

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

Dr. Ataullah ŞAHYAR asahyar@hadisevi.com

Editör/Editor in Chief

Doç. 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), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HİDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Doç. 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), Dr. Halil İbrahim KUTLAY (İlim Yayma Cem., İstanbul), Doç. Dr. Recep ŞENTÜRK (İSAM, İstanbul), Doç. 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'ZAMÍ (Câmiatü Melik b. Süüd, Riyad), Doç. 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. Yasın DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNİ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Doç. Dr. Murtaza BEDİR (Sakarya Üniv., Adapazarı), Doç. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK (Uludağ Üniv., Bursa), Yrd. Doç. Dr. İbrahim H. İNAL (Harran Üniv., Şanlıurfa), Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDERİOĞLU (Sakarya Üniv.), Doç. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (İSAM, İstanbul), Doç. Dr. Bülent ŞENAY (Uludağ Üniv., Bursa)

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 (SÜHA, 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 yayımlanır.

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

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

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Toygar Hamza Mah., Hacı Mutlu sok. No: 5
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 334 82 07, +90 (536) 226 74 60, +90 (216) 391 89 55 (Fax)

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

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2007

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170251-3 (Ataullah ŞAHYAR)

Fiyatı/Price: Türkiye: 10 YTL (2007 Yılı abone/Subscription Rates for 2007 kurumlar: 20 YTL, normal: 17,5 YTL, öğrenci-öğretmen 15 YTL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

V ★ 1 ★ 2007

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى**Editörden/Editorial/من رئيس التحرير**

İbrahim HATİBOĞLU, Beşinci Yayın Yılına Girerken ... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Özcan HIDIR, Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A‘zamî Örneği-/Occidentalism Versus Orientalism: Occidentalism on Hadîth– M. Fuad Sezgin and M. Mustafa al-A‘zamî ✦ 7-31

Yusuf Ziya KESKİN, Hadislere Göre Avcılık ve Avlanma Esasları/
Hunting and Hunting Rules According to Hadîths ✦ 33-48Mustafa ERTÜRK, A Short Glance at the Attitude of Some Sunnî Muslim Traditionists/Muhaddithûn towards Philosophy and the Philosophical Sciences/
Bazı Muhaddislerin Felsefeye ve Felsefî İlimlere Bakışı Üzerine ✦ 49-62

Süleyman DOĞANAY, Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu/Historical Aspects of Textual and Content Analysis in Ahādîth ✦ 63-84

Halis AYDEMİR, Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri/Narrator Models in the Transmission Systematic of Hadîth ✦ 85-100

Smain KHALIDI, محتوى موطأ الإمام مالك ومنهجه في الحديث/Muvatta‘in Muhtevası ve İmam Mâlik’in Muvatta‘daki Hadis Metodu ✦ 101-116

Tercüme/Translation/ترجمة

Harald MOTZKI, Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San‘ânî'nin Musannefi/The Musannaf of ‘Abd al-Razzâq al-San‘ânî as a source of Authentic ahādîth of the First Islamic Century (Çev. Bekir KUZUDİŞLİ) ✦ 117-141

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Fatma KIZIL, Oryantalizm Sempozyumu, Edward W. Said ve Düşündürdükleri ✦ 143-156

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

Tuba Nur SARAÇOĞLU, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma” Adlı Makale Üzerine ✦ 157-161

Mülâkât/Interview/حوار

İbrahim HATİBOĞLU, M. Tayyib Okiç’in İlmî Kişiliği ve Tesirleri Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle ✦ 163-171

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Uluslararası Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, 16-17 Aralık 2006, İSTANBUL, (Haz. Hale ÇERÇİBAŞI) ✦ 173-180

Muhammed Mustafa el-A‘zamî, “Kitâb-ı Mukaddes, Kur‘ân-ı Kerîm ve Oryantalizm Konferansı”, 14 Aralık 2006, İSTANBUL, (Haz. Dilek ÇALIŞKAN) ✦ 181-183

Muhammed Mustafa el-A‘zamî, “Günümüzde Hz. Muhammed’i (s.a.v.) Nasıl Anlamalıyız? Konferansı”, 12 Aralık 2006, İSTANBUL, (Haz. Rahile YILMAZ) ✦ 185-187

Muhammed Mustafa el-A‘zamî, “İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetiştir?”, 15 Aralık 2006, BURSA, (Haz. Sare Nur EREL) ✦ 189-190

John Esposito, Milyarlarca Müslüman’ın Sesine Kulak Vermek, 11 Kasım 2006, İSTANBUL, (Haz. Saliha KIZILKAYA) ✦ 191-194

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتبBekir Kuzudişli, Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları, (Haz. Fatma KIZIL) ✦ 195-198
İbrahim Hatiboğlu, İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni, (Haz. Zeynep ORHAN) ✦ 199-206

Mustafa Karataş, Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı, (Haz. Ayşe Vildan YILMAZ) ✦ 207-211

Aynur Uraler, Sünnete Uymanın Engelleri, (Haz. Arafat AYDIN) ✦ 213-217

Vefeyât/Obituary/تقدياء

Franz Rosenthal (31 Ağustos 1914-8 Nisan 2003), (Haz. Emine YELBEY) ✦ 219-222

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

Hz. Muhammed (sav) Web Portalı www.sonpeygamber.info Açıldı ✦ 223-224

Muhammed Mustafa el-A‘zamî ile Bursa’da Yirmi Dört Saat ✦ 225-226

Sünnet ve Siyer-i Nebî Hizmet Merkezi (مركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالجامعة الإسلامية), el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, Medine, SUÛDÎ ARABİSTAN ✦ 227-228

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحاتHadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/ حول مجلة بحوث الحديث ✦ 229-231
✦ 233-234

Beşinci Yayın Yılına Girerken ...

Medeniyetler arası iletişimi krize dönüştürmeden devam ettirme gayreti içerisinde olma yolunda Dünya Müslümanları önemli adımlar atmaktadır. Teknolojik imkânların sağladığı güce itimat ederek öteki medeniyetleri yok etmeye yönelik çabalar, bu sayede son yüzyıllardaki kadar aldırışsız sürdürülememektedir. İslâm Medeniyeti'nin mensupları, bu süreçte büyük sıkıntılar çektiyse de, bu sıkıntılara aynı acımasızlık ve şiddette mukabele etmeyecektir. Zira İslâm ve beşeriyetin yüzakı Efendimiz böyle bu tür vahşeti kesin biçimde yasaklamıştır. Her yıl nisan ayı içerisinde Türkiye'de olduğu kadar Avrupa ülkelerinde de coşkuyla yâd edilen Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri, uzun bir süreden beri hafta boyutlarını çoktan aşmış, bütün bir nisanı kuşatacak şekilde, pek çok etkinlikle büyük bir coşkuya dönüşmüştür. Hz. Peygamber'in çok yönlü özelliklerinin ve misyonunun anlatıldığı bu coşkulu ilgi, umulur ki kısa zamanda ilmî faaliyetlerin de tetikleyicisi olur, ilim ehlinin kendine gelme ve medeniyet temellerini yeniden inkişâf ettirme çabaları, güçlü geleneksel kökleri bulunan hadis tetkikleri ile tez zamanda buluşur.

Sözü edilen buluşmayı gerçekleştirmeye bir katkı niyetiyle yola çıkan *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* beşinci yayın yılına bu sayısıyla birlikte girmiş bulunmaktadır. Bu sayımızda da gerek Türkiye'den gerekse yurt dışından hadise dair önemli bilimsel ürünler ve etkinlik haberleriyle karşınıza çıktık. Her yeni sayımız, Batı'ya, Doğu'ya ya da güçlü hadis geleneğine doğru yeni bir heyecanı ve atılımı sağlamaya; göklerden köklere güçlü köprüler kurmaya yönelik küçük bir adım olma düşüncesiyle çıkarılmaktadır. Muhtelif kişi ve yaklaşımların katkılarıyla bu adımlar daha büyük hamlelerin gerçekleşmesine, mütevazı çabaların uluslararası bir koroya dönüşmesine vesile olacaktır.

Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) ekibi bu sayısında ülkemizi onurlandıran meşhur muhaddis Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin etkinlikleri ile ayrı bir coşku ve heyecan yaşadı. Onun sağladığı enerji ve atmosfer pek çok genç ilim insanının daha bir heyecanla ilmî çalışmalara eğilmesine vesile oldu ve olmaktadır. Bundan sonra da benzeri şahsiyetlerin etkinliklerinden siz okurlarımızı

haberdar etme gayreti içerisinde olacağımızı ifade etmek isteriz. Öte yandan, Türkiye akademik hadisçiliğinin uluslararası dayanışmaya katkısı kabilinden her türlü desteğe açık olduğumuzu da ifade etmeliyiz.

Zengin ve nitelikli muhteva çitımızı *Hadis Tetkikleri Dergisi'* nin bu sayısında da ısrarla devam ettirdik. *HTD'* nin makaleler bölümünde ilk olarak M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî'nin Batı'daki hadis çalışmalarına bakışını analiz eden Garbiyatçılığa dair bir makaleyi sizlere arz ettik. Ardından, her sayımızda bulunan rivayetlerin muhtevasına yönelik bir tahlil-tetkik makalesine, daha sonra da bazı hadisçilerin felsefi ilimlere bakışına dair İngilizce bir makaleye yer verdik. Modern hadis tartışmaları açısından büyük önem taşıyan metin tenkidi konusuna tahsis edilmiş bir makale yanında hadis râvi modelleri ile Mâlik'in *el-Muvatta'* nın muhtevasına dair kısa bir makale de bu sayımızda ilginize sunduğumuz diğer makaleler.

Hadis Tetkikleri Dergisi' nin ikinci kısmı da ilgi çekici bir muhtevaya sahip. Burada hicrî I. asrın hadis kaynaklarını ihtiva eden *el-Musannefe* dair çok önemli bir makalenin çevirisi, Oryantalizm ve Edward W. Said bağlamında hadis çalışmalarına bir tetkik ile Türkiye İlahiyat neslinin en önemli hocalarından Bosna Hersekli merhum M. Tayyib Okiç Beyefendi üzerine ülkemizde hadis ilminin duayenlerinden Ali Osman Koçkuzu ile yapılan bir röportaj ve birisi Uluslararası Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, dördü konferans olmak üzere beş ayrı ilmî etkinliğe kısaca yer verdik. Konferanslardan ilki İslâm'a ılımlı yaklaşımlarıyla bilinen Amerikalı İslamolog John Esposito'ya diğer üçü de el-A'zamî'ye ait. Yine hadise dair dört eserin tanıtımı da bu sayımızda sizlere sunduğumuz çalışmalar arasında. Vefeyât bölümümüzü ise tetkiklerini özellikle İslâm tarihi ve Hz. Peygamber'in hayatına tahsis etmiş bulunan Franz Rosenthal'in biyografisine ayırdık. Son olarak, hadis ilmi açısından son derece önemli dört etkinlik hakkında da sizleri bilgilendirerek sayımızı tamamladık.

Akademik dergiciliğin eşiği olan beşinci yayın yılımızda da, meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki davetimizi yineleyerek, desteklerini beklediğimizi ifade etmeliyiz.

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

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-

Özcan HIDIR, Yrd. Doç. Dr.*

“Occidentalism Versus
Orientalism: Occidentalism
on Hadîth–M. Fuad Sezgin
and M. Mustafa al-A'zamî”

Abstract: This article examines firstly the term of ‘Occidentalism’ in general and then the possible usage of this term as an alternative to ‘Orientalism’. It deals with the ‘Occidentalism on hadîth’, which is a relatively new point of view/subject in the hadîth studies in Turkey, with special attention to the characteristics of hadîth Occidentalists. The names of M. Fuad Sezgin and M. Mustafa al-A'zamî have been taken as hadîth Occidentalists. The paper evaluates the criticisms by them against the claims of Ignaz Goldziher, J. Schacht and G. H. A. Juynboll who were the representatives/pioneers of skeptic hadîth criticism in the West. Especially their claims about formative period of hadîth and hadîth literature have been generally examined and compared with the opinions of other Muslim scholars and Orientalists who have produced works in this field.

Citation: Özcan HIDIR, “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-”, (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, pp. 7-31.

Key words: Occidentalism, Westernism, Science of al-Istigrâb, Hadîth Orientalist , Hadîth Occidentalism , Hadîth Occidentalist

A. Giriş: Oksidentalizm/Garbiyatçılık ya da İlmü'l-istiğrâb

‘Batı bilimi’ ya da ‘garbiyatçılık’ olarak Türkçe’ye çevrilebilecek olan ‘oksidantalizm’, bir kavram olarak Arapça’dan aktarılarak dilimizde de kullanılan ‘şarkiyatçılık’ ve ‘istişrâk’ terimleri mukabilinde kullanılmaktadır. Bu itibarla bu ilimle ilgilenenler de ‘müsteşrik’in karşıt anlamı olarak ‘müstağrip’ diye nitelenir. “İnanç-ibâdet, örf-âdet, tarih, coğrafya, iktisat, siyaset açısından olduğu kadar sosyokültürel açıdan da bütün yönleriyle Batı’yı araştıran ilim dalı” veya “Doğu’nun Batı’yı edebî, entelektüel-akademik yazının konusu haline getirme çabası” olarak tarif edilebilecek olan ‘oksidantalizm’, ‘oryantalizm’ kadar kullanım yaygınlığına ve alanına sahip değildir. Hatta

oksidantalizmi –şimdilik- müstakil bir ilmî disiplin olarak görmek bile mümkün değildir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ‘müstağrip/oksidantalist’ tabiri, Türkiye’de ilk defa, Cemil Meriç tarafından kullanılmıştır.¹ Oksidentalizmin tarifini yapmasa da, oksidentalistik çalışmalara olan ihtiyacı, Alman şarkiyatçı Rudi Paret de gündeme getirmiştir. Paret, İslâm dünyasının, Batı’yı tanımaya ve anlamaya yönelik ciddi çalışmalar ortaya koymasının, ‘Batı araştırmaları’ veya ‘Garbiyyat araştırmaları/Occidental studies’ adı altında enstitülerin kurulmasının gereğine işaret etmiştir.² Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ‘oksidantalizm’ terimini ilk kullanan şarkiyatçı olan Rudi Paret, ayrıca 1957 yılında Lahor’da yapılan İslâm’a dair uluslararası bir toplantıda Muhammed Rehber adlı bir tebliğcinin, oksidentalistik çalışmalar yapacak enstitüler açılması yönünde görüş bildirdiğinden ancak şiddetli bir muhalefetle karşılaştığından söz eder.³

Oksidentalizm konusu, bir ilmî disiplin olarak etraflıca ilk defa, *Mukaddime fi ilmi'l-istiğrâb* (oksidantalizm ilmüne giriş) adlı eseriyle Mısırlı Hasen Hanefî tarafından ele alınmıştır. Bu eserden sonra oksidentalizm/ilmü'l-istiğrâb İslâm dünyasında bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hanefî, Doğu’nun Batı’yı araştırılacak bir ‘obje’ olarak değil de bir öğretmen olarak gördüğü müddetçe mevcut ‘geri kalmışlık algılayışı’nın devam edeceğini ve Doğu’nun Batı’yı bir ‘fareyi laboratuvarında inceleyen ilim adamı’ misali araştırma konusu edinmesinin zamanının geldiğini belirterek, oksidentalizm ile Batı’yı akademik ve entelektüel olarak tahlil etme ve araştırmayı kastettiğini göstermiştir. Hanefî’ye göre, Batı düşüncesinin ikisi açıklanmış ikisi de gizlenmiş dört temel kaynağı vardır. Açıklananlar, Yunan-Latin kaynağı ile Yahudi-Hıristiyan kaynağı, açıklanmayanlar ise İslâm’ı da kapsayan Eski Doğu kaynağı ile Avrupa’daki diğer kültürel çevredir. ‘Öteki’ dediği bu son iki kaynağı açıklamamaktadır.⁴

Hilmi Yavuz’a göre ise, ‘Doğu’nun gözlükleri ile Batı toplumlarına bakmak olarak tanımlanabilecek ‘oksidantalizm’, ‘oryantalizm’i tam olarak karşılama-

¹ Cemil Meriç, “Müstağripler” başlığı altında Ahmet Mithat’ın şu sözüne yer verir: “...Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyyeyi Şark’a ithale çalışan birer müstağribiz.” (bk. *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 129). Cemil Meriç bu eserinde “müstağrip’in, Tanzimat sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat olduğunu söyleyerek, onu “körü körüne Batı’yı taklit ve Batı hayranlığı” şeklinde olumsuz bir anlamda kullanmıştır (bk. s. 137). Değişik eserlerde “Müstağrip” kelimesinin bu manada kullanıldığına zaman zaman şahit olmaktadır. Ancak bizim buradaki kastımız, aşağıda da ifade edileceği üzere, olumlu manadır.

