak bir zenginlik diye de algılanması gerektiğini ifade etmektedir (s. 78). Bir hadis, ne kadar çok rivâyet zinciri ve râvî vasıtasıyla aktarılmışsa, o nispette referans noktasına sahiptir ve eleştiriye açık bazı boyutlarının varlığı, isnadı referans olmaktan kesinlikle çıkarmayacaktır (s. 78). Hadis metinleri arasındaki farklılıkların, onların farklı tarihsel bağlamlarda söylendiğinin ya da rivâyet sürecinde râviler tarafından metne yapılan müdahalelerin göstergesi olabileceğine dikkat çeken yazar, râvî biyografileri ve illel türü eserlerden yararlanmak suretiyle hadisin senedi ve nispeten de metni ile ilgili değerlendirmeler yapılabileceğini belirtmektedir (s. 79).

Yazara göre, sözü sahibinden işiten biri, başka birine aktarırken sözün asıl sahibine referansta bulunmaksızın anonim olarak anlatımı gerçekleştirmiş olabilir. Böyle bir durum, sözü asıl sahibine atfedilen kişinin, onun adına yalan yere söz uydurduğu ve anonim olarak aktaran kişinin de sözün sahibi olduğu anlamına gelmez. Yani bir rivâyetin bazı tarîkleri mevkûf ve maktû iken bazı tarîklerinin merfû oluşu, merfû rivâyetin sonradan Hz. Peygamber’e atfedildiğini göstermez. Söz Hz. Peygamber’e ait olduğu halde, anonim anlatım sonucu mevkûf ve maktû olarak nakledilmiş olabilir. Zaten böyle bir durumda eldeki rivâyet Hz. Peygamber döneminin izlerini taşıyacaktır (s. 81–82). Yazar, hadisin, mevkûf veya maktû tarîkleriyle birlikte yorumlanmasının, hadisin muhte-

vasına ve tarihine dair daha sağlıklı yorumların önünü açacağını, bu nedenle ilk nesillerin yorumlarının göz ardı edilemeyeceğini ifade etmektedir (s. 82).

Hadislerin tedvin edilmiş olmasının, hadis metinleri üzerinde gerçekleşen yorum faaliyetleri ve tasarrufların bittiği anlamına gelmeyeceği belirtilerek, yazılı dahi olsa bir metnin tarihî serüvenini devamlılık arz edebileceğine dikkat çekilmektedir (s. 82-83). Gerçekten de bazı rivâyetlerin, *ale’l-ebvâb* olarak düzenlenmiş eserlerde farklı başlıklar altında ve -belki de- ait oldukları tarihsel bağlamlardan bağımsızlaştırılarak sevk edilişi yazarın bu tespitini doğrulamaktadır. Ancak yazarın bir *tasarruf* unsuru olarak işaretlediği *yorum* ile ilgili örnekler yer vermemesi bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak müellife göre, bazı hadislerin, bilgi yüklü bir veri olarak okunmaya başlanmadan önce, muhtevada dile getirilen unsurların tarihî değeri hâiz olup olmama bakımından değerlendirmeye tâbi tutulması gerekecektir. Rivâyetin seyrini dikkate almadan, sadece rivâyetle karşılaştığımız bağlamı esas alarak muhteva tenkidine gitmemiz bizi yanıltabilecektir. O yüzden hem ‘metindeki tarih’ hem de ‘metnin tarihi’ göz önünde bulundurulmalıdır (s. 83-84). Hadis metinlerinin tarihî açıdan tenkit edilmesi ve bu ilmî çabanın ortaya konulmasında tarih ilminin tenkit metodlarından da yararlanması gerektiğini dile getiren makale, teorik olarak okuyucunun zihninde pek çok çalışma alanı açabilecek bir niteliğe sahiptir. Zikredilen konular ve tekliflerle ilgili sunulacak olan örneklerin makale ile ilgili zihinlerde canlanan istifhamları ve çalışmadaki müphemlikleri ortadan kaldırabileceğini söylemek mümkündür.

⁶ el-‘Alak, 96/ 9; el-Müzzemmil, 73/ 2–4; Hûd, 11/ 114; Tâhâ, 20/ 130. Bu âyetlerde geçen namaza delâlet eden ibarelerin tamamının anlam daralmasına maruz kalan kelimeler olduğunu söylemek güçtür.

⁷ Bkz. Mustafa Fayda, “Ömer”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 44.

Tahsin Görgün ile İlmî Hayatı ve Zihnî Arka Plânı Üzerine

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU*

İbrahim Hatiboğlu: Kıymetli Üstadım; *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* için mülâkât yapmak ve sünnetle/hadisle alâkalı görüşlerinizi paylaşmak üzere teklifimizi kabul ettiğiniz için öncelikle teşekkür ediyoruz. Elbette çok geniş bir ilgi alanınız var, ancak ben *HTD*'nin hadisle ilgili bir akademik ihtisas dergisi olması sebebiyle, özellikle hadisle alâkalı görüş ve yaklaşımlarınızı öğrenmek, bunun üzerine konuşmak üzere sizinle mülâkât talebinde bulundum. Ancak, buna zemin teşkil edecek şekilde, biraz da hadisle irtibatlı olmak üzere öncelikle ilmî hayatınızı, dinî düşüncenizi sormak istiyorum, uygun görürseniz oradan başlayalım isterseniz.

Görgün: Evet. Ben teşekkür ediyorum böyle bir davet aldığım için her şeyden önce. Doğrusu bir taraftan baktığımda bizim, nesil olarak biraz ara nesil olduğumuzu düşünüyorum. Mutlaka bizim hocalarımız var ve hocalarımızın önemli bir kısmı bizim sahip olduğumuz imkâna sahip olamadılar, yani kendileri gibi hocaları olmadı. Şöyle ifade edeyim, İmam-Hatip Lisesi'ne girdiğim vakit tabi orda öğretmenlerimiz, hocalarımız vardı. Bu hocalarımız belki belli ölçüde dinî ilimlerde irtibat kurmuş gayretli insanlardı. Daha sonra İlahiyat Fakültesi'ne girdik. İlahiyat Fakültesi'ne girdiğimizde. Doğrusu, hatırladığım kadarıyla ilk aylarda bir şok yaşamıştım. İlk aylarda kitap satış bürosuna uğradığımda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınlarını ve dergisini görmüştüm. Bu yayınlarda dinle alâkalı bir şey görmemişim, yani dinî bir şey görmemişim. İlahiyat Fakültesi'nde benim ilk zamanım bir anlamda bir hayal kırıklığı olmuştu. Fakat zaman içerisinde bizim önemli, hakikaten kıymetli hocalarımız oldu. İlk yıl Türk Dili ve Edebiyatı dersimize rahmetli Esat Coşan Hoca Efendi gelmişti, asistanlarıyla birlikte. Esat Coşan Hoca Efendi'nin o vakitler hakikaten şahsiyetiyle hâli ve tavrıyla bizim, benim için şahsen çok çok önemli bir yeri oldu. Yani hep onu hayırla yâd etmişimdir. Bir anlamda ilk yıl

Arapça yoğunluklu dönem geçirdik. Arapça yoğunluklu dönem içerisinde Türk Dili ve Edebiyatı dersi üzerinde bir anlamda din ile irtibatımız da fakülte içerisinde ilmî olarak kurulmuş oldu. Zaman içerisinde bizim başka önemli hocalarımız da oldu Meselâ Süleyman Hayri Bolay Hoca, Talât Koçyiğit Hoca, İsmail Cerrahoğlu Hoca. Bunun yanında Mehmet Aydın, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay, bunlar bizim hocalarımızdı. Şimdi hocalarımız arasında her ne kadar bizim doğrudan dersimize gelmese de Mehmed Said Hatiboğlu Hocayı burada özellikle zikretmem lâzım. Yanılmıyorsam fakülte üçüncü sınıfta iken bir seminer vesilesiyle Hocanın doktora tezini ilk defa elime almıştım, kendisi bana vermişti. O doktora tezini okuduğumda yani hakikaten çok şaşırılmıştım. Bir de üstelik hocanın evine gidip evini de gördükten sonra o tezi okuduğumda şaşkınlığım iki katına çıkmıştı. Çünkü o kadar geniş müktesebatı olan, o kadar çok kitapla içli dışlı olan, Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) o kadar fazla muhabbeti olan bir hocanın böyle bir tez yazma ihtimali bana göre yoktu. Bana bir ara sadece doktora tezini değil doçentlik tezini de verdi. Doçentlik tezini de inceleme fırsatı buldum daha fakülte talebeliği sıralarında o çerçevede de hakikaten de bir taraftan Hatiboğlu hocaya şahsiyet olarak çok büyük muhabbetim olmakla birlikte bir mü'min olarak, mü'min Hatiboğlu Hocaya muhabbetim sınırsız olmakla birlikte ilim adamı Hatiboğlu Hocada çok ciddi sorunlar olduğunu fark ettim. Bu yönden ilginç bir şekilde Meselâ Talat Koçyiğit Hoca'nın yazdığı eserleri ben dikkate aldığımda...

Hatiboğlu: Talât Koçyiğit Hocamıza geçmeden önce bir Peygamber (s.a.v.) aşığı, bir sahâbî aşığı, adlarını duyduğunda bile onlara muhabbeti tezahür edecek şekilde onlara karşı saygısı ve muhabbeti olan bir insanın akademik eserlerinde sizi hayrette bırakan bu çelişkiyi nasıl izah ediyorsunuz? Yani burada hakikaten genel anlamda akademik çevreler söz konusu ama bir hadisçi nesil ki hepimiz M. Said Hatiboğlu hocamızın torunları sayılırız ilim yolunda, Türkiye'deki hadis çalışmaları yolunda. Bu çelişkiyi zihinlerimizde izah etmemiz lâzım, nasıl açıklıyoruz bu durumu? Yani o kadar büyük bir literatürü yakından bilen, Efendimiz'in (s.a.v.) adını duyduğu zaman edebinden, muhabbetinden ağlayan bir Hoca Efendi, ama çalışmalarına bakıldığında size de "beni hayrette bıraktı" dedirten ölçüde bir vakia var ortada.

Görgün: Tabi fakülte talebeliğim sırasında bunu izah edemedim. Bunu ancak özellikle Goldziher maddesini yazdıktan sonra belirli bir ölçüde açıklama, en azından kendimce açıklama imkânı buldum. *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde Goldziher'le ilgili olarak benim onun kendi eserlerindeki sözlerine dayalı olarak söylediğim bir şey karşısında, Hatiboğlu Hocanın tavrını, ifade ettiği kanaatini hatırlıyorum. Goldziher'in kendisini katı bir Yahudi olarak nitelemesini hoca kabullenmedi, yani kabullenemedi. Böyle bir şeyi bu insan söylemiş olamaz gibi bir şey söyledi. Bu tabi beni tekzib etme anlamında değil, o bu

* UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

sefer kendi tanıdığı Goldziher'in yani bildiği Goldziher'in bildiği gibi olup olmadığı konusundaki şüphesini ifade etti. Şimdi buradan benim çıkardığım netice şu: Bu sadece Hatiboğlu Hoca'yla alakalı olan bir şey değil. Bizden önceki nesil hocalarımızın ilim konusunda sâfiyâne bir tavrı var. Bir dinin mensubu olmadan da o din hakkında objektif kanaatler beyan edilebileceğini, öyle olunca da ilimle dinin yani âlim olmakla bir dinin mensubu olmanın birbirinden farklı kategoriler olduğunu düşünüyorlar. Bu çerçevede de özellikle Batı'daki İslâm araştırmaları konusunda yapılan çalışmaların sahiplerini normal bir İslâm âlimi gibi algılıyorlar. Şimdi bu tabi işin bir tarafı, aynı zamanda bunun bana kalırsa gene belki varoluşsal başka bir tarafı da var. Bu varoluşsal tarafı şöyle; Türkiye'de İlahiyat Fakültesi Ankara'da kurulurken yapılan tartışmalara bakıldığında, yine İstanbul Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Enstitüsü gibi bölümler, kurumlar oluşturulurken hep şöyle bir argüman geliştirildi ve bu argümana dayalı olarak bunlar yapıldı: İslâmiyet'i ilmî yöntemlerle yani Batı'da yapıldığı gibi araştıran insanlar yetiştirmek ve öyle kurumlar oluşturmak. Öyle olunca Türkiye'de bir anlamda İlahiyat Fakültesi'nin fakülte olarak kurulmasında Batı dünyasındaki oryantalist çalışmaların varlığının örnek olma açısından bir sebep teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle, bir anlamda Türkiye'de İslâmî konuların ilmî olarak araştırılması ile bağlantılı olarak, bunun bir etken olduğunu hocaların bir kısmının en azından farkında olarak Batı'da yapılmış olan İslâm ile ilgili çalışmaları ve bu çalışmalarını yapanları özel bir şekilde değerlendirdiklerini görüyoruz. Bir anlamda uzaktan da olsa bu memlekette İslâmiyet'le ilgili ciddi işler yapılabilmesini mümkün kılan örnekler olmaları hasebiyle de bu kişilere karşı bir tür minnet duygusuna sahip olduklarını gözlemliyoruz ki varoluşsal ciheti dediğimiz işte bu tarafı.

Hatiboğlu: Anladım.

Görgün: Şimdi, bunu düşündüğümüz vakit bizden önceki nesil hocaların Hatiboğlu Hocada belki de ileri bir noktada gördüğümüz, Batı'daki çalışmaları yapan ilim adamlarına yani oryantalistlere İslâm âlimi muamelesi yapma eğiliminin bu iki sebebi önemli. Ama bunların yanında tabi üçüncü bir sebep olarak da şunu düşünebiliriz. Türkiye'de, en azından XIX. yüzyıldan sonrasına bakıldığında sürekli yontulan, yok edilen yavaş yavaş eriyen, tesiri gittikçe azalan, varlığı oldukça problemleri bir kültürel ve ilmî hayat var. Bu ilmî hayat gün gittikçe zaafa uğruyor, zaafa uğradıkça küçülüyor, küçüldükçe yine zaafa uğruyor. Böyle devam ediyor, bunun bir noktada bütün bir kültürel hayatın belki bitmesi, ilmî hayatın bitmesi gibi bir neticesi olmuş ve bir noktada Türkiye'de İslâmiyet'le, İslâm kültürü ile ilmî olarak uğraşma sona ermiş. Şimdi bu ilmî olarak uğraşmanın sona erdiği bir dönemden sonra, Türkiye'de çok çeşitli gayretlerle bu ilmî faaliyeti yeniden güçlendirme ihtiyacı ortaya çıktığında Türkiye'de ve genel olarak İslâm dünyasında bu arada yeni yapı ve faktörler

ortaya çıkmıştır. Neticede, bu yeni yapılara ve yeni faktörlere bağlı olarak ilimle ilgilenme şeklinde de bir yenilik söz konusu olmuştur. Bu noktada bir anlamda Batı'da yapılan çalışmalar Türkiye'deki yeni oluşturulacak kurumlara ve bunların faaliyetlerine örnek teşkil etmiş, sadece tek tek oryantalistlerin görüşleri değil yapı olarak oryantalist kurumlar da örnek teşkil etmiş. Meselâ gerçi daha önce örneği olmakla birlikte Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi gibi Türkiye'de yüksek dinî ilimlerin tahsil edildiği bir mekân olarak İlahiyat Fakültesi'nin kurulması Ankara Üniversitesi'nin bünyesinde ve bu kurumun İlahiyat Fakültesi olarak kurulması veya bu ismin verilmesi tabi çok manidar. Çünkü bizde eskiden dini tahsilin yapıldığı mekânlar İlahiyat Fakültesi değil medreselerdi. İlahiyat Fakültesi bir geçiş kurumu olarak sonradan oluşturulmuş, daha sonra özellikle Ankara İlahiyat Fakültesi kurulduğunda Batı'daki teoloji fakültelerine tekabül eder bir tarzda düşünülmüş. Fakat ilk faaliyetlerine baktığımızda Batı'daki teoloji fakültelerinin kendi inançlarıyla ilgilenme şekline benzer bir faaliyet yürütmekten daha çok Batı'daki teoloji fakültelerinde veya normal oryantalistik bölümlerinde İslâmiyet'le ilgilenme şekli esas alınarak İlahiyat Fakültesi'nde faaliyetler yapılmış, dersler verilmiş. Şimdi bu üçüncü faktör de önemli, din, dinî tahsil alanı, ilmî tahsil alanındaki görünüşü doğrudan doğruya Türkiye'nin yaşadığı yapısal dönüşümün ortaya çıkardığı neticeler olarak görmek önemli. Şimdi bütün bu üç ciheti dikkate aldığımız vakit, o zaman bir neslin belli ölçüde Batı'daki yapılan çalışmaları belki Batı'da çalışma yapanların düşünmediği bir tarzda ciddiye almaları belli ölçüde anlaşılabilir hale geliyor.

Hatiboğlu: Yani Hatiboğlu Hocamızın bu çerçevede biraz daha değerlendirilmesi lâzım diyorsunuz.

Görgün: Evet.

Hatiboğlu: Talât Bey Hocamızla irtibatınıza tam girmişken, biraz da düşüncelerinizi açmak gayesiyle araya girmiş oldum. Şimdi Talât Bey Hocamızla alakalı olarak söyleyeceklerinize geçebiliriz her halde.

Görgün: Talât Bey Hocamız, doğrudan bizim derslerimize gelmedi. Fakat onun yazdığı eserler hem *Hadis Usûlü* hem *Hadis Tarihi* ders kitaplarımız olduğu için doğrudan olmasa bile dolaylı bir şekilde hocamızın talebesiydik tabi. Şimdi şu nokta önemli; Talât Bey Hocamızın en önemli özelliği bir defa klâsik hadis usûlünü, bizim de belli ölçüde anlayabileceğimiz bir tarzda, belki oryantalist dil kullanım şeklini de dikkate alarak yeniden ifade etmesidir. Meselâ, yüz yıl geriye gitseniz, onun meselâ *Hadis Tarihi*'ne benzer eseri düşünemezsiniz, İzmirli İsmâil Hakkı'nın *Târîh-i Hadis*'ini istisna edersek, öyle bir 'hadis tarihi' yazıcılığı yok, öyle bir gelenek yok.

Hatiboğlu: Tabi ki onun öncesi yok. *Târîh-i Hadîs*'i neşre hazırlarken de müşahede ettiğim kadarıyla, İzmirli de öyle iddia ediyor ve "İlk defa âcizleri tarafından tedvîn olunan *Târîh-i Hadîs*" ifadesini kullanıyor.

Görgün: Aynen öyle. Ama önce ne var tabakât kitapları var, onun yanında daha başka türlü eserler var. Ama bunu bir tarihi örgü içerisinde sistematik olarak birbiriyle irtibatı içerisinde bir anlatıyla, bir hikâyeye tarzında hikâyeye etme/tahkiye formu mevcut değil. Bu tahkiye formu nispeten yeni fakat bu tabi bir anlamda bizim yetişme tarzımıza da uyan bir anlatım şekli olduğu için de gayet tabi istifade ettiğimiz bir eser oldu. Form olarak baktığımızda Koçyiğit Hocanın usûl alanında özellikle *Nuhbetü'l-fiker* ve onun şerhini tercümesi ondan sonra ona dayanarak bir hadis usûlü telif etmesi bir anlamda bizim klâsiklerimizle irtibatımızı nasıl kurabileceğimiz konusunda bir fikir edinmemize yol açtı. Tabi ben kendi yetiştiğimiz dönemdeki hocalarımızı dikkate alarak konuşuyorum zira biraz daha ileriye gittiğimiz vakit bir *Tecrîd-i Sarîh* Mukaddimesi veya daha ileriye doğru gittiğimizde tabi başka teşebbüsler var, bunların en şümullüsü yine *Tecrîd* mukaddimesi. Fakat Talât Koçyiğit Hocaya baktığımız vakit Talât Koçyiğit Hocanın hadislerle ilgili olarak bu iki eseri özellikle mühim. Tabi ayrıca onun da akademik çalışma olarak doktora ve doçentlik tezlerinin her birisi zaten kendi başına ayrıca ehemmiyet arz eden eserler. Talât Koçyiğit Hocanın Hatiboğlu Hocadan ayrıldığı en önemli nokta; Talât Koçyiğit Hocanın oryantalistlere bir din âlimi muamelesi yapmayıp, onların en azından muhtelif alanlarda yaptığı çalışmalarda savundukları bazı fikirlerin, yöntemden daha çok tek tek fikirlerin kendi yaptığı araştırmalar çerçevesinde hilâf-ı hakikat olduğunu fark edip buna karşı hakikati ortaya koyma gayretidir.

İbrahim Hatiboğlu: İki hocamız arasındaki farkı bu şekilde tespit ediyorsunuz?

Görgün: Evet, böyle gözlemliyoruz. Burada tabi önemli olan nokta şurası; Talât Koçyiğit Hocada bir bütün olarak yöntem eleştirisinden daha çok, bir şekilde nüfuz edip, kavrayıp eleştirmediği yöntemin neticesinde ortaya çıkmış olan bazı görüşlerin daha farklı bir bağlam içerisinde, yani kendi o klâsik bakış çerçevesinde ortaya çıkardığı yanlışların gösterilmesi çabası var. Bu bir anlamda yine sadece Talât Koçyiğit Hocadaki bir tavır değil, yani sadece ona has bir tavır değil. Başka hocalarımız da hemen hemen aynı dönemlerde benzer çalışmalar yaptılar. Meselâ Süleyman Ateş Hocanın "Kur'an-ı Kerim'e İtirazlar İslâm'a İtirazlar ve Kur'an Kerim'den Cevaplar" tezinde yanılmıyorsam doktora tezi ama lisans tezi de olabilir, benzer bir şeyi görüyoruz. Yani bir yöntem eleştirisinden daha çok iddialar görülüyor bu iddiaların yanlış olduğu tespit edilip gösterilmeye çalışılıyor.

Hatiboğlu: Bu belki ansiklopedide *İslâm Ansiklopedisi*'nde Goldziher maddesinde özellikle Goldziher'in hayatı kısmı değil de sizin yazdığınız

düşünce yönü analiz edilinceye kadar Türkiye'de oryantalizme yönelik eleştirilerin genel karakteri gibi geliyor bana. Yani çok özel olaylar, belirli deliller, yanlış kullanımlar, tercüme hataları ve yahut da İslâm kültürüne vâkıf olmamalarından kaynaklanan yanlış algılar, kendi kültürleri bağlamında anlama çabaları gibi, çok yüzeysel, ama bireysel olaylarla ilgili itirazlar tarzında cereyan ediyordu belki.

Görgün: Evet.

Hatiboğlu: Kanaatimce, ilk defa sizin *DİA*'da yazdığınız Goldziher maddesinin ilgili bölümü onun durduğu yeri sağlam şekilde tespit etmesiyle, sonradan yapılacak sistemli eleştirilere ön ayak da oldu. Çünkü ben de Goldziher'le ilgili yaptığım çalışmalarda, o tespiti önemseyemediğim için oradan hareketle çalışılmasının daha isabetli olacağına karar verdim. Fakat tabi sizin ifade ettiğiniz üzere, bir nesil hocalarımız gerçekten benzer bir yöntem izlediler. Hatta ben şunu da söyleyebilirim, Goldziher'in sistemli metodolojik yaklaşımına dair bunca çalışma yapılmasına ve bunların bilinmesine rağmen hâlâ daha oryantalist eleştirilerinde eski tavrı sürdüren çalışmalar devam ediyor. Herhalde, meselelere metodolojik perspektiften bakan yaklaşımlar özümSENDİKÇE ve bunları yapan insanların sayısı artıkça sistem bütünlüğünü dikkate almayan yaklaşımlar akademik çevrelerde etkisini kaybedecek.

Bir de Hocam ben şunu sormak istiyorum. Sizin ilmî geçmişinizde iz bırakan hocalarımızdan söz ederken, öncelikle merhum M. Esad Coşan Hoca Efendiye atıfta bulunmuşsunuz. Onun dışında Hatiboğlu hocamızı, Talât Beyi, Süleyman Ateş'i, Abdülkadir Şener'i ilk defa AÜ İlahiyat Fakültesi'nin muhtelif kürsülerine alıp onların yetişmesine ön ayak olan bir hocamız var. Muhammed Tayyib Okiç. Onun özellikle oryantalist düşünceyi iyi tanıması, ona yakın yabancı dil bilmesi ve bununla alâkalı olarak çalışmalar yapmış olması, o zamanın asistanları, ama şimdinin duayenleri olan hocalarımızın, Türkiye, Arap Dünyası ve Batı'daki İslâm tetkiklerini mukayeseli bir yaklaşımla ele almalarında önemli bir tesir icra etmiş midir? Hocalarımızın İslâmî meselelere yaklaşımlarına bakarak, bu konuda neler söyleyebilirsiniz?