² bk. Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden 1968, s. 5. Öte yandan Rudi Paret’in bu çalışması, oryantalistik çalışmalarda özel bir önemi haiz Alman şarkiyatçılığı ve Alman kökenli şarkiyat çalışmalarının tarihi seyrini anlama açısından bilhassa tetkik edilmesi gereken bir eserdir.

³ bk. Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, s. 5.

⁴ Bu konuda bk. Hasan Hanefî, *Mukaddimetün fi ilmi'l-istiğrâb*, s. 104.

* Rotterdam İslâm Üniversitesi, HOLLANDA, hidir@iur.nl, ohidir@hotmail.com

maktadır. Oryantalizmin doğuşu, gelişimi, amaçları, yöntemleri ve ürettiği sonuçlar dikkate alındığında esasen bu doğru bir tespittir. Zira ona göre Edward Said'in (ö. 2003)⁵ henüz aşılamayan eserinden de anlaşıldığı üzere, oryantizm aslında bir bilgi problemi olduğu kadar, bir hâkimiyet, sömürge ve iktidar problemi ve hegemonya hakkında bir söylem biçimidir.⁶ Edward Said oryantizmi, akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olmak üzere üç düzlemde tanımlamaktadır.⁷ Meseleye bu açıdan bakılırsa oksidentalizmin, gerek kullanım gerekse tarihi gelişim çizgisi açısından oryantizme benzemeyeceği açıktır.

Buradan hareketle oryantizmin 1312 Viyana Konsili kararıyla başlayan bir süreç olduğu kabul edilirse, en azından 700 yıllık bir mirasa sahip olduğunu söylemek gerekir.⁸ Böyle bir miras, oksidentalizm için söz konusu değildir. Yine oksidentalizm, oryantizmdeki sömürge kurumları gibi, Batı hakkında fikirler, imajlar, kavramlar üreten kurumsal bir yapıya da sahip değildir. Buna göre oksidentalizm, Said'in yukarıda sözünü ettiği üç unsurdan sadece birine yani bir düşünce üslubuna sahiptir. Ne var ki oryantizm ile oksidentalizmin düşünce üslupları arasında çok temel siyasî-ontolojik fark bulunmaktadır. Bu fark, oryantizmin düşünce üslubunun, onun hem bir akademik disiplin, hem de bir sömürge kurumu olmasının bir sonucudur. Bu üslup aynı zamanda, Batı kültürünün oluşmasında önemli yapı taşları olan şair, yazar ve bilim insanlarının kolektif hâfizalarını da büyük oranda belirlemiştir. Oksidentalizmde bu kadar sistematik bir iç işleyişten ve mantıksal bir bütünlükten söz etmek mümkün değildir. Oksidentalist söylemi doğuran tarihsel bilinç, bizzat oryantist söylemin ve modernliğin yarattığı yeni epistemik düzlemle ilişkilidir. Bu düzlemin oluştuğu bilinç durumu ise sosyokültürel ve bilimsel anlamda bir tarihsel gecikme bilinciyle ilgilidir.⁹

Ne var ki Said'in de ısrarla vurguladığı oryantizmin sömürge ile yürümüş bir faaliyet olduğu vakıası, esasen bizi oryantizmin büyük çapta devlet siyaseti olarak yürütüldüğü gerçeğine götürür. Meselâ İngilizler değişen dünya şartlarının farkında olarak ileride yürütecekleri faaliyetler için alt yapı çalışmalarına 1632 yılında Cambridge, 1634 yılında da Oxford üniversitelerinde

başlamışlardır.¹⁰ Bu çalışmalar, tıpkı XVII ve XVIII. yüzyıllarda Britanya Krallığı'na ait 1600 yıllarında kurulan ve çoğunluğu Protestan rahiplerden oluşan İngiliz Doğu Hint Şirketi (East Indian Company) elemanlarının,¹¹ günümüzde ise Batı'da resmî ve yarı resmî statüde faaliyet gösteren pek çok kurumun yaptığı gibi, mutlak surette devlet destekli müesseselerce uzun vadeli stratejik hedefler doğrultusunda yürütülmüştür. Bu durumda İslâm dünyasındaki oksidentalist çalışmaların başarısı için devlet desteği elzemdir.

Bu itibarla oryantizmi bir olgu olarak ele almak, sebep, amaç ve sonuçları açısından değerlendirmek, büyük önem arz eder. Henüz yeni kavramsallaşmaya ve kullanılmaya başlanan ve zaman zaman 'ölü doğmuş bir ilim dalı' olarak tanımlanan¹² 'oksentalizm' bir terim ve ilim dalı olarak, bu açıdan bir çıkış noktası gibi durmaktadır. Ayrıca son yıllarda Batı metodolojisini bilen müslüman araştırmacıların (müstağripler/oksentalistler) yetişmesiyle bu konuda kısmen de olsa gelişmeler yaşandığı da bir gerçektir. Aslında İslâm tarihinin belli dönem ve coğrafyalarında oksidentalist diye nitelendirilebilecek âlimler bulunmaktadır. Bu âlimler, kendileri dışındaki din, inanç ve kültürleri araştırmışlar ve bugün Batı'da dahi referans kitabı olan kıymetli eserler ortaya koymuşlardır.¹³ Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını içine

¹⁰ bk. Albert Hourani *Batı Düşüncesinde İslâm* (trc. Mehmet Kürşat Atalar), İstanbul 1996, s. 32.

¹¹ Bu şirketin Hind Alt Kıtası'na gönderdiği oryantist misyonerler için bk. Abdulhamit Birışık, *Oryantist Misyonerler ve Kur'an*, İstanbul 2004, ss. 22-74.

¹² Suudi Arabistan'da yayımlanan *Ukaz Gazetesi*'nde Hasen Hanefi'nin *Mukaddimetün fi ilmi'l-istiğrâb* adlı eserini tenkit için Ali Harb tarafından kaleme alınan "el-İstiğrâb: İlmün vülide meyyiten" başlıklı makale (4 Safer 1419 tarihli nüsha).

¹³ Burada diğer inanç ve kültürlerle dair eser veren bazı âlimleri zikretmek yerinde olacaktır. Buna göre Ali b. Rabben et-Taberi'nin (ö. 251/865) *ed-Din ve'd-devle fi isbâti nübüvveti'n-nebiyyi Muhammed (s.a.v.)*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), *Kitâbü'l-Meârifî*, Ya'kübi'nin (ö. 292/905) *Târih*'i, İbn Cerir et-Taberi'nin (ö. 310/923) *Târihu'r-rusül ve'l-mülûk*'ü, Mes'ûdi'nin (ö. 345/956) *Mürücu'z-zeheb* ile *et-Tenbih ve'l-işrâf*, Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 355/966) *Kitâbü'l-Bed' ve't-târih*'i, Birûni'nin (ö. 442/1050) *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*'si, Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ*'ı gibi eserler, diğer din ve kültürlerin tarihi ve etnik durumlarını olduğu gibi yansıtmak üzere kaleme alınmış oksidentalist sayılabilecek kaynaklardır. Ayrıca diğer din ve kültürleri polemik amaçlı ele alan ve onların inanç esaslarını ve kutsal metinlerini İslâmî açıdan tetkik eden eserler de vardır. Bunları bir anlamda karşılaştırmalı dinler tarihi eserleri kısmen oksidentalist çalışmalar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu eserler, şarkiyatçıların iddialarının İslâm tarihi boyunca olan zeminini tespit ve ilgili tartışmaları yansıtmaları açısından da günümüz garbiyyât çalışmaları için önem arz eder. İmâmü'l-Haremeyen el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Şifâü'l-galîl fi beyâni mâ vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncil mine't-tebdîl*'i, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*'i, İbn Teymiyye'nin *İktidâü's-sirâti'l-müstakim*'i, Şehritânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i, yahudi mühtedisi Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 580/1184) Türkçeye *Yahudiliği Anlamak* ismiyle çevrilen *İfhâmü'l-yahûd*'u, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) Hıristiyanlığa reddiyesi *el-Cevâbü's-sahih*'i ile İbn Kayyim'in (ö. 751/1350) genel olarak İslâm inancına muhalif din ve mezhepleri özelde de yahudi ve hıristiyan inanç esaslarını hedef aldığı *Hidâyetü'l-hayârâ fi ecvibeti'l-yahûd ve'n-nasârâ* adlı eserleri, bu tür kitaplardandır. Nisbeten çağdaş bir

⁵ Hayatı ve çalışmaları hakkında bk. Kemal Ataman, "Edward Wadie Said", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/2, 2003, ss. 225-228.

⁶ bk. Hilmi Yavuz, "Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Marife*, II/3, 2002, ss. 62-63.

⁷ Edward Said, *Orientalizm*, s. 15-33.

⁸ 1312 Viyana Konsili'nde Doğu dillerine ait enstitülerin kurulması, Batı Kilisesi tarafından kararlaştırılmış ve Paris, Oxford, Bologna gibi şehirlerde Arapça, Grekçe, İbrânce ve Süryânice kürsüleri kurulmuştur (bk. Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine", *Marife*, II/3, 2002, s. 19).

⁹ bk. Âlim Arlı, *Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Bağlamında Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları, 2004, s. 73.

alan yakın tarihimizde de, oksidentalist olarak nitelendirilebilecek bazı âlimler mevcuttu. Özellikle, Babanzâde Ahmed Naim, Mehmed Âkif, İzmirli İsmail Hakkı, Mustafa Sabri, Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlim ve mütefekkirleri bu kabil kimselerden saymak mümkündür. Bu ilim dalı, son yıllarda ilâhiyat fakülteleri ve özel araştırma kurumlarındaki ‘genç müstağripler’ sayesinde yeniden filizlenmeye başlamıştır.

Bütün bunlara rağmen, Edward Said’in de haklı olarak belirttiği üzere, oksidentalizm veya oksidentalist âlim ve araştırmacılar açısından İslâm dünyasının durumu pek de parlak değildir. Said, Arap dünyasında gerçek anlamda Batı’yı araştıran müessese ve kişilerin olmayışından ve araştırma için Batılı ülkelere gidip kendi ülkesine dair bir konuyu araştıranlardan yakınlıkla şöyle demektedir:

“Niçin bizde Fransa, Almanya ve Amerika araştırmaları konusunda ciddi, çağdaş Arapça çalışmalar bulunmuyor?¹⁴

Tüketim mallarında son teknolojileri ithal edip takip ediyor, en görkemli araçlara binebiliyoruz. Ne var ki ben hiçbir Arap üniversitesinde ve hiçbir dinî kurumda diğer din ve kültürlerin, günümüzdeki olayların şekillenmesinde önemli rolü olan Batılı devletlerin tarih ve kültürlerinin derinlemesine araştırıldığını görmedim.”¹⁵

Doğuluların başına gelebilecek en kötü şeyin, Batı gözlükleri takarak kendilerine bakmak olduğunu söyleyen Edward Said için bu, esasen haklı bir yakınmadır. Zira Hilmi Yavuz’un da ifade ettiği üzere, özelde Türkiye’nin genelinde de bütün İslâm dünyasının entelektüel gündeminin bir numaralı meselesi olan¹⁶ oryantalizmi, oryantalistik çalışmaları ve bir bütün olarak Batı fikriyatını ciddi manada tetkik eden çalışmaların bugün elimizde çok az oluşu, onların da, çoğunlukla Batı gözlükleri ile Doğu’yu inceleyen eserler olması, bunu gösterir. Başlıca hedefinin İslâm ve Hz. Peygamber olduğunu söyleyebileceğimiz oryantalizm konusunda Edward Said’in oryantalizm tenkidi olan eserinin hâlâ aşılammış olması bile bunu gösterir. Bu yönüyle Said’in eseri, az sayıdaki oksidentalist çalışmaların iyi bir örneği olarak değerlendirilebilir.

dönemde kaleme alınan ve Türkçe’ye de kazandırılan Hindistanlı âlim Rahmetullah el-Hindî’nin (ö. 1306/1888), müslümanların Ehl-i Kitab’a karşı polemiklerinin en son örneklerinden olan ve kanonik-apokrif/muteber-muteber olmayan, yahudi-hristiyan kutsal kitaplardan yaptığı nakilleri bir araya getirdiği *İzhârü’l-hak* adlı eser de, -her ne kadar üslûp konusunda bazı problemler barındırıyorsa da- sahasında hâlâ aşılammış -oksidantalist- eserlerindedir.

¹⁴ Edward Said, *Ta’kîbât ale’l-istişrâk*(trc. Subhî Hadîdi), Amman 1996, ss. 149-150. Edward Said burada, üç sene Amerika’da kaldığı halde bu süreyi Amerikalı gençlere Ortadoğu’yu anlatmakla geçiren Suriyeli Sâdık el-Azm ile ve Lübnan’dan Amerika’ya gelerek Lübnan ile ilgili bazı konuları araştıran birtakım gençlerle olan diyalogunu anlatır.

¹⁵ Edward Said, *Hayat Gazetesi*, sy. 12182, 3 Temmuz 1996.

¹⁶ bk. Hilmi Yavuz, “Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi”, s. 62.

Batı’daki İslâm çalışmalarının tarihî arka plânı ve gelecek perspektifleri üzerine düşüncelerini ifade ederken Ahmet Davudoğlu da müslüman oksidentalistlere ve oksidentalistik çalışmalara olan ihtiyacın altını çizmektedir. Şu ifadeler ona aittir:

“Şu soruyu da kendimize sormak durumundayız: Bu kadar oryantalist çalışma ve bu kadar arka plân var. Bizde ne kadar oksidentalist çalışma var, yani Batı eksenli, Batıya dönük çalışma var. Amerikan toplumunu ne kadar tanıyoruz? Almanya’da yaşayan 2,5 milyon insanımız var, Alman toplumunu ne kadar tanıyoruz? Hangi Alman düşünürü etrafında, oryantalistlerin Müslüman düşünürler hakkında yaptıkları çalışma kadar çalışma yaptık! Hangi Batılı düşünce ekolü üzerinde Batılı kaynakları kullanarak bir yorumlama, o kavramları tekrar inşa etme konusunda çaba gösterdik.”¹⁷

Bütün bunların yanı sıra oryantalizmi, oryantalistik çalışmaları ve bir bütün olarak Batı fikriyatını ciddi manada tetkik eden oksidentalistik eserlerin yok denecek kadar az oluşunun ardında, yukarıda da değinmeye çalışıldığı üzere, şu ikisinin önemli rolü vardır:

1. Batı’nın Gündemiyle Meşguliyetin Yersizliği Fikri

“Genel olarak Batılı kaynaklarla özelde de oryantalistlerin çalışmaları ile meşgul olmak (oksidantalizm/garbiyatçılık/istişrâb), boşuna vakit kaybetmekten ve Batılıların ve oryantalistlerin gündemiyle hareket etmekten ibarettir” tarzındaki yaklaşım veya bu anlama gelen görüşler.¹⁸

Oryantalistlerin çalışmalarıyla meşguliyetin onların fikir ve düşüncelerinden etkilenmeyi de beraberinde getireceği temeline yaslanan bu anlayış aslında kısmen doğruları barındırmaktadır. Meşhur oryantalist Joseph Schacht’ın hadis ve fıkıh ilminin oluşum dönemine dair geliştirdiği tezlere yönelik en önemli tenkidi yönelten ve kendisi de bu çalışmalara uzun yıllarını vermiş olmasına rağmen hiçbir etkilenme emaresi göstermeyen Muhammed Mustafa el-A’zamî,¹⁹ ironik bir şekilde etkilenmeye yönelik kanaati paylaşanlardandır. Onun bu kanaatte olması, oryantalistik çalışmalara yakından meşgul olmuş birinin değerlendirmesi olması açısından da özellikle önem arz eder.

¹⁷ Ahmet Davudoğlu, “Batı’daki İslâm Çalışmaları Üzerine”, *Marife*, II/3, 2002, s. 50. Öte yandan benzer bir yakınma, “Siz hiç İtalya tarihi alanında ün kazanan bir Arap, ünlü bir Türk Germanist veya İranlı bir Yunan tarihçisi işittiniz mi?” diyen İlber Ortaylı’da da görülür (bk. “Türkojoloji ve Var Olmayan Bir Dal: Oksidentalistik”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, sy. 19, Ankara 1992, s. 52).

¹⁸ Mustafa el-A’zamî 28-30 Mart 2005’te Dubai’de düzenlenen “II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırı Sempozyumu”nda oryantalistlerin çalışmalarını kastederek, bu yöndeki görüşlerini ifade etmiştir; yakın zamanlarda neşredilen bir yazısında da aynı doğrultudaki görüşlerini tekrarlamıştır (bk. Mustafa el-A’zamî, “Müslümanlar Oryantalistleri Niçin Reddetmelidir? I”, 08.12.06 tarihli *Zaman Gazetesi* –yorum sayfası-). İslâm dünyasında bu kanaate sahip başka pek çok âlim ve araştırmacının varlığı da bir vakiydir.

¹⁹ Aşağıda Mustafa el-A’zamî bir hadis oksidentalisti olarak ele alınacaktır.

Ne var ki gittikçe küreselleşen dünya şartlarında Batı kültürünün dayattığı fikir ve ideolojilerden kurtulmanın, kendi kabuğuna çekilerek mümkün olmayacağı açıktır. Üstelik Ahmet Davudoğlu'nun da vurguladığı üzere,²⁰ oryantalistlerin fikirlerinden de ancak onlarla derinlemesine yüzleşerek, korkuyla ya da nefretle değil, onların zararlı-faydalı ve istifade edilebilecek yönleri iyi analiz edilerek, dolayısıyla bu fikrî arka plânla sözü edilen fikir ve yöntemlerin alternatifleri ortaya konularak baş edilebileceği aşîkârdır. Bu itibarla Mısırlı önemli düşünürlerden Muhammed Umâre'nin de ifade ettiği üzere burada yapılması gereken öncelikli iş, İslâm kültürü ile Batı kültürünün ayırıcı vasıflarının ortaya konulması, oryantalistlerin çalışmalarındaki temel metodolojilerin belirlenmesidir. Çünkü Umâre'ye göre kültürel kimliğimizi oluşturan İslâm'dır ve bu bizi ötekenden ayırır.²¹ Bunun yapılabilmesi ise, İslâm'ın temel kaynaklarına vukufiyetle yani kendini, kendi değerlerini iyi bilmekle mümkündür. Oryantalistlerin çoğunun *Kitâb-ı Mukaddes*'i de iyi bilen kimseler olması -aslında Batı'da teoloji dışındaki sosyal bilimlerde uzman olan çoğu yazar ve akademisyen de böyledir- kendi dinî-kültürel köklerini ve kaynaklarını bilmeyen kimselerin aslında ötekini anlamasının zor hatta mümkün olmayacağı, anlayacağım derken ötekileşeceğini gösterir. Aslında bu ötekileşme, oryantalistik çalışmaların, kendi değer ve kaynaklarına yabancı pek çok müslüman yazar üzerindeki en önemli sonucu olmuştur. Böyle bir ötekileşmeden kurtulmak, ancak kendisi özne olduğunun bilincinde olan, var oluş sıkıntısı çekmeyen, kaynaklarına güven duyan, oryantalistlerin kavramlarını, kategorilerini yeniden oluşturabilen müslüman Doğulu bir bilim adamı tavrıyla mümkündür ki, bu aslında bir oksidentalist tanımdır.²²

Şu halde gerçek manada 'ötekini/Batıyı' tanımak (oksidantalizm), ancak kendini iyi bilmek, ötekinin görüş ve teorilerini aşırı yüceltmemek, Batı karşısında eksiklik ve eziklik hissine kapılmamak, Avrupa'nın, tarih içerisinde oluşmuş 'benmerkezci/Avrupamerkezci (Eurocentrism)' tavrının farkında olmakla mümkündür.²³ Bu tanımlamaya uymayan oksidentalist, Hasen Hanefî'nin de işaret ettiği üzere, kendi zihnindeki ötekini değil, ötekinin zihnindeki kendisini; başka bir ifadeyle kendi aynasında ötekini değil, ötekinin aynasında kendisini gören 'karişık zihinli oksidentalist' olacaktır.²⁴

²⁰ Ahmet Davudoğlu'nun bu yöndeki düşünceleri için bk. "Batı'da İslâm Çalışmaları Üzerine", s. 51.

²¹ Muhammed Umâra, "Mekânetü'l-İslâm fi sıyâgati nemûzecinâ es-sekâfi", *el-Hayât* Ağustos 1996.

²² Bu yöndeki bazı düşünceler için bk. Ahmet Davudoğlu, "Batı'da İslâm Çalışmaları Üzerine", s. 52. Öte yandan Cemil Meriç, *Bu Ülke* adlı eserinde "Müstağripler" başlığı altında, kendi değerlerine yabancılaşan aydın tipolojisine dair tespitlerde bulunarak örnekler verir (bk. ss. 129-164).

²³ Bu yöndeki bazı fikirler için bk. Hasen Hanefî, *Mukaddimetün fi ilmi'l-istiğrâb*, s. 28.

²⁴ Hasen Hanefî, *Mukaddimetün fi ilmi'l-istiğrâb*, ss. 55-60.

Burada vurgulanması gereken bir nokta da, oksidentalizmin reaksiyoner ve tepkisellikle mâlûl bir karaktere bürünmemesi, aksiyoner olması, 'The West and the rest/Batı ve diğerleri' algılamasına reaksiyon olarak 'The East and the rest/Doğu ve diğerleri' veya 'The Islam and the rest/İslâm ve diğerleri' türü toptancı/totalci bir yaklaşımla meseleleri irdelemeyip fenomenolojik-analitik bir hüviyet taşıması gerekir. Yani olanı olduğu gibi algılayıp analiz eden, hiçbir surette olduğundan farklı şekillerde takdim etmeyen bir faaliyettir. "... Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin..."²⁵ ayetinin delâlet ettiği hususlardan biri de budur. Her şeyden önemlisi oksidentalizmin başlı başına bir ilmî disiplin/ihtisas alanı olarak ele alınması gerekmektedir. Bu disiplin sayesinde araştırılan değil, araştıran; tanımlanan değil, tanımlayan bir yapı ortaya çıkacaktır.

Diğer taraftan 'öteki'ni araştırarak anlamak ve tanımaya çalışmak, oryantalizme yönelik intikam duygusuyla hareket etmemek, meseleleri toptancı bir algılama ile ele almayıp ötekinin güzel yönlerini de ortaya koymak (fenomenolojik tahlil), aslında İslâm'ın öteden beri teşvik ettiği bir husustur. Kur'an ve Sünnet'ten buna yönelik pek çok delil göstermek mümkündür.²⁶ Buna göre İslâm'ın mesajını diğer milletlere doğru bir şekilde ulaştırmak, esasen her müslümanın görevidir. Batı ülkelerinde son derece negatif bir imaja sahip olan İslâm ve müslümanların bu menfi imajı düzeltme uğruna atacakları her adım, esasen oksidentalistik bir zemin üzerine bina olursa anlam kazancaktır. Şu halde oksidentalizm aslında İslâmî davetin de bilimsel zeminini teşkil edecektir. Bu yönüyle oksidentalizm, oryantalizm ile aynı düzlemi paylaşır. Zira yukarıda İngiliz Doğu Hint Şirketi örneğinde de görüldüğü üzere, başlangıcından 1950'li yıllara kadar olan oryantalistik faaliyetler, büyük oranda misyonerlik ve sömürge amaçlıdır. Oksidentalizmde ise durum bunun tam tersinedir.

Ayrıca başka millet ve kültürleri araştırma ve tanıma olayı İslâm'ın ilk yıllarından bu yana devam eden bir süreç olmuştur. İslâm âlimlerinin diğer din ve kültürleri tanıtan eserler kaleme almaları -ki yukarıda bunlardan bazılarını zikretmiştik- ve diğer din ve kültürlerden Arapça'ya yapılan tercüme, bunun en güzel örnekleridir. Müslüman âlimler önce başka kültürlerden harfî tercüme yapıyorlar, ardından da tercüme edilen eserleri yorumlayıp tenkit eden

²⁵ el-Mâide 4/5-8.

²⁶ Hz. Peygamber'in bu konuda zikredilebilecek pek çok hadisi mevcuttur. "Hikmetli söz müminin yitiğidir; nerede bulursa onu almaya daha layıktır" hadisi (Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Zühd", 15) bunlardandır. Ayrıca kaynaklarda değişik tarih ve lafızlarla yer alan Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'e yahudilerin dilini öğrenmesini emri ve Zeyd'in bu dili bir aydan daha kısa sürede öğrenmesi de, buna en güzel örneklerdendir. Bu rivayetler için bk. Buhârî, "Ahkâm", 40; Tirmizî, "İsti'zân", 22; Ebû Dâvûd, "İlim", 2; Ahmed b. Hanbel, V, 186.

çalışmalar ortaya koymuşlardır.²⁷ Bu durum, Fuad Sezgin'in de vurguladığı üzere, müslümanların esas itibarıyla Yunanlılardan belli ölçüde de Sâsâniler, Suriyeliler, Hintliler ve Sâbiilerden bu bilimlerini alıp özümsemesini takriben iki asırda tamamlamış olmaları ve III./IX. yüzyılın ilk yarısında, bunlar üzerinden orijinal eserler ortaya koymaları, bilimlerin tarihinin dikkat çekici gelişmelerinden biridir.²⁸ Aynı zamanda bu, oksidentalistik çalışmalar tarihi açısından da dikkatle değerlendirilmesi gereken bir olgudur.

Diğer taraftan Hz. Peygamber döneminden beri münakaşası yapılan ve bir çeşit oksidentalizm olarak görebileceğimiz, geçmiş kutsal kitaplardan nakilde bulunma konusundaki tartışmalar, tarih içerisinde alabildiğine devam etmiş ve zaman zaman âlimler arasında polemiklere konu olmuştur. Bu konu, özellikle IX. asırda hayli revaç bulmuş hatta Burhâneddin el-Bikâî (ö. 885/1480) ile Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1496) arasında tartışma/polemik konusu olmuş ve bu iki âlim birbirine karşılıklı reddiye yazmıştır.²⁹ Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-ây ve's-suver* (I-VIII, Beyrut 1995) adlı, ayet ve sûreler arasında kurduğu münasebet ve insicam ile sûrelerin ana fikirlerini vermesiyle ayrıca dikkat çeken tefsiri³⁰ başta olmak üzere eserlerinde temel olarak Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmanın caiz olduğunu, *el-Aslû'l-asîl fi tahrîmi'n-nakl mine't-Tevrât ve'l-İncil* adlı eseriyle Sehâvî, Tevrat ve İncil'den nakilde bulunmanın caiz olmadığını savunmuştur.

2. Batı'da Geliştirilen Tarihî-Edebî Tenkit Metotlarının Bilinmeyişi

Oksidentalistik çalışmaların önemli oranda mesafe katedemeyişinin önemli sebeplerinden biri de, Batı'da özellikle Protestanlığın doğuşundan sonra filizlenen ve son iki yüzyılda oldukça mesafe kateden tarihî-edebeî tenkit metotları ile *Kitâb-ı Mukaddes*'i tenkit için geliştirilen ve daha sonra oryantalistik araştırmalara da uyarlanan 'metin tahlil ve tenkidi/textual criticism', 'tarihî tenkit/historical criticism', 'edebî tenkit/literary criticism', 'hermeneutik', 'semantik', 'linguistik' ve 'narratoloji' gibi birtakım metin analiz ve tenkit yöntemlerinden müslüman araştırmacıların çok az haberdar olmalarıdır.