Görgün: Şimdi tabi, Mart 1977'de vefat etmesi sebebiyle ben M. Tayyib Okiç Hocayı tanıma saadetine mazhar olamadım. Ancak *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* adlı eseri o dönemde okuduğum eserler arasındaydı. Eserde şimdi hatırladığım kadarıyla, anlatılan şeylere baktığımızda karşınıza çok yüceltilen bir oryantalist tipi çıkıyor. Yani yüceltilen bu oryantalist tipine baktığımız vakit bunları, en azından o günkü şartları dikkate aldığımızda çok da yüceltme olarak değerlendirmek belki doğru olmayabilir. Şu yönden şimdi bir taraftan bakıyorsunuz. Bizim muhtelif alanlarda kendi klâsik eserlerimizle

uğraşmayı bir zül addeden bunu tamamen terk etmiş bir nesil, öbür taraftan adını sanını bilmediğimiz, duymadığımız kitapları, üstelik yazmaları okuyup inceleyip, onları inceledikten sonra onlardan neşirler yapan, onlara atıflarla birçok çalışma yapan, birbiriyle irtibatsız gibi gözükken birçok şeyi bir biriyle irtibatlandırarak bunlarla ilgili görüşler beyan eden işte oryantalist dediğimiz bir tip var. Şimdi özellikle 1950'li yılları düşündüğümüzde, 1950'li yıllarda Türkiye'de her ne kadar çok önemli, ayaklı kütüphane diye kabul edilen hâfız-ı kütübler ve çok sayıda hoş sohbet insanlar varsa da bunların ne telif açısından ne de efendim sematik bir şekilde o bildiklerini ifade etme açısından yaptıkları bir şey yok. En azından biz bilmiyoruz böyle çalışmaları olduğunu.

Hatiboğlu: Belki, Batı üslûbu ve çerçevesine sığmayan bir biçimde, gelenek olarak tevarüs ettikleri şeyi sürdürüyorlar.

Görgün: Tabi. Meselâ sonradan duyduğum şeylerden birisi, Helmut Ritter'in ilminin kaynağı aslında Oskar Rescher. Müslüman olunca Osman diye anılmıştır. Rescher'in bilgi kaynağı ise İsmail Saib Sencer. Şimdi, meselâ Rescher, birkaç yerde gördüm, hocasından dünyanın en bilgili insanı diye bahsediyordu. Ancak, bakıyorsunuz yazdığı bir şey yok. Şimdi gelip kendisi o hocadan diyelim Klâsik Arap Edebiyatı'yla ilgili şeyler öğreniyor, dinliyor bir şekilde yazıyor, anlatıyor ve kendisi bir şekilde meşhur oluyor ama diğer taraftaki hoca efendi hiç bilinen birisi değil. Kendisine belki söylense 'bunları yaz' diye, "yok canım harcâlem, herkesin bildiği şeyler" deyip yazmıyor. Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit ortada böyle bir şey var. Yani bir tür bezginlik, bıkkınlık... Yani sahip olunan şeylerin, bir anlamda bilinen şeylerin artık işe yaramaz olduğuna dair bir intibainin etkin olduğu bir bakış şekli. Bu çerçevede bunları ele alıp kullanarak bir ilmî form verip dergilerde özellikle Batı dillerindeki dergilerde vs. yazan insanlar var. Bu insanlar netice itibarıyla yaptıkları şeyin mühim bir kısmı problemleri olsa bile nihaî olarak bakıldığında İslâm kültürünün bir anlamda hakkında konuşulur bir mevzu olarak canlı kalmasına katkıda bulunuyor. Bu çerçevede Tayyib Okiç Hocanın, oryantalist tipine ehemmiyet vermesi, onu bugün bizim bakış açımıza göre yüceltmış gibi gözükmesi çok da garip değil. Bizim şu andaki görüşümüz, bilgimiz çerçevesinde buradan baktığımızda abartmış dememiz çok da haklı değil bu yönden. Ama diğer taraftan baktığımızda, belli bazı noktalarda yine Tayyib Okiç Hocanın da yöntemden daha çok nihaî olarak ortaya çıkan neticeyi dikkate aldığını ve bu neticenin de bir anlamda yine Müslümanların kendi kültürleriyle irtibatlarını muhafaza etmede bir fonksiyonu olduğu düşünülerek muhtemelen özellikle vurgulandığını söyleyebiliriz. Yani bir anlamda o gün, İslâm kültürüyle, dinle ilgilenmek, bunu Batılılar yapıyorsa şayet, tırnak içinde 'gerici' bir faaliyet olmaktan çıkıyor, normalleşiyor bir anlamda. Bu normalliği muhafaza etmek açısından baktığımızda bir anlamda yine Tayyib Okiç'in değerlendirmelerini

kendi şartlarında görmek lâzım. Ama bu gün baktığımızda gayet tabi hakikaten orda çok çeşitli cihetlerde sorunlar var.

Benim hadis ilmiyle sistematik olarak ilgilenmem daha talebeliğim sırasında cerh ve ta'dil ilmi üzerine oldu. Cerh ve ta'dil ilminin, o gün anlayabildiğim kadarıyla inceleyebildiğimde, çok muhteşem bir şey olduğunu fark etmiştim. Bu konuda zaten tartışmalara baktığımızda gene bunu inkâr edenlerle hatta oryantalistler arasında da bunun çok önemli bir şey olduğunu söyleyenler var. Yani aynı kanaat oryantalistler arasında da mevcut. Ama hakikaten baktığımızda, gittikçe daha fazla bu konuyla veya benzer konularla ilgilendikçe şunu da fark ettim; isnad Müslümanların geliştirdiği çok önemli yöntemlerden birisidir. Yani bu ancak İslâm toplumu gibi bir toplumda olabilirdi. Ama Müslümanlar kendileri sadece İslâm toplumunda görülebilecek olan bir yolu fark ederek bu yolu hem keşfedip hem de dile getirerek önemli bir iş yapmışlardı. Bu çerçevede bunu fark ettiğimde isnadı zayıflatan ve isnadı bir anlamda zayıf gösteren bütün teşebbüsler benim için daha ilk baştan itibaren çok problemleri yaklaşımlar olarak gözüktü.

Hatiboğlu: Hocam ben hadis ilmine, biraz daha sonra girmeyi arzu ediyorum. Öncelikle, sizin ilmî serüveniniz konusuna biraz daha devam etmek istiyorum. Şimdi yaptığınız çalışmalara, verdiğiniz konferanslara, sunduğunuz tebliğlere baktığımda geleneksel İslâm düşüncesine çok önemli bir vurgu yapıyorsunuz ve hatta genel yaklaşımınızın merkezine onu oturtuyorsunuz görebildiğim veya en azından benim algıladığım kadarıyla. Bu anlamda İslâm düşüncesini 'geleneksel formda' birisiyle birlikte okuma imkânı oldu mu? Yoksa siz kendi kendinize ilgili literatürü okuyarak mı ilim yolculuğunuza devam ettiğiniz? Ayrıca bir de bu geçmişinizin hadisle irtibatının kurulması da gerekir tabi. Klâsik İslâm düşüncesinde hadisle alâkalı olarak okunan birtakım şeyler var. Belli bir merhalede onları da yapmanız gerekiyor o form içerisinde. Bu çerçevede kendinizi nerede, ne şekilde görüyorsunuz? Bunu da merak ediyorum doğrusu. Benim merak etmem önemli değil. Zannediyorum "bu dergi niye Tahsin Beyle röportaj yaptı" sorusunun cevabı olacak belki, bu açıdan buraya getirmek istiyorum konuyu.

Görgün: Evet şimdi ilginç bir şey, benim hem klâsik metinlerimizle hem ilimlerimizle irtibatım zaman zaman tabi bu alanın hocalarından ders alarak oldu. Tabi bu böyle sürekli dersler olmadı. Meselâ klâsik usûl metinleri diyelim, *Emsile* ile başlayıp *Kâfiye* ile devam eden süreçte bir ders halkasına katıldım diyelim. Katıldıktan sonra baktım o yapılan dersler beni tatmin etmiyor. Bu, metnin kendisinden daha çok metne benim baktığımda gördüğüm şeyleri metni anlatanın görmemesinden kaynaklandı. Bunu çok yaşadım.

Hatiboğlu: Buradan devam edelim uygun görürseniz. Ben bunu açmanı-zı istiyorum biraz daha.

Görgün: Evet, yani bu da tabi daha ilginç. Daha imam hatip talebeliğim sırasında bunu fark ettim. Yani fark ettim derken, diyelim *Emsile*'nin okutuldu-ğu, klâsik medrese usûlü Arapçanın okutulduğu bir ders halkasına bir iki ders gittikten sonra baktım ki hem çok yavaş hem de çok sathî. Öyle olunca tamam, bunu ben kendim yaparım dedim gördükten sonra. Kendim yaptım zaten ve devam etmedim formal manada. Diyelim izhar okumak gerekiyorsa belli bir süre devam ettikten sonra bunu ben kendim yaparım, *Kâfiye*, *Molla Câmi*, ... özellikle *Molla Câmi*'nin okutulduğu bir halkaya katıldığım da baktım, hakika-ten okutan Hoca Efendi anlamıyor anlattığı şeyleri.

Hatiboğlu: Özellikle tam olarak içine giremediğin de oluyor tabi. O ki-taplarda herhalde lafzı okuyup tercüme etmekle, konunun özünü kavrayıp, anlatmak farklı şeyler.

Görgün: Aynen öyle. İlâhiyat talebeliğim sırasında olmuştu bu. Yani orada ders halkasına bir iki defa katıldım. Biraz da halkanın âdâbını zorlayarak bazı sorular sormaya ve açıklamalar yapmaya kalkınca tabi orada garip bir durum oldu. Onu da fark edince baktım ki "yok, bunu kendim okuyabilirim" dedim ve devam etmedim. Şimdi bunun manası şu, her ne kadar mutlak manada bir kopukluk olmasa bile, o akışın içine mutlak manada girmiş değilim.

Hatiboğlu: Belki de, onu geleneksel formda yetişerek öğretmiş olan ki-şiyle bir çatışma yaşamak veya o formu sürdürmek zaman kaybı olacak.

Görgün: Ama, devam edemezdim zaten, gerçekten devam edemezdim. Çünkü olmuyordu yani. Rahat hissetmiyordum kendimi. Çünkü okuyorsun, kendim okuduğumda anladığım şey bana yetiyordu. Ayrıca orada bir şey dinlemem gerekmiyordu. Çünkü anlatılan şeyler beni tatmin etmiyordu zaten. Bu yönden klâsik usûlü belli ölçüde bu şekilde devam ettiğimi söyleyebilirim. Bu çerçevede, diyelim ki hadis...

Hatiboğlu: Bizde meşhurdur. Birgivi'nin *Metnü usûli'l-hadîs*'i. Zaten çok muhtasar metin. Tahmin ediyorum dört, beş sayfalık bir kısa metindir. Ama onun üzerinde yazılmış çok sayıda şerh ve hâşiyeye var.

Görgün: Dâvûd-i Karsî'nin hâşiyesi Türkçe.

Hatiboğlu: Dâvûd-i Karsî'nin de tabi ki hâşiyesi var. Onunla irtibatınız en azından hadis usûlü ile irtibatınız...

Görgün: Meselâ Dâvûd-i Karsî'nin eserini çok ciddi ciddi okuduğumu ve okuttuğumu hatırlıyorum. Yine tabi bir hocayla değil. Şimdi tabi, ilâhiyat fakültesi talebeliğim sırasında bu aynı şekilde devam etti. Aynı şekilde devam

ederken belki benim klâsik müktesebât ile irtibat kurmam Elmalılı Hamdi üzerinden oldu. Hem bu taraftan gelirken, yani Arapça ile ilgili âlet ilimlerini okurken, burada tabi ki klâsik mantık da önemli, bunları okurken, hem de diğer bir çerçevede belki özellikle *Molla Câmi*'yi okuma aşamasında Elmalılı Hamdi Efendinin tefsiri ile yakın irtibat kurmamın da önemli katkısı olabilir. Yani Elmalılı Hamdi Efendiyi belli ölçüde tanıdıktan sonra *Molla Câmi*'yi, onu bilmeyen, onunla irtibatı olmayan birisi okutursa o sizi tatmin etmiyor artık. Ya da başka şeyler bekliyorsunuz. Çünkü Elmalılı Hamdi Efendinin tefsirinde dil ile ilgili o kadar ilginç, yani o teferruatla ilgili o kadar ilginç açıklamalar var ki, şimdi onları bilerek gidip onun gerisinde bir açıklama duyduğunuz vakit, tatmin etmiyor sizi artık. Şimdi bu yönden tabi Elmalılı Hamdi Efendinin, yani belki bir ilâhiyat fakültesi diplomasından daha fazla benim üzerinde tesiri oldu diyebilirim.

Hatiboğlu: Klâsik birikimi anlama, yorumlama ve daha çeşitli anlamlar çıkartma açısından her halde.

Görgün: Kesinlikle ve hemen onun başında da *Tecrid-i Sarîh* ...

Hatiboğlu: Şimdi benim az önceki noktada zihnim takılı kaldı. Orayı aş-tıktan sonra her halde ilerlememiz benim açımdan daha sağlıklı olacak diye düşünüyorum. Bu işte, meşhur *Emsile* ile başlayan ve devam eden eğitim silsilesi var. Medrese eğitimin muhtelif eserleri ve onların açılımları, şerh-leri, haşiyeleri var. Bu literatürü herkes okuyor, hatta okuyan insanların birçoğu bu bizim şu içinde bulunduğumuz halimize sebep olan kitaplardır diyor. Yıllarımızı, onlarca yılımızı onlara verdik ve bizi mahvetti diyor. Onları okumuş insanlar içinde böyle yaklaşım var. Ve bir de siz diyorsunuz ki beni okutan ya da bu eserleri okumak için zaman zaman katıldığınız hocalarınızın o metinlerden anladığı ile benim anladığım farklıydı diyor-sunuz. Daha doğrusu, benim kendi yaptığım okumalar daha fazla tatmin ediyordu diyorsunuz ve oradan sonuç çıkarıyorsunuz. Şimdiki geldiğimiz yere de baktığımızda diyoruz ki, çıkarılan sonuçların sizi oldukça iyi bir yere götürmüş olduğunu gözlemliyoruz en azından. Bunu neye bağlayalım biz yani şimdi? İlim yoluna girmiş genç talebeler için bunu bir yöntem olarak önerdiğimizde bunu kuru bir klâsik okumadan çıkarıp anlamlı, bizim geleceğimizi inşa eden bir şeye dönüştürmek için okumanız gerekiyor ve böyle olması için şunu yapmanız gerekiyor, şu tarzda okumanız gerekiyor diye de insanlara öneride bulunmanız gerekiyor diye düşünüyö-rum. Bunu biz nasıl okumalıyız ki, bunu sadece bir metin okumak ve tercüme etmek çerçevesinden çıkartalım. Bizim için varoluşsal ehemmiyeti bulunan dinî dayanaklarımızı doğru anlamaya ve onları güzel bir şekilde günümüzde anlaşılır kılmaya vesile olan bir şeye dönüştürelim. Burada bence aslında umutla beklenen ilim adamı portresinin, ilim adamı tipinin,

âlim tipinin şekillendirilmesi herhalde buradan başlayan bir şey diye düşünüyorum ben. Dolayısıyla burayı biraz açmanızı istiyorum. Aslında vakit ilerliyor ve hadise doğru girmemiz gerekiyor. Ama ben bunu daha çok önemseydiğim için biraz daha bunu açmanızı temenni ediyorum.

Görgün: Şimdi burada üzerinde durmamız gereken iki husus var. Birisi, ne kadar seviyeli ve derinlikli olursa olsun bir fikrî, bir ilmî eserin hayatla irtibatının kurulması lâzım. Hayatla irtibatı yoksa çölde aç biilaç dolaşan bir insanın bir kova dolusu altın bulması gibi bir şey olur. Yani siz açsınız ama elinizde bir kova dolusu altın var. Yani bu altın sizin fazla bir işinize yaramaz. Şimdi bunu da dikkate aldığımız vakit, yapılması gereken şeyleri bu metinlerle hayat arasındaki irtibatı yeniden tesis etmek lâzım. Bu tesis hâsıl olacak bir defa bu konularla ilgili belki ara metinler, aracı metinler oluşturmak gerekiyor. Şu anlamda, yani bir taraftan Arap nahvi-sarfı ve belâgatiyle ilgili eserler ve mantık okunurken aynı zamanda belki günümüzde dil ile ilgili yapılmış olan çalışmalarını özellikle Batı dünyasında ortaya konulmuş olan çalışmalarını bu metinlerle irtibat kurmayı sağlayacak ara metinler halinde hazırlanması lâzım. Eğer böyle bir hazırlık yapılır, ufukta bunlar bulunarak böyle ara metinler oluşturulacak olursa o zaman meselâ edebiyat alanındaki çalışmalarla belâgat ilimleri arasındaki irtibatı kolayca kurmak mümkün olacaktır zaten.

Diğer taraftan önemli olan şeylerden birisi şu: Bir defa bizim klâsik şiir ve edebiyatımızı, klâsik metinlerimizi, ilimlerimizi, sanat eserlerini ortaya koyanların düşünme tarzının esasında bir eğitimin yattığını bilmek gerekiyor. Bunun farkında olmak lâzım. Ama bu düşünme tarzı şu anda yaşayan, yetişen insanlarımızın uzağına düşmüş veya şu andaki nesil bunun uzağına düşmüş. Öyle olunca bu uzaklık araya bir köprü konularak kapatılır ki bu irtibat, söz konusu köprüde hiçbirinin yerini değiştirmeden, bir aracı metinle, eserle bir köprü kurmak şeklinde gerçekleşir. Şimdi bu çerçevede, meselâ dil bilimi dallarında, Batı dünyasında yapılan hakikaten güzel çalışmalar var. Arapçayla ilgili olanları veya Türkçeyle ilgili olanları kastetmiyorum. Bunlar belki yapılan şeylerin en az kalitelipleri. Doğrudan doğruya İngilizce, Fransızca, Almanca gibi dilleri esas alarak bu dillere bakarak geliştirilmiş bir dil bilimi, dil felsefesi geleneği var. Şimdi bu Batı'daki dil felsefesi geleneğinin farkında olarak bizde gelişmiş olan dil bilimi, dil felsefesi geleneği ile aradaki irtibatı kurarsak, böylelikle bizim bugün yaşayan neslimizle klâsik eserlerimiz arasında ortaya çıkmış olan açığı kapatma imkânı ortaya çıkacak. Bunu yapmak aslında çok zor değil, bu hedef plânlayıp, üzerinde gayret sarf edildiğinde gerçekleştirilebilecek bir şey. Meselâ, diyelim dille ilgili, dilin mahiyetiyle ilgili tartışmalara baktığımız vakit, o alanla ilgili Batı dünyasında yapılan birçok çalışma var. Bizde de var çalışmalar, eskiden yapılmış meselâ. Diğer taraftan sarfla ilgili yapılan çalışmalar, nahivle ilgili yapılan çalışmalar, belâgat ile ilgili yapılmış olan çalışmalar. Şimdi bu çalışmalarını, dil bilimini diyelim edebiyat teorisindeki yeri ile irtibatı içeri-

sinde görmek lâzım günümüzde. Aynı zamanda bizim klâsik belâgat ilimlerinin edebiyat içerisindeki yerini tespit etmek lâzım. Bunları tespit ettiğimizde ve buna bağlı olarak gerekli adımlar atıldığında ben bu aradaki mesafenin epeyce aşılacağını düşünüyorum. “Düşünüyorum” derken, bu bir tahmin değil. Bu aslında benim kendi, en azından ilâhiyat fakültesini bitirdikten sonraki çalışmalarımdaya bizzat gördüğüm bir tecrübe, yaşadığım şeyler yani. Meselâ şunu çok açık ifade edebilirim. Eğer söz-eylem teorisi denen yaklaşım şeklini yakinen tanımasaydım, hakikaten bizde meselâ inşa-haber ayırımının, bu kadar mühim olan, mühim bir şekilde asırlarca kullanılmış olan bu ayırımın ne işe yaradığını hakikaten fark edemezdim. Bu, madem Batı'da bu söz-eylem teorisi var, artık bizdeki inşa-haber ayırımını unutabiliriz anlamına gelmiyor. Söz-eylem teorisini alıp, buradan devam edelim diyemeyiz. Çünkü söz-eylem teorisi bizim ihtiyaçlarımızı, sorunlarımızı dikkate alarak değil, çok daha farklı sorunlara çare olarak geliştirilmiş bir yaklaşım şeklidir. Bizdeki yaklaşım şekli ise bizim sorunlarımızla alâkalıdır. Bu çerçevede birini diğerine irca etmeksizin ama diğerinin de farkında olarak bunu yürüttüğümüz vakit, bir noktadan sonra bizim kendi klâsik anlayışımızı ihya etme, daha canlı bir şekilde hayatın bir parçası haline getirme imkânımız olacaktır.

Hatiboğlu: Sayın Hocam; ilâhiyat fakültesini bitirmiş ve belli bir alt yapıyı kazanmış bir kişi olarak ilim yoluna girmiş oluyorsunuz. Yurt dışında çalışmalarınıza devam ettiğinizi biliyorum. Buna vesile olan şey neydi? Doçentlik alanınız din felsefesi bildiğimiz kadarıyla, Almanya'da yapmış olduğunuz doktora teziniz fıkıh ve dil felsefesiyle alâkalı. Bir de bu medrese geleneği değerlendirmeleri bağlamında sizin çalışma alanınızla açıklama yapmanızı istiyorum çok kısaca. Türkiye'deki ilâhiyat fakültelerindeki alan dağılımını da dikkate aldığımızda “Tahsin Görgün Hocamızın ihtisas alanı nedir?” diye soruyorlar. Ben de size onu sorayım. Size kendi konumunuz, kendi perspektifinizden nasıl görüyorsunuz? Ondan sonra ben daha çok Almanya'da bulunduğunuz yıllarla alâkalı ve şarkiyat gelenekleriyle alâkalı konuya girmek istiyorum.

Görgün: Şimdi tabii belki hocalarla ilgili bir şey daha eklemem gerekiyor zannediyorum. Ben bütün hocalarımın ismini söylemedim. Daha çok özellikle hadis alanıyla bağlantılı olarak ve biraz da oryantalizm ile irtibat içerisinde bazı hocalarımızın ismini söyledim. Ama benim için en önemli yani ilk elden hocam diyeceğim Süleyman Hayri Bolay'dır. Süleyman Hayri hocam hakikaten çok çeşitli cihetlerden her zaman benim hocam olmuştur. İkinci olarak tabii Mehmet Aydın Hocayı burada zikretmem lâzım. Ayrıca Günay Tümer Hocayı rahmetle anmak gerek. Onun hakikaten üzerimize çok emeği geçmiştir. Hikmet Tanyu Hocayı da özellikle anmak gerek. Şu anda hatırıma gelen hocalar arasında bunlar önemli.

Şimdi benim alanım ne? Benim kendi ilgi alanım söz konusu olduğunda, daha fakülteyi bitirme aşamasında kendimi daha çok bilim felsefesi alanında derinleştirmek istiyordum. En azından o günkü anlayışım çerçevesinde, fakülteyi bitirdiğimde İslâm dünyasının bir bilim sorunu yaşadığını ve bilim konusundaki sorunlarımızı halledersek bütün sorularımızı, sorunlarımızı çözeceğimizi düşünüyordum. Öyle bir anlayış vardı. Bunu hatta o dönemde yazdığım muhtelif yazılarda görebilirsiniz. O çerçevede de Elmalı Hamdi Efendinin bilim felsefesi konusunda lisans tezi yazmıştım. Şimdi niye acaba böyle bir yol, böyle bir görüş bende ön plândaydı. Muhtemelen tabi, biz her ne kadar kendimiz çok da farkında olmasak da bilimin tayin ediciliği konusunda şüphe duymayan bir dönemin nesliyiz. Yani bu bilimin her şeyi halledeceği, çözeceği varsayılan ve bunun da esas itibarıyla pozitif bilimler olarak, tabii bilimler olarak düşünüldüğü bir tavır. Bu çerçevede fakülte talebeliğim sırasında okuduğum Henry Poincaré'in yazıları ve orda özellikle bilimle ilgili yapılan tartışmalar. Emile Boutraux'nın, bunun yanında Russell'in vs. başka birçok bilim felsefesiyle ilgili yazılan yazıların bunda mühim bir tesiri var. Şimdi baktığım vakit bunu tefrik edebiliyorum. Tabi bu her şeyin bilimle alakalı olduğu düşüncesi ve bunun da biraz tabii ilimlere irca edilerek düşünülmesi aslında bir taraftan bakıldığında eksik kalmış, yarım bir bakış şekli ama yöneliş olarak doğru bir yöneliş. Yani ilim olması lâzım ve her şeyin ilimle çözülmesi lâzım bu doğru. Fakat bu tabii bilim değil. Şimdi bunu fark ediyoruz. Bütün sorunları tabii bilime attığımız vakit işte buna pozitivist diyorlar zaten. Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit benim için çok tayin edici bir soru, aynı zamanda bir sorun. O günlerde meselâ bir İslâmî bilim oluşturmak, yani fiziğin 'Müslümancası'nı yapmak. Nasıl yaparız? Benim sorum buydu. Eğer biz fiziğin 'Müslümancası'nı yapabilirsek veya tıbbın ya da kimyanın 'Müslümancası'nı yapabilirsek o zaman biz kendi medeniyetimizi ihya edebiliriz diye düşünüyordum. Bu da zaten benim doktora yapmak konusunda yurt dışına gitmeyi düşünmemin önemli gerekçelerinden biriydi. Belki de ilk sıradaki gerekçesi. Yoksa ben yurt dışında bir şey öğreneceğimi düşünerek değil, daha çok yurt dışında Batılıları daha yakından tanıyarak, bir anlamda Batı bilimini ve onun eleştirisini yerinde tanıyan birisi olarak yapmak istediklerimi yapabilmek için, Avrupa'da veya Batı'da, Almanya'da doktora tezi yazmayı düşündüm ve onun için o tarafa yöneldim.