Diğer taraftan bugün oryantalistik araştırmalarda sıklıkla kullanılan ve arka plânında bir metodoloji ve anlam dünyasının yattığı Latince bazı terimlerin işaret ettiği anlamları tam olarak kavrayamama da burada özellikle rol oynamaktadır. Goldziher, Schacht, G. H. A. Juynboll, M. J. Kister, M. Cook ve H.

²⁷ Hasen Hanefî, *Mukaddimetün fi ilmi'l-istiğrâb*, ss. 44-45. Burada diğer inanç ve kültürlerle dair eser veren âlimleri yukarıda zikrettiğimizi de belirtmek gerekir.

²⁸ bk. M. Fuad Sezgin, "Batı Varlığını Müslümanlara Borçlu!", *Zaman Gazetesi*, 31.01.07.

²⁹ bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Devlet Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1990, III, s. 225.

³⁰ Sözü edilen tefsirindeki bu bakış açısıyla Bikâî'nin, tefsir ilminde yeni bir tarz denediğini söyleyebiliriz. Bu tarz günümüzdeki bazı meâl çalışmalarında da sürdürülmüştür.

Motzki gibi, 'hadis şarkiyatçıları' diye nitelendirilebilecek araştırmacılar, hadis metinlerini tenkit ederken çoğunlukla bu tür Latince kavramlara başvurdular. 'terminus ante quem', 'terminus post quem', 'terminus a quo', 'a silento' gibi isimlerle anılan ve Batı'daki tarih tenkit metodolojisi bağlamında kullanılan bu terimler, çoğunlukla müslüman âlimlerin yabancıdır. Zira ülkemizde veya bütün İslâm âleminde, Avrupa kültürünün ve düşünce dünyasının temelini oluşturan Latince'yi bilen akademisyenlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Batı sosyal bilimler akademisinde ise neredeyse Latince ve hatta Yunanca bilmeyen akademisyen ve yazar yok gibidir.³¹ Araştırdığı alana göre her akademisyen, 'ölü diller' diye nitelenen İbrânîce, Ârâmîce, Süryânîce, Kıptîce, Habeşçe gibi, teoloji alanı için önem arz eden dillerdeki dokümanlardan istifade edebilmektedir. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen sebeplere müslüman âlimlerin ve araştırmacıların dil yetersizlikleri ve özellikle İngilizce eser üretmemesi durumu da eklenirse, meselenin dramatik yönü daha iyi anlaşılır.

Bütün bunlar aslında, oryantalistlerin bağlı bulunduğu düşünce geleneklerinin ve ekolleşmelerinin arka plânının da yeterince kavranamayacağı anlamına gelmektedir.³² Bu durumda onların metodolojilerini etkileyen âmillerin, düşüncelerine tesir eden dinî, felsefî, siyasî, iktisadî ve sosyokültürel etkenlerin farkında olunamaması demektir. Meselâ Bryn S. Turner'in de dile getirdiği üzere, oryantalizmin, Marksizm gibi günümüzde hâlâ etkisinden bir şey kaybetmemiş birtakım doktrinleri etüt eden çalışmalar ortaya konulmalıdır. Yine I. Goldziher'in tarihî tenkit metodolojisi üzerinde oldukça etkisi olduğunu düşündüğümüz Hegel'in, Asya'da çocukluğunu yaşayan ancak gerçek kemâline Germetik kabilelerin ellerinde Avrupa'da ulaşan 'lineer' tarih anlayışının derinlemesine tetkiki icap etmektedir.³³

B. Hadis Oksidentalizmi ve Hadis Oksidentalistleri

Sistematik bir şekilde Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Muhammedanische Studien*'i (İngilizcesi *Muslim Studies*) ile başlayan ve Joseph Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence*'si ile hız kazanan Batı'daki septik/şüpheli hadis çalışmalarına³⁴ yönelik değerlendirme ve tenkitler, uzun süre yine Batılı ara-

³¹ Avrupa ülkelerinin çoğunda öğrenciler, genellikle bu iki dili öğrenerek üniversiteye gidebilmektedirler.

³² Yakında tamamlamayı plânladığımız bir çalışmamızda, oryantalistik çalışmalarda özellikle de hadis oryantalistleri arasındaki ekolleşme-okullaşma konusu ayrıca ele alınmaktadır.

³³ Bu yöndeki bazı görüşler için bk. Ahmet Davudoğlu, "Batı'daki İslâm Çalışmaları Üzerine", s. 43.

³⁴ Bu iki eserin Batı'daki septik/şüpheli hadis araştırmalarında dönüm noktalarını teşkil ettiği söylenebilir. Goldziher'den önce Gustav Weil, Alois Sprenger, R. Dozy ve W. Muir gibi bazı şarkiyatçılarca hadise dair bazı görüş ve iddialar ileri sürülmekle birlikte, Batı'da sistematik hadis tetkikleri, daha doğru ifadeyle hadislerin mevsukiyetini sorgulayan septik/şüpheli tartışmalar Goldziher ile başlamış ve J. Schacht ile hız kazanmıştır. Goldziher bu konuda çığır

tırmacılar tarafından yapılmıştır. Bu tenkitlerin en önemli örneği, İslâm'ın ilk yıllarından –sahâbe döneminden- itibaren devam edegelen hadislerin sözlü rivayeti ile birlikte yürümüş bir hadis yazımı olduğu görüşünü³⁵ savunan Nabia Abbott'un, özellikle *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition* adlı eseri olmuştur. Bu yönüyle Abbott'u 'oryantalist oksidentalist' olarak nitelemek ve onun çalışmalarını da, Goldziher ve Schacht'ın hadise dair görüş ve iddialarına 'içeriden bir tenkit/tepki' olarak değerlendirmek mümkündür. Muhammed Shabbir'in *The Authority and Authenticity of Hadith as a Sources of Islamic Law* (New Delhi 1982) adlı kitabı ile Mustafa es-Sibâ'i'nin *Mekânetü's-sünne fi't-teşrü'l-İslâmî* başlığını taşıyan çalışmasının, yer yer oryantalistleri eleştiren görüşlere yer veren ve dönemin şartları dikkate alındığında önemli eserler olmasına rağmen, şarkiyatçılarda dikkate alındığı söylenemez. İlgisizliğin arkasında bu iki eserin, oryantalistlerin birtakım görüşlerine dair polemik içeren değerlendirmelerinin yanında, üslup ve metot-taki eksikliklerin de rolünün olduğu muhakkaktır. Ayrıca Sibâ'i'nin eserinin Arapça yazılmış olması da, sözünü ettiğimiz bu dikkate almamada, başka bir sebep olsa gerektir.

Bütün bunlardan hareketle, aşağıda ele alacağımız Fuad Sezgin'in 1950'li yıllardan sonra kaleme aldığı eserleri bir yana bırakılırsa, yakın zamanlara kadar, Goldziher ve Schacht'ın hadis ilmine dair iddialarına müslüman âlim ve araştırmacılar tarafından, Batı ilim dünyasında itibara alınan ciddi bir cevap verilemediğini söylemek yanlış olmaz.

açıcı bir rol oynamıştır. Goldziher'in bu konudaki otoritesi, J. Schacht tarafından "eski üstadımızın parlak tespiti" ifadesiyle takdim edilmiştir (bk. *Origins*, s. 4). İngiliz şarkiyatçı Alfred Guillaume ise Goldziher'e olan hayranlığını "eski üstad" diye ifade eder ve onun *Muhammedanische Studien* adlı eserinin (Batı'daki) her bir hadis çalışmasında temel alınması gerektiğini söyler (bk. *The Tradition of Islam. An Introduction to the Study of Hadith Literature*, Oxford 1924, s. 5). Goldziher'e olan hayranlığı ve zikri geçen eserindeki Goldziher'in değerlendirmelerine olan azamî benzerlikler sebebiyle Guillaume'nin bu eserinin Goldziher'den çalıntı olduğu bile ileri sürülmüştür (bk. Siddîki, *Hadith Literature*, s. 130). Öte yandan Goldziher'in çağdaşları olan D. S. Margoliouth, Henri Lammens ve Leone Caetani gibi şarkiyatçıların da, hadislerle yönelik şüpheli (septik) yaklaşımlar ortaya koymuş olduklarını burada vurgulamak gerekir (Goldziher'in Batı'daki İslâm çalışmalarındaki kurucu rolü için ayrıca bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Goldziher ve Kullandığı Metodun Hadise Yaklaşımına Etkisi", *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm* (ed. Ahmet Yücel), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, ss. 17-50). Oryantalistler arasındaki "ekolleşme" ile de yakından alakalı olan bu konu, tarafımızdan yakında tamamlanacak olan ayrı bir çalışmada ele alınmaktadır.

³⁵ Son asırlarda hadis tarihiyle ilgili önemli tartışma mevzularından biri olan bu konuyla alakalı Nabia Abbott'un görüşü, esasen İslâm âlimlerinin yaklaşımıyla büyük oranda paraleldir. Ne var ki o da yer yer Goldziher ve Schacht'ı destekler mahiyette görüşler ileri sürmüştür. Ayrıca bkz. Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin*, Beyrut 1401/1981, ss. 293-355; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, Dımaşk 1401/1981, ss. 39-50; Abdullah Aydınlı, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, ss. 307-317; İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, ss. 6-12.

Hadis ve hadis meseleleri göz önüne alındığında şarkiyatçıların, bilhassa da Batı'da septik hadis araştırmalarının öncülere sayılan Goldziher ve Schacht'ın çalışmalarına yönelik son yıllarda müslüman âlimlerce kaleme alınmış en önemli çalışmalar, bizim 'hadis oksidentalistleri' olarak nitelediğimiz Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî'ye ait tetkiklerdir. Öyle ki Batı'da hadis ile ilgili çalışmalarda bu iki araştırmacının çalışmalarına olumlu ya da olumsuz mutlaka atıf yapılmaktadır. Bunun önemli sebeplerinden biri, bu iki âlimin çalışmalarını daha ziyade Batı dillerinde yapmış olmalarıdır. M. Mustafa el-A'zamî, eserlerini Arapça ve çoğunlukla da İngilizce kaleme almıştır ve dolayısıyla hadise dair eserlerinin Sezgin'inkilere göre oryantalistler arasında daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Sezgin ise, eserlerini daha ziyade Almanca kaleme almaktadır. Bilim tarihçisi olma yönü ve bu sahadaki eserleri daha ziyade öne çıksa da, Sezgin'in hadise dair Türkçe ve Almanca tetkikleri, görmezden gelinemeyen çalışmalardır. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul 1956) adlı sahasının önemli eseri, Türkçe kaleme alınmasına ve bildiğimiz kadarıyla herhangi bir Batı diline çevrilmemiş olmasına rağmen, şarkiyatçılarda kendisine atıf yapılma lüzumu hissedilen, belki de hadis sahasında Batı'da en çok referans gösterilen Türkçe eser olma özelliğini sürdürmektedir.

Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî'nin özellikle hadis ilminin gelişim dönemi ile alakalı görüş ve değerlendirmelerinin hadis oryantalistleri arasındaki tartışmasına geçmeden önce, 'hadis oksidentalisti' diye nitelenebilecek âlim ve araştırmacının genel nitelikleri/prototipi olarak şunları zikretmek mümkündür:

(a) Batı kültürü, tarihi, düşünce yapısı ve metodolojileri hakkında yeterli arka plâna sahip olmak. Bu meyanda Batı'da ortaya çıkan ve *Kitâb-ı Mukaddes* tetkiklerinde sıklıkla kullanılan ve dolayısıyla oryantalistik araştırmalara da uyarlanan 'metin tahlil ve tenkidi/textual criticism', 'tarihî tenkit/historical criticism', 'edebî tenkit/literary criticism', 'hermeneutik', 'semantik', 'linguistik' ve 'narratoloji' gibi yöntemlerin iyi etüt edilmesi.³⁶ Aynı şekilde 'yapısalcılık', 'post-yapısalcılık', 'yapı-bozum', 'yeni hermenötik', 'yeni tarihselcilik' gibi nispeten çağdaş metin tahlil yöntemleri ve felsefi disiplinlerin de kavranması. Yine yukarıda da vurgulandığı üzere, bütün bu kavramların yaslandığı dil olan

³⁶ Batı'da kullanılan bu yöntemlerin, esas olarak bizim tefsir-te'vîl ve şerh geleneğimiz içinde var olduğu ve asırlarca uygulanageldiği burada vurgulanmalıdır. Burada sözünü ettiğimiz modern araştırma yöntemlerinde de artık kutsal metnin ne dediğinden ziyade, "Bu metinler nasıl okunmalı?" sorusu önem kazanmıştır. Bizim buradaki kastımız, bu yöntemlerin hadis oksidentaisti tarafından, hadis araştırmalarında bire bir kullanılması değil, şarkiyatçıların görüşlerinin arka plânını ve kontekstini kavramak için iyice anlaşılmasıdır.

ve Batı düşünce dünyasının arka plânını kavramada önem arz eden Latince'nin bilinmesi.³⁷

(b) Sağlam bir genel İslâmî bilgi düzeyinin ötesinde, hadislerin tedvîn dönemi başta olmak üzere, hadis ilminin genel meseleleri ile alâkalı iyi bir donanımına sahip olmak.

(c) Hadis ile alâkalı şarkiyatçılarca, bilhassa da hadis şarkiyatçılarınca³⁸ öne sürülen temel iddiaları ve bu iddiaların arka plânlarını kavrayıp gerektiğinde bunları tahlil edebilecek durumda olmak. Bunun için şarkiyatçılar özellikle de hadis şarkiyatçıları arasındaki ekolleşme³⁹ ve yaslandıkları 'sosyokültürel gelenek' bilinmelidir.

(d) Eserlerini Batı dillerinden birinde özellikle de İngilizce kaleme alabilmek ve gerektiğinde bu dillerde tartışmalara katılabilmek.⁴⁰

(e) Karşılaştırmalı dinler tarihi perspektifine sahip olmak ve özelde de Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihi konusunda yeterli derecede bilgi sahibi olmak.

Fuad Sezgin'in ve M. Mustafa el-A'zamî'nin bu saydığımız kriterlere yüzde yüz uyduğu iddiasında değiliz. Ne var ki bu kriterlerin önemli bir kısmına sahip olduklarında şüphe yoktur. Ayrıca bu meyanda Muhammed Hamîdullah ve Zübeyr es-Sıddikî'yi de birer hadis oksidentalisti olarak zikretmek mümkündür. Ancak Muhammed Hamîdullah'ın hadis konularına temas ettiği pek

³⁷ Meselâ Muhammed Arkoun'a göre bu yeni metotların kullanılması, İslâm düşüncesinde yeni ufuklar açacak ve İslâm tarihi boyunca düşünülmemiş ve düşünülemez olanın düşünülebilirliğini sağlayacaktır (bk. Arkoun, *The Untought in Contemporary Islamic Thought*, London 2002, ss. 9-39).

³⁸ Neredeyse çalışmalarının tamamını hadislere hasreden, İskoçyalı J. Robson'u, Gauiter Herald A. Juynboll'u ve İsrail'deki hadis çalışmalarını öncüsü sayılan Meir Jacob Kister'i günümüz şarkiyatçıları olarak göstermek mümkündür. Ancak bunlar arasında Juynboll'un ayrı bir önemi vardır. Zira o, -görüş ve iddialarına katılıp katılmamak bir yana- kendine özgü bir hadis değerlendirme yöntemi geliştirip yaptığı çalışmalara bunu ayrıntılı biçimde yansıtmıştır. Kister ise tek tek belli hadisleri ayrıntılı bir şekilde inceleme konusunda öne çıkmaktadır. Bu anlamda o, tek hadis şerhçiliğinin şarkiyatçılar arasındaki temsilcisidir. Onun ele aldığı bu hadisler daha ziyade yahudi kültürüyle doğrudan alâkalı hadislerdir. İsrail'deki hadis çalışmaları bağlamında Kister'in hadise dair yaklaşımları konusunda bk. Özcan Hıdır, "İsrail'de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara 2003, ss. 275-285.

³⁹ Şarkiyatçılar arasındaki ekolleşme ve bunun özellikle hadise dair oryantalistik araştırmalara yansımaları konusunda bir makale çalışması halen tarafımızdan yürütülmektedir.

⁴⁰ Yukarıda (c) ve (d)'de dile getirilen hususlar, bazı farklılıklarla Muhammed Zâhid el-Kevserî tarafından da dile getirilmiştir. Kevserî, "Tahtitu İhyâi ulûmi'l-hadis fi Câmîati'l-Ezher/Ezher Üniversitesi'nde Hadis İlimlerinin İhyası" adıyla, dönemin Ezher Şeyhi'nin isteği üzerine kaleme aldığı raporda bu yönde de bazı görüşlere yer vermiştir. Onun bu tavsiyelerini aslında oksidentalistik çalışmalara yönlendirme olarak anlamak da mümkündür. Bu meyanda Kevserî'nin, şarkiyatçıların kitaplarındaki bâtil iddiaların tam olarak reddedilmeden, İslâm ülkelerinde neşredilmemesinin gereğine işaret ettiği de belirtilmelidir.

çok çalışmasına ilâveten özellikle *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfe-i Hemmâm ibn Münebbih*'i (İstanbul 1967) önemlidir. Aynı şekilde Muhammed Zübeyr Sıddikî'nin, Batı'da hadise dair genel bir bilgi edinmek isteyen kimseler açısından önemli bir boşluğu dolduran *Hadis Literatürü* adlı eserinin⁴¹ dışında bir kitabının varlığından haberdar değiliz. Üstelik bu iki oksidentalit âlim, özel olarak şarkiyatçıların hadisle ilgili görüş ve metodolojilerini değerlendirme ve reddetme gayesi de gütmemişlerdir. Bu itibarla onların ilgili görüşlerine yeri geldiğinde atıf yapılacak, ancak burada sadece Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî 'hadis oksidentalisti' olarak ele alınacaktır.

Fuad Sezgin, tenkitlerini daha ziyade I. Goldziher'in 'tarihî tenkit metodu'nun reddine yoğunlaştırırken, M. Mustafa el-A'zamî, J. Schacht'ın özellikle 'common link/müşterek râvi' metodunu ve hadis literatürünün oluşumuna dair ürettiği sonuçları esas almış ve tenkit etmiştir. Her ne kadar farklı iki önemli şarkiyatçıyı çalışmalarına esas almışlarsa da bu iki hadis oksidentalisti, hadis tarihi ve literatürüne bakışları itibarıyla, kanaatimizce aynı çizgide yer almaktadırlar. Dolayısıyla burada, önce bu ikisinin yöntemleri, ardından, Batı araştırma metotlarından ne derece etkilendikleri, ne oranda şarkiyatçıların argümanlarını karşı delillerle tartışabildikleri, ne oranda hadis ve hadis edebiyatının otantikliğini ispat edebildikleri, argümanlarını hadis kaynaklarına ne oranda dayandırdıkları ve nihayet ne oranda klâsik hadis literatürüne tekabül ettiği konuları kısaca ele alınacaktır. Daha sonra ise Batı'da 'hadis şarkiyatçıları' olarak öne çıkmış oryantalistlerin bu iki âlimin araştırmalarına yönelik görüş ve değerlendirmelerine değinilecektir.

1. Fuad Sezgin ve Oryantalist Düşünce

Halen çalışmalarını Almanya'da Goethe Üniversitesi bünyesinde kurucusu olduğu Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü⁴² müdürü olarak yürüten Fuad Sezgin'i, asrımızın önemli hadis oksidentalitlerinden biri olarak görmek mümkündür. Ortaya koyduğu çalışmaları göz önüne alındığında Sezgin, daha ziyade bir bilim tarihçisi hüviyetine sahipse de, bizi burada esas ilgilendiren, onun ilk dönem hadis edebiyatının yeniden inşasına dair, Ignaz Goldziher'in iddialarını merccek altına alan nitelikli tetkikleridir. Öyle ki onun, ilk dönem hadis musannefâtının, Hz. Peygamber zamanından itibaren devam eden gelen yazılı ürünler ve güvenilir bir şekilde aktarılan sözlü rivayetlerin bir sonucu

⁴¹ *Hadith for Beginners* (India 2003) adıyla yeniden neşredilen Sıddikî'nin bu çalışması aslında hâlâ öneminden bir şey kaybetmiş değildir. Ancak onun bu eseri Goldziher ve Schacht tarafından ortaya atılan teorilerin reddine yönelik plânlanmamıştır. Dolayısıyla eser 'oksidantalit hadis çalışmaları'ndan kastedileni tam olarak karşılamamaktadır.

⁴² 1982 yılında kurulan ve bazı Arap ülkelerinin bir defaya mahsus katkılarıyla oluşan vakıf tarafından finanse edilen Arap-İslâm Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nün faaliyetleri bile esasen Fuad Sezgin'in, oryantalist çevrede oksidentalistik çalışmalara olan katkısını; bu merkezin de oksidentalistik bir kurum olduğunu gösterir.

olarak ortaya çıktığına dair görüşü,⁴³ Goldziher'in aynı konudaki iddialarından temel çizgilerle ayrılan bir özelliğe sahiptir. Zira Goldziher, netice olarak hadislerin ve hadis literatürünün Hz. Peygamber döneminin olaylarını anlatan tarihî dokümanlar olarak algılanamayacağını, olsa olsa sonraki dönemlere ait eğilim ve gelişmeleri yansıtan dokümanlar olarak değerlendirilebileceğini ve bu literatürün fıkıh literatürünün derlenmesinden sonra tasnif edildiğini ileri sürmektedir.⁴⁴ Sezgin ise, hadis literatürünün bağımsız olarak tasnif edildiğini ve sahâbe döneminden itibaren sahifelerin yazılması ile başlayan kesintisiz bir süreci ifade ettiğini söyler. Dolayısıyla hadiste ilk musannef eserin hicrî II. asrın sonlarına doğru ortaya çıktığını söyleyen Goldziher'in aksine Sezgin'e göre ilk musannef eser, İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/741) tarafından yazılmıştır.⁴⁵ Ayrıca Sezgin'in bu görüşleri, pek çok bakımdan Nabia Abbott'un aynı konudaki görüşü ile paralellik arz eder. Sezgin'in Abbott'tan ayrıldığı nokta, onun daha ziyade Goldziher'in hadislere olan septik/şüpheli bakışına yoğunlaşması ve Goldziher'in bazı temel rivayet terimlerini yanlış anladığını ispata çalışmasıdır.⁴⁶

Aşağıda görüleceği üzere, Sezgin gibi Abbott da, el-A'zamî ve Sıddîkî'nin de tenkit ettiği⁴⁷ Goldziher'in iddialarını reddetmek düşüncesiyle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/) *el-İlel'i*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/844-5) *et-Tabakât*'ı, Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebir'i*, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1012-13) *Takyîdü'l-ilm'i*, İbn Abdülberr'in *Câmi'u beyâni'l-ilm'i* ve Râmehrümüzi'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı gibi ilk dönem tarih, tabakat ve hadis usulü eserlerinden nakillerde bulunmuştur. O hiç bir şekilde, hadislerin tarihselliğini tartışmamıştır. Ona göre hadislerin oluşum safhaları, 'kitâbetü'l-hadis', 'tedvînü'l-hadis', ve 'tasnîfü'l-hadis' olmak üzere üç aşamada gerçekleşmiştir.⁴⁸ Sezgin'e göre bu musannefât, erken dönemlerden itibaren kesintisiz bir şekilde aktarılan hadislerden oluşmaktadır. Bu aşamaların sonunda şarkiyatçıların 'kanonik İnciller' ifadesinden mühlhem- 'kanonik hadis literatürü'⁴⁹ diye isim-

lendirdiği hadis musannefâtı meydana gelmiştir. Yine ona göre hadis tahammül ve edâ yollarından sadece 'semâ' ve 'kırâat' sözlü aktarıma, diğerleri ise tamamen yazılı nakle delâlet etmektedir. Hatta ona göre 'semâ' ve 'kırâat' de çoğu zaman pratikte yazılı aktarımı göstermektedir. Dolayısıyla Sezgin yazılı rivayetin en az sözlü rivayet kadar etkin olduğu kanaatinde.⁵⁰

Fuad Sezgin'in, hadis musannefâtının kesintisiz devam eden bir sürecin sonucu olduğuna dair bu görüş ve delilleri, şarkiyatçıları ikna edememiştir. Asrımızın önde gelen hadis şarkiyatçıları arasında yer alan G. H. A. Juynboll, Sezgin'i, "literatür kataloğu yapmak, hadislerin otantikliğini ispat etmekten apayrı bir iştir"⁵¹ diyerek hafife almıştır. Sezgin'in görüşünü reddetme sadinde de o, Goldziher'in iddiasını temel alarak şöyle demiştir:

"İlk dönemlere ait bir yazma veya sahife, sonraki âlimler tarafından uydurulmuş veya ortaya konulmuş olabilir. Zira geniş çaplı bir isnad uydurulma süreci meydana gelmiştir."⁵²

Juynboll'un, Sezgin'in gündeme getirdiği metinlerin sahliliği ve gerçekliği konusundaki tutumuna yönelik eleştirileri konusunda haklı olduğu bazı yönlerin bulunduğu söylenebilir.⁵³ Ancak Juynboll, Sezgin'in görüşlerini reddederken onun ortaya koyduğu rivayetleri dikkate almamaktadır. Bu durumda Sezgin'in görüşlerine yönelik Juynboll'un iddiaları oldukça genel tenkitler olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte ilgili konuda görüş ortaya koymuş bir çok şarkiyatçıya göre, Sezgin'in hadis tarihinin yeniden inşasına dair ortaya koyduğu kaynak ve deliller, ya tartışmalıdır ya da şüphelidir.⁵⁴

Hadis tarihinin oluşum dönemi ve yeniden inşası ile alakalı olarak Sezgin'in görüşünün bir diğer odak noktası, onun, isnadın hiçbir surette tamamen sözlü/şifahî kaynaklara işaret etmediği, aynı zamanda yazılı kaynaklara da işaret ettiği şeklindeki görüşüdür. Ona göre isnad, yazara veya yazılı kaynakları rivayet eden râvilere işaret etmektedir.⁵⁵ Zira isnad, talebe ve hocanın birebir ilişkisi sayesinde, bizi hocanın dönemine götürmektedir. Bu konuda Sezgin, Buhârî'nin (ö. 256/870) rivayet ettiği şu isnadı örnek olarak zikretmektedir:

"حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة ..."

⁴³ Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, Leiden: E. J. Brill, 1967, I, 53-233. Ayrıca bk. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.

⁴⁴ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-90, II, s. 19 (*Muslim Studies*, London 1967, II, 19).

⁴⁵ bk. Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 54-55.

⁴⁶ bk. Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 63-77.

⁴⁷ Abbott ve A'zamî'nin bu yöndeki görüşlerine aşağıda yer verilecektir. Sıddîkî'nin tenkidi için bk. *Hadith Literature. Its Origin, Development*, Cambridge 1993, s. 124-130.

⁴⁸ Hadis edebiyatının oluşum aşamaları olarak görülen bu safhalara, genellikle "hadislerin ezberlenmesi (hıfz)" safhası da ilâve edilmektedir (bk. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1997, s. 4).

⁴⁹ Şarkiyatçılardan etkilenme dolayısıyla olsa gerek, bugün bazı müslüman araştırmacıların da muteber hadis musannefâtı için 'kanonik' terimini kullandığına şahit olmaktayız. 'Kanonik' terimi, milâttan sonra 325 senesinde İznik Konsili'nde makbul ve muteber olduğu kabul edi-

len dört İncil için kullanılmaktadır. Terimlerin düşünce dünyamızı inşa ettiği gerçeğinden hareketle böyle bir terimin hadis musannefâtı için kullanımının uygun olmadığı aşikârdır.

⁵⁰ bk. Fuad Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 60.

⁵¹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 5.

⁵² Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4.

⁵³ Şarkiyatçıların müslüman âlim ve araştırmacılara yönelik tenkitleri genelde onların kendi kaynaklarını ele alırken duygusal davrandıkları ve hamâset ürettikleri yönündedir.

⁵⁴ Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Curzon, 2000, s. 22-23.

⁵⁵ bk. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 79.