Şimdi, benim alanım ne? Bilim felsefesiyle uğraştığımız vakit, bilim felsefesi bilim olan veya ilim olan her şeyi kendisine mevzu eder. Bilim dediğiniz vakit tarihte bir şekilde işin içindedir, din ilimleri, dinî ilimlerde işin içindedir. Bunun yanında tabii bilimler gibi sosyal bilimler hepsi işin içindedir. Öyle olunca bilim felsefesiyle uğraştığımız vakit zaten bütün alanlar sizin mevzunuz, ve bütün alanlarda konuşmanız, bu alanları bilmeniz gerekiyor belli ölçüde. Bu çerçevede benim Almanya'da bulunduğum sürenin en az dört yılı yoğun bir

şekilde bilim felsefesiyle uğraşmakla geçti. Yani bilim felsefesi dediğimiz vakit, sosyal bilimlerin ne olduğunu, mahiyetiyle ilgili birçok konuyu tartışma yani tanıma, üniversitedeki muhtelif bölümlerde bu alanlarda yapılan derslere iştirak etme, bu alanlardaki yazıları, yazılmış olan kitapları okuma, diğer taraftan tabii bilimler yöntemleriyle ilgili tartışmaların yapıldığı muhtelif ortamlarda bulunma, o tartışmaların bulunduğu eserleri okuma fırsatı buldum. Hatta bir defasında felsefe bölümünün dekanı vardı. Galiba ikinci yılda idi, randevu alıp kendisiyle görüşmüştüm. İsmi şu anda hatırımda değil ama, daha sonra bu şahıs benim doktora tez savunmamda yani jüride bulundu. O vakitte, felsefe bölümünün, uzun süre felsefe bölümünün dekanlığını yapmıştı zaten. Kendisiyle görüştüğümde demiştim ki "Ben İslâmî bilimin yöntemini geliştirmek istiyorum. Bu konuda bir doktora tezi yazmak istiyorum. Benim doktora tezime refakat yani hocalık eder misiniz?" Çünkü oryantalist olan diğer hocam kendisinin bu alanlarda yetkili olmadığını, bir felsefecinin bu işi yapması gerektiğini söylemişti. Öyle olunca kendisiyle konuşmuştum. Kendisi aynı zamanda kendisi Diltey mütehasası idi. Habermas'ın ve Carl Otto Aphel'in talebesi. İlginç bir zattı. Kendisiyle konuştuğumda bana aynen şunu söylemişti. "Neden olmasın? Çok da ilginç bir konu olur. Memnuniyetle ben böyle bir tezin hocası olabilirim. Memnuniyetle kabul ederim." Yani en az dört yıl yoğun bir şekilde kültür bilimlerinin, sosyal bilimlerin hatta tabii bilimlerin yöntemle ilgili sorunlarını bütün incelikleriyle, bütün teferruatıyla tanıma imkânı buldum. Öyle olduğu içinde, bu çerçevede benim ilimlerle, muhtelif alanlardaki ilimlerle bilim felsefesi üzerinden doğrudan irtibatım oldu. Bu çerçevede istatistikten normal deneysel araştırmalara kadar, sosyolojik alanda veya antropoloji alanında deneysel çalışma nasıl yapılır? Bunun ön şartları nelerdir? Bir anket vs. nasıl hazırlanır? Bunlarla ilgili bütün incelikleri normal o alanda çalışma yapacak gibi öğrendim. İşin içerisinde bulundum. Çünkü bunları bilmem gerekiyordu. Çünkü ben bütün bunların 'Müslümanca' nasıl yapılacağını göstermek için orada bulunuyordum. Şimdi bunu dikkate aldığım vakit, benim ilgi alanımın nedir veya kendimi ne olarak görüyorum. Nihâî olarak baktığımda benim kendisi ile irtibatlı olarak bir anlamda düşünmeyi öğrendiğim, öyle diyebiliriz, âlim olarak Elmalı Hamdi Efendinin kendisi bir anlamda benim için de bir örneklik yani. Yakın bir örnek teşkil etmiştir. Öyle olunca Elmalı Hamdi Efendinin tefsirindeki tavır beni epey bir yere kadar temsil eder o yönde veya bana örneklik teşkil etmiştir. Bu çerçevede de Elmalı Hamdi Efendi hem fakihdir, hem filozoftur, hem sūfidir - bende olmayan bir taraf-, hem şâirdir -yine bende olmayan bir taraf-, hem sanatkârdır, hattat -bu da bende olmayan bir taraf maalesef-. Ama bunun yanında muhtelif ilimlerle mantık da dâhil olmak üzere ilgi alanı çok geniş olan hakikaten büyük bir âlimimiz.

Bunu dikkate aldığım vakit, bu çerçevede klâsik âlimlerimizden tanıdığımız âlimlerin büyük bir kısmına baktığımız vakit, her ne kadar belirli bazı alanlarda kendilerini daha fazla göstermiş olsalar da, genel olarak mümkün mertebeye bütün alanlarda bir behre sahibi olma gayretinde olduklarını söyleyebiliyorum. Bu bizim klâsik eğitimimiz de zaten insanı o şekilde yetiştirmeye hazırlıyor. Yani tutup, sadece hadislerle, sadece tefsirlerle, sadece kelâm kitaplarıyla uğraşan bir âlim tipimiz yok zaten. Bunu dikkate aldığımız vakit, o zaman bir taraftan tarihî şartlar, yani kendi biyografimin beni zorladığı şartlar diğer taraftan da klâsik âlim tipinin bendeki tesiri belli bir alanla kendimi tahdîd etmeme meylinde bir yöneliş sağladı. Bu tabi kendisiyle birlikte, gereğinden fazla, gereğinden fazla demeyelim de, normal olarak sadece bir alanla uğraşacak birisinin gayretinden biraz daha fazla gayret göstermeyi gerektirdi. Ama böyle olmasından da çok şikâyetçi değilim. Şu nokta belki önemli, benim din felsefesinden doçentlik sınavına girmem biraz da bir hocamın, istersen din felsefesinden gir demesi üzerine karar verip üç ay içinde hazırladığım bir kitabı, üzerinde bazı ufak tefek tasarruflarla doçentlik tezi olarak vermemle alâkalı bir şey. Din felsefesi netice itibarıyla ilgilendiğim alanlardan birisiydi. Ama kendimi, dar anlamıyla bir din felsefecisi olarak da görmem.

Hatiboğlu: On yıl doktora tezi hazırlama ve alt yapısını hazırlama süreci dolayısıyla, iki buçuk yıl profesör olarak Almanya ve Avusturya'da hocalık yaptınız ve bu vesile ile en azından Alman şarkiyat geleneğini gerek hocalarınız vasıtasıyla, gerekse onların yazıp çizdikleri eserler vasıtasıyla tanıma imkânı buldunuz. Bizde özellikle Türkiye'de modernleşme döneminde şarkiyatçıların yazdığı eserlere çokça müracaat edildiği için, konuları, yaklaşımları, çok da fazla hesaba katılmadan onlardan istifade etme çabaları fazlaca olduğu için, ben bu konu üzerinde durmak istiyorum. Bu konuda tecrübesi olan bir kişi olarak sizinle. Alman oryantalist geleneğinin İslâm ile özellikle de hadis ile ilgili çalışmaları hakkında neler söyleyebilirsiniz. Belki birkaç şeyi birlikte yapabilirsek, bu konuyu hızlı geçebiliriz diye, şöyle de sorayım; Anglo-sakson şarkiyat geleneği ile Alman düşünce geleneği, şarkiyat geleneği arasında ne tür bir irtibat kurulabilir? Birbirlerini destekleme, birbirine muhalif olma açısından neler söylenebilir, bunu sormak istiyorum.

Görgün: Şimdi, tabi İslâm araştırmaları söz konusu olduğunda Batı dünyasında şöyle bir tavır vardır. Ülkeler birbiriyle savaşıyorlar, ama ilim adamları birlikte çalışıyorlar. Bu her ne kadar I. Dünya Harbi esnasında biraz sekteye uğramış gibi gözükse de -çünkü o dönemde ilginç şeyler olmuş-, ancak ondan öncesine baktığımız vakit, Avrupa'nın genel yapısı da buna müsait, oralarda milletlerden daha çok aristokrasi hayatı belirlediği için, aristokratlar bazı imkânları sağlayarak, işe yarar insanları hep çevrelerinde tutmuşlar ve bu çerçevede de uzun süre bir Alman oryantizmi, bir İngiliz oryantizmi,

Fransız oryantizmi gibi bir şey olmamış. Bunlar genellikle müşterek bir şekilde bu alanlarla uğraşan insanların birbirleriyle irtibat içerisinde yürüttükleri bir faaliyet olmuş. Bu çerçevede de birbirinden tefrik etmek her zaman mümkün olmamış. Şimdi, özellikle Almanya söz konusu olduğunda, Alman oryantizminin XIX. yüzyılın ortalarından itibaren özel bir sıçrama gösterdiği söyleyebilir. Bu da şununla alâkalı; Almanya'nın XIX. yüzyılda özellikle tarih alanında yaptığı atılımlarla, tarih alanını bir ilim, ilmî faaliyet olarak geliştiren bu noktada öncülük eden bir hali var. Bu çerçevede tabi ki iki nokta önemli: bir taraftan Alman felsefesinin tarihe yönelmesi ve öte taraftan Almanya'daki Protestan hareketin Katolik kilisesine yönelik eleştirilerinde tarihi fazlaca kullanması. Şimdi bunların ikisini birlikte düşündüğümüz vakit, Almanya'da hem Hıristiyan tarafta, hem de 'seküler' diyebileceğimiz araştırmalarda tarih alanında ciddi bir derinleşme söz konusu olmuş ve Almanlar tüm bir tarihi Avrupa'daki tarih yazarlığını esasından dönüştürecek bir konuma gelmişler. Daha önce XVIII. yüzyılda özellikle İngiliz ve Fransızların etkisi bu alanda fazla iken Almanların hiçbir dahli yokken, XIX. yüzyıldan itibaren bu tamamen Almanya lehine değişmiş. Şimdi burada ikinci bir nokta daha var: yani Almanya'da hayli yoğun sayılabilecek bir Yahudi nüfusu var. Bu Yahudi nüfus da bir şekilde kendisini, Germen kültüründen daha çok İslâm kültürüne yakın hissediyor ikisinin de Sâmi kökten gelmesi hasebiyle. Şimdi bu yönden bakıldığında bakıyorsunuz bir sürü Yahudi asıllı, Yahudi asıllı diyorum ama Yahudi bunlar aslında. Ama bugünkü Almanya'nın şartları içerisinde diyelim ki, avukat olabilmek için ticarî konularda bazı şeyleri yapabilmek için, üniversitede hoca olabilmek için, diğer konulara gelebilmek için Yahudilerin önemli bir kısmı zahiren Hıristiyanlığı tercih etmişler. Şimdi öyle olunca bakıyorsunuz, işte bunların örneklerinden birisi Lessin Meselâ. XIX. yüzyılda yaşamış bir isim. Kendisi Yahudi olmakla birlikte bir yerlerde mevki elde edebilmek için ya kendisi ya dedesi Hıristiyanlığı benimsemiş. Genellikle Almanya'da yaşayan Yahudilerin büyük bir kısmı böyle. Zâhiren Hıristiyan ama normalde Yahudi. Ve hemen hepsinin ...

Hatiboğlu: Sabatayistler gibi biraz...

Görgün: Evet, ona benzer bir şey. Fakat sabatayistler nihaî olarak bakıldığında Ortodoks Yahudiliği terk etmiş oluyorlar. Hâlbuki bunlar öyle değil, bunlar bir tür Ortodoks Yahudiliği de muhafaza ediyorlar yani Ortodoks Yahudiliği tam terk etme söz konusu değil. Bu noktada bakıyorsunuz reform hareketi başlıyor Yahudiler arasında. Bu reform hareketi içerisinde, kendilerinin özellikle İbrâniceyi bilmeleri, muhafaza etmeleri onları Arapçaya yakınlaştırıyor. Arapça öğreniyorlar ve bu, özellikle Ahd-i Atik'in anlaşılması konusunda onlara ayrı bir konum kazandırıyor. Bu yönden, aslen Yahudi zâhiren Hıristiyan olan insanlar, özellikle Müslümanlarla ilişkiler ve Müslümanlar hakkında malumat edinme söz konusu olduğunda bayağı önem arz etmeye

başlıyor. Bu çerçevede bakıyorsunuz XIX. yüzyılda Almanya'da çok fazla eser yazılmış ve yazılanlar da hakikaten çok ciddî eserler. Bu eserleri incelediğiniz vakit Almanların tarih yazarlığı konusundaki, tarih derken sadece siyasî tarih değil aynı zamanda düşünce tarihi ve kültür tarihi becerilerinin benzer bir şekilde İslâm araştırmalarına da yansıdığını görüyorsunuz. Bu çerçevede meselâ müstakil İslâm felsefesi tarihi eserleri yazılmadan çok önce, belki bir asır öncesinde, geniş felsefe tarihleri içerisinde İslâm felsefesi adı altında bölümler yazılıyor. Bunlar beşer yüz, altı yüz sayfalık bölümler, öyle küçük bölümler de değil. Bu, genel tarih yazarlığı içerisinde gerçekleşiyor. Öyle olunca, o zaman meselâ yine Alman bir yazarın yazdığı bir Ortaçağ tarihi var, yedi ciltlik bir Ortaçağ tarihi. Bu Ortaçağ tarihinin yedi cildinin üç cildi -her birisi en az altı yüz sayfa olsa demek ki bin sekiz yüz sayfalık kısmı-, İslâm tarihine ayrılmış. Geri kalan dört cildin de önemli bir kısmı yine Müslümanlarla alakalı.

Şimdi bunları dikkate aldığımız vakit zaten oryantalizm, bizim modern anlamda yani XIX. yüzyıl ortalarından itibaren başlayan oryantalizm, ortaya çıkmadan çok daha önce Almanya'da bir İslâm araştırmaları geleneği var zaten. Bu tarihin, teolojinin, felsefenin içinde gerçekleşiyor. Müstakil bir alan olarak oryantalistik diye bir alan mevcut değil ama genel ilmî kültürün ayrılmaz bir parçası zaten İslâm araştırmaları o çerçevede. Ama XIX. yüzyıl da özellikle Yahudilerin de etkisiyle yavaş yavaş müstakil kürsüler tahsis ediliyor ve bu kürsüler de tabi zaman içerisinde biraz sömürgecilik faaliyetleriyle irtibatlı olarak büyüyor. Bu çerçevede İngiliz ve Fransızların İslâm ülkelerini sömürgeleştirmeleri, yani işgal etmeleri ve bu işgali sürdürmek için Müslümanların eserlerinden onların kültürlerini tanıyarak bilerek Müslümanlara hükmetme meyli tabi önemli. O çerçevede İngilizler vali olarak, danışman olarak gönderdikleri, oradaki işleri takip etmekle görevlendirdikleri insanlara oralarla ilgili, aynı zamanda İslâm kültürü, medeniyeti, tarihi vs. hakkında bilgi veriyorlar ve bu, kendi ilmî faaliyetlerinin, ilmî hayatlarının bir parçası oluyor ama sömürge yönetimi çerçevesinde gerçekleşiyor. Öyle olunca, aradaki farkı hemen ifade edebiliriz. Almanya'daki oryantalizm daha entelektüel, felsefi boyutu daha fazla. Buna karşılık Fransa ve İngiltere'de gerçekleşen daha pragmatist, daha pratik amaçlı. Bu ülkelerdeki oryantalizmin, sömürge hedeflerine, sömürge şartlarına bağlı olarak onu daha fazla dikkate alan bir pragmatik tarafı var. O yönden Alman oryantalizminin, Almanya'da gelişen oryantalizmin özellikle İslâm kültür tarihi üzerinde yoğunlaşması söz konusu. Meselâ Alfred von Kramer diye bir zât var. Soyadından da anlaşılacağı gibi kendisi Yahudi. Üstelik kendisine asalet verilmiş bir Yahudi. Tam hayatına bakmadım ama yani o asalet unvanını alabildiğine göre muhtemelen Yahudi asıllı bir Hıristiyan. Öyle denebilir tahminen. Çünkü Almanya'daki şartları dikkate aldığımız vakit bir Yahudiye, Yahudi olarak asalet unvanı verilmesi neredeyse imkânsız.

Öyle olduğu için onun Hıristiyan olma veya gözükme ihtimali yüksek. Alfred von Kramer'in İslâm kültür tarihiyle ilgili, hilâfetle ilgili, Mısır'la ilgili vs. birçok çalışması var. O çalışmaları dikkate aldığımızda, sadece Kramer değil başka yazarlar da var, oryantalist yazarlar, onlara baktığımız vakit hakikaten entelektüel boyutu oldukça derin sayılabilecek ama nihaî olarak Alman düşünce geleneği içerisinde telif edilmiş eserlerle karşılaşılıyor. Bu yönden meselâ bir kitap vardı, dört-beş ciltli yanılmıyorsam, "Halifelerin Yönetimi Altında Müslümanlar ve Kültür Tarihi" gibi bir şey olması lâzım. Dört-beş cilt ama her birisi altı yüz, yedi yüz sayfalık kitap. Meselâ İslâm tarihi eserleri, yazılmış büyük çaplı İslâm tarihi eserlerinden birisi, İslâm tarihini XIII. yüzyıl yani 1256'da Bağdat'ın Moğolların eline düşmesiyle bitiriyor. Yani bu tarihle İslâm tarihi bitiyor esere göre. İlginç olan taraf, bu bakış şekli Türkiye'de ilâhiyat fakülteleri kurulduktan sonra veya tarih bölümlerinin konuları tasnif etmesi söz konusu olduğunda da aynen bu şekilde üstlenilmiş. İslâm tarihi Bağdat'ın düşürülmesiyle birlikte bitiriliyor. Ondan sonra Selçuklu tarihi veya Osmanlı tarihi, Türk tarihi başlıyor. Bu tabi ilginç bir bakış şekli. Yani diyeceğim, Alman oryantalizmiyle İngiliz ve Fransız oryantalizmi arasında, ilk olarak her bir ülkenin tarihî-siyasî konumundan kaynaklanan, ikincisi de kendi ilmî geleneklerinin gelişim süreciyle irtibatlı olarak bu iki cihetten farklar ortaya çıkmış.

Hatiboğlu: Hollanda, Avusturya ve belki Macaristan'da da oryantalizm ile ilgili pek çok çalışma yapılıyor. Biz bunları Alman ekolüne mülhak mı sayacağız, ayrı bir tarzda mı değerlendireceğiz? Bu konuda ne diyebilirsiniz?

Görgün: Hollanda tabi İngiltere'ye daha yakın. Macaristan, eski haliyle Avusturya-Macaristan. Böyle olduğu için de onlar da Alman geleneği içinde telakki edilmesi lâzım.

Hatiboğlu: Oryantalist çalışmaların günümüzdeki son durumuna baktığımızda bu konuyla alakalı ayrıca bir şey söylemek gerekir mi? Acaba şarkiyatçılık çalışmaları eskiden daha bir siyasallaşmış mıydı, günümüzde b siyasallaşmada azalma mı oldu, yoksa iyice akademik derinlik ihmal edildi tamamen medyaya bilgi servisi yapan bir şarkiyatçılığa mı dönüştü? İstila suretiyle sömürgecilik pek fazla kalmadığı için oryantalizmin seyrinde bir değişiklik mi oldu? En azından çalışma yoğunluğunda bir azalma söz konusu mu oldu?

Görgün: Şimdi tabi klâsik anlamıyla özellikle klâsik İslâm düşüncesi tarihi vs. ile uğraşan oryantalistik çalışmalar dünyada bakıldığı vakit az da olsa Hollanda'da, birkaç kişi olarak Fransa'da, gene sınırlı sayıda olmak üzere İngiltere'de gene çok sınırlı sayıda Amerika'da mevcut. Ama yoğunluk olarak bakıldığında ilginç bir şekilde yoğunluk gene Germen bölgesinde yani Alman-

ya tarafındadır. Fakat Almanya'da da XX. yüzyılın 70'li yıllarından itibaren daha pragmatik ve günümüze yönelik araştırmalara ehemmiyet verilmesi gerektiği, onların desteklenmesi gerektiğine dair bir bakış şekli ortaya çıktı. Burada İsrail'i de unutmamak lâzım. Meselâ Osmanlı tarihi söz konusu olduğunda, İslâm tarihi söz konusu olduğunda bu alandaki çalışmaların belki şu anda en yoğun yapıldığı yer İsrail'dir. Ona dikkat etmek lâzım, o da önemli bir nokta. Şimdi Almanya'daki duruma baktığımız vakit, Almanya'da az sayıda insan klâsik manada İslâm kültürüyle ilgileniyor. Yavaş yavaş zaten oryantalistik bölümler kapatılıyor, onun yerine daha çok günümüzdeki İslâm dünyasını takip eden, özellikle 11 Eylül hadisesinden sonra buna doğru bir meyil takip etmek mümkün, eskiden demir perde ülkelerine, Sovyetler Birliği'ne karşı takınılan tavrın benzeri geliştirilerek, Müslüman ülkelerle olarak düşman araştırmaları şeklinde bir meyil kendini gösteriyor. Amerika ve Fransa'da da bunu belli ölçüde görüyorsunuz. Batı dünyasında şu an yaşanan belki en önemli sorun, onlar da tam olarak ne yapabileceklerini ne yapacaklarını biliyor sayılmazlar. Ciddi bir kararsızlık dönemi yaşanıyor.

Hatiboğlu: Hocam bilmiyorum hadise doğru nasıl geleceğiz, vaktimiz de daraldı. Doktora çalışmanızın din felsefesi ve fıkıhla ilgili olduğunu biliyoruz. Fıkıh demek aynı zamanda hadis, sünnet demek. Doktora tezinizde ne iddia ettiniz, ne ortaya koydunuz, ne kazandırdınız sizin gözünüzde? Ayrıca bunu hadisle nasıl irtibatlandırmak lâzım? Yavaş yavaş oraya doğru kaymak istiyorum.

Görgün: Şimdi tabi bilim felsefesiyle uzun süre uğraşınca, bilim felsefesi özellikle XX. yüzyılda yapıldığı haliyle aynı zamanda bir tür dil felsefesi olarak gerçekleşti Anglo-sakson düşüncesi çerçevesinde. Bu çerçevede zaten bilim felsefesi denildiği vakit, 70'li yılların sonuna kadar hemen hemen sadece Anglo-sakson felsefesi kastedildi. Bu çerçevede ne Frankofon ne Germen dünyanın bilimle ilgili klâsik tavrı söz konusu olmadı. Çünkü Almanya da Fransa da, her ne kadar Fransa II. dünya harbinde galiplerin safında olsa da, uzun bir süre II. dünya harbi esnasında Almanların işgali altında kaldığı için kendini toparlayamadı. Öyle olduğu için Fransa'daki düşünce ilginç bir şekilde uzun bir süre ve hâlâ devam eden bir şey bu, Alman düşüncesinin özellikle savaş öncesi Alman düşüncesinin bir tür tarlası gibi iş gördü. Yani bütün ürünlere baktığımız vakit tohum sürekli Alman tarafından geliyor. Ama bilim felsefesi denildiğinde Fransa'da da Almanya'da da, zaten Amerika ve İngiltere evleviyetle öyle, daha çok dil felsefesi, dille irtibatlı bir düşünme şekli söz konusu oldu. Yöntem üzerindeki tartışmalar o yönden çok önemliydi. Öyle olunca fıkıh usûlünün de aynı zamanda bir yöntem olduğunu dikkate aldığımız vakit bu yönden Batı'daki bilim felsefesi ile ilgili tartışmalarla bizdeki usûl arasında en azından ilk bakışta bir benzerlik var. Bunu dikkate aldığımız vakit burada başka bir önemli unsur daha var. Özellikle sosyal bilimlerle ilgili,

yöntemle ilgili tartışmalara baktığımızda orada 70'li yıllardan itibaren dil alanındaki tartışmalar, sosyal bilimlerde yöntem tartışmalarının önemli bir boyutunu teşkil etti. Dilbilimsel devrim denilen tavrıla birlikte her şeyin dil merkezli olarak tartışıldığı bir ortam ortaya çıktı. Bu ortam içerisinde, bunun farkında olarak fıkıh usûlüyle ilgilendiğiniz vakit fıkıh usûlünün çok çağdaş bir boyutu olduğunu görüyorsunuz. Yani dille ilgili tartışmalar fıkıh usûlü kitaplarının en az üçte birini teşkil ediyor. Yapılan tartışmaların derinliğine baktığımız vakit de Batı'da yapılan tartışmaların hatta birkaç adım ötesinde olduğunu görüyorsunuz. Şimdi bunu fark edince tabi başka bir nokta daha var. Benim doktora tezimin başlığı "Dil, Davranış ve Hüküm". Dil orada doğrudan doğruya dil tahlilleri kısmını ifade ediyor, yani elfâz bahislerini. Davranış da sünneti ifade ediyor. Yani şöyle de söyleyebiliriz: Dil doğrudan Kur'ân-ı Kerim'i, sözlü rivâyet olması hasebiyle hadisleri ilgilendiriyor, bütün bunların manası olarak yani tezahür etmiş hâli olarak davranış da sünnete tekabül ediyor. Hüküm de zaten fakihin nihai olarak ulaşmak istediği netice. Yani dili, rivâyetleri, sünneti dikkate alarak bir anlamda "ne yapmalıyım" sorusunun nasıl cevaplandırıldığı, bunun yönteminin ne olduğu, bir bilim olarak bunun nasıl gerçekleştiğinin araştırılması. Özellikle Kitabü's-siyer kısmı üzerinden özellikle Müslüman olarak, Müslüman olmayanların çoğunluğu teşkil ettiği bir ortamda yaşayan Müslümanların konumunu dikkate alarak bir anlamda bir değerlendirme teşebbüsüydü doktora tezi benim için.