Ona göre bu isnadda yer alan her râvi, meşhur râvilerdendir ve sahâbi Ebû Hüreyre (r.a.) hariç, onların hepsinin kitabı/sahifesi vardır. Ebû Hüreyre de yazılı kaynaklara sahiptir. Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî'den (ö. 229/843) bize ulaşmış herhangi bir kitap olmamakla birlikte Sezgin'e göre Buhârî, 197 yerde onun kitabından nakilde bulunmuştur.⁵⁶ Aynı şekilde Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 130/747) kitapları vardır ve bu isnad onların kitaplarında da mevcuttur.⁵⁷ Sezgin'e göre Buhârî'nin, yukarıdaki isnadda zikri geçen râvilerin rivayet ettiği Hemmâm'ın *Sahîfe*'sini okumuş olması muhtemeldir. Yahut da Hemmâm'ın *Sahîfe*'sini okumuş olan hocası Abdullah b. Muhammed'den rivayet etmiştir. Sezgin'e göre üçüncü bir ihtimal daha vardır ki, o da Buhârî'nin bu sahifeyi, Hemmâm'ın *Sahîfe*'sini doğrudan veya dolaylı olarak okumuş olan Abdürrezzâk'tan rivayet etmiş olmasıdır.⁵⁸ Buradan hareketle Sezgin, sonraki dönemlere ait bir kaynaktan bulunan hadislerin aslında bazan hadis tarihinin ilk yazılı mahsullerine ait ipuçları verebileceğini ve böylece bizlerin, bu eserlerde yer alan isnadlar sayesinde hadis kaynaklarının birbiriyle olan irtibat ve bağlılığını anlamamız icap ettiğini ifade eder. Yine ona göre bu sayede, elimizde mevcut olmayan hadis tarihinin ilk yazılı mahsullerine ait rivayetleri tespit edebilir ve bu metinleri/eserleri yazılı kaynak olarak kullanan sonraki eserler vasıtasıyla yeniden inşa edebiliriz. Ancak Sezgin'e göre bunu yapmanın yegâne şartı, isnadın sadece II ve III. yüzyıllarda kullanıldığı ve bu isnadlardaki râvilerin çoğunun da uydurulduğu şeklindeki ön yargılı bakışın terk edilmesidir.⁵⁹ Sezgin'in burada Goldziher, Schacht, Juynboll gibi şarkiyatçıları kastettiği anlaşılmaktadır. Onlara göre, -hatta Motzki'ye göre de- en eski hadis yazılı kaynağı sayılan Hemmâm'ın *Sahîfesi*'nin Hemmâm'a aidiyetinin garantisi yoktur ve bu metinlerin Abdürrezzâk veya Ma'mer b. Râşid tarafından uydurulmuş olması muhtemeldir.⁶⁰

Görüldüğü üzere, Sezgin'in hadislerin yazımının devamlılık arz eden bir süreç olduğu şeklindeki yaklaşımı, Goldziher ve Schacht'ın görüşlerinden temel olarak ayrıldığı gibi, halen hayatta olan Juynboll ve nisbeten insafı bir oryantalist olan Motzki gibi iki 'hadis şarkiyatçısı'nı da ikna edememiştir. Zira onlar farklı tonlarda da olsa Sezgin'in yaklaşımını eleştirip 'genelleme' diye nitelmişlerdir.⁶¹ Meselâ Schacht ve bazı hususlarda onu da geride bırakan en

⁵⁶ bk. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 81.

⁵⁷ bk. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 81.

⁵⁸ Fuad Sezgin, "Hadis Musannefatı'nın Mebdei", *Türkiyat Mecmuası*, XII (1955), s. 124-127. Ayrıca bk. *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 82.

⁵⁹ bk. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 83.

⁶⁰ bk. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2002, s. 37-38.

⁶¹ bk. Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, s. 36.

önemli takipçisi⁶² Juynboll, hicri I. asırda hiçbir surette hadis rivayet faaliyetinin olmadığını ileri sürerken, iki Alman şarkiyatçı Motzki ve G. Schoeler, Sezgin'in hadislerin yazımının süreklilik arz eden bir süreç olduğu görüşünü reddederken, ilk yüzyılda hadislerin, büyük oranda şifahi rivayet edildiğini söyleyip Schacht destekçilerini eleştirirler. Kanaatimizce bu, onların Goldziher-Schacht çizgisinden ayrıldıkları noktadır. Schoeler'e göre yazılı ve sözlü rivayet, birbirinden bağımsız eş zamanlı yürüyen iki faaliyetir.⁶³

Schoeler, tıpkı Sezgin ve Abbott gibi, tarih ve tabakat kitaplarında yer alan "لم يكن له كتاب،" / "Onun elinde asla yazılı bir kitap görmedim", "ما رأيت في يده كتاب قط" / "Onun kitabı yoktur, hafızasından rivayet eder" tarzındaki sözlerin,⁶⁴ hicri I. asırdaki hadis âlimlerinin rivayet ettikleri hadisleri yazmadıklarına delâlet etmediğini, bilakis bu eserleri hadis rivayet ederken kullanmadıklarına; ezberlerinden rivayet ettiklerine işaret ettiğini dile getirir.⁶⁵ Ayrıca Schoeler'e göre yazılı rivayet malzemeleri de tıpkı sözlü olanlar gibi uydurulabilir.⁶⁶ Bu görüş, Motzki tarafından da desteklenmiştir.⁶⁷ Bu durum, hadislerin ilk dönem gelişimi konusunda Goldziher ve Schacht tarafından ortaya konan ve daha sonra Juynboll'ca yeni argümanlarla desteklenen teorilerin, Schoeler ve Motzki

⁶² Juynboll'un, Schacht'ın en önemli takipçisi olduğu genel kabul gören bir husustur. Kaldı ki onun teorilerine olan minnettarlığını kendisi de ifade etmektedir (bk. *Muslim Tradition*, s. 3-4). Bununla birlikte Juynboll'un Schacht'tun hadislere bütünüyle septik bakan tutumunu tam olarak benimsemediği de ifade edilmektedir (bk. Khoury, "Pour une nouvelle comprehension", s. 181-96). Juynboll'un eserlerinin kısa bir değerlendirmesi için ayrıca bk. Sıddîkî, *Hadith Literature*, s. 133-34. Ne var ki Juynboll'un Schacht'tan ayrılan yönü, kanaatimizce, stil ve ton farkından başka bir şey değildir.

⁶³ bk. Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin-New York 1996, s. 166-167. Bu konuda ayrıca Schoeler'in bu eserine Herbert Berg tarafından yazılan tanıtım yazısına da (*Journal of the American Oriental Society*, CXIX, s. 314-317) bakılabilir.

⁶⁴ Bu tür rivayetler için bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Muhammed el-Bicâvî), [baskı yeri ve tarih yok], II, 153; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325-27, XI, 129; IX, 113.

⁶⁵ Sezgin'in bildirdiğine göre meselâ Vekî' b. Cerrâh, rivayet ettiği hadisleri yazmasına rağmen, rivayet esasında bu yazılı belgeleri kullanmaktan kaçınmıştır. Sezgin'e göre bu olgu, aslında Goldziher tarafından da bilinmektedir (bk. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schriftums*, s. 70).

⁶⁶ bk. Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, LXII (1985), s. 226. Schoeler burada ayrıca "ilk devir yazılı rivayet malzemelerinin otantiklik garantisi vermediğini" söyleyen J. van Ess (bk. *Zwischen Hadith und Theologie*, s. VII) ile, yazılı rivayet malzemelerinin de uydurma olabileceğini ve değişikliğe uğrayabileceğini söyleyen Goldfield'in (bk. "Tafsîr of Abdallah b. Abbâs", s. 126, 135), bu konudaki görüşlerini tartışmıştır.

⁶⁷ bk. Motzki, "The Musannaf of 'Abd Razzâq al-San'anî as a Sources of Authentic Ahâdith of the First Century A. H. ", *Journal of Near Eastern Studies*, L (1991), s. 1-21. Meselâ Motzki bu çalışmada Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inin %90 oranında yazılı kaynağa sahip olduğunu ifade etmektedir (bk. s. 2) .

gibi insafli iki hadis şarkiyatçısı tarafından da tenkit edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu olgudan hareketle, Motzki ve Schoeler'in görüşleri her ne kadar Sezgin ve -aşağıda değinileceği üzere- Abbott'u ve A'zamî'yi desteklemiyorsa da, Goldziher, Schacht ve Juynboll'dan da temel bazı noktalarda ayrıldığını söyleyebiliriz.

Buna karşılık Abbott, Sezgin'in yukarıda zikrettiğimiz görüşüne ve ulaştığı sonuçlara destek veren şarkiyatçılardan ki, bu durum, hadis ile ilgili çok temel bir meselede bir şarkiyatçının müslüman araştırmacıların tezine destek vermesi açısından özellikle önem arz eder. Kaldı ki Juynboll da, Abbott'un, hadis tarihine yönelik görüşlerinde Sezgin ve A'zamî ile aynı çizgiyi paylaştığını söyler.⁶⁸ Bu büyük oranda doğru bir tespittir. Zira onun hadis tarihinin oluşum dönemi ile ilgili meselelere bakışındaki yöntem ve ulaştığı sonuçlar, müslüman âlimlerin görüşlerine oldukça yakındır.⁶⁹ Bu konudaki görüşleri diğer şarkiyatçılarca şiddetle eleştirilen⁷⁰ Abbott'tan başka Sezgin ile benzer kanaate sahip bir diğer şarkiyatçı ise, İbn Abbas'ın tefsir metodu üzerine araştırmaları bulunan J. Goldfeld'dir. Ona göre Sezgin'in ulaştığı sonuçlar, oryantalist araştırmalara yeni bir zemin olması bakımından önemlidir.⁷¹ Öte yandan Sıddîkî, Muhammed Hamîdullah, Mustafa es-Sibâ'î, M. Accâc el-Hatîb ve A'zamî gibi âlimler⁷² de Sezgin'in bu kanaatiyle paralel görüşler ortaya koymuşlardır.

2. Muhammed Mustafa el-A'zamî ve Oryantalist Düşünce

Aslen Hindistanlı olup doktorasını Cambridge'de yapmış olan A'zamî'nin⁷³ *Studies in Early Hadith Literature*,⁷⁴ *On Schacht's Origins*,⁷⁵ *Menhecü'n-nakd*

⁶⁸ bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4.

⁶⁹ Abbott'un ilgili görüşleri için bk. *Studies in Arabic Literary Papyri, II Qur'anic Commentary and Tradition*, s. 5-73.

⁷⁰ bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 5-6; Motzki, *The Origins*, s. 38; John Wansbrough, "Nabia Abbott: Studies in Arabic Literary Papyri, II Qur'anic Commentary and Tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXI (1968), s. 613-616.

⁷¹ bk. Goldfeld, "Tafsir of Abd Allah i. Abbas", *Der Islam*, LVIII (1981), s. 125-135.

⁷² Sırasıyla bk. Sıddîkî, *Hadith Literature, Its Origins, Developments*, Cambridge 1993; Muhammed Hamîdullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* (nşr. Rifat Fevzi), Kahire 1406/1985; Mustafa es-Sibâ'î, *es-Sünne ve mekânâtühâ fî't-teşrî'l-İslâmî*, Kahire 1961; Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable'd-tedvîn*, Kahire 1963; A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, Beyrut 1968 ve *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985.

⁷³ Mustafa el-A'zamî 1930 Hindistan doğumludur ve Hindistan'da Diyûbend Dârülulûm, Mısır'da Ezher Üniversitesi ve Cambridge üniversitelerinde eğitim almıştır. Kral Suud Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar Bölümü'nde çalışmalarını yürütürken emekli olmuştur. A'zamî, ayrıca Katar Millî Kütüphanesi'nde müdürlük yapmış, Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde, Michigan, Princeton ve Colorado üniversitelerinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Halen Riyad'da bulunan Kral Suud Üniversitesi onur profesörü olan A'zamî, 1980 yılında Uluslararası Kral Faysal İslâm Araştırmaları ödülünü almıştır. Öte yandan Mustafa el-

*inde'l-muhaddisîn, Qur'anic Text*⁷⁶ başta olmak üzere, Arapça ve İngilizce yayımlanmış hadis ve Kur'an tarihi ile alakalı önemli kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

M. Mustafa el-A'zamî'yi 'hadis oksidentalisti' olarak nitelememizin başlıca sebebi, uzun yıllar Batı'da yaşamış olması ve Batı üniversitelerinde görev yapması sebebiyle şarkiyatçıların zihin dünyalarını yakından tanınması ve onların hadis ile alakalı görüş ve metodolojilerini değerlendiren İngilizce eserler ortaya koymasındır. Özellikle Schacht'ın *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eserinde isnad sisteminin geçersizliği yönündeki tezlerine yönelik kaleme aldığı *On Schacht's Origins* adlı eseri, hadis sahasında şarkiyatçıların çalışmalarına yönelik elde mevcut en değerli çalışmalardan biridir. *Studies in Early Hadith Literature* adlı eseri ise, ilk devir hadis edebiyatının oluşumu konusunda Batı'da önemli kaynaklar arasındaki yerini almıştır. Günümüzde erken devir hadis tarihi konusunda Schacht'ın ileri sürdüğü görüş ve yöntemlerin aşılamadığı veya reddinin zor olduğu yönünde zaman zaman müslüman araştırmacılar tarafından da dillendirilen kanaatin değişmesi açısından da, A'zamî'nin eseri büyük önem arz eder. Schacht yaşasaydı A'zamî'nin bu eserini nasıl karşıladığı bilinmez ama, şarkiyatçıların çoğunun A'zamî'nin Schacht'a yönelik reddiyesini genellikle hafife aldıkları, pür İslâmî perspektifle yazıldığını iddia ettikleri, zaman zaman A'zamî'nin duygusal davrandığını söyledikleri ve dolayısıyla yeterince objektif bulmadıkları görülür.

Qur'anic Text 'oksidalistik çalışma' olarak nitelenmeyi *On Schacht's Origins*'e nisbetle daha fazla hak etmektedir. Esasen Kur'an-Sünnet bütünlüğü bir yana, Kur'an'ın mushaf haline gelişi ile ilgili bilgi ve rivayetleri tamamen dirayet-rivayet kriterleri çerçevesinde ele alması hasebiyle bu kitabı hadis eseri sayabiliriz. Kur'an tarihi sahasında büyük önemi haiz bu kitap, Batı'da da hak ettiği ilgiyi bulmaya başlamıştır. *Kitab-ı Mukaddes*'in oluşum tarihi ve safhaları ile mukayeseli olarak Kur'an'ın mushaf haline geliş aşamalarını ve bu konudaki rivayetleri ele almaktadır.

Sezgin ve Abbott gibi, A'zamî de hadislerin Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, oldukça erken dönemde yazıldığı görüşündedir. A'zamî, hicrî I. yüzyılda 50 sahâbî, 48 tâbiünün hadislerin yazılması işine girdiğini söyler.

A'zamî'nin isminin, "el-A'zamî" nisbesini şarkiyatçılar, genellikle "Azmi" şeklinde yazmaktadır ki, kanaatimizce bu yazım yanlıştır.

⁷⁴ A'zamî'nin doktora tezi olan bu eser, Hulusi Yavuz tarafından Türkçeye kazandırılmış ve İz Yayınevi tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1993).