Hatiboğlu: Benim için de çok aydınlatıcı oldu. Dil, davranış, hüküm derken dil Kur'ân-ı Kerim ve hadis metinlerini; davranış derken Efendimizin uygulamalarını kastettiğinizi ifade ettiniz. Zannediyorum Türkiye'de sizin en azından en önemli çalışmanız diyebileceğimiz doktora çalışmasının doğru algılanmaması biraz tercüme edilmeyişi ile alakalı mıdır? İsme baktığımızda doğrudan bizim anladığımız şeyi ifade etmiyor. Hüküm biraz fıkıhla alakalı olabileceğini çağırıştırıyor ama dil ve davranış kısmı tam olarak maksadı ifade etmiyor herhalde. Yani ben özellikle okuyucularımızın "Neden Tahsin Beyle bir hadis ihtisas dergisinde röportaj yapıldı?" sorusunun cevabını burada bulduğumuzu düşünüyorum. Tam olarak da aslında belki uzun uzun konuşulması gereken, derginin amacı açısından düşündüğümüzde tam da başlamamız gereken nokta burası anladığım kadarıyla.

Görgün: Şöyle diyeyim, Peygamber Efendimizin bir insan olduğunu ve hayatı boyunca fiiller gerçekleştirdiğini biliyoruz. Zaten bütün sorun da Peygamber Efendimizin anlaşılması. Yani bana soracak olursanız fıkıhın mevzuu nedir? Bu sorunun cevabı çok açıktır: Peygamber Efendimizin efâlinin anlaşılması. Fakat onun efâli sadece kendisinde kalmış fiiller değil, yani Peygamber Efendimiz tek başına inziva hayatı içerisinde yaşamış, sonra da âhirete irtihal etmiş değil. O özellikle insanların gözü önünde, risâletin bir parçası olarak şeffaf bir

hayat yaşamış. Şimdi görünür bir hayat yaşadığı için, bu görünür hayat kendisinde kalmayıp teaddî etmiş. Yani müteaddî bir hayatı var Peygamber Efendimizin. Ve onun hayatı zaten İslâm toplumu olarak tahakkuk etmiş ayrıca ve İslâm tarihi olarak. Şimdi önemli olan nokta, zaten Peygamber Efendimizle bir taraftan İslâm toplumu arasındaki irtibatı iyi kurmak, diğer taraftan da İslâm toplumunun varlığını sürdürürken Peygamber Efendimiz ile irtibatını nasıl muhafaza ettiğini görmek. Bu soruyu sorduğunuz vakit zaten fıkha başlıyorsunuz. Öyle olduğu için Peygamber Efendimizle ilgili bütün her şey, yani o davranış dediğimiz şey zaten onu ifade ediyor. Bu çerçevede de Peygamber Efendimizden gelen ne varsa, buna bütün rivâyetleri katmamız lâzım, Ondan geldiği için, onunla ilgili olduğu için değerli. Bunu hatta şöyle söyleyebiliriz: Peygamber Efendimizle ilgili mevzû rivâyetler bile değerlidir. Şu yönden değerlidir: bu mevzû rivâyetlerin hele hele zamanını belirleme imkânına sahipsek o zaman bir dönemde Peygamber Efendimiz üzerinden kimin neyi başarmak istediğini tespit edebiliriz. Bu tabi çok önemli bir husus. Peygamber Efendimiz İslâm toplumu için tayin edici bir yerde. Çünkü onu anlamadan hiç bir şeyi anlayamayız. Şimdi o yönden ister istemez fıkıhla, fıkıh usûlüyle uğraşan birisinin hadisle-sünnetle meşgul olması ve bizim ilmî geleneğimizin, fikrî veya ilmî tarihimizin bu tarafını ciddi bir şekilde incelemiş olması gerekiyor. O yönden bu, günümüzdeki meselelerle uğraşmanın olmazsa olmazı zaten.

Hatiboğlu: Evet şimdi davranış ve Efendimizin davranışı arasında kurmuş olduğumuz irtibat aslında bizi enteresan bir noktaya getiriyor. Erken dönem hadis rivâyet sisteminde var olan râvinin rivâyetiyle amel etmesi, Efendimizden bize intikal eden her şeyin müteaddî olma vasfıyla bizim zamanımıza kadar devam ettirilmesiyle aslında uygulamayla desteklenmiş bir rivâyet söz konusu olduğunda ortada haber-i vâhid dediğimiz bir şey de kalmıyor. Yani lâfzen baktığımızda doğru, bir kişi tarafından rivâyet edilmiş oluyor veyahut da isnadının herhangi bir yerinde bir kişiye râvi sayısının düştüğü bir durum söz konusu olabiliyor veyahut da mütevâtir olmayan bir rivâyet isnadı söz konusu oluyor ama davranış ile teyit edilmiş bir şey olduğu zaman özellikle bu uygulamanın üzerinde icmâ edilmiş konulara doğru intikal etmeye başlamış olması durumunda rivâyetin hangi yolla gelmiş olmasının çok da fazla önemi olmayan bir noktaya gelmiş oluyoruz. Bence bu, hadis tartışmalarında özellikle modern dönemde karşılaştığımız “haber-i vâhiddir ister alırım ister almam, haber-i mütevâtir dediğimiz rivâyet zaten yok” denilip sünnetin sadece metin olarak algılanarak değersizleştirilmesi teşebbüsleri ya da gayretlerini bir anlamda geçersiz hale getiren bir yaklaşıma dönüşüyor ki bence hayatımızda sünnetin yeri çok anlamlı bir değer kazanmış oluyor böyle bir yaklaşımla.

Görgün: Şu nokta çok önemli yani genellikle XX. yüzyılda belki çok sayıda Müslüman araştırmasında da bunu görüyoruz. Oryantalist araştırmalarının zaten ayırıcı hususiyeti bu, hadis kitaplarında bulunan rivâyetleri, sadece bir şekilde nakledilmiş rivâyet olarak kabul ediyorlar, hâlbuki bunu şöyle görmek lâzım: Bir defa Müslümanların tevâtüren yani yaşayarak naklettikleri bir dünya var, Müslümanlık dediğimiz şey bu, Ashâb-ı Kirâm’la birlikte naklediliyor. Meşhur haberler olsun, âhad haberler olsun daha sonra icmâ, üzerinde icmâ edilenler olsun, tartışmalı mevzular olsun bunların hepsi mütevâtir olarak yani tevâtüren nakledilen zemin üzerinde yaşıyorlar. Yani âhad bir haber varlığını mütevâtir olarak devam eden bir toplumsal varlık içerisinde kazanıyor ve anlamını da öyle. Bu şunun gibi, kocaman bir çınar ağacı düşünün, çınar ağacının ucunda bir yaprak olsun. Eğer siz sadece o yaprağı görüp de, yaprağa bakıp yaprağın o kökle olan irtibatını unutursanız, dikkate almazsanız o zaman o yaprağın niye orda olduğu sorusu ortaya çıkar. Hâlbuki bir defa âhâd haber olarak rivâyet edilen rivâyetlerin hemen hepsi koskoca bir çınar ağacının ucunda yer alan yaprak gibidir.

Hatiboğlu: Hadis rivâyet sistemini dikkate aldığımız zaman, doğru, çınar ağacının ucunda yer alan bir yaprak gibi.

Görgün: Şimdi bunu dikkate aldığımız vakit önemli olan nokta bu yaprağın niye burada bulunduğu, niye diğer yapraklardan farklı olduğudur, niye birisinin renginin şöyleyken diğerinin renginin biraz daha farklı olduğunu anlamaya çalışmak lâzım. Gayet tabi dalın ucundaki bir yaprakla büyük bir dal aynı değil, fakat hepsi o ağacın parçası, şimdi tutup uçtaki bir yaprağa bu yaprak bu ağacın parçası olamaz şunun gövdesinin kalınlığına bak, şunun inceliğine bak diyemezsiniz.

Hatiboğlu: Şimdi ben bu soruyu sorarken biraz da şöyle düşündüm. İlk bakışta modernleşme tartışmalarının bizim içimizde hâsıl ettiği fırtına ile irtibatlı algılanması söz konusu belki ama, aynı şey biraz da modern selefi gelenek daha doğrusu selefi tavır dediğimiz tavrı da alâkalı bir şey aslında. Bu tür rivâyetleri uygulamadan bağımsız doğrudan selef dediğimiz I., II. asra gidip arayı yok saymak suretiyle algılayan bir başka tavır da var. Bu da doğrudan onunla da irtibatlı herhalde yani kökü görüyor, gövdeyi görmüyor, bir de son yaprağı görüyor ve ondan sonra da o rivâyeti anlamlandırma konusunda ciddi problemler yaşıyor.

Görgün: Evet, aynen öyle.

Hatiboğlu: Aslında, birbirine zıt gibi görünen iki tavır arasında tetâbuk, benzer şeyleri farklı ağızlarla söyleme gibi bir durum söz konusu ki bu ikimizin de vurguladığımız hususu göz ardı etmelerinden kaynaklanıyor diye düşünüyorum.

Görgün: Evet, kesinlikle zaten sorun da şurada. Şimdi siz tutup hicrî I. asırdaki kullanılan dili bugüne getirirseniz o anlamsızlaşır. Yani doğrudan bugüne getirirseniz, herhangi bir şekilde baktığınızda diyelim, işte o dil dediğimiz şey canlı bir şey nihaî olarak. O dilin kullanıldığı dönemde meselâ bugünkü kurumların büyük bir kısmı kurum olarak mevcut değil. Şimdi tutup siz o dönemde yapılmış herhangi bir fiili, alınmış olan herhangi bir kararı günümüzdeki kurumları dikkate alarak, o kurumun faaliyeti gibi isimlendirirseniz bu isabetli olmaz. Meselâ diyelim bir kaza faaliyeti söz konusu oldu. Bu kaza faaliyetini, mahkeme faaliyeti olarak tutup meselâ günümüzdeki Sayıştay faaliyeti gibi değerlendirmeye kalkarsanız çok büyük bir kategorik hata veya çok büyük bir yanlış yapmış olursunuz.

Hatiboğlu: Evet.

Görgün: Mutlaka o dönemde de kaza var, bu dönemde de kaza var ama bu kaza o kendi döneminin şartları içerisinde bir kaza. Öyle olduğu için de tutup o kazanın tarih içerisinde nasıl gelişerek günümüze kadar ulaştığını takip etmek gerekiyor. Şimdi bunu takip etmediğiniz vakit o zaman birdenbire az önce ifade ettiğiniz gibi elinizde kök var ve bir de yapraklar var, o yapraklara baktığınız vakit diyorsunuz ki kökle bu yaprağın birbiriyle alâkası yok, eğer bu kök doğruysa yapraklar anlamsız, yapraklar varsa bu kökün ne işi var burada? Bu noktada zaten sorun şu özellikle son dönemlerde Müslümanların ve hadisçilerin özellikle, hadis ile ilgili olarak çalışma yapan insanların ve tabi dinî ilimlerle uğraşan insanların içine düştüğü sorun tam da burada ortaya çıkıyor. Yani bu selefi veya selefci diyebileceğimiz bir tavır var ve bu tavır İslâm'ı hızlıca hemen Kitap ve Sünnet olarak isimlendiriyor. Kitap ve Sünneti de Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin lafız ve metinleri olarak nitelendiriyor ve onu, bunlarla tahdîd ediyor. Sonra da, "buna göre yaşayacaksınız" diyor. Buna göre yaşadığınız vakit, bu rivâyetlerde ne otobüs var, ne tren var, ne köprü var, ne trafik kuralı var, ne efendim yeni kurumlar var, kurum içerisinde yaşam ile ilgili dorudan bir şeyler var. Baktığınız vakit içine bunların hiçbiri mevcut değil. Şimdi o zaman şu anda Batı'da mevcut olan şeylerle irtibat kuracaksınız, bunları aynen alacaksınız. Bu lafızları anlamlandırmaya teşebbüs ettiğinizde de bir-iki adım sonra tıkanıp kalacaksınız.

Hatiboğlu: Aslında şöyle bir yanlış var bence burada; yani hem modern dönemde zihnimize çağrışımları bulunan birtakım kurumlarla ya da ortaya çıkmış yeni durumlarla geçmiş arasında olup bitenleri atlamak suretiyle, doğrudan kurulan bir irtibatla çoğu zaman, geçmişteki doğruyu buraya yanlış bir şekilde taşıyarak, tabiri câizse biraz da hazırcı bir şekilde orada yaşanmış olanı buraya adapte etme hatasına düşmüş oluyorsunuz. Dolayısıyla bu zaten mantıken de düşündüğümüzde de yanlış.

Görgün: Tabi çok esaslı bir sorun mantık hatası olarak. Evet kesinlikle böyle bir yolu dikkate aldığınızda yani böyle bir yol takip ettiğiniz vakit, ya şu anda var olan ne varsa hepsini reddedeceksiniz ve diyeceksiniz ki hicrî I., II., III. yüzyılda insanlar nasıl yaşadıysa o şekilde yaşayacağım kurumuyla, kuralıyla, her şeyiyle birlikte. Yahut diyeceksiniz o günkü rivâyetlerin artık bir manası yok, bugün yaşadığımız neyse onunla iktifâ etmemiz gerekiyor. Bunların ikisi de radikal bir şekilde çıkmaz. Meselenin bu yönüne bakınca yanlışlığı fark edip, her hâlükârda İslâm toplumunun gelişim sürecini kendi akışı içerisinde ciddi bir şekilde takip etmek gerekiyor. Bu yapılmadığı vakit hakikaten birçok noktadaki meseleyi çözme imkânına sahip değiliz çünkü bu bir anlamda bizi hafızasız bırakıyor yani öyle diyelim.

Hatiboğlu: Kıymetli hocam, sohbetimiz çok güzel ve derinlikli şekilde seyrediyor, ancak sizin de çok yorulduğunuzu fark ediyorum. İsterseniz biraz ara verelim. Ardından, özellikle hadis konularına ağırlık vermek üzere ikinci bölümde tekrar sohbetimize devam edelim uygun görürseniz.

Görgün: Elbette, bir soluklanır, söylediğiniz çerçevede yine devam ederiz inşaallah.

VII. Hadis Meclisi, “Modern Dönem Hadis Yorumu”, 19–20 Temmuz 2008, Gerede/BOLU

Artık bir gelenek haline geldiği söylenebilecek “Gerede Hadis Meclisi”nin yedincisi, bu yıl 19–20 Temmuz 2008 tarihlerinde, geçmiş yıllarda olduğu gibi Gerede’de düzenlendi. “*Modern Dönem Hadis Yorumu*” konusu etrafında ve dört oturum halinde tertip edilen toplantıya Türkiye’nin muhtelif bölgelerinden ve yurtdışından gelen akademisyenler iştirak etti.

Açılış

Mahmut Yeşil’in Kur’ân-ı Kerim tilaveti ile başlayan ilk oturum, Gerede mülki erkânının selamlama konuşmaları ile devam etti. Çerçeve sunum için sözü alan Yavuz Ünal, *Yorum nedir? Yorumu etkileyen unsurlar nelerdir? Yorum ve yorumcu arasında nasıl bir ilişki vardır? Modern dönem hadis yorumu ile klasik hadis şerhi arasındaki benzerlikler ve farklar nelerdir?* gibi sorular üzerinden kapsamlı bir ufuk turu yaptı. Ardından mikrofonu alan Bünyamin Erul, katılımcılara hadis meclisinin üslup ve içeriği konusunda bilgiler vererek toplantıda akademik unvanların kullanılmadığını ve dileyen herkesin konuşma hakkına sahip olduğunu hatırlattı.

I. Oturum

Açılış konuşmalarının ardından Bilal Saklan başkanlığındaki “*Modern Dönem Hadis Yorumu: Literatür*” başlıklı ilk oturum başladı. Bu oturumda iki tebliğ sunuldu. Muhittin Düzenli tarafından sunulan “*Hind Alt Kıtası Modern Dönem Hadis Yorumu, - Literatür – Yorum Örnekleri*” başlıklı bildiriye, araştırmacı, Hind Alt kıtasındaki şerh çalışmalarının envanterini sundu ve modern döneme ait şerhlerden örnekler vererek bölgenin modern dönem hadis yorumuna getirdiği katkıyı ortaya koymaya çalıştı. Bu bağlamda Hind Alt Kıtasındaki ekolleri, hadis faaliyetlerini, hadis literatürü ile ilgili çalışmaları ve Kütüb-

i Sitte üzerine yapılan şerh edebiyatını tasnif, tasvir ve tahlil eden Düzenli, sonuç olarak şu hususları ifade etti: Hind Alt Kıtasındaki şerh çalışmalarının tarihî seyrine bakıldığında özellikle son üç yüz yıl içerisinde yaygın bir telifât yapıldığı görülmektedir. Ancak şaşırtıcı olan, bu telifâtın büyük çoğunluğunun İngiliz hâkimiyetinin yaşandığı döneme denk gelmesidir. Bu durum sosyal ve siyasal durumdan memnun olmayan ulemanın batıcılık akımı karşısında ortaya koydukları tepkinin ifadesi ve öze dönme gayretlerinin neticesi olarak algılanabilir. Ayrıca Hind Alt kıtasındaki şerh faaliyetleri tahmin edilenin üzerinde geniş bir yelpazeye sahiptir. Ancak bu zenginliğe rağmen birçok telifâtın halen kütüphanelerde el yazması olarak kalması üzüntü vericidir. Diğer yandan bu bölgede yazılan şerhlerin büyük ölçüde Hattâbi, İbn Hacer ve benzeri şarihlerin etkisinde kaldığı ifade edilebilir.

Oturumun ikinci tebliği Nimetullah Akın tarafından sunuldu. Akın, “*Mısır ve Mağrib Özelinde Modern Dönem Hadis Şerhçiliği*” başlıklı tebliğinde öncelikle konunun kavramsal çerçevesine ve tarihsel arka planına değinerek “islah ve tecdit” ve “cumud ve taklit” kavramları üzerinde durdu. Tebliğ sahibine göre modern dönem hadis çalışmalarını yönlendiren iki temel dinamikten bahsedilebilir. Bunlardan birincisi İslam ülkelerinin geri kalmışlığının dine bağlanması ve bu noktada sorunun aslında İslam’ın ikinci kaynağı konumundaki sünnetin ve onun yazılı kaydı olan hadislerin tespitindeki kusurların ve tespit edilen hadis malzemesinin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı iddiasıdır. İkinci temel dinamik ise Batı dünyasının oryantalist çalışmalarda bir hayli mesafe alması ve İslam’a, kendi orijinal kaynaklarından yola çıkarak, çok ciddi eleştiriler yöneltmesidir. Özellikle Hz. Peygamber’in evlilikleri, İslam’ın kılıçla yayıldığı meselesi, akla önem vermediği, kadın özgürlüğü, resim ve heykel gibi sanatlardaki tutum en çok gündeme getirilen konulardan bazılarıdır. Bakıldığında bu konuların neredeyse hadis merkezli sorunlar olduğu görülmektedir. Bu iki temel etken diğer sebeplerle birlikte modern dönemde Mısır ve Suriye hadis tartışmaları açısından çok canlı ve dinamik tartışmalara sahne oldu.

Akın bu tespitlerin ardından modern dönemde yazılan yetmişden fazla hadis şerhinden yola çıkarak tecdid dönemi hadis şerhçiliğine değindi. Tebliğciye göre Mısır ve Mağrip özelinde modern dönem hadis şerh literatürünü biçimsel farklılık, sistematik ve içerik farklılığı, şarih-müellif ikilisi, teknik bilgi - güncel bilgi gibi bazı temel kriterlerden yola çıkarak klasik ve modern olarak ikiye ayırmak -sübjektif de olsa- mümkün gözükmektedir.

Araştırmacı son olarak şerh literatürü türlerini tahlil etti. Bu çerçevede “klasik yöntemle yazılmış kitap şerhleri”, “bir hadis kitabında yer alan hadisleri

bütüncül bir bakışla şerh etme”, “talik ve haşiyeler” ve “periyodik yayınlarda yapılan hadis şerhleri” alt başlıkları altında ilgili kitabiyâtın değerlendirmesini yaptı. Sunumların ardından her iki tebliğ hakkında görüş bildirmek ve müzakere de bulunmak isteyen katılımcılar söz aldı.

II. Oturum

Hadis meclisinin öğleden sonraki “Modern Dönem Hadis Yorumu: Karakteristik” başlıklı ikinci oturumunda ilk olarak Osman Oruçhan tarafından “Tarih Boyunca Bilimsel Verilerin Hadis Yorumuna Etkisi” başlıklı bir bildiri sunuldu. Tebliğ sahibi, “Mantar, kudret helvası gibidir, suyu göze şifadır.”, “Birinizin yemek kabına sinek düşecek olursa, onu iyice batırsın; zira onun bir kanadında hastalık, diğerinde şifa vardır.”, “İnsanda bir kemik (kuyruk sokumu kemiği) vardır ki, yeryüzü toprağı onu asla yemez. İnsan kıyamet gününde ondan yeniden diriltilir.” rivayetleri hakkındaki İbn Kuteybe, Tahavî, İbn Hacer, Münâvî, gibi erken ve klasik dönem bilginlerinin ve Ahmed Emin, Ebu Şehbe, Muhammed Tahir Hekim, Ebu Reyeye, Molla Hâtır gibi modern dönem araştırmacılarının görüşlerini aktardı.

Oruçhan’a göre hadisleri bilimsel veriler ışığında ele alan kimseler üç sınıfta ele alınabilir. Birincisi, bilimin ilgi alanına giren hadisler de vahiy kaynaklı haberlerdir, diyenler. İkinci grup, hadis yorumu çalışmaları dinamik bir yapıya sahip olmalı ve hadisler her çağın bilimsel gelişmeleri çerçevesinde yeniden yorumlanmalıdır, düşüncesinde olanlar. Üçüncüsü, hadis tenkidinde ve yorumunda bilimsel verilerin kullanılmasında epistemolojik vs. problem görenler. Konuşmacıya göre XX. asra gelince hadisleri bilimsel verilerle değerlendirmek konusundaki çabalar artmıştır. Bilimsel çalışmalar artıkça hadisler üzerindeki tartışmalar artmış ve bu da hadisler üzerinde daha çok çalışmaya sebep vermiştir. Ancak bu çalışmalar hadis yorumculuğuna belli ölçüde dinamizm getirir de, bu konudaki yönetsel ve ilkesel çalışmalara ihtiyaç hâlâ sürmektedir.

Oturumun ikinci tebliğı Kadir Gürler tarafından sunuldu. “Bir Meşrulaştırma Aracı Olarak Hadis Yorumu -Türk Modernleşmesi Örneği-” tebliğinde Gürler, Türk modernleşmesi sürecinde toplumsal düzeyde karşılaşılan geleneksel çevre ile yenilik taraftarları arasındaki çatışmanın, “hadis” özel alanına yansımalarının tespitine çalıştı. Araştırmacı, tebliğdeki “modernleşme”, “Meşrutiyet”, “Kanun-i Esasi”, “müsâvât (eşitlik) ilkesi”, “gayr-i müslimlerin haklarının korunması”, “hilâfet ve saltanat”, “yönetim ve yöneticilere itaat” alt başlıkları altında Türk modernleşmesi sürecinde kaleme alınan risalelerdeki hadislerin bir meşrulaştırma aracı olarak nasıl kullanıldığını somut verilerle ortaya koydu.

Bu bağlamda “Hikmet müminin yitiğidir; nerede bulursa onu alır”, “İlim Çin’de de olsa gidip alınır”, “Allah, meslek sahibi mü’min kulunu sever”, “Ümmetinden bir topluluk Allah’ın emrini ikame ettikçe muhalifler onlara zarar veremez”, “Kıyamet kopuncaya kadar ümmetinden hakka arka çıkan bir topluluk olacaktır”, “Allah her asrın başında bu ümmet için dinlerini tecdid edecek birini gönderir”, “Cennet kılıçların gölgesi altındadır”, “Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz”, “Kıyamet günü Allah’ın en sevdiği ve ona en yakın insan adaletli yöneticidir.”, “Sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesidir.” “Yaratıcıya isyan olan konuda yaratılmışa itaat yoktur”, “İtaat ancak maruf olan konudadır”, “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” gibi rivayetlerin yorumlarına ve kullandıkları bağlamlara yer verdi.