⁷⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Schacht'a müslüman âlimlerce yazılmış ilk ve şu ana kadar tek eser olan bu önemli çalışma *İslâm Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist Schacht'a Eleştiri* (trc. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996) adıyla Türkçe olarak da yayımlanmıştır.

⁷⁶ Eser *Kur'an Tarihi* (trc. Ömer Türker-Fatih Serenli, İstanbul 2006) adıyla Türkçe olarak da yayımlanmıştır.

Yine ona göre hicrî I. yüzyılın sonu ve II. yüzyılın başlarında 86 ve II. yüzyılın sonlarında da 256 muhaddis-râvinin hadis yazım işiyle meşgul olduğunu dile getirir.⁷⁷ Ne var ki Motzki, Juynboll ve Herbert Berg gibi şarkiyatçılar A'zamî'nin verdiği bu rakamlara ve tespitlere şüphe ile yaklaşmışlardır.⁷⁸ Onlara göre A'zamî bu bilgileri ve görüşlerini genellikle III. yüzyıl ve sonrasına ait kaynaklardaki⁷⁹ bilgi ve rivayetlerden hareketle ortaya koymakta ve bu bilgi ve rivayetlerin güvenilirliğini sorgulamamaktadır.

Diğer taraftan A'zamî'nin hadislerin erken dönemdeki yazımıyla ilgili görüşlerinin karşısında genel olarak; (a) Hadislerin ilk dönemlerde yazıldığı görüşünü kabul etmeyen müslüman araştırmacıların varlığı⁸⁰ ile hadislerin yazılmasına karşı çıkan rivayetlerin bulunması ve (b) başta Schacht olmak üzere hadislerin erken dönemde yazıldığı görüşüne karşı çıkan şarkiyatçıların görüşleri⁸¹ dile getirilmektedir.

A'zamî'nin hadis araştırmalarına olan en orijinal katkısı, kanaatimizce, onun isnadı savunmasında ve bunun için zikrettiği argümanlarda yatar. Buna göre o, Schacht'ın, isnadı II. asrın başlarında sona eren hadislerin ancak otantik olabileceği, Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine ulaşan hadislerin isnadının ise otantik olamayacağı şeklinde özetlenebilecek temel iddiasını altı noktadan tenkit etmiş ve netice olarak da, isnad sisteminin, onu komple bir sistem olarak kabul etmeye götürecek her türlü unsura sahip olduğunu söyleyerek bu sistemi reddetmenin hiçbir makul açıklamasının bulunmadığını ifade etmiştir.⁸² Tabiatıyla A'zamî'nin Schacht'ı eleştirdiği bu altı noktayı burada ele alacak değiliz. Zira bu altı meselenin her biri bir makale konusudur. Ancak çalışmamız açısından daha ziyade önemli addettiğimiz iki hususu kısaca arz edeceğiz.

Buna göre A'zamî öncelikle, isnadın hicrî I. yüzyılda –hatta Hz. Peygamber döneminden itibaren- kullanımda olduğunu ispat için bir yandan İslâm kay-

⁷⁷ bk. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 34-182.

⁷⁸ bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 4; Motzki, *The Origins*, s. 45; Herbert Berg, *The Development*, s. 26.

⁷⁹ A'zamî'nin bu konudaki başlıca kaynakları, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât'ı*, İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl'i*, Tirmizî'nin *el-İlel'i*, Râmeihürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl'ı*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyidü'l-ilm'i*, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* gibi eserlerdir.

⁸⁰ Hadis âlimleri, hadislerin ilk devirlerde büyük oranda sözlü olarak aktarıldığı konusunda ortak kanaate sahiptirler. Buna karşılık Ebû Reyze, Tefvik Sıdkî, Ahmed Emîn gibi bazı müslüman yazarlar, hadislerin ilk olarak ne zaman yazıldığı konusunun, hadislerin güvenilirliğinin önündeki en önemli engellerden biri olduğunu söylemek suretiyle bu konudaki şüphelerini dile getirmişlerdir (bk. Mahmûd Ebû Reyze, *Advâ' ale's-süneti'l-Muhammediyye*, Kahire 1958, s. 10; Tefvik Sıdkî, "Kelimât fi'n-nesh ve't-tevâtür ve ahbâru'l-âhâd ve's-sünne", *el-Menâr*, yıl 1908, s. 594-598, 688, 696, 771-780; Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire 1959, s. 210.

⁸¹ Şarkiyatçılar, bir bilginin güvenilirliği konusunda yazılı belgeleri incelemektedirler. Onların büyük çoğunluğuna göre hadislerin yazılı belgeleri oldukça geç dönemlere aittir.

⁸² bk. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 247.

naklarından örnekler verirken,⁸³ diğer taraftan da hadis ve özellikle de isnad konusundaki çalışmaları sebebiyle yukarıda 'hadis oryantalistleri' arasında zikrettiğimiz ve isnadın müslümanlara has bir sistem olduğunu söyleyen⁸⁴ James Robson'a atıfta bulunur. Yine o, İslâm isnad sisteminin Yahudilikten alındığını ispata çalıştığı makalesinde erken dönemde isnad kullanımına dair örnekler veren Joseph Horovitz'e de atıfta bulunmaktadır.⁸⁵ Zira her iki şarkiyatçı da isnadın erken dönemlerde kullanımına dair örnekler vermektedir.⁸⁶ Tabiatıyla bu kullanım, onların isnad sisteminin otantikliğini kabul ettikleri anlamında değerlendirilmemelidir. Zira Robson genel olarak Schacht'ın görüşlerine paralel görüşler ileri sürmüştür. Ancak bazı örneklerini zikrettiği tarihî rivayetler konusunda, farklı kanaatler izhar etmiş ve isnadın otantikliğini kabul etmiştir.⁸⁷

A'zamî'nin Schacht'ı tenkit ederken diğer şarkiyatçıları konuşturması ve onlara atıfta bulunması, esasen bugün oksidentalistik hadis çalışmalarında dikkate alınması gereken önemli bir noktadır.

A'zamî'nin gündeme getirdiği ve önem arz ettiğini düşündüğümüz hususlardan bir diğeri de, Schacht'ın 'common link' metodunu kullanmak suretiyle hadisleri tarihlendirme yoluna başvurmasıdır. O, Schacht'ın kullandığı 'common link' örneklerinden bir tanesinin bile aslında 'common link'e örnek olamayacağını göstermiştir. Şarkiyatçılarca kullanılan hadis tarihlendirme yöntemlerinden⁸⁸ biri olan 'common link' yöntemi, isnadı merkeze alan tarihlendirme metodudur. Bu yöntem söz konusu olunca temelde iki tarz öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisine göre bir rivayet veya rivayetler tek bir

⁸³ bk. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, s. 237.

⁸⁴ bk. Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XV (1953-54), s. 15-26; a.mlf., "Ibn Ishak's Use of Isnad", *Bulletin of the John Rylands's Library*, XXXVIII (1965), s. 449-465.

⁸⁵ İsnad sisteminin kökenini yahudi kültüründe arayan en önemli iddia, 1918 yılında neşrettiği makalesinde Alman şarkiyatçı J. Horovitz (ö. 1874-1931) tarafından ortaya atılmıştır. "Alter und Ursprung des Isnad=İsnadın Tarihi ve Menşei" adıyla kaleme aldığı makalesinde Horovitz, isnad sisteminin Araplardan (müslümanlar) önce yahudiler tarafından kullanıldığını ispat etmeye çalışmıştır. O, hadislerdeki isnad sisteminin, Arap olsun Acem olsun klâsik şark Eskiçağ literatürüne meçhul kaldığını itiraf etmekle beraber, isnadın, yahudi sözlü Tevrat'ında bulunan rivayetleri teyit sistemine benzediğini ve köken itibarıyla oradan geldiğini savunur (bk. Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnad", *Der Islam*, VIII (1918), s. 44). Ancak Horovitz, bu sistemin mükemmel manada İslâm'da kullanıldığını kabul etmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, s. 500-516.

⁸⁶ Bu konuda A'zamî'nin atıfları için bk. *Studies in Early Hadith Literature*, s. 38-39, 39-40.

⁸⁷ bk. Robson, "The Isnad in Muslim Tradition", s. 20. Onun bu yöndeki görüşü, W. M. Watt tarafından da desteklenmiştir. bk. "The condemnation of the Jews of the Banû Qurayzah: A study in the Sources of the Sirah", *The Muslim World*, XLII (1952), s. 171.

⁸⁸ Şarkiyatçılarca kullanılan hadis tarihlendirme yöntemleri konusunda geniş bilgi için bk. Özcan Hıdır, "Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2003), s. 97-115.

râviden çoğalan isnadlarına göre tarihlendirilir.⁸⁹ İkincisine göre ise, belli bir hadis veya aynı muhtevaya sahip hadisler, isnadlarındaki farklılıklara göre tarihlendirilmektedir. İsnadı temel alan tarihlendirme yönteminin daha yaygın ve bilinen kullanım tarzı da esasen bu ikincisidir. Söz konusu yöntemin isnada uygulanması ile ilgili olarak şarkiyatçılar arasında akla ilk gelen isimlerden birisi, Joseph Schacht'tır. Her ne kadar isnaddan hareketle tarihlendirme yöntemini ilk olarak uygulayan Schacht değilse de, bu yöntemin yaygınlık kazanması daha ziyade onun sayesinde olmuştur. Schacht *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*'ın "The Evidence of isnâds" başlıklı bölümünde⁹⁰ bu metottan bahsetmiş ve metodun uygulamasında öncelikle bazı ön kabul ve kurallar⁹¹ belirleyerek metoduna bunlara göre işlerlik kazandırmıştır.

Bu metoda göre bir rivayetin tamamı veya çoğu isnadlarında 'ortak/müşterek râvi (common link)' olursa, bu durum söz konusu rivayetin, 'common link' olan 'müşterek râvinin yaşadığı dönemde uydurulmuş olduğunu gösterir. Buna göre common link olan râvi de hadisi uyduran râvidir.⁹² İlk defa Schacht tarafından *The Origins of Muhammedan Juresprudence* adlı eserinde uygulanan⁹³ ve son yıllarda oryantalist çevrelerde nicelik ve nitelik olarak özellikle hadisle –ve bilhassa da isnadla- ilgili en yoğun çalışmaları gerçekleştiren Juynboll'un, hadisleri tarihlendirmede parlak bir buluş olarak niteleyip⁹⁴ çalışmalarında sıklıkla kullandığı⁹⁵ 'common link/müşterek râvi' metodu, hadislerin isnadlarını ve bu isnadda bulunan müşterek râviden (common link) hareketle hadislerin ilk ortaya çıkış tarihini tespit etmeyi amaçlayan bir yöntemdir.

⁸⁹ Birinci yöntemi eserlerinde en sık uygulayanlardan biri Fuad Sezgin'dir. Yine son dönem şarkiyatçıları arasında nisbeten inşafı bir bakış açısı ortaya koyan Harald Motzki de, özellikle *Die Anfänge der Islamischen Jurisprudenz/İslâm Hukukunun Temelleri* adlı kitabı ile "Der Figh des Zuhri/Zührî'nin Fikhi" isimli makalesinde zaman zaman bu yöntemi tatbik etmiş ve bu usulü savunmuştur. Buna göre tarihî bakımdan önceki rivayetler, sonrakiler temel alınarak yeniden inşa edilebilir. Burada 'önceki rivayetler'den maksat, herhangi bir hadis kitabı veya sahifesi derleyen muhaddisin hocasından nakledilen rivayetlerdir. Bu yöntemin uygulanmasında Fuad Sezgin'in Harald Motzki'den ayrıldığı nokta, Sezgin'e göre yazılı olanın önceki kaynak olması, buna karşılık Motzki'ye göre ise, yazılı olanın sonraki kaynak olmasıdır.

⁹⁰ bk. Schacht, *The Origins*, s. 163-175.

⁹¹ Schacht'ın bu ön kabul ve argümanları için bk. Schacht, *The Origins*, s. 165, 170, 171, 172.

⁹² bk. Schacht, *The Origins*, s. 172.

⁹³ bk. Schacht, *The Origins of the Muhammedan Jurrisprudence*, s. 171 vd. Schacht bu eserinde esasen isnadın tarihî olarak geriye doğru geliştiği iddiasıyla görüşlerini kurgulamıştır. Kendisi 'common link' metodunu çok sık kullanmamış; sadece bu hususta bazı ön kabuller ortaya koymuştur (bk. *The Origins*, s. 163-175).

⁹⁴ bk. Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 207.

⁹⁵ Juynboll'un bu yönteme atıfta bulunduğu bölümler için bk. *Muslim Tradition*, s. 60, 69, 81, 82, 110, 127, 129, 163, 170, 199, 200. Özellikle bk. 206-217.

Öncelikle şunu belirtelim ki, başka hiçbir kritere başvurmaksızın sadece bu yöntemle tarihlendirilmeye çalışılan hadislerle ilgili ciddi şüpheler ortaya çıkacaktır. Yine hadisleri tarihlendirmede yalnızca bu metodun kullanılması, sağlıklı ve kabul edilebilir bir sonuç üretmeyecektir. Zira gerek Schacht gerekse Juynboll, bu metodun hadislere uygulamasında birbiriyle çelişen ifadeler kullanmışlardır. Bu yöntemle müslüman âlim ve araştırmacılardan en önemli tenkit *On Schacht's Origins* adlı eseriyle A'zamî tarafından yöneltilmiş olup,⁹⁶ A'zamî'ye göre Schacht, tıpkı common link konusunda olduğu gibi bütün bir isnad sistemini, zaten uydurma olduğuna inandığı hadislerin tarihlendirilmesi açısından faydalı bir vasıta olarak görmektedir.⁹⁷

Sonuç

'Garbiyatçılık', 'istiğrab/ilmü'l-istiğrab' olarak da ifade edilen ve dilimizde nisbeten yeni bir kavram olan 'oksidantalizm', karşıtı olan oryantalizm kadar içi doldurulmuş, kurumsallaşmış ve müstakil bir ilim dalı haline gelebilmiş değildir. Oksidentalizm konusunda en önemli çalışmanın sahibi Hasen Hanefî'nin *Mukaddime fi ilmi'l-istiğrâb* adlı eseri, bu alanda önemli bir boşluğu doldursa da, İslâm dünyasının, genelde Batı özelde de oryantalist çalışmaları tanımaya ve anlamaya yönelik ciddi çalışmalar ortaya koyması gerektiği açıktır. Bu çalışmaların tepkisel olmaması, Batı'yı ve oryantalizmi bir olgu olarak ele alıp sebep, amaç ve sonuçları açısından objektif olarak değerlendirmesi ve dolayısıyla fenomenolojik tahlil-tenkit yönünün öne çıkması gerekmektedir.