Gürler’e göre Türk modernleşmesi dönemini meşrulaştırmak amacıyla kaleme alınmış irili ufaklı risaleler, genel olarak “dinsel” ve özel olarak da “hadis” içerikli malzemenin oluşmuş olmakla birlikte, tamamıyla sosyo-politik amaçlara hizmet etmek üzere dizgeselleştirilmiş metinlerdir. Sosyal düzeyde “arçasal” olarak tasavvur edildiklerinden dolayı, müracaat edilen hadislerin sahih olup olmadığı yönü hemen hemen hiç göz önünde bulundurulmamış ve hiç önemsenmemiştir. Her ne kadar kullanılan rivayetlerin sağlamlık dereceleri ‘ilmî’ olarak çok ciddi anlamlar ifade etse de, sosyal realiteye hizmet et(tir)mek amacıyla başvurulmuş rivayetlerin gerçeklikleri ya da hadis metodolojisi kriterleri açısından bir problem teşkil edip etmemeleri hiç de sorun olmamıştır. Burada, toplumsal oganizasyonun işleyişi ve yönlendirilmesi rolleri dikkate alındığından, sahih hadislerin yanısıra, kimi zaman zayıf ve hatta uydurma sözler bile çok rahatlıkla kullanılabilmiştir. Diğer taraftan, risalelerdeki hadislerin hem kullanılan dil hem de tarihsel ortama uygunluk açısından anlamlandırılmış olmaları, hadis tercümelerinin, müellif yorumlarının da katılmasıyla birlikte serbest bir çeviriye sahip olduklarını göstermektedir. Bu serbest çeviri içerisinde, bir taraftan metnin gündeme geldiği ilk ortamdan, bir taraftan da metnin çevrileceği dilin dünyasından bir şeyler bulmak mümkündür.

Tebliğlerin peşinden ilgili konular hakkında görüş bildirmek ve müzakere de bulunmak isteyen katılımcılar söz aldı.

III. Oturum

Cumartesi gününün “Medya ve Basında Konulu Hadis Projesi” konulu üçüncü oturumunda Soner Gündüzöz tarafından “Konulu Hadis Projesi -Medya Yansımaları-” başlıklı bir tebliğ sunuldu. Tebliğ sahibi, 2006 yılından bugüne kadar Türk, Arap ve Batı medyasında hadis projesi hakkında çıkan haberlerin içerik ve seyrini değerlendirdi. Konuşmacıya göre haberlerdeki

iddiaların odaklandığı noktalar ve Hadis Projesi’ni tanımlama biçimlerinden bazıları şunlardır: Hadis Projesi Hıristiyan reformasyonuna benzemektedir. Proje politik bir ajandaya sahiptir. Batı için daha kabul edilebilir bir ılımlı bir İslam yorumu hazırlamaktadır. Yeni bir ulusal ideolojinin parçasıdır. İslam dinini modernize edecek öncü bir girişimdir. Proje ile hadislere Batı felsefesi ve Batılı tenkit yöntemleriyle yaklaşılacaktır. Gündüzöz son olarak projeye dair özellikle Batıda çıkan asılsız haberlerin belirli bir maksadı olduğunu ve çıkan haberleri derinlemesine tahlil etmek gerektiğini belirttiği sözlerini noktalamıştır.

Tebliğ, reytingden başka bir amaç tanımayan ve bu amaca ulaşmak için haber adı altında asılsız ve mesnetsiz iddialarla hakikati feda eden medyanın, ahlakî ve insanî duyarlılığı körelmiş zorba yaklaşımının ne denli trajik-komik sonuçlara yol açtığını göstermesi bakımından önem arz etmekteydi. Günümüzde çokça sözü edilen “kitle kültürü”, “enformasyon toplumu” ve “iletişim devrimi” gibi beylik kavramların günlük hayatımıza kelimenin tam anlamıyla “enformatik cehalet” olarak yansımalarını görmek, bu satırların yazarının da bulunduğu toplantıda büyük bir üzüntüyle karşılandı.

İlgili tebliğin ardından yuvarlak masa toplantısı tarzında dört akademisyenin katılımıyla ilgili meseleler etrafında kapsamlı değerlendirmeler yapıldı.

IV. Oturum

Hadis meclisinin Pazar gün başlayan dördüncü oturumunda Konulu Hadis Projesi’nin son durumu hakkında bir yuvarlak masa toplantısı yapıldı. Ali Osman Ateş, M. Emin Özaşar, Zekeriya Güler, İ. Hakkı Ünal ve A. Osman Ateş’in hadis projesi hakkındaki kısa ve özlü konuşmaları, diğer katılımcıların yorumlarıyla zenginleştirildi. Bu toplantının peşinden söz alan Mehmet Görmez, hadis projesi hakkında özellikle Arap âleminde müşahede ettiği çarpıcı tecrübelerini dinleyicilerle paylaştı. Ardından Ahmet Yücel, Talat Sakallı, Mehmet Görmez ve Huriye Martı bir yuvarlak masa etrafında toplandı ve Hadis Projesi hakkındaki konuşmalar farklı yönlerden devam etti.

Kapanış

Hadis Meclisi Bünyamin Erul’un kapanış konuşmasıyla sona erdi. Erul, gelecek sene düzenlenecek hadis meclisinin konusunu tespit amacıyla katılımcıların görüşlerini kaydetti ve Geredeli hayırseverlere ve mülkî erkâna teşekkür ederek sözlerini bitirdi. Kur’ân-ı Kerim tilaveti ile sona eren toplantı sonrasında Safranbolu’ya hareket edildi.

Kendine özgü içerik ve üslubu ile farklı bir birliktelik vaat eden ve hadis alanındaki akademik birikimi düşünmeye ve tartışmaya davet eden hadis

meclisi, davetine icabet edenleri bu yıl da birbirinden önemli konularla ağırladı. Hadis ilminin ülkesel ve küresel çaptaki meselelerinin ele alındığı toplantıda nezih bir üslup çerçevesinde görüş alışverişinde bulunuldu. Yurt içi ve dışından hadis meclisine katılan araştırmacılar, ülkemizde ve dünyanın farklı yerlerinde gerçekleştirilen hadis çalışmalarına dair ilk elden bilgi alma fırsatı buldu. Hadis meclisi, akademisyenler arasındaki fiziksel mesafelerin kapatılmasında ve akademik hadis çalışmalarının daha organize yapılmasında bir kez daha önemli bir işlev üstlenmiş oldu.

Suat KOCA

A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ANKARA

‘Allah’ın Emri Peygamber’in Kavli’
Konferansı, İsmet Özel, UÜ İlahiyat
Fakültesi, Mehmet Akif Ersoy Konferans
Salonu, 30 Mart 2008, Nilüfer, BURSA

UÜ İlahiyat Fakültesi’nde periyodik olarak düzenlenen Pazartesi Seminerleri’nin 30 Mart 2008 tarihli konuğu şair-yazar ve düşünür İsmet Özel’dir. “Karşınızda ‘Allah’ın emri Peygamber’in kavli’ başlıklı bir konuşma yapmak üzere bulunmaktayım” diyen Özel “Ama aslında Türkiye hakkındaki endişelerimi hiç olmazsa bir kısmını dahi olsa, hissettirebilmek derdiyle buradayım. Eğer böyle bir derdi taşımasaydım asla sizinle temasa geçmezdim!” şeklinde bir girişle konuşmasına başladı.

Yazar öncelikle, konuşma başlığının ifade ettiği en yalın mânâ üzerinde durdu. Bu çerçevede; Allah’ın tedbiri altında, ilâhî emir ve nehiylerin gereğinin şuurlu bir biçimde yerine getirilmesinin Müslüman’ca yaşamayı tanımladığını, böyle bir hayat tarzının ise ancak Allah’ın gönderdiği son peygambere örneklik muamelesi yapmakla mümkün hâle geldiğini belirtti.

Daha sonra, Türkiye hakkındaki endişelerinin ana müsebbiblerinden biri olan dil meselesini irdelemek için –atlanılmaması gereken bir bahis olarak– Türkiye’de meydana gelen bir takım tarihî olay ve süreçlerin, diğer devletlerle ve geçmiş zaman tecrübeleriyle bir kıyas ve bütünlük içerisinde ele alınması gerektiğini vurgulayan yazar 1929’da Arapçanın mekteplerden kaldırılmasıyla birlikte, doğru düzgün Türkçe konuşmanın esasını teşkil eden ana noktaya ket vurulduğunu ileri sürdü. Çünkü ona göre Türkçe, Arapça bilen insanların günlük hayatlarını idâme ettirmek için ortaya çıkardıkları bir dildi. Türkçenin diğer lisanlardan farkı doğrudan doğruya İslâmî iddiasındaydı. Nitekim katıksız Türkçe dediğimiz kelimelerin hepsi de telaffuz sarâhatini Arapça bilen insanlara borçluydu. Dolayısıyla Türkçe, medreselerde ve dergâhlarda doğan bir dildi. Türkçe ifadeler itikadî pozisyonumuzun yankısından başka bir şey olmadığından yalnızca Müslümanlar doğru düzgün Türkçe konuşabilirlerdi. Fakat konferans henüz başlamadan belirttiği üzere biz bugün artık Türkçe konuşmuyorduk. Neticede pek çok kavram ‘gâliplerin’ istedikleri şekilde kodlanmış hâliyle üzerimize bir bulut gibi değil; adeta bir katran gibi yapışmış-

tır. Bu sebeple hayallerimizi, bize dayatılan minvalde yürütmüş ve hayat planlarımızı çok alt bir sınırdaki hayvanî varlığımızın idâmesi düzeyinde işletmişizdir. Bilmemiz gereken vakı’a ve gerçekler zihnimizden tart edilmiş, mâmafih, yaşantımız bilmememiz gereken şeylerle doldurulmuştur. Yazar bu meyanda Irak işgali hakkındaki yorum ve beyanatlarımızda kullandığımız dili örnek vererek; bizim neyi, nasıl, ne zaman söyleyeceğimizin, çoktan bizim tercihimiz olmaktan çıktığı yönünde eleştirilerde bulundu. Bir topluluğu ontolojik varlığını sürdürebilmesi açısından diliyle özdeş sayan Özel, Türklükten bahsederken aslında Türkçeyi, Türkçeden bahsederken ise Türklüğü kastederek, yer yer iki kavram arasında geçişler yaptı. Binaenaleyh bugün ne kadar Türk olduğumuzu sorguladı. Ne var ki her önemli vakı’a, her saadet, her felaket bir karar verip yön tutturmak bakımından bir dönemeci temsil etmektedir. Şimdi de bir dönemece sürüklenmiş bulunmaktayız. Buna göre, insanların önünde iki tercih vardır: Ya Allah’ın emrini Peygamber’in kavlini tutup Türk olmak ya da Allah’ın emrini kulak arkası edip Peygamber’in kavlini de hiçbir surette ışık ve ses çıkmayacak derecede örtterek Amerikalı olmak. Bu dönemece nasıl geldiğini vuzuha erdirmek isteyen Özel, küreselleşme söylentilerini hızlandıran iki makaleye dikkat çekti: Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” ve Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” adlı makaleleri. Özel, bu iki tez üzerinde birkaç mülâhazada bulundu. Buna göre Fukuyama, tarihin sonunun geldiği iddiasını kapitalizmin muâırız olan hiçbir toplumsal düzenin dünyada yaşamıyor olmasına dayandırmaktadır. Şu halde tarih denen şey bundan sonra söz konusu olmayacak ve biz sadece sermaye hâkimiyetinin gereğini yaşayacağız. Diğer taraftan Huntington, yeni toplumsal düzenler kurmayacakları bile insanların birbirleriyle çeşitli sebeplerden dolayı çatışmaya yine devam edeceklerini ileri sürmektedir. Özel’e göre bu iki makale her ne kadar, görünürde tüm insanlığı ilgilendiren ve bilgilendiren bir tablo çizmeye çalışmışlar ise de hakikatte tarihin gelişimi ekseninde Türklerin bulunduğu fikrini uyandırmamayı esas alan makalelerdir.

Geçmişte tarihin gelişim ekseninde yer alan Türkler nasıl olup da, dünya şartlarının el verdiği uzlaşmaların imkânlarıyla ayakta durur bir pozisyona düşmüşlerdir? Yazar bu soruya açıklık getirmek üzere söz konusu dönüşümün seyri hakkında bir panorama çizdi: Neden bütün insanlık Amerikalı olmak ya da Türk olmak durumundadır sorusu kafaları kurcalarken bunu anlamak için işe Amerika’dan değil Türkiye’den başlamak gerekiyordu; zira Amerikalılar henüz yokken Türkler var idi. Peki Türk olmak hadisesi nasıl vuku buldu? Özel’e göre Türk, Türkiye vasatında anlam kazandı. Esasen dünyada İslâm iddiası olmayan bir insanın Türk olabilme ihtimali yoktur. Çünkü Türklük ne etnik ne de kültürel bir varlıktır. Türklük sadece tarihî bir roldür.

Öncelikle, hâssaten Türklük ve Türkçe hakkında çarpıcı tespitlerde bulunan yazar, ardından Amerikalıların nasıl Amerikalı olduğunu tarihî gerçeklikler

perspektifinden ele aldı. Özetle, yeni bir kıta keşfedilmiş ve o kıtada yaşamakta olan insanlar öldürülmüş, sağ kalanları da tamamen etkisiz hale getirilmişti. Bir yandan da topraklar, Avrupa başta olmak üzere Afrika ve Asya gibi eski dünyadan insanlarla doldurulmuş fakat öncelikle Avrupalı ülkelerin dominyonları biçiminde bir yapılanma görülmüş, daha sonra bu dominyonlar bağımsız devletler şeklinde ortaya çıkmıştır. Oysa şimdi Amerika dediğimiz zaman aklımıza birinci derecede, ABD geliyor. Amerika 1945'e kadar yüksek kültürün yuvalanmadığı bir yer olarak bilinirdi. Fakat II. Dünya savaşından sonra dengeler değişti. Özel, bugün duyulduğunda ABD'den başka bir devleti çağrıştırmayan Amerika'nın, dünya sisteminin başat gücü hâline gelişindeki arka planı izah ederken, 1526 Mohaç Meydan Muharebesi'ne kadar geriye gitti. Bilhassa bu muharebe sonrasında Türk korkusu katmerleşen Avrupalılar, 1571'deki İnebahtı Baskını'na dek 'Türkler mağlup edilemez' gibi bir kabule sahiptiler. Fakat bu tarihten sonra Papa'nın da telkin ettiği üzere 'Türkler yenilebilir' fikrine alıştılar. Ne var ki henüz eski kanaatleri yaygınken Avrupalıların akıllı olanları, kendilerine kendi usüllerince bir yaşam alanı sağlayacağını düşündükleri Amerika'ya gitmeye başlamışlardı. Bu da göstermektedir ki Amerikalılığın asıl mesnedi Türk korkusundan doğan paniktir. Aynı zamanda Osmanlı'daki gayri Müslimler Papa'nın müjdesine kadar 'Dünyada tek bir patron vardır o da Dersaadet'te oturur' derken mezkûr tarihten sonra patron değiştirdiler. Artık dünya sisteminin merkezi değişiyordu ve bu değişim daha çok sermaye odaklı gerçekleşiyordu. Diğer taraftan bilim yükselmekteydi. Özel'e göre "Bilim de Avrupalıların kendi kuvvetlerini tecessüm ettirmek için icat ettikleri bir mekanizmaydı." XIV. yüzyılda dünya sisteminin merkezi İtalya iken, XVII. yüzyılda 'dünyanın hamalı' namıyla meşhur Hollanda'ydı. Sonra Britanya, daha sonra Almanya merkez konuma geldi. XX. yüzyılda ise II. Dünya Savaşı sonrasında ayakta kalabilen tek ekonomi Amerika'ydı. Merkez sürekli el değiştirirken Türkler ile diğerleri arasındaki fark ortaya çıkmaktaydı. Türklerin önemi, merkez-periferi ilişkisinde sermaye üretiminin şekline kaynaklanıyordu. Zira İtalyan site devletlerindeki yağmacılık zihniyeti diğer Batılı devletlerde de buna paralel sömürgecilik faaliyetleriyle devam etmişti. Türkler ise hiçbir zaman sömürgeci güç olmadılar. Ayrıca dünya sisteminin esası, kuvvetin hasma kabul ettirilmesi, hasmın geriletilmesi ilkesine dayanıyordu. Hâlbuki Türklerin kurduğu düzen, hasmın hasım olarak kabul edilmesini bile önemsememekteydi. Hiç şüphesiz işlerin yürütülmesindeki prensipler idârî yapının nitelikleri hakkında bize bilgi vermektedir. Buna mukabil idârî yapıyla birlikte nitelikler de değişmektedir.

XX. yüzyıla gelindiğinde yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti devleti I. Dünya Savaşı sonrasındaki şartlarla mukayyetti. Bu süreçte dünya sisteminin hedefi rakip geleneksel yapıları tasfiye etmektir. Son döneme kadar pek çok darbe almış Osmanlı bünyesinde bir canlanma ve kendini onarma fikri yaşamıyordu.

Ancak 'Batı'da var bizde de olsun' mantığı hâkimdi. Onlarda onun neden olduğu bizde neden olması gerektiği soruları cevapsız kalmaktaydı. Yazar bu tavrı eleştirmek için sonradan bakıldığında bir mizansen gibi görünen "Kadınların başörtüleri dışına çıkartıkları şeyin adı neydi?" sorusunu, cevabını hatırlamak istercesine dinleyicilere yöneltti. Zülûf, perçem gibi cevaplar veren dinleyicilere karşı, aradığı cevap bu değilmiş gibi zihnini zorladıktan sonra "İşte ona zülûf dememişler, perçem de diyememişler, Avrupa demişler. O zamanlar öyle bir moda vardı." sözleriyle nükteli bir benzetme kuran yazar, Türk dünyasında Batı'yla hesaplaşmayı programına alan hiçbir zümre olmadığı için de modernleşmeyi temine tevessül edildiği şeklinde bir değerlendirmede bulundu. Bu mülâhazalara göre Amerikalılığın zemini cebrî müdahalelere başvurmaksızın sağlamlaştırılmış oluyordu.

Türklük ve Amerikalılığın doğuşu üzerine bir tarihî arka plan sağladıktan sonra konuşma başlığına geri dönen yazar, Türklerin İslâm'a göre muttasıf olması beklenen vasıfları sadedinde çarpıcı ifadeler serdetti. Türk insanının hâlen Allah'ın emri Peygamber'in kavli ile evlenmesi hasebiyle çocuklarının da veled-i zinâ olmadığını; dolayısıyla gayri-Müslimlerle eşitlikten söz edilemeyeceğinin altını çizdi. Zira hiçbir hukukta gayri meşru çocuklara, meşru çocuklarla aynı haklar tanınmamaktadır.

Allah katında Müslümanların gayri Müslimlerden üstün olduğunu belirten yazar, bu dengeyi korumamız gerektiğini, aksi halde Müslümanlık iddiasında bulunamayacağımızı ifade etti. Fakat zaten kendisi Müslüman görünüp de gayri-Müslim politikaların ajanı olarak içimizde bulunanların tabî ki eşitliği savunacağını, diyalog ve hoşgöründen bahsedeceğini belirterek, hoşgörü ve bunun Osmanlı'daki kullanımını olan tahammül kelimeleri üzerinde durdu. İsmet Özel'in yer yer sertliğe varan üslubu salonda bir yandan dikkatlerin yoğunlaşmasına vesile olurken bir yandan da sakin gülümsemelere sebep oldu.

Son olarak İsmet Özel uluslar arası bir garanti olan Lozan Antlaşması'nda hiç kavim adı geçmediğine, yalnız Müslim-gayri Müslim tabirleri kullanıldığına dikkat çekti. Milliyeti diniyle, dini de milliyetiyle izah edilebilen yegâne unsurun Türkler olduğunu vurgulayıp büyük bir dikkate izlenen sözlerini şöyle bitirdi:

"Türklük tarihî bir roldür. Fakat bir kavmin ya da kültürün adı değildir. Türklük kâfirle çatışmayı göze alan insanların milli vasfıdır. Kâfirle çatışmaya girmek şartı yoktur; kâfirle çatışmayı göze almak şartı vardır. 'Göze aldım ama bir türlü yapamıyorum' diyebilirsiniz. Hâlâ Türksünüz..."

Feyza IŞIK

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf, İSTANBUL

‘Yerli Oryantalizm’ Konferansı;
Hilmi Yavuz;
İSAM Konferans Salonu;
25 Şubat 2008, Üsküdar, İSTANBUL

Teolojik tartışmalardan bilimsel çalışmalara, politik söylemlerden gazete yazılarına, alteritist/ötekileştirici yaklaşımlardan bilinç oluşturmaya kadar tesirinin giderek geniş alana yayıldığı görülen oryantallizmi, tek bir başlık altında incelemek suretiyle tarif etmek ve anlamlandırmak oldukça güç bir durum haline geldi. Bilhassa kendisine yönelik eleştirilerle birlikte muhtelif boyutlarının bulunduğu fark edilen oryantallizm, bir nevî yapı bozumuna uğratarak tanımlanmaya başlandı. Farklı bilim sahalarında oryantallizm (sosyal bilimlerde oryantallizm, hadiste oryantallizm vb.), sanatta oryantallizm, medyatik tekno-oryantallizm gibi türlü yönleriyle tetkik ve etki-incelemelerine tabi tutulan oryantallizme, diğer bir cihetten bakmak üzere düzenlediği muhtelif bilimsel sempozyum, konferans ve toplantılarla da tanınan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) oryantallizmi bu ayın konferans konusu yaptı. ‘Yerli Oryantalizm’ başlıklı konuşmasını yapmak üzere edebiyatçı-yazar Hilmi Yavuz¹ davet edildi.

Yerli oryantallizmi vâzih bir şekilde anlamının öncelikle (yerli olmayan) oryantallizmin anlaşılması ile mümkün görüldüğünü ifade ederek sözlerine başlayan Hilmi Yavuz, post-kolonyal teorinin mimarı telakki edilen Edward Said’in, oryantallizmin problem halinde ortaya konulduğu, hâlâ aşamadığı ve bir manada metnin tüketilemediği, *Orientalism* (1978) adlı kitabından iktibaslar yaparak şarkiyatçılık hakkında açıklamalarda bulundu. Said’in oryantallizmi düzlemsel boyutta ele aldığına işaret ederek, kendisinin ‘bilimsel oryanta-

lizm’, Said’in ise ‘akademik oryantallizm’ şeklinde nitelendirdiği ilk düzlemi; şark hakkında okuyan, yazan, ders veren vb. fillerde bulunan herhangi bir kişinin şarkiyatçı, yaptığı filin de şarkiyata tekabül ettiğini kaydederek açıklayan Yavuz, söz konusu düzlemin, olgular üzerinde kavranmış bir oryantallizm olması hasebiyle kabul edilebilir, anlaşılabilir bir konumda yer aldığını belirtti. Asıl üzerinde durulması gereken ikinci düzlemi ise ‘ideolojik oryantallizm’ şeklinde tanımlayarak şark üzerinde otorite kurma çerçevesinde değer yargıları üzerine inşa edilmiş oryantallizm olarak açıkladı.

Giriş mahiyetindeki bu mühim açıklamalardan sonra Türk toplumunu esas ilgilendiren ve konferansın da konusunu teşkil eden yerli oryantallizm meselesine geçen Yavuz, bilimsel ve ideolojik oryantallizmden doğrudan etkilenmeyen yerli oryantallizmi bir medeniyet projesi olan Batı’ya eklemleme gayesiyle girişilen çabaların bütününe verilen ad şeklinde tarif ederek, bahis konusu meselenin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği kanaatine vardığı, aynı zamanda kendine ait kavramsallaştırma olan, âdiyet-mensubiyet ilişkisi çerçevesinde konuyu vuzuha kavuşturdu.

Bir medeniyete âdiyet ya da mensubiyet ilişkisi dâhilinde bulunmak ile yaklaşılabileceğini değinmesinin akabinde, ünlü tarihçi Arnold Toynbee’nin medeniyet-toplum münasebeti düşüncesinden yola çıkarak Avrupa medeniyeti ile âdiyet ilişkisi içerisinde bulunmayı, entelektüel kökenlerini bütünüyle Hıristiyanlık, Eski Roma ve Antik Yunan’a dayanmakla izah eden Yavuz, Hıristiyan olmayan entelektüel arka planı Roma ve Antik Yunan’a istinat etmeyen bir topluluğun Avrupa medeniyetine iştirakinin, onunla mensubiyet ilişkisi içerisinde girme manasına geldiğini dile getirerek âdiyet ile mensubiyetin farklı anlama geldiğinin ve ayrı yerlerde istimâl edilmesi gerektiğinin altını çizdi. Ayrıca medeniyet projesinin tanımlanmasında esensiyalist yaklaşımın temellük edilmesinin zaruretini dile getirerek, Türk modernleşmesinin hakikatte Avrupa/Batı medeniyet projesine intisap etme medeniyeti şeklinde algılanması gerektiğini savundu.

Mensubiyetin belirli içermelerle (implikasyon) kendini ortaya koyduğunu ve tezahür ettiğini ileri süren yazar, mevzu bahis içermelerden en başta gelen düzlemin, parçanın bütüne şamil kılınması olduğunu söyledi. Avrupa’nın zihin tarihine ait bir fragmanı, ögeyi Avrupa’nın yekûnunu temsil ediyormuş gibi temellük edilmesi şeklinde tavih eden ve bunu metonimik Batılılaşma olarak isimlendiren yazar, Tanzimat döneminden itibaren yaşanan batılılaşma/asrileşme ya da konuya daha muvâfık bir ifade olan mensubiyet ilişkisi kurma hareketiyle ilgili misaller vererek meseleyi bu şekilde anlaşılır hale getirdi. Tanzimat romanları sosyolojik incelemeye tâbi tutulduğunda Batılı karakterle öne çıkmış erkek kahramanların hepsinin Fransızca bildiği, kadın karakterlerin ise en azından piyano çaldığı görülmekteydi. Hâlbuki ‘Avrupalı olmak’ bütünüyle ne Fransızca bilmeye ne de piyano çalmaya irca edilebilir.

¹ 1936 yılında İstanbul’da doğdu. Özgün şiirleri, felsefi ve kültürel yazılarıyla tanınan Hilmi Yavuz yurtiçi ve yurtdışındaki çeşitli üniversitelerde eğitim gördü, çalışmalarda bulundu. Şiir, deneme-inceleme, anı-günce, anlatı türlerinde yazıları bulunan, Yedi Tepe Şiir Armağanı ve Sedat Simavi Vakfı Edebiyat Ödülü’nü kazanan yazar, halen Bilkent Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak çalışmakta ve Zaman gazetesinde kültür yazıları yazmaya devam etmektedir.

Ne var ki parça bütünü yerine konulmak suretiyle Batılılaşma vehmine düşülmüş ve mensubiyet krizinin ortaya çıkış içermelerinden biri haline gelmiştir.

Kavramların yerine simgelerin ikame edilmesi ise mensubiyet krizinin meydana getirdiği ikinci düzlemdir. Avrupalı, medeniyetini anlamlandırırken simgeler üzerinde değil temel koyucu kavramlar üzerinde yoğunlaşır ve dolayısıyla Avrupa medeniyetine intisap etmek bir manada kavramlar sisteminin özümsemesi demektir. Lakin yakın geçmişte ve hâlihazırdaki durum, her ne kadar Avrupa Birliği sürecinde insan hakları, sivil toplum, özgürlüklerin genişlemesi gibi mefhumların öncelenmesi ve sorgulanması gerçekleşmişse de, piyano çalmak, kravat takmak gibi 'Avrupalı olmak' çerçevesinde algılanan simgelerin öne alındığını göstermektedir.

Mensubiyet krizinin ortaya çıkardığı ve Yavuz tarafından diğerlerine nazaran daha vahim olarak değerlendirilen üçüncü düzlem ise yerli oryantalizmin belirlediği düzlemdir. Yavuz bu düzlemin izahına geçmeden evvel ötekileştirmenin tarihi hususunda açıklamalarda bulundu. İlk olarak 1492 tarihinde Amerika'nın keşfi ile birlikte İspanyollar ile Amerikalı yerli halk arasında gerçekleşen karşılaşmalara değinerek, İspanyolların, yerli halkın insan olup olamayacağı (rasyonel doğalarının varlığı) düşüncesinin ötekileştirme biçiminde değerlendirildiğine işaret etti. Yine aynı tarihte gerçekleşen ve Avrupa ideasının inşasında temel koyucu unsur olarak görülen Müslüman ve Yahudilerin Avrupa'dan göçe zorlanması ve bir manada Avrupa'nın onlardan arındırılmasının tarihî bir ötekileştirme politikasına verilebilecek örnek şeklinde açıkladı. Akabinde ise yerli oryantalizmin temel konusuna geçti.

Yerli oryantalizmin asıl meselesi kendisiyle aynı kültürel geçmişe, mirasa ve zihni arka plâna sahip insanın yerine ötekiyi ikame etmek, kendi insanını ötekileştirmektir. Bir başka ifade ile yerli oryantalizm Avrupa medeniyetine intisap eden kişilerin yaşam tarzı, hayat görüşü ve kendini anlamlandırma biçimi ile geleneksel yaşam tarzını idame ettiren ya da yeniden üreten kesim arasında vukû bulan ötekileştirmedir. Dolayısıyla realiteye uygun ve sarıh bir söylemle yerli oryantalizm, kendilerini 'Avrupalı' düşünen fakat, ancak 'Avrupalı gibi' olabilen kişiler tarafından hayat tarzı, varlık bilinci ve dünya görüşleri bakımından kendileriyle benzerlik göstermeyen Türk insanına öteki muamelesi yapılmasıdır. Bu şekilde genel bir çerçeve sunarak Türkiye'nin problem teşkil eden konularına da değinen Yavuz, mevzu bahis meselelerin esbabı ve neşet ettiği unsurlar hususunda yine yerli oryantalizmle alaka kurmak suretiyle açıklamalar yaparak, hâlihazırdaki durumu zihinsel analize tabi tuttu. Bu bağlamda Türkiye'nin temel sorununu yerli oryantalizmden kaynaklanan karşılıklı ötekileştirme tavrı olarak dillendirmekle beraber esasen ötekileştirilenin de ötekileştirme fiilini gerçekleştirerek ötekileştirme düzeyinin dâhilinde bulunduğunu deklare etti. Ayrıca hoşgörü, diyalog gibi kavramların son kertede

gelip düğümlendiği yerin yine karşılıklı ötekileştirme tavrından kaynaklanan yerli oryantalizm olduğunu ilave etti. Benzer şekilde AB'ye yönelik bakışa geniş tarihî perspektif sunmak suretiyle Avrupa'nın Hıristiyan kimlikle temellendirildiğini yineleyerek herhangi bir biçimde kendisine eklenenleri diğer bir ifade ile müntesiplik ilişkisi kuranları Avrupalı kabul ettiği takdirde Avrupa'nın özüne ihanet edileceğini kaydetti. Buna ilâveten modernleşmenin Türk insanına kimlik ya da duygusal dünyasını inşa edecek argümanları sunmadığının altını çizerek, şayet Avrupa'ya ait olursa idi modernleşmenin beraberinde getirdiği mezkûr problemlerin şu an yaşanılmayağını vurgulayan Yavuz, Avrupa modernleşmesinin 'ne' manaya geldiğinin geç de olsa kavranmasıyla birlikte karşı karşıya kalınan birçok müşkil meselenin halledileceği haberini verdi.

Yavuz konuşmasını 'Biz modern olmadık, modern gibi olduk!' 'Biz Avrupalı olmadık, Avrupalı gibi olduk' ve 'Türk toplumu entelektüel manada modernleşmiş değildir, oryantalistleşmiştir ve bunun adı yerli oryantalizmdir.' cümlelerini sürekli tekrar ederek nihayete erdirdi. Soru-cevap faslında da dinleyiciler Yavuz'un 'aidiyet-mensubiyet' kavramsallaştırmasına yönelik takdir ve beğenilerini dile getirdi.

Yavuz'un 'kendi kendini ötekileştirme' gibi bir hususa değinmesi günümüzde karşı karşıya kalınan sorunlar açısından son derece mühim ve manidardı. Bu hususu 'biz adam olmayız tavrı' şeklinde isimlendirmesi ve söz konusu tavrı yerli oryantalizmin kalıntısı şeklinde görerek mukayeseli örnekler vermesi meseleyi dikkat çekici ve düşünsel boyuta taşınması takdir edilecek bir durumdu. Buna mukabil Batı/Avrupa ile meydana gelen münasebette Arnold Toynbee'nin ileri sürdüğü Hıristiyan-Avrupa ile ilgili görüşünden yola çıkarak 'adamların!' bizi ciddiye almaları bile mümkün değildir.' diyerek oldukça karamsar bir tablo çizmesi vakiya mutabık değildir. Zira yine Toynbee'nin *The World and the West* adlı kitabında '... İnsanlığın kardeşliğine dair İslâmî gelenek, zamanın sosyal ihtiyaçlarına, Batı'nın geleneklerinden daha iyi cevap verecekmiş gibi görünüyor' yorumunu yapması kanaatimce Batı'nın 'öteki'ni ciddiye almadığı gibi bir düşüncenin çok sıhhatli olmadığını ortaya koyar.

Ayşegül METE

SAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf, ADAPAZARI

Hadisçilerin Zaman/Tarih
Tasavvuru, Nevzat Tartı, Samsun:
 Din ve Bilim Kitapları 2007,
 238 Sayfa

Son yıllarda hadis alanında yapılan akademik çalışmalarda sayı yönünden bir artış görülürken konu yönünden de bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Bu çeşitlilik içerisinde sosyal bilimlerin farklı alanlarının ilmi verilerinin kullanılmasıyla gerçekleştirilen sentezler ve analizlerde de bir artışın söz konusu olduğu da açıkça görülmektedir. Bu bağlamda dikkati çeken çalışmalardan biri de, burada kısaca tanıtılacak olan *Hadisçilerin Zaman/Tarih Tasavvuru* adıyla yayımlanmış bulunan Nevzat Tartı'ya ait eserdir.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir. Yazar, giriş bölümünde çalışmanın yöntemi ve kapsamı hakkında bilgiler vermiştir. Yazar, çalışmanın amacını, “Bu çalışma, varlık ve gerçekliğe bakış kapsamında İslâm kültürünün mimarlarından muhaddislerin/hadisçilerin zaman ve tarihin akışına yönelik yaklaşımlarını incelemeyi hedeflemektedir” cümleleriyle özetlemiştir. Bu cümlelerin ardından eserin temelini teşkil eden zaman ve tarih kavramları üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş, daha sonra ise yine çalışmanın önemli köşe taşlarından geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları hakkında bilgiler vermiştir.

Tarih ve zamanın algılanmasına yönelik teoriler büyük oranda Batı kaynaklıdır. Batı'da bu konuyu ilgi alanı yapan ilim dalı ise Tarih Felsefesidir. Yazar kendisinin de ifade ettiği gibi, çalışmanın teorik alt yapısını oluşturmada bu alanın düşünce dünyasına kazandırdığı birikimlerden yararlanmışır. Bununla birlikte yazar, bu alanın bizim kültürümüzle salt bir örtüşme içinde olamayacağına da farkındadır. Nitekim bizden çok uzak veya daha yakın geçmişte yaşamış olan hadisçileri yeni kazanılmış birikimlerle oluşmuş ilkelerin kalıplarına sokmak yerine, onların ilmi birikim ve düşüncelerini anlamak ve günümüzün birikim ve düşünce yapısı ile aralarında bir sentez kurmak durumunda olduğunu belirterek çalışmasına başlamıştır (s. 14).

Yazar, çalışmasında indirgemeci ve genellemeci bir yaklaşımdan ısrarla kaçınmaktadır. Zira o, hadisçilerin zaman tasavvurunu ele alırken, onların topyekun bir fikri homojenlik bir yeknesaklık içinde olmayacaklarının da farkındadır (s. 16). Zaten bu insan faktörünün de doğal bir sonucudur. Nitekim bir grubun bireyleri arasında farklı düşünenler her zaman olacaktır. Bu izafiliği ortadan kaldırmak için ortalama ve yaygın olan anlayışı belirlemeyi bir çıkış yolu olarak benimsemiştir.

Yazarın yaptığı önemli bir tespite göre, zaman ve tarihin akışı hakkında söz söyleyenlerin zaman tasavvurlarını etkileyen en önemli unsurlar, yaşamakta oldukları zaman dilimi ve tarihsel süreçtir. Yine yazara göre, insanların geçmiş ve gelecek hakkındaki kanaatlerini, büyük oranda, şimdi yaşadıkları belirlemektedir (s. 27).

Çalışmanın birinci bölümü zaman ve tarihin algılanma biçimlerine ayrılmıştır. Burada öncelikle iyilik ve kötülük açısından ‘geçmiş’, ‘şimdi’ ve ‘gelecek’ konusunda çeşitli toplumlar, düşünce ekolleri ve dinlerde mevcut yaklaşım ve inançlar ele alınmıştır. Yazar bu bölümü, Kötüye Giden Tarih, Tarihte İlerleme, Tarihin Sonu, Döngüsel Tarih ve Durağan Zaman ana başlıkları altında incelemiştir. Muhtemelen, hadisçilerin büyük çoğunluğunun kötüye giden tarih anlayışını benimsedikleri öngörüsünden dolayı yazar, bölümdeki ana başlıklardan birini oluşturan Kötüye Giden Tarihi daha detaylı olarak ele almıştır. Bu ana başlığı, Şimdi ve Tarih, Kötüye Giden Gelecek, Bozulmanın Alanları ve Nedenleri, Geçmişe Doğru İyileşme: Nostalji, Altınçağ ve Kurtarıcı Beklentisi alt başlıklarıyla incelemiş ve önemli tespitlerde bulunmuştur (s. 29–65). Bu bölüm hadisçilerin tarih tasavvurunu belirlemede yardımcı olacak bakış açılarını özetleme bakımından önem arz etmektedir.

Zaman ve tarihin algılanma biçimlerini birinci bölümde başarılı bir şekilde ortaya koyan yazar, oluşturduğu bu teorik altyapıyla eserin ikinci bölümünü Hadisçiler ve Zaman/Tarih ana başlığıyla hadisçilerin zaman ve tarihin akışına yönelik anlayışlarının bir çözümlemesini yapmaya ayırmıştır. Bu bölümü Yaşamakta Olan Zaman ve ‘Şimdi’den Şikâyet, Gelecekte Endişe, Ahir Zaman ve Kıyamet Alametleri, İdeal Zaman, Bozulmanın Alanları: İdealden Uzaklaşma, İyiye Giden Tarih, Tarihte Dönüşüm ve Her Şey Her Zaman ana başlıklarıyla incelemiştir (s. 91–161).

Eserinin birinci bölümde insanlar arasında yaygın bir ‘şimdiden şikâyet’ kültürünün bulunduğu tespitini yapmış olan yazar, bu kültürün hadisçilerde de yaygın olduğundan ve onların tarih tasavvurunu anlamada önemli bir yer tuttuğu öngörüsünden hareketle bu bölümü incelemeye, Yaşamakta Olan Zaman ve ‘Şimdi’den Şikâyet başlığıyla başlamıştır (s. 91–100). Bu başlık altında yazar birçok önemli tespitte bulunmuştur. Bunlardan biri, İslâm tarihindeki inziva kültürünün temelini toplumsal kötüleşme ve buna bağlı olarak gelişen şimdiden şikâyet sorununa dayanmakta olduğu tespitidir (s. 91).

Hadis tarihinde zaman ve tarihin kötüye gidişini yansıtan olgulardan birisini gelecek hakkındaki karamsarlıklar olarak gören yazar, gerek Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerde ve gerekse hadis ilmiyle şu veya bu şekilde ilişkili olan insanların açıklamalarında bunun izlerini görmenin mümkün olduğunu belirtmektedir (s. 101).

Çalışmanın birinci bölümünde, tarihin sonunun geldiğine yönelik söylemlerin her zamanki gibi günümüzde de bulunduğu işaret etmiş olan yazar, bu bölümde, Müslümanlar arasındaki kötüye gidişi temsil eden olgulardan birisinin de, kıyamet alametleri tartışmasının olduğunu ifade etmektedir (s. 106).

Yaşadığı dönemin sorunlarıyla tarihin döneminde mücadele eden insan, geleceğin olası kötülükleriyle de yüzleşmekten korktuğu için çareyi kendini kurtaracak bir kahraman aramakta bulmuştur. Neredeyse, bütün dinlerde ve mezheplerde böyle bir kurtarıcı motifi bulunmaktadır. Bununla birlikte, yazara göre, kurtarıcı düşüncesi, İslâm geleneğinde diğer dinlerde olduğu gibi, gelecekte yaşanacak uzun süreli bir altınçağ telakkisi oluşturacak kadar güçlü değildir (s. 112).

Hadisçilerin çoğunluğunun kötüye giden bir tarih anlayışını benimsediklerini tespit eden yazar, bazı hadislerle dayanılarak yapılmış olan ve klasik hadis ilimleri kitaplarında özellikle ilk dönemlerle ilgili olarak yapılmış olan dönemlendirme çalışmalarında da tarihin düşüş trendinde olduğuna yönelik bu tasavvuru gözlemlemenin mümkün olduğu kanaatinde (s. 145).

Hadisçilerin genelinin kötüye giden tarih anlayışını benimsemesine karşın bir kısmının iyiye giden tarih tasavvuruna sahip olduklarını tespit eden yazar, bu tespitini, "İslâm kültüründe tarihin bir gün iyi olacağı düşüncesi, onun kötüye gittiği düşüncesinden çok daha zayıf durumdadır" cümleleriyle de ifade etmiştir (s. 148-150). Yazara göre bu iki temel anlayışın dışında, yaygın olmasa da, hadisçilerde tarihte dönüşüm ve her şey her zaman tasavvuru da vardır. 'Her şey her zaman' şeklinde ifade edilen son tasavvur bizzat yazar tarafından isimlendirilmiş ve formüle edilmiş bir yaklaşım tarzıdır. Yazara göre bu tasavvur ilerlemecilik ve gerilemecilik anlayışından farklı olduğu gibi, döngüsellikten de farklı bir yorum içermektedir. 'Her şey her zaman'da, çöküş, yükseliş ve döngüler, birbirinden ayrılmayan, iç içe bir birlik oluşturur. Her türlü insani varoluşta hem yükselişler, hem çöküşler, hem de döngüler aynı anda gözlemlenir. Bir oluş/değişim bir açıdan veya birileri açısından iyi iken, başka bir açıdan ya da başkaları açısından kötü olabilmektedir. Yani burada kaçınılmaz bir rölatiflik söz konusudur (s. 153-161).

Hadisçilerin zaman/tarih anlayışını, ilk dönemlerden itibaren, pek çok rivâyeti analiz ederek inceleyen yazar, eserinin üçüncü bölümünde hadisçilerdeki bu tasavvurların kaynaklarını tartışmaya açmıştır. Hadisçilerin Za-

man/Tarih Anlayışının Kaynakları ismini verdiği bu bölümü, Bidatler ve Değişim ve Gelecekle İlgili Rivâyetler adlı iki ana başlıkta ele almıştır.

Bidatın, özellikle olumsuzluğu ve tarihteki kötüye gidişi ifade eden bir kavram olduğuna işaret eden yazar, hadis kitaplarında yer alan çok sayıda rivâyette gelecekte toplumların bozulmasına paralel olarak bidatlerin artacağına yönelik açıklamalara rastlandığını belirtmektedir. Diğer taraftan yazarın tespitlerine göre, neredeyse her bir hadis âlimi, yaşadığı dönemin bidatlerinden rahatsızlığını ifade etmiştir (s. 165).

Hadisçilerin kötüye giden tarih anlayışını benimsemelerinde gelecekle ilgili hadisleri en önemli faktör olarak gören Tartı, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Konuyu Fiten rivâyetleri, Rivâyetler Hangi Şimdiyi İşaret Ediyor? İslâm'ın ve Dünyanın Ömrü, Sıhhat Problemi, Kaynak Sorunu, Gayb Problemi ve Sünnet Vahiy Tartışması alt başlıklarıyla incelemiştir.

Hadis kitaplarının her birinde, gelecekte olacak, fitne, fesat, felaket, iç karışıklık ve savaşlara dair pek çok hadisin bulunduğu işaret eden yazar, bu fiten rivâyetlerinin, hadisçilerin zihinlerinde bir tarih tasavvuru oluşmasında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. Ayrıca yazara göre bu rivâyetlerin içeriğinin bütünüyle olumsuz beyanlar içermesi de, kötüye giden, çürüyen, bozulan bir tarih düşüncesini güçlendirmiştir (s. 173).

Yazar eserinde bu rivâyetlerin bir başka yönüne şöyle dikkat çekmektedir: "Bu tür rivâyetler, muteber görülmeyen çokça eleştiri alan rivâyet kitaplarında yer aldığı gibi, muteber sayılan ve daha az eleştiri alan temel kaynaklarda da bulunmaktadır. Ancak bu başlık altında ele alacağımız gibi, gelecek rivâyetleri genellikle sıhhat problemleriyle karşılaşmış, tarih içinde şu veya bu şekilde sıhhatlerine yönelik kuşklar ve bu yönde tartışmalar hep var olagelmiştir" (s. 192). Bu konuyla ilgili sonuç kısmında yazar şu önemli tespitini de ifade etmiştir: "Gelecekle ilgili rivâyetlerin sahlılığını kabul veya red konusunda, Hz. Peygamber'in gaybı bilip-bilemeyeceği konusundaki ön kabuller, en önemli ve belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir taraf, Hz. Peygamber'in gaybı bileceği ön yargısından hareketle gelecekle ilgili hadislerin sahlil olduğunu, hatta bazen mütevâtir olduğunu ileri sürerken, aksini düşünenler ise, Allah'tan başkasının, gaybı bilemeyeceği hakkındaki delillerden hareketle bu tür hadislerin sahlil olamayacaklarını daha baştan kabul etmektedirler".

Kısaca tanıtmaya gayret ettiğimiz *Hadisçilerin Zaman/Tarih Tasavvuru* adlı kitabında yazar, zor bir konuyu başarılı bir şekilde incelemiştir. Konunun zorluğu, hadisçilerin zaman/tarih konusunda sistemli bir teorik tartışmalarının olmadığından, bu nedenle de, araştırma esnasında konuyla ilgili verileri satır aralarından çıkarmak durumunda kaldığından dolayıdır. Yine bu tür çalışmalarda yazarları bekleyen en önemli zorluklardan biri de geçmişe değer açısın-

dan; iyilik veya kötülük izafe ederek yaklaşmak gibi bir duygusallığın var olmasıdır. Ancak çalışmasında yazar bu zorluğun da üstesinden gelebilmiştir.

Yazarın bu eseri, tarih alanı ve tarihin akışı konusunda hadisçilerin neler düşündüklerini anlaşılır bir üslupla ortaya koymuştur. Ancak böyle bir çalışmanın hadis alanına katkısı sadece bununla sınırlı değildir. Hadis alanıyla ilgilenenlerin bildiği üzere, günümüzde hadis tarihinin yeniden yazılması yönünde bir ihtiyaç doğmuştur. Bu yeni tarihin hadisle ilgili hiçbir hususu dışarıda bırakmayan analitik bir çalışma olması gerektiği vurgulandığı dikkate alınırsa, hadisçilerin zaman ve tarih anlayışının tespiti bu çalışmaya sağlayacağı katkı açısından da önem arz edecektir.

Arif ULU

ATAÜ, İlahiyat Fakültesi, Hadis, ERZURUM

Tâbiûnun Sünnet Anlayışı (Doktora Tezi), Arif Ulu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, XIV+290 Sayfa

Hadis tarihinin modern ve sistematik olarak ele alındığı, eskilerin ifadesi ile ‘efrâdını câmi ağyârını mâni’ tarzda kaleme alınmış eserlerden bahsetmek oldukça zor görünmektedir. Bu vakia hadis tarihinin sistematik olarak ele alınmasının hayli zor olmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Zira bu öyle bir tarihtir ki, İslâm ilim geleneğinin en yoğun ilmi faaliyetlerine sahne olmuş; şahıs, ekol, mezhep, bölge bazen de mensubiyet gibi değişik etkenler sebebiyle, derinlemesine ve genişlemesine oldukça farklı yaklaşım ve çalışmalar yapılmıştır. Bu itibarla efrâdını cami ağyârını mâni tarzda hadis tarihi eserleri oldukça azdır.

Oldukça nadir olan bu tür hadis tarihi çalışmalarında ise hadis ilminin gelişiminde kilit role sahip olduklarını ifade edebileceğimiz Tâbiûn nesli maalesef kayıp bir halka olarak kalmıştır. Tanıtımını yapmaya çalıştığımız *Tâbiûn’un Sünnet Anlayışı* adlı doktora çalışmasının bu kayıp halkanın ilim dünyasına tanıtılması noktasında oldukça önemli bir işlevi yerine getireceği muhakkaktır.

2006 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanan bu doktora çalışması bir giriş (s. viii–xiv) ve Tâbiûn Dönemine Genel Bakış (s. 1–87) ile Tâbiûn ve Sünnet (s. 88–263) adlı iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın tamamı ise xiv+290 sayfadır.

Giriş bölümünde (s. viii–xiv) araştırmanın önemi, amacı, yöntem ve kaynakları hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Bu bölümde tâbiûnun ilim tarihi ve hadis ilmi açısından önemine değinilmiş, tâbiûn neslinin yaşadığı ortamın ve yeni ortaya çıkan sosyal, siyasî ve dinî tartışmalara yaklaşım tarzlarının günümüz tartışmaları açısından örnek alınabilecek bir mahiyet arz ettiği ifade edilmektedir. Ulu’ya göre, Tâbiûn döneminin ele alınmasının bir başka sebebi ise bu dönemim son dönemlerdeki araştırmacılar tarafından ihmal edilmiş olmasıdır (s. ix).

Araştırmanın amacı ise şu şekilde ifade edilmektedir: “*Bu çalışmanın asıl amacı, tâbiûn dönemini tanıtmak ve bu dönemde ön plana çıkan âlimlerin sünnet anlayışlarını ortaya koymaktır.*” (s. x).

Tâbiûn kelimesinin tarihsel gelişimi ve bu nesle hangi tabakanın dâhil olacağı tartışıldığı çalışmanın birinci bölümünde, Tâbiûn kavramı ve tâbiûn kuşağı üzerinde durulmuştur (s. 1–12). Tâbiûn kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamları ele alınmış, tâbiûn kuşağının ise dört halife döneminden sonra başlayıp Emevîler dönemini ve Abbâsîlerin ilk yıllarını kapsayan bir zaman dilimini içine aldığı kanaati belirtilmiştir (s. 9). Bu başlık altında ayrıca, tâbiûnun tabakaları, önde gelen kadın tâbiûn gibi konular da ele alınmıştır.

Daha sonra tâbiûn devrinin siyasî, sosyal, bilimsel ve kültürel durumları irdelenmiştir. Bu çerçevede, sosyal açıdan yerli halk, mevâlî ve Şia, Hâricilik, Kaderiyye, Merkezi–Mu‘tedilî Zümre, Mürcie gibi fırkaların teşekkülü ele alınmıştır. Bilimsel ve kültürel yapının incelenmesi ise, Hicaz, Irak, Suriye, Mısır, Mağrib gibi önde gelen ilim merkezlerinin incelenmesi ile uydurma rivayetlerin artması, ilmî disiplinlerin oluşması, âlimlerin yönetimden uzaklaşması, tercüme faaliyetlerinin başlaması, metodolojik tartışmaların başlaması, ilmi faaliyetlerde mevâlinin ön plana çıkması konuları üzerine yoğunlaşmıştır.

Tezin asıl bölümü olan Tâbiûn ve Sünnet adlı ikinci bölümde, ilk olarak Tâbiûn ifadelerinde sünnet kelimesinin isim, fil ve terkip olarak kullanımı tespit edilmiştir. Bunların neticesinde yazar, tâbiûnun sünnet kelimesini hem lügat, hem kelâmî anlamda hem de ıstılah olarak yoğun bir şekilde kullandıklarını, ne var ki ıstılahî anlamıyla kullanımının daha yaygın olduğunu tespit etmiştir.

Yine yazarın tespitine göre söz konusu dönemde ‘sünnet’ ifadesini her bölge âlimi yaygın olarak kullanırken, ‘madati’s–sunne’ ve ‘cerati’s–sunne’yi çoğunlukla Hicazlı âlimler kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kavramların Medine ehlinin ameli ile ilgili olması muhtemeldir. Öte yandan, tâbiûnun hem mutlak olarak hem de terkip halinde kullandıkları sünnet ifadesinin her zaman Hz. Peygamber’in sünnetiyle ilişkili olmadığı da görülmektedir. Bir başka ifade ile tâbiûn döneminde “sünnet” mutlak anlamda her zaman Hz. Peygamber’in sünneti anlamında kullanılmamaktadır” (s. 108–9).

Bu bölümün bir diğer ana başlığı olan Tâbiûna göre sünnetin mahiyet, kapsamı ve bağlayıcılığı konusunda sırasıyla sünnetin mahiyeti, kapsamı ve bağlayıcılığı konularında tâbiûnun yaklaşım tarzları tetkik edilmiştir. Bunun sonucunda tâbiûnun nesli içinde bu meselelere farklı yaklaşım tarzlarının varlığı tespit edilmiştir. Buna göre, bazıları helâl–haram gibi ahkâma taalluk eden meseleleri; bazıları ise Hz. Peygamber’e veya sahabeye isnad edilen her bir uygulama veya rivayeti sünnet olarak kabul etmiştir. Yine tâbiûndan bir kısmı sünneti tespititte *devamlılık*, *yaygın olarak tatbik edilme* gibi özellikler ararken,

diğerlerinin bunları aramadığı görülmektedir. Tâbiûn dönemindeki bu farklı anlayışların sebebi ise âlimlerin yaşadıkları bölge, ilim aldıkları hocalar, fıkıh veya hadis rivayeti gibi ilgi duydukları alanlar, üstlendikleri toplumsal ve idarî sorumluluklar ve re'ý konusuna yaklaşımları gibi hususların etkili olduğu tespit edilmiştir.

Sünnetin bağlayıcılığı noktasında ise tâbiûn döneminde vacip, sünnet ve müstehab gibi kavramlarla bu noktada hükümlerin taksim edildiği görülmüştür (s. 146).

Fikhî ve itikâdî konularda tâbiûnun sünnet/hadis ile ilgili yaklaşımları konusunun alt başlıkları “Re'ý–Hadis tartışmalarının ortaya çıkışı, Tâbiûnun re'ý konusundaki tutumları, re'yle ilgili çelişkili ifadeler, tutumlar ve muhtemel nedenleri konuları ele alınarak tâbiûnun sünnette yer alan konulara yaklaşımları zahirî ve fikhî–içtihadî yaklaşım çerçevesinde örneklerle genişçe işlenmektedir (s. 189–242).

Ulu'ya göre, re'yle ilgili rivayetlerden bir kısmı sahabe dönemine kadar gitmekte ise de bu konu asıl olarak tâbiûn döneminde gündeme gelmiş ve tartışmaların odağını oluşturmuştur. Re'ye yaklaşım tarzlarının farklılığı üzerinde duran yazar, bunun birinci sebebinin bölge farklılığı olduğuna işaret etmektedir. Buna göre Medine civarı sosyal hareketlilik yönünden Irak bölgesi kadar çeşitlilik arz etmemiş, bu itibarla yeni problemler Irak kadar hızlı ve yoğun olarak yaşanmayınca re'ý kullanma ihtiyacı kendini göstermemiştir. Bununla birlikte re'ye yaklaşımda sadece bölge faktörünün etkili olmadığı re'ý ve hadis taraftarlarının her iki bölgede de yer almasından anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan tartışmalarda taraf olanların hocaları, yetiştikleri çevre ve ilgi alanları da bu tartışmalarda etkin birer âmil olmuşturlar. Ayrıca Arap–Mevâlî asabiyeti gibi tartışmaların zahirinde dikkatleri çekmeyen, ancak arka planda var olduğu anlaşılan hususlar da tartışmaların taraflarını belirlemede bir etken gibi görülmektedir.

Tâbiûn'dan nakledilen birbiriyle çelişkili bilgiler hususunda yazarın kanaati bu bilgilerin sonradan uydurulmuş olma ihtimali üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ulu, “*Bu bilgilerle ilgili şüphelerimizi bir kenara bırakarak, bilgilerin çoğunu doğru kabul ettiğimizde, re'ý aleyhinde ifadeleri nakledilen âlimlerin yaşadıkları tarihleri de dikkate alarak, re'ý karşıtlığının tâbiûn döneminin başlarında, daha çok kelâmî alanla ilgili olduğunu, h. 100'lerden sonra ise fikhî da kapsayan her alana yayıldığını söylemek mümkündür*” (s. 188) ifadeleriyle re'ý karşıtlığında alan ayrımı yapmaktadır¹. Ancak burada şu hususa da dikkat etmek gerekmektedir. Re'ý karşıtı bilgilerin âlimlere sonradan isnad edilmiş olma şüphesi iki

ihtimali gündeme getirmektedir: birincisi, re'ý lehindeki isnadların da sonradan uydurulmuş olma şüphesi, diğeri ise, aslında re'ý tartışmalarının tâbiûn döneminden sonra başlayıp, görüşlerin desteklenmesi için uydurma rivayetlerle bu ihtilafa tâbiûnün önde gelen isimlerinin de karıştırılmış olma ihtimalidir. Dolayısıyla yazar bu konulara da sonraki çalışmalarında işaret ederek ilim dünyasını aydınlatmalıdır.

Sünnette yer alan konulara zahirî ve fikhî–içtihadî yaklaşım şeklinde iki tavrın sergilendiğini ifade eden Ulu, bu yaklaşım tarzının kökünü de ilgilenilen ilmî disiplin ile re'ý ve hadis taraftarlığında aramaktadır. Ona göre, sünnete zahiri yaklaşım gösteren âlimlerin çoğunluğunu, çabalarını genellikle hadis rivayetine yoğunlaştıran ve fikhın tümünü bu hadislerden ibaret görenler oluşturmaktadır. Yine bu âlimlerin ortak bir yönleri de, re'ye karşı oluşlarıdır. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi, bu âlimlerin büyük bir kısmı, re'ý kullanımına kesinlikle karşı çıkmışlardır (s. 243). Ancak yazarın da işaret ettiği gibi bir âlimden hem zahirî hem de fikhî–içtihadî denilebilecek yaklaşım tarzlarının nakledildiği görülebilmektedir. Bu durum ise meselenin temelinde belki de daha farklı amillerin etkili olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Dolayısı ile verilen fetvanın muhatabı, o günkü güncel hava, sosyal, siyasi ortam vs. hususlar açısından böylesi rivayetlerin tek tek ele alınabileceği söylenebilir. Ayrıca, bu dönemin âlimlerinin bir metodoloji oluşturup ona göre görüş beyan ettikleri gibi bir yaklaşım tarzı ile meseleye yaklaşmak da doğru olmamalıdır. Zira tâbiûn dönemi usul anlayışlarının henüz olgunlaşmadığı bir dönemdir. İslâmî ilimlerin metodolojileri de masa başında oluşturulmamış, sosyal hayatın akışı içinde gelişmiştir. Bu açıdan düşünülünce önceleri zahiri olarak meselelere yaklaşan bir kısım âlimlerin daha sonra sosyal hayatın gerçeklerini görerek fikhî–içtihadî yaklaşım geliştirmiş olma ihtimalleri de, dikkate alınmalıdır.

Son olarak tâbiûnun sünnette yer almayan meselelere yaklaşım, naslarda yer almayan bir çözümü kabul etmeme, değişimi dikkate alarak hüküm verme şeklinde iki başlık altında incelenmiştir (s. 244–262).

Tâbiûn döneminin ele alındığı ve oldukça başarılı bir şekilde konuların incelendiği bu çalışma hadis tarihinin üzerinde fazla durulmayan bir döneme ışık tuttuğu için ilim dünyasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Çalışmanın dili ve üslubu anlaşılır, istifade edilen kaynaklar alanın temel kaynaklarıdır. Yazarın hadis tarihinin bu önemli dönemine ışık tutan diğer çalışmalarını da ilim dünyası heyecanla beklemektedir.

Abdulvahap ÖZSOY

ATAÜ, İlâhiyat Fakültesi, Hadis, ERZURUM

¹ Yazar bu konuyu daha sonra müstakil olarak incelemiş ve bir makale olarak yayımlamıştır. Bkz. “Re'ý Karşıtlığını Belirlemede Alan Ayrımının Önemi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 26.

Majid Khadduri (27 Eylül 1909–25 Ocak 2007)

Washington'daki Johns Hopkins Üniversitesi The Paul H. Nitze School of Advanced International Studies'deki (SAIS) Orta Doğu Araştırmaları Programı'nın kurucusu ve aynı zamanda öğretim üyesi olan, bereketli geçen bir ömre pek çok önemli projeyi, çalışmayı sığdırmayı başarabilen Majid Khadduri, 25 Ocak 2007 tarihinde Amerika'nın doğusunda yer alan ve kendisinin de ikamet ettiği Maryland eyaletinin Potomac şehrindeki dinlenme evinde, yaşlılıktan dolayı yorgun düşen bedeninin kendisini tekrar toparlayamaması sonucu doksan sekiz yaşında vefat etti. Yıllarca bir kılavuz gibi çaba gösterip, İslâmî kuruluşların, İslâm kültürünün ve çağdaş Orta Doğu sorunlarının anlaşılmasında ciddi bir emek harcayan Prof. Khadduri'nin anısına SAIS'te pek çok önemli akademisyenin ve devlet admininin katıldığı bir anma töreni gerçekleştirildi.



Iraklı eğitimci ve yazar Khadduri, 27 Eylül 1908 tarihinde bugün Irak'a bağlı olan Musul'da dünyaya geldi. Ailesinin birkaç kuşak önce Kafkasya'dan Musul'a göç ettiğini ifade eden Khadduri, 1928 yılında doğduğu şehir olan Musul'da lise eğitimini tamamladı. 1932 yılında Lübnan'daki meşhur Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde (AUB) lisans eğitimini tamamlayan Khadduri, 1936'da Bounes Aires'teki 14. PEN Kulupleri Konferansı'na Irak delegesi olarak katıldı. 1938 yılında Chicago Üniversitesi'nde uluslararası hukuk ve siyaset bilimi alanında doktora eğitimini tamamladıktan sonra, anayurdu Irak'ın başkenti Bağdat'a geri döndü ve 1938-1949 yılları arasında Bağdat'ta hukuk ve eğitim fakültelerinde çeşitli dersler vererek Çağdaş Orta Doğu Tarihi profesörlüğü yaptı. 1947 yılında Amerika'ya geri dönen Khadduri, iki yıl süreyle (1947-1948 yılları arasında) Indiana Üniversitesi'nde Yakın Doğu Politikaları üzerine misafir öğretim üyesi olarak çeşitli konferanslar verdi. Aynı dönemde Harvard ile öğrenim gördüğü Chicago üniversitelerinde Orta Doğu Araştırmaları Siyaset Bilimi profesörlüğü de yaptı.

II. Dünya Savaşı bittiğinde hayatının en heyecanlı dönemlerinden birini yaşayan Khadduri, bu dönemde Birleşmiş Milletler Kongresi'nin toplanması aşamasında Irak delegasyonunun bir üyesi olarak Bağdat'tan San Francisco'ya gönderildi. İştirak ettiği toplantıda heyetin en üst düzey üyesi olmamasına rağmen, dünyanın şekillenmesinde etikili olan taslağın hazırlanmasında pek çok gününü geçirdi ve organizasyonun tüzüğüne oluşmasında büyük katkıda bulundu. Iraklı delege için güzel bir sürpriz de San Francisco'daki U.N. Konferansı'nda çeşitli ulusal heyetlerin arasında pek çok AUB mezunu dostunun bulunması oldu. Aslında daha sonra anlaşıldı ki San Francisco'daki U.N. Konferansı'nda bulunan kurucu delegelerin pek çoğu, dünyadaki diğer üniversitelerden ziyade Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin (AUB) mezunlarından oluşuyordu.

Birleşmiş Milletler tecrübesinden sonra 1949 yılında Johns Hopkins Üniversitesi'ne intisab eden Khadduri, ilk defa Amerika'da modern Orta Doğu Araştırmaları'nı esas alan bir lisansüstü eğitim merkezi olan SAIS'i [The Paul H. Nitze School of Advanced International Studies (SAIS) of Johns Hopkins University] kurdu. SAIS'de idarecilik yapan ve aynı zamanda öğretim üyesi olan Khadduri, Amerika'da ilk defa İslâm hukuku ile ilgili çeşitli kurslar düzenledi ve 1949-1950 yılları arasında Orta Doğu Araştırmaları Siyaset Bilimi profesörlüğü yaptı.

1950-1980 yılları arasında Johns Hopkins Üniversitesi'nde Orta Doğu Araştırmaları profesörlüğü yapan Khadduri, 1980 yılından itibaren aynı üniversitede hizmet etmeye devam etti. Bu dönemde Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nde Araştırma ve Eğitim direktörü olan Khadduri, Columbia Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak Orta Doğu dersleri de verdi.

Khadduri, 1980 yılında emekliye ayrılana kadar SAIS'te en uzun süre (20 yılı aşkın) hizmet eden öğretim üyesi olarak, söz konusu programın yöneticiliği görevini üstlenmiş ve 1970-1980 yılları arasında "Üniversite Seçkin Araştırma Profesörü" ünvanını alarak çalışmalarına devam etmiştir. Khadduri, 1980 yılında emekliye ayrılınca da kendisine Orta Doğu Enstitüsü tarafından "Emeritus Profesör" (emekli bir üniversite öğretim görevlisine verilen ünvan) ünvanı verilmiştir.

Majid Khadduri, akademik hayatta elde edilebilecek ödül ve takdirlerin birçoğuna sahip olmuş ve pek çok araştırma bursu almaya hak kazanmıştır. Sadece birkaçını zikretmek gerekirse şunlar sıralanabilir: Johns Hopkins ve New York Devlet Üniversitesi fahrî LHDs; Merit (Mısır) onur üyeliği; Amerikan Uluslararası Hukuk Derneği, Washington İdareciler Divanı, Amerikan Siyaset Bilimleri Derneği ve Şeybânî Uluslararası Hukuk Derneği (Washington), Uluslararası Orta Doğu Araştırmaları Derneği, Arap Dili Akademisi ve Irak Akademi üyeliği; Ford Kuruluşu üniversite bursu; Felsefi Topluluk, Fulbright, Rockefeller Kuruluşu (üç kez), Irak hükümeti Rafidain ödülleri.

Dünya gündemi ve Orta Doğu siyaseti ile de yakından ilgilenen bir akademisyen olarak Khadduri, ömrünün sonlarına kadar zihinsel ve fiziksel sağlığını koruyabilmiş ve evine bir mil uzaklıktaki alışveriş merkezine yürüyerek gidip gelebilmiştir. Farid bir oğlu ve Shirin adında bir kızı olan Khadduri'nin Irak asıllı eşi Majdia Dawaff ise 1972 yılında vefat etmiştir.

SAIS'deki Orta Doğu Araştırmaları Programı'nın idarecisi, ve öğretim üyesi olan Profesör Majid Khadduri Okulu'nun yöneticiliğini yapan Fouad Ajami, kendi selefi olarak kabul ettiği Khadduri için şunları ifade etmiştir: "Profesör Khadduri, Amerika'da Orta Doğu Araştırmaları'nın önemli bir temsilcisi olmuştur. Hakikaten kendisi İslâm hukuku alanında önemli bir uzmandı ve bu alanda her zaman için bir otorite olarak kalmaya devam edecektir. Bizim Orta Doğu Araştırmaları Programımız, Khadduri tarafından başlatılmıştır ve kendisine büyük bir minnet borçludur." Ajami, Khadduri'yi "İşini titizlikle yapan bir profesör" şeklinde tarif ediyor ve Khadduri'nin Orta Doğu Araştırmaları Programı'nın yöneticiliğini yaptığı zamanda ilgili programın, akademik ve diplomatik alanların pek çoğunda önemli mezunlar verdiğine dikkat çekiyor.

SAIS Dekanı Jessica P. Einhorn ise Khadduri hakkında şunları söylemiştir: "Profesör Khadduri, SAIS'te 30 yıldan fazla öğretim üyeliği görevini yaptı ve emekliliğinden sonra da uzun yıllar boyunca hizmete devam etti. Öğrencilerini sürekli araştırmaya teşvik eden ve gerçek bir bağlılıkla onların ilerleyişini izleyen profesöre, her zaman için minnet duyacağız ve SAIS adına taziye dileklerimizi iletiyor, onun pek çok önemli başarısını hayırla yâd ediyoruz."

Tanınmış Orta Doğu ve İslâm uzmanı olan Khadduri, Arab dünyası ve İslâm ile ilgili akademik çalışmaların ve araştırmaların yapılacağı başka kurumların kurulmasında da çok önemli görevler üstlenmiştir. O, İslâm dünyasını etkileyen hukukî meselelerin daha iyi anlaşılmasıyla ilgilenen akademisyen ve hukuk araştırmacıları organizasyonu olan Şeybânî Uluslararası Hukuk Derneği'ni kurmuş ve aynı zamanda Orta Doğu Enstitüsü ile 1975'te dekanlığını yaptığı Libya Üniversitesi'nin kuruculuğunu da yapmıştır. Kendisini öğretim kurumuna adayışı, bütün üniversite çevrelerince övgüyle anılan Profesör Khadduri, Uluslararası Orta Doğu Araştırmaları Derneği'nin kurucusu ve başkanı olarak uzun yıllar söz konusu derneğin fahrî öğretim üyesi olmuştur. Khadduri Mısır'daki Arap Dili Akademisi ve Irak Akademisi'nin üyeliğini ise yazışarak sürdürmektaydı.

Hindistan'da, Chicago'da çeşitli üniversitelerde bazı dersler veren Khadduri, eğitim hayatı boyunca Columbia, Harvard, Virginia ve Georgetown Üniversitesi gibi bazı önemli üniversitelerde İslâm ve Orta Doğu ile ilgili çeşitli dersler vererek misafir öğretim üyeliği yapmıştır. 1947 ve 1978 yılları arasında Khadduri'nin misafir öğretim üyeliği yaptığı dönemde İngiltere'deki Oxford Üniversitesi de dahil olmak üzere yaklaşık 10 üniversitenin öğrencileri, kendi-

sinden çeşitli dersler almışlardır. Yetiştirdiği yüzlerce hatta binlerce öğrencisi hem Amerika'da hem de Arap dünyasında siyaset, akademi ve iş hayatında önemli görevler edinmiştir. Khadduri'nin Orta Doğu Araştırmaları Programı'nın yöneticiliğini yaptığı zamanda ilgili programdan mezun olan bazı önemli şahsiyetler şunlardır: Lübnan dışişleri bakanı Elie Salem (1953 yılında mezun olmuştur), Suudi Arabistan ticaret bakanı Soliman Solaim (1970 yılında mezun olmuştur), 1979 yılında İsrail ile Mısır'ın barış yaptığı Camp David barış görüşmeleri sırasında Amerika'da Mısır büyükelçiliği yapan Samuel W. Lewis (1954 yılında mezun olmuştur), Amerika'da İsrail büyükelçiliği yapmış olan Hermann Eilts (1947 yılında mezun olmuştur) ve Beyrut Amerikan Üniversitesi'nin rektörlüğünü yapmış olup aynı zamanda 1984 yılında bir suikast sonucu öldürülen Dr. Malcolm Kerr (1958 yılında mezun olmuştur).

John Hopkins School'da Orta Doğu Araştırmaları (Middle Eastern Studies) Profesörü olan Khadduri'nin başarılarla dolu kariyer hayatı, 65 yıldan daha fazla sürmüştür. Çok yönlü bir akademisyen olan Khadduri İslâm, İslâm hukuku, Fıkıh usûlü, Modern Arap ve Irak tarihi, Orta Doğu siyaseti ve önemli temsilcileri konularında uluslar arası çapta önde gelen uzmanlardan biri olarak kabul edilmiştir. Khadduri, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerini bilmekteydi.

O, Arapça ve İngilizce kaleme alınan 35'ten fazla kitabın ve İslâm hukuku, bazı Arap şahsiyetler, Irak, Libya, Mısır, Suriye ve Suudi Arabistan siyaseti konularında yazılmış yüzlerce makalenin de müellifidir. Khadduri, aralarında *Encyclopedia Britannica*'nın da bulunduğu pekçok kitap ve ansiklopedide 30'a yakın madde kaleme almıştır. Onun İslâm hukuku, Orta Doğu Siyaseti ve Modern Orta Doğu tarihi ile ilgili yazdığı kitaplar, ilgili alanlarda çok önemli müracat kaynakları arasında yer almıştır.

Oldukça aktif ve tartışmalı bir alan sayılan Orta Doğu Araştırmaları ile ilgili Amerika'da önde gelen akademisyenlerden kabul edilen Khadduri pekçok meşhur ve önemli devlet, siyaset adamı ve gazeteci yetiştirdikten sonra, emekliye ayrılarak çok sayıda eser telif etmiştir. Khadduri, son kitabı *The Gulf War*'ı (Körfez Savaşı) yazdığında 80'li yaşlarındaydı.

Khadduri'nin çalışmalarından bir kısmı şunlardır: *The Liberation of Iraq from Mandate* (Arapça) (Irak'ın Manda Yönetiminden Kurtuluşu, 1935); *War and Peace in the Law of Islam* (1941, 1955, 1977. Bu kitap, Türkçeye tercüme edilmiştir. *İslâm Hukuku'nda Savaş ve Barış*, çev. Nejdet Özberk, İstanbul: Fener Yayınları, 1998); *The Government in Iraq* (Arapça) (Irak Yönetimi, 1944); *The System of Government in Iraq* (Arapça) (Irak'ta Yönetim Sistemi, 1946); *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala* (Arapça ve İngilizce) (İslâm Hukuk İlmi: İmam Şafî'nin *Risale*'si, 1961. Bu eser, esas itibarıyla İmam Şafî'nin "Risale"sinin İngilizce tercümesini teşkil etmektedir); *Modern Libya: A Study in Political Development* (Modern Libya: Siyasî Gelişme ile ilgili bir çalışma, 1963,

1983); *The Islamic Law of Nations* (İslâm Devletler Hukuku, 1966); *Islamic Law of Nations (Shaybani's Siyar)* [İslâm Devletler Hukuku (Şeybânî'nin Siyer'i), 1966, 2002]; *Republican Iraq: A study in Iraqi politics since the Revolution of 1958* (Arapça ve İngilizce) (Cumhuriyetçi Irak: 1958 Devrimi'nden İtibaren Irak Siyasetini Konu Alan Bir Çalışma, 1969); *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics* (Arap Dünyasında Siyasal Eğilimler: Siyasette Fikirlerin ve İdeallerin Etkisi, 1970, 1983); *Arab Contemporaries: The Role of Personalities in Politics* (Arap Çağdaşlar, 1973); *Socialist Iraq: A Study in Iraqi Politics since 1968* (Sosyalist Irak: 1968'den itibaren İran siyaseti ile ilgili bir çalışma, 1978); *Independent Iraq, Nineteen Thirty-Two to Nineteen Fifty-Eight: A Study in Iraqi Politics* (Bağımsız Irak, 1932-1958: İran siyasetine dair bir çalışma, 1980); *Arab Personalities in Politics* (Siyasette Arap Şahsiyetler, 1981); *Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law* (Orta Doğu'da Hukuk: İslâm Hukuku'nun Kaynağı ve Gelişimi, Herbert J. Liebesny editörlüğünde, 1982); *The Islamic Conception of Justice* (Arapça ve İngilizce) (1983, 2002. Bu kitap, Türkçeye tercüme edilmiştir. *İslâm'da Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991); *The Arab Gulf States: Steps Toward Political Participation* (Arap Körfez Ülkeleri: Siyasî Ortaklığa Doğru, John Peterson ile beraber, 1988); *The Gulf War: The Origins and Implications of the Iraq-Iran Conflict* (Körfez Savaşı: İran-İrak Çatışmasının Doğuşu ve Uzantıları, 1988); *War in the Gulf, 1990-91: The Iraq-Kuwait Conflict and Its Implications* (Körfez Savaşı, 1990-1991: Irak-Kuveyt Çekişmesi ve Uzantıları, Damadı Edmund Ghareeb ile beraber, 2001).

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıldığı gün doğan Khadduri, benzersiz bir perspektife sahip ve savaşlar arasında ortaya çıkan yeni Orta Doğu sahasında uzmanlaşmış bir akademisyen olarak, Birleşmiş Milletler'in kuruluşunda ve Amerika'nın yeniden dirilen iki düzineden fazla Orta Doğu ülkesi ile ilişkilerinin gelişmesinde aktif bir rol üstlenmiştir. O, pekçok ulusun Orta Doğu uzmanları arasında zikredilmeye değer en önemli şahsiyetlerden birisidir.

Rahile YILMAZ

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Farklı Renklerin Buluşma Noktası: el-Mehabbe Ödülleri

İslâm, inananlarına yalnızca bir ‘amentü’ sunan ve onlardan sadece buna iman etmelerini bekleyen bir inancın adı değildir. Geleneğinde hiçbir devlet teşkilâtı olmayan bir toplumu kısa surede devlete kavuşturmuş, soy asabiyetinin belirlediği karmaşık bir sosyal ilişkiler ağına kardeşlik gibi sıcak bir elbise giydirmiş ve insan zihninin ulaşabildiği bütün alanlara kendi rengini vererek zengin bir kültürün doğmasına vesile olmuş bir dindir. Aynı zamanda, dünden bugüne yayıldığı geniş coğrafyada köklü ve derin bir medeniyetin de adı olmuştur. Dolayısıyla İslâm, temel akîde ve ilkeleri açısından sabit olmakla beraber, çağlara ve coğrafyaya göre değişebilen farklı algı zenginliklerine sahip dinamik bir kaynaktır.

Etnik ve kültürel farklılıkları bünyesinde taşıyan Müslüman toplumlarda olduğu gibi dünyanın farklı köşelerinden Müslümanların bir araya geldiği sosyal organizasyonlarda da bu dinamizmi daha yakından hissetmek mümkündür. Farklı kültürel geleneklere mensup Müslümanlarla daha ilk karşılaşmanızda ‘Aranızda selâmı yayınız’ ortak prensibinin, aslında ne kadar çok davranış koduyla çeşitlenmiş olduğunu görürsünüz buralarda. Kökleri derinlere, kolları kıtalara yayılan o büyük medeniyet ağacının altındaki bu zenginlikte hayat bulursunuz.

Nisan (2008) ayında dünyanın yirmi sekiz ülkesinden Müslümanların Birleşik Arap Emirlikleri’nin başkenti Abudabi’de bulunduğu el-Mehabbe Festivali de bu hayat alanlarından birisiydi. Etnik kökenleri, ülkelerindeki politik şartları ve sosyal dokularıyla farklılaşan üç bine yakın insan üç günlük sevgi festivali boyunca ortak bir sevgi çemberinin etrafında buluştular. Dünyada Peygamber sevgisini en iyi ifade eden başarılı çalışmaların ödüllendirildiği el-Mehabbe buluşması, Birleşik Arap Emirlikleri Devlet Başkanı Şeyh Muhammed bin Zayed al-Nahyân’ın himâyesinde ve Başbakan Şeyh Abdullah bin Zâyed’in onursal başkanlığında düzenlendi. Çalışmanın amacı Batı’da İslâm ve Müslümanlar hakkında önyargı ve bilgi eksikliklerinin beslediği İslâm korkusunun bertaraf edilmesine katkıda bulunmaktı. Bu çerçevede Hz. Peygamber ile ilgili kalite ve sanat değeri yüksek çalışmalar üretmek, genç Müslümanlara Hz. Peygamberle olan bağlarını güçlendirecek yeni kapılar açmak, Peygamber

sevgisinin ifade edileceği estetik platformlar oluşturarak İslâm Peygamberinin örnek kişiliğini herkese tanıtmak üzere yola çıkıldı.

Üç gün süren festival boyunca konferanslar, resim ve fotoğraf sergileri, film gösterimleri ve konserler düzenlendi. Bilim adamı ve sanatçıların katıldığı konferansların ana teması ‘din ve sanat arasındaki ilişki’ydi. Din, fikir ve sanat arasındaki inceliklere vurgu yapılan konuşmalarda din-sanat ilişkisinin çok eskilere dayandığı, sanatın insana olumlu güç kattığı üzerinde duruldu ve sanatçılarla din adamlarının bir arada olmasının bu alanda yeni bir beyaz sayfa açmaya vesile olacağına değinildi.

Festivalin değişik renkleri, müzik gruplarının da sahne aldığı konserlerde görüldü. Konserlere Amerika’dan Native Deen, Malezya’dan Raihan, Avustralya’dan Brotherhood başta olmak üzere Güney Afrika, Fransa, Suudi Arabistan, Mısır, Birleşik Arap Emirlikleri ve Makedonya gibi farklı ülkelerden müzisyenler ve müzik grupları katıldı.

Festivalin son gününde el-Mehabbe ödülleri kazananlar ilân edildi. İlki 2006 yılında Dubai’de gerçekleştirilen yarışmada bu yıl dokuz farklı kategoride 200 çalışma yarıştı.

Kitap, müzik, reklâm, film, fotoğraf, grafik sanatlar, mass medya, belgesel, televizyon programı ve yılın olayı kategorilerinde çalışmaların değerlendirildiği yarışmada 2006 yılında film dalında Mustafa Akkad’ın *The Message* filmi, kitap dalında Martin Lings’in *Hiz. Muhammed’in Hayatı* gibi İslâm dünyasının bu alanda yapılan en önemli çalışmaları ödül almıştı. Bu yıl da, çalışmalar Cambridge Üniversitesi İslâm Çalışmaları bölümü öğretim üyesi Abdül-Hâkim Murad (Tim Winter)’ın başkanlık ettiği saygın bir ödül komitesi tarafından değerlendirildi. Komitede ayrıca Suriye’den el-Câmi’atü’l-Dımaşkiyye İlahiyat Fakültesi Dekanı ve ünlü İslâm âlimi Ramazan el-Bûtî ve Zaytûna Enstitüsü kurucusu Hamza Yûsuf’un yanı sıra Yusuf Ali, Hamdan el-Mazruî, Abdullah bin Bayah, Habib Ali el-Cifri gibi bilim, sanat, iş ve medya dünyasının önemli isimleri yer aldı.

Yılın Adamı kategorisinde Dubai emiri Şeyh Muhammed Bin Raşid el-Maktûm, Allah’ın son elçisi Hz. Muhammed (sav)’in mesajının tüm dünyaya duyurulacağı, O’nun (s.a.v.) hayatının dünya tarihine nasıl yön verdiğinin ve İslâm tarihinin dönüm noktalarının ele alınacağı bir müze açma girişiminden dolayı ödüle layık görüldü. Önümüzdeki yıllarda hizmete açılması öngörülen bu Peygamber müzesi ile dünyada bir ilke de imza atılmış olacak.

el-Mehabbe/Sevgi Ödülleri Festivali’nde Türkiye’den Peygamber Efendimizi tüm dünyaya tanıtmaya amacıyla yola çıkan www.sonpeygamber.info web portalı da kitle iletişim/mass media dalında ‘dünyada Peygamber Efendimizi en iyi tanıtan kitle iletişim aracı’ olma vasfı ile birincilik ödülü aldı. Türkçe, İngilizce, Rusça ve zengin bir çocuk sayfası içeriği ile yayın yapan

www.sonpeygamber.info projesini, karikatür krizinden sonra İslâm Dünyası'nda yapılan en anlamlı faaliyetlerden biri şeklinde niteleyen festival komitesi aynı zamanda karikatür krizine bir karşılık olarak ortaya çıkan Al Mahabba ödülleri ile de uyuşan bu amaç benzerliğine dikkat çektiler. Festivalde Türkiye'den ödül alan bir başka çalışma ise grafik dalında Naciye Subaşı tarafından yapılan bir hilye-i şerîfe idi. Ayrıca müzik dalında, Suudi Arabistan'dan 'Sallu ala khayr al-anam' (Abd al-Rahman Muhammed) ve Mısır'dan 'Gebreel' (Ahmad Hamdi); reklam dalında, Suudi Arabistan'dan 'İllâ Rasûl Allah'; Fotoğraf dalında, Suudi Arabistan'dan 'As-salâmu alayk' Bahi Mashat; Yılın olayında ise Danimarka'dan Anders Botter ödüle layık görüldü.

el-Mehabbe ödülleri, Alemlerin Efendisi'ni anlatma yolunda hayırda yarışan Müslümanların buluşma noktası oldu ve tüm renkleriyle İslâm'ın dinamizmini müminlere yeniden hissettirdi.

H. Hümeýra ŞAHİN

Meridyen Destek Derneği, Üsküdar, İSTANBUL

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/کتاب وأطروحات

- ✦ Abd al-Majid al-Guri, *Introduciton to the Science of Narraters of Hadith*, Dâr İbn Kesîr 2007.
- ✦ Adem Yakup, *Miracles of the Prophet Muhammad* (çev. Ron Evans), London: Ta-Ha Publishers 2006.
- ✦ Ahmet Önkâl (ed.), *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*, Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları 2008.
- ✦ Aisha Abdurrahman Bewley, *The Garden of the Hadith Scholars: Clarification of the Books of Hadith and Their Splendid Authors*, Turath Pub. 2007.
- ✦ Ali Akyüz, *Hız. Peygamber'in Medeniyet Projesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2008.
- ✦ Bahattin Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, (danışman: İ.Hakkı Ünal), Doktora, Ankara 2008.
- ✦ Bejadin Ameti, *Makedonya'da Hadis Çalışmaları*, (danışman: Bilal Saklan), Doktora, Konya 2008.
- ✦ Daniel C. Petersen, *Muhammad: Prophet of God*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2007.
- ✦ Elif Yücel, *Hafız Ebu Tahir es-Silefi ve Hadis Kültüründeki Yeri*, (danışman: Mehmet Emin Özafşar), Yüksek Lisans, Ankara 2008.
- ✦ Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, Routledge 2006.
- ✦ Judith Pfeiffer, Manfred Kropp (ed.), *Theoretical Approaches to The Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*, Beirut: Ergon Verlag 2007.
- ✦ Marion Holmes Kartz, *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*, London and New York: Routledge 2007.
- ✦ Maulana Muhammad and Khan Râzî, *Encyclopedia of Hadith*, I-X, [y.y.] 2007.
- ✦ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, Ankara: Otto Yay. 2009.
- ✦ Muhammad Abdul JabbarBeg, *A Short Encyclopedia of the Companions of the Prophet Muhammad*, Cambridge: M.A.J. Beg 2007.
- ✦ Muhammad Arkam Nadwi, *Al-Muhaddithât: The Women Scholars of Islam*, Oxford: Interface Publications 2007.

- ✦ Mustafa Genç, *Sünnet Vahiy İlişkisi*, İstanbul: Kitabı Yayınevi 2009.
- ✦ Nebîl Sa'deddîn Cerrâr, *el-İmâ' ilâ zevâidi'l-emâlî ve'l-eczâ': Zevaidü'l-emâlî ve'l-fevâid ve'l-me'âcim ve'l-meşyehât ale'l-kütübi's-sitte ve'l-Muvatta' ve'l-müsnedi'l-İmâm Ahmed*, Riyad: Dâru Edvai's-Selef 2007/1428.
- ✦ Nihat Dalgın, Yunus Macit, *Kültürümüzü Şekillendiren Hadisler*, İstanbul: Etüt Yayınları 2007.
- ✦ Nureddin Âdil Riyâd, *Mücâdeletu Ehli'l-kitâb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Mektebetü'r-Rüşd 2007.
- ✦ Nuriye Çeleğen, *Peygamberimiz Nasıl Bir Babaydı*, İstanbul: Nesil Yayınları 2007.
- ✦ Özcan Hıdır, *İslam Kültüründe Vakit Disiplini*, İstanbul: Erkam Yay. 2007.
- ✦ Qâsim Beydâni, *Principles of Critiquing the Text of Hadith*, el-Merkezü'l-âlemî lil-dirâsâti'l-islâmîyah 2007
- ✦ Ramazan Can, *Hız. Peygamber Sonrası Yönetimde Meşruiyet Tartışmaları ve Saltanata Karşı Duranlar*, Konya: Tablet Yayınları 2007.
- ✦ Recep Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, (danışman: Kamil Çakın), Ankara 2007.
- ✦ Salâh Abdülfettah Hâlidî, *el-Küleyni ve Te'vilatühü'l-Batmiyye li'l-âyâti'l-Kur'âniyye fi kitâbihi Usûli'l-kâfi*, Amman: Dâru Ammâr 2007/1427.
- ✦ Seyyid Abdülmacîd Gavri, *Mu'cemu elfâzi ve ibârâti'l-cerh ve't-ta'dîl: el-meşhûre ve'n-nâdire*, Dımaşk: Dâru İbn Kesir 2007/1428.
- ✦ Stephen Humphreys, *Mu'awiya Ibn Abi Sufyan from Arabia to Empire*, Oxford: Oneworld Publications 2006.
- ✦ Şevki Ebû Halîl, *Siyer atlası* (çev. Enver Arpa), Ankara: Fecr Yayınları 2007.
- ✦ Talha Uğurluel, *Peygamber Efendimizin izinde Mekke-Medine*, İstanbul: Işık Yayınları 2007.
- ✦ Veysel Akkaya, *Genç Sahâbîler ve Peygamberimiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2007.
- ✦ Yusuf al-Qaradawi, *Approaching the Sunnah*, The International Institute of Islamic Thought 2007.
- ✦ Yusuf b. Abdullâh Cemelülleyl, *Dirasât fi ilmi'l-ensâb ve tevsîk ve zabtu ensâbi külli men yentümüne ila'd-devhati'n-nebeviyye*, Riyad: Mektebetü Cüde'l-Ma'rife ve Mektebetü't-Tevbe 2007/1428.

VI. Cilt Fihristi/Contents for Vol. VI/محتويات المجلد السادس

KONU BAŞLIKLARI/TITLES/موضوعات

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

1. Akademik Hadis Dergiciliğimizin Seyri...

İbrahim HATİBOĞLU

HTD, VI/2 (2008), 5-6

2. Dergiciliğimizde İkinci Beş Yıla Girerken ...

İbrahim HATİBOĞLU

HTD, VI/1 (2008), 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

3. Bölgelere Göre 'Men Kezebe 'Aleyye ...' Hadisinin Rivayet Seyri

The Transmission Progress of 'Man Kazhaba 'alayya ...' Hadith According to Its Regions

Bekir KUZUDİŞLİ

HTD, VI/1 (2008), 71-110

4. Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-

A Glance at the Commentaries of the Hadith at the Period of Turkish Republic -An Analyses with Special Reference to the Commentaries on Abu Dâvûd, Ibn Mâceh and Dârimî-

Erdoğan AHATLI

HTD, VI/2 (2008), 7-30

5. Çok Anımlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: 'Metin Tenkidi

A Multi-Meaning, Multidimensional and Multidisciplinary Term: 'Textual Criticism'

Salahattin POLAT

HTD, VI/1 (2008), 7-28

6. Fazlur Rahman's Understanding of the Sunnah/hadith -A Comparison with Joseph Schacht's Views on the Subject-

Fazlur Rahman'in Sünnet/Hadis Anlayışı -Joseph Schacht'in Yaklaşımıyla bir Mukayese-

Fatma KIZIL

HTD, VI/2 (2008), 31-45

7. Hadis Usûlünde Rivâyetlerin Kaynağının Tespiti Meselesi

The Problem of Establishing the Sources of the Narrations in the Classical Hadith Methodology

Sabri ÇAP

HTD, VI/2 (2008), 101-129

8. Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları

*Record of Hadith and the Process in the Path Leading to a Literary Discipline: The Approaches of A.**Sprenger, I. Goldziher, G. Schoeler*

Nimetullah AKIN

HTD, VI/1 (2008), 47-70

9. İmam Şâfiî'nin Ehl-i Kelâm ve Mâlikilere Karşı Hadis Savunusu

The Hadith Defense of Imâm Shâfi'î against Ahl al-Kalâm and Mâlikîs

İshak Emin AKTEPE

HTD, VI/1 (2008), 111-133

10. On the Use of 'Fitrah' as a Measure in Determining Whether a Narrated Hadith Belongs to the Prophet Muhammad

Bir Hadisin Hz. Peygamber'e Ait Olup Olmadığını Belirlemede 'Fitrat' Kriterinin Kullanımı Üzerine

Selçuk COŞKUN

HTD, VI/1 (2008), 29-46

11. Siyasetin Kurucusu Olarak Hadis Adlı Kitap Üzerine: Bir Yöntem Analizi

On the Book Entitled Hadith as a Founder of Politics: A Method Analysis

Bekir KUZUDİŞLİ

HTD, VI/2 (2008), 47-80

12. منهج الإمام الذهبي في التعامل مع جرح الأقران

al-Imâm al-Dhahabî's Methodology in Dealing with the Aqrân Criticism

Mahmoud Ahmad RASHEED

HTD, VI/2 (2008), 81-100

Tercüme/Translation/ترجمة

13. Erken Dönem İslâm'da Bilimlerin Yazılı veya Sözlü Rivâyeti Meselesi

Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam

Gregor SCHOELER; (Çev. Bekir EZER)

HTD, VI/2 (2008), 131-155

14. Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon

Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion

Gregor SCHOELER; (Çev. Hüseyin AKGÜN)

HTD, VI/1 (2008), 135-173

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

15. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kırk Hadis Kartelası Üzerine Bazı Mülâhazalar

Halil İbrahim KUTLAY

HTD, VI/2 (2008), 157-170

16. Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu Üzerine

Süleyman ULUDAĞ

HTD, VI/1 (2008), 175-188

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

17. "Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu" Adlı Makale Üzerine

Muhammed Enes TOPGÜL

HTD, VI/2 (2008), 171-174

18. Ref' Problemi Etrafında Tartışmalar

Yusuf SUIÇMEZ

HTD, VI/1 (2008), 189-198

Mülâkât/Interview/حوار

19. Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine

Abdullah AYDINLI

HTD, VI/1 (2008), 199-216

20. Tahsin Görgün ile İlmî Hayatı ve Zihnî Arka Plânı Üzerine

İbrahim HATİBOĞLU
HTD, VI/2 (2008), 175-197

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات**21. ‘Allah’ın Emri Peygamber’in Kavli’ Konferansı, İsmet Özel, UÜ İlahiyat Fakültesi, Mehmet Akif Ersoy Konferans Salonu, 30 Mart 2008, Nilüfer, BURSA**

Feyza IŞIK
HTD, VI/2 (2008), 205-208

22. ‘Yerli Oryantalizm’ Konferansı; Hilmi Yavuz; İSAM Konferans Salonu; 25 Şubat 2008, Üsküdar, İSTANBUL

Ayşegül METE
HTD, VI/2 (2008), 209-212

23. Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu, 24-25 Kasım 2007, Gölyaka, DÜZCE

Nesrin ÜNLÜ
HTD, VI/1 (2008), 217-225

24. Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlid -Yazılışı, Yayılışı ve Etkileri- Sempozyumu 18-19 Ekim 2007 Osmangazi, BURSA

Kadir KAN
HTD, VI/1 (2008), 227-234

25. VII. Hadis Meclisi, “Modern Dönem Hadis Yorumu”, 19-20 Temmuz 2008, Gerede/BOLU

Suat KOCA
HTD, VI/2 (2008), 199-203

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب**26. Arif Ulu, Tâbiünun Sünnet Anlayışı (Doktora Tezi)**

Abdulvahap ÖZSOY
HTD, VI/2 (2008), 219-222

27. Bilal Aybakan, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi

İshak Emin AKTEPE
HTD, VI/1 (2008), 235-238

28. Nevzat Tartı, Hadisçilerin Zaman/Tarih Tasavvuru

Arif ULU
HTD, VI/2 (2008), 213-217

Vefeyât/Obituary/فداء**29. Ebû Abdurrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî’î (ö. 29 Rabi’ulâhîr 1422/21 Temmuz 2001)**

Rukiye ÇALIŞKAN
HTD, VI/1 (2008), 239-242

30. Majid Khadduri (27 Eylül 1909-25 Ocak 2007)

Rahile YILMAZ
HTD, VI/2 (2008), 223-227

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث**31. Farklı Renklerin Buluşma Noktası: el-Mehabbe Ödülleri**

HTD, VI/2 (2008), 229-231

32. Hadis-Sîret Araştırmaları ve Hadis ve Sîret’e Hizmet Onur Ödülleri Sahiplerini Buldu

HTD, VI/1 (2008), 243

33. Londra’da ‘Ulusal Sîret Konferansı’ Düzenlendi

HTD, VI/1 (2008), 245

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

HTD, VI/1 (2008), 247-248

HTD, VI/2 (2008), 233-234

YAZARLAR/AUTHORS/مؤلفون

AHATLI, Erdinç, 4

AKGÜN, Hüseyin, 14

AKIN, Nimetullah, 8

AKTEPE, İshak Emin, 9, 27

AYDINLI, Abdullah, 19

COŞKUN, Selçuk, 10

ÇALIŞKAN, Rukiye, 29

ÇAP, Sabri, 7

EZER, Bekir, 13

HATİBOĞLU, İbrahim, 1, 2, 20

IŞIK, Feyza, 21

KAN, Kadir, 24

KIZIL, Fatma, 6

KOCA, Suat, 25

KUTLAY, Halil İbrahim, 15

KUZUDİŞLİ, Bekir, 3, 11

METE, Ayşegül, 22

ÖZSOY, Abdulvahap, 26

POLAT, Salahattin, 5

RASHEED, Mahmoud Ahmad, 12

SCHOELER, Gregor, 13, 14

SUIÇMEZ, Yusuf, 18

TOPGÜL, Muhammed Enes, 17

ULU, Arif, 28

ULUDAĞ, Süleyman, 16

ÜNLÜ, Nesrin, 23

YILMAZ, Rahile, 30

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 yansıtabilecek 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com web sayfasındaki örneklerle müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayrı basım gönderilir ve telif ücreti ödenir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.

About the Journal of Hadith Studies

✦ *Journal of Hadith Studies (HTD)* is an academic and peer-reviewed international journal published twice a year. ✦ Although it is published in Turkish language, manuscripts written in English, Arabic and other international languages are welcome. ✦ The Journal is concerned with the discussion and analysis of hadith studies. The main areas of interests are as follows: hadiths studies concerning both early and modern periods; essays on the history, methodology and literature of hadith; modern debates about the authenticity of hadith literature, and traditional and modern approaches to the related issues; the contribution and effects of modern methodologies to hadith studies. ✦ *HTD*, in addition to previously unpublished articles, also publishes translations, review articles, interviews, book reviews, manuscript assessments, symposium and conference reviews, obituaries and reports about dissertations, recently published books, and other academic activities related to hadith.

Notes to the Contributors

✦ The articles to be published in *Journal of Hadith Studies* must provide scholarly contribution to hadith studies in both approach and content. ✦ The word limit is 7500 for articles, 4000 for review articles, 2500 for manuscript reviews and symposium assessments, 1500 for book reviews, obituaries and news about hadith studies. ✦ Each article submission should contain an abstract of not more than 100 words in its original language. If the article is not in English, an English version of the abstract must also be supplied. Each article submission should also contain a list of 4 to 6 key words for indexing purposes. ✦ Four paper copies of manuscripts of full articles, two copies of translations with the original copy should be sent to the correspondence address. All submissions must include either a diskette version or e-mail attachment. ✦ Full articles are sent to four referees while others are sent to two referees. If the two of the four referees accept the article, the editorial board has the right to decide whether to publish it or not. ✦ Editorial board has the right to ask the authors to revise their articles both in terms of content and language. ✦ See the following internet address for the details about examples: www.hadisevi.com. ✦ Article authors are sent 20 copies of their published manuscripts. Unpublished articles are not returned to the author.

شروط النشر 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 بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، و في حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتَّاب، 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 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
yavuzkocktas@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 HIDIR: 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