Esasen, başka millet ve kültürleri araştırma ve tanıma amaçlı olarak İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren 'oksidantalistik eserler' diye nitelendirilebilecek müstakil eserler ile başka kültürlerden de tercümelemlerin ve bu tercümelemleri yorumlayıp tenkit eden orijinal eserlerin ortaya konduğu da bir gerçektir. Bu olgu, oksidentalistik eserlerin oldukça az olduğu, hatta zaman zaman Batı fikriyatı ve oryantalistik çalışmalarla meşgul olmanın boşuna zaman kaybetmek ve oryantalistlerin gündemi ile hareket etmek olduğu yönündeki kanaatlerin tarihî zeminden yoksun olduğunu göstermesi bakımından önemi haizdir. Bu itibarla Edward Said başta olmak üzere, Cemil Meriç, Hasen Hanefî, Ahmet Davudoğlu, Hilmi Yavuz, İlber Ortaylı vb. mütefekkirlerin yanı sıra Alman şarkiyatçı Rudi Paret'in de farklı ton ve üsluplarla vurguladıkları üzere, nitelikli oksidentalistik çalışmaların yapılması ve bu çalışmalara yön verecek 'garbiyat' enstitülerinin kurulması gereği vardır.

Meselenin hadis ile ilgili yönünün yani 'hadis oksidentalizmi'nin özellikle tetkik konusu edildiği bu makalede, çalışmaları yakından tanınan iki âlimin adı, bazı nitelikleri yukarıda sıralanan 'hadis oksidentalistleri' arasında öne çıkmıştır. Bunlar, sistematik bir şekilde Ignaz Goldziher ile başlayan ve Joseph

⁹⁶ bk. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammedan Jurisprudence*, s. 197-205.

⁹⁷ bk. A'zamî, *On Schacht's Origins of Muhammedan Jurisprudence*, s. 2.

Schacht ile ivme kazanan ve günümüzde de Juynboll gibi şarkiyatçılarca sürdürülen Batı'daki 'septik/şüpheli hadis çalışmaları'na yönelik önemli (reddiye) çalışmaları bulunan Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-Azamî'dir. Zira Batı'da hadis ile ilgili çalışmalarda bu iki araştırmacının tetkiklerine olumlu ya da olumsuz mutlaka atıf yapılmaktadır. Sezgin ve A'zamî'nin özellikle hadis ilminin doğuş ve gelişim dönemi ile alakalı özellikle septik hadis oryantalistlerinin iddialarından temel çizgilerle ayrılan görüş ve değerlendirmeleri, hadis oksidentalizminin kat ettiği mesafe açısından bilhassa öneme sahiptir.

Tenkitlerini daha ziyade Ignaz Goldziher'in 'tarihî tenkit metodu'nun değerlendirilmesi üzerine yoğunlaştırırken, A'zamî ise, Schacht'ın özellikle 'common link/müşterek râvî' metodunu ve hadis ve hadis literatürünün oluşumuna dair ürettiği sonuçları merkeze alıp tenkit etmiştir. Her ne kadar farklı iki önemli şarkiyatçıyı çalışmalarına esas almışlarsa da bu iki hadis oksidentalisti, hadis tarihi ve literatürüne bakışları itibariyle, kanaatimizce aynı çizgide yer almaktadırlar. Bununla birlikte onların, ne derece hadis şarkiyatçıların argümanlarını tartışabildikleri, ne oranda hadis ve oluşum dönemi hadis literatürünün mevsukiyetini ispat edebildikleri, bu alanda yapılacak spesifik araştırmalarla daha ziyade ortaya çıkacaktır.

“Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-”

Özet: Bu makale öncelikle, 'oksidantalizm' kavramını ve onun, artık ilmi bir disiplin haline gelmiş olan 'oryantalizm'e alternatif olup olamayacağını ele almaktadır. Ardından 'hadis oksidentalizmi' üzerinde durmakta ve hadis oksidentalisti olarak tanımlanacak kimsenin vasıflarını ortaya koymaktadır. Fuad Sezgin ve Mustafa el-A'zamî'nin isimlerini ise, birer hadis oksidentalisti olarak öne çıkarmaktadır. Bu meyanda onların, Batı'da 'septik hadis tenkitçiliği'nin öncüleri sayılan Goldziher, Schacht ve Juynboll'un, bilhassa hadislerin ve hadis literatürünün oluşum dönemine dair görüş ve iddiaları ile bu iki hadis oksidentalistin onların iddialarına yönelik tenkitlerini genel bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ayrıca, mukayese imkanı vermesi açısından, konuyla ilgili diğer İslâm âlimleri ile şarkiyatçıların görüşlerine de atıf yapmaktadır.

Atıf: Özcan HİDIR, “Oksidentalizm Versus Oryantalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 7-31.

Anahtar kelimeler: Oksidentalizm, garbiyatçılık, oryantalizm, hadis, Fuad Sezgin, Mustafa el-A'zamî.

Hadislere Göre Avcılık ve Avlanma Esasları

Yusuf Ziya KESKİN, Doç. Dr.*

“Hunting and Hunting Rules
According to Hadiths”

Abstract: Given the verses of the Qur’an and the prophetic sayings, it is clear that hunting in the land and the sea is licit in Islam. There is a mention in the prophetic sayings of various aspects of hunting such as the necessary qualification of the hunter, the conditions of hunting, the rules to be followed while hunting, the animals whose meat is licit and illicit, the hunting animals and hunting weapons to be used. Hunting in the sea is another subject mentioned in the verses of the Qur’an and Prophetic sayings. Relying on the verdicts on this subject, Islamic scholars put forward different opinions about the question of the meat of which sea animals is licit and the meat of which dead animals in the sea is licit.

Citation: Yusuf Ziya KESKİN, “Hadislere Göre Avcılık ve Avlanma Esasları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, pp. 33-48.

Key words: Hunt, hunting, hunting animals, hunting tools, hunting in the land, hunting in the sea, sunnah.

Giriş

Avlanma, insanlığın ilk dönemlerinde başlayan ve günümüzde de kısmen biçim değiştirerek devam eden önemli geçim kaynaklarından biridir. Bugün de yeryüzünde bazı topluluklar, maişetlerini avcılık yaparak temin etmektedirler. Günümüz iktisadî hayatında büyük bir yer tutan balıkçılık da, avcılığın kapsamı içerisinde yer almaktadır.

Hayatın her safhasıyla ilgili düzenlemeler getiren İslâm; Kur’an ve Sünnet’teki hükümlerle kara ve deniz avcılığını meşru saymış ve avlanmayla ilgili bazı kurallar koymuştur. Kur’ân-ı Kerim’de avla ilgili hükümlerin yer aldığı sûrenin adı, sofraya manasına gelen el-Mâide’dir ve ilk ayetlerinde de avdan bahsedilmektedir. Bu ayetlerde avın, eğitilmiş avcı köpeklerle,¹ ellerle veya mızraklarla yapılabileceğine işaret edilmekte² ve besmele çekilerek gönderilen avcı hayvanın, sahibi adına tuttuğu avın meşru ve helâl olduğu bildirilmektedir.³

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Şanlıurfa, yzkeskin@gmail.com

¹ el-Mâide 5/4.

² el-Mâide 5/94.

³ el-Mâide 5/4.

Her iki avlanma türünü de insanlara geçim kaynağı olmak üzere helâl ilân eden Kur’an,⁴ kara avcılığını hac veya umre maksadıyla ihrama girenler için yasaklarken, deniz avcılığında herhangi bir yasak getirmemiştir.⁵

Hayvanları insanlığın hizmetine sunan yüce yaratıcı, onların bir kısmının yenilmesini yasaklamış, bazılarını ise izin vermiştir. Kur’an’ın ifadesine göre leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, sert bir cisimle vurularak öldürülmüş, yüksek bir yerden düşmüş, boynuzlanmış veya yırtıcı hayvanın parçalamasıyla ölmüş olan hayvanları –henüz canları çıkmadan kesilenler hariç- yemek haramdır;⁶ bunların dışında kalan hayvanları avlamak ve yemek ise helâldir.⁷ Bu hayvanların hangileri olduğu hadislerde izah edilmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) çeşitli hadislerinde eti yenilen ve yenilmeyen hayvanları açıklamıştır. Buna göre dört ayaklı yırtıcı hayvanlardan köpek dışı olanlar ile yırtıcı kuşlardan pençeli olanların etini yemek haramdır.⁸ Köpek dışı olanlar grubuna aslan, kaplan, pars, kurt, fil, ayı, maymun gibi hayvanlar; pençeli kuşlara da kartal, akbaba, atmaca, şahin, doğan gibi kuşlar girer.⁹ Hadislerde eti yenmeyen hayvanlar arasında ayrıca karga,¹⁰ kedi,¹¹ ehlî eşek¹² ve katır¹³ da zikredilmektedir.

⁴ el-Mâide 5/96.

⁵ el-Mâide 5/1, 2, 95, 96. Kur’an, ihramlı olduğu halde avlananlarla ilgili bazı cezaî müeyyideler de getirmiştir. bk. el-Mâide 5/95.

⁶ el-Mâide 5/3.

⁷ el-Mâide 5/1.

⁸ Ebû Abdullah Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta’*, “Sayd”, 13 (İstanbul 1992, s. 496); Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1992, I, 332; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-sahih*, “Zebâih ve sayd”, 29 (İstanbul 1992, VI, 230); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Câmiu’s-sahih*, “Sayd ve zebâih”, 12–16 (İstanbul 1992, II, 1533–1534); Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, “Sayd”, 13 (İstanbul 1992, II, 1077); Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, “Et’ime”, 32 (İstanbul 1992, IV, 159); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen*, “Sayd”, 9 (İstanbul 1992, IV, 71); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (ö. 303/915), *es-Sünen*, “Sayd ve zebâih”, 28 (İstanbul 1992, VII, 200–201).

⁹ Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İstanbul 1988, VI, 144–145, dipnot 5; İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, [baskı yeri ve tarihi yok], X, 469.

¹⁰ İbn Mâce, “Sayd”, 19 (II, 1082).

¹¹ İbn Mâce, “Sayd”, 20 (II, 1082); Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 32 (IV, 161).

¹² Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, “Edâhi”, 21 (İstanbul 1992, (s. 412); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 22–26, 36, 37 (II, 1537–1538, 1541); Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 25 (IV, 149–150); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 31 (VII, 202–203).

¹³ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 25, 32 (IV, 151, 161); Tirmizî, “Sayd”, 11 (IV, 73); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 30 (VII, 202).

Kurt ve tilki ise,¹⁴ Resûlullah'ın etini yemeyi açıkça yasaklamadığı fakat ke-rih gördüğü hayvanlardır. Bununla birlikte bu hayvanların yenilip yenilmeyeceği meselesi ihtilâfıdır. Âlimlerin çoğuna göre kurt eti haramdır. İmam Mâlik ise mekruh olduğu görüşündedir. Tilki etini ise bazı âlimler helâl, bazıları haram kabul etmiştir.¹⁵

Hanefiler, eti yenilen, hayvanların da yenilmeyenlerin de avlanmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre eti yenilmeyen hayvanı avlamak suretiyle zararları bertaraf edilmiş olur. Ayrıca onların derisi, boynuzu veya tüyünden de yararlanmak mümkündür.¹⁶ Nitekim Hz. Peygamber, ölmüş bir koyunun - yahut keçinin- derisinden faydalanılmasına müsaade etmiştir.¹⁷

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Hz. Peygamber'in yasaklamayı köpek dışı olan dört ayaklı yırtıcı hayvanlar ile yırtıcı kuşlardan pençeli olanlarla sınırlı tutması dolayısıyla, bu özellikleri taşımayan koyun, keçi, sığır, manda ve deve gibi dört ayaklı hayvanlarla horoz, hindi, kaz ve ördek gibi kanatlı hayvanların etini yemek helâldir. Bunların dışında, hadislerde eti yenilen hayvanlar arasında at,¹⁸ yaban eşiği,¹⁹ tavşan,²⁰ tavuk,²¹ keler,²² sırtlan,²³ kirpi,²⁴ toy kuşu,²⁵

¹⁴ İbn Mâce, "Sayd", 14 (II, 1077-1078); Tirmizî, "Et'ime", 4 (IV, 253).

¹⁵ Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VI, 144-145, dipnot 5; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1982, VIII, 592, 594, 596; Canan, *Kütüb-i Sitte*, X, 470; Abdullah Aydın, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, İstanbul 1994, IV, 288.

¹⁶ Vehbe ez-Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi* (trc. Ahmed Efe v.dğr.), İstanbul 1994, IV, 486.

¹⁷ Buhârî, "Zebâih ve sayd", 30 (VI, 231).

¹⁸ Dârimî, "Edâhi", 22 (s. 412); Buhârî, "Zebâih ve sayd", 24 (VI, 227-228); Müslim, "Sayd ve zebâih", 36-38 (II, 1541); İbn Mâce, "Zebâih", 12 (II, 1064); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 25, 33 (IV, 149-151, 161-162); Tirmizî, "Et'ime", 5 (IV, 253); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 29 (VII, 201).

Bazı rivayetlerde at etinin haram olduğu ifade edilir [İbn Mâce, "Zebâih", 14 (II, 1066); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 30 (VII, 202)]. Ancak bazı âlimler bu rivayetlerin zayıf yahut mensuh olduğunu söylemişlerdir [Nesâî, "Sayd ve zebâih", 30 (VII, 202), es-Sindî Hâşiyesi]. Bununla birlikte mesele ihtilâfıdır. At etinin yenilebileceğini söyleyen âlimler olduğu gibi, mekruh veya haram olduğu görüşünü benimseyenler de vardır. İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., IX, 650.

¹⁹ Buhârî, "Et'ime", 19 (VI, 203), "Zebâih ve sayd", 10, 11 (VI, 221-222); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 32 (VII, 205).

²⁰ Buhârî, "Zebâih ve sayd", 10, 32 (VI, 221-222, 231); Müslim, "Sayd ve zebâih", 53 (II, 1547); İbn Mâce, "Sayd", 17 (II, 1080); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 26 (IV, 152-153); Tirmizî, "Sayd", 8 (IV, 70); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 25 (VII, 196).

²¹ Nesâî, "Sayd ve zebâih", 33 (VII, 206).

²² Buhârî, "Et'ime", 10, 14 (VI, 200-201), "Zebâih ve sayd", 33 (VI, 231); Müslim, "Sayd ve zebâih", 39-47 (II, 1541-1545); İbn Mâce, "Sayd", 16 (II, 1078-1079); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 27 (IV, 153-154); Tirmizî, "Et'ime", 3 (IV, 251-252); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 26 (VII, 197).

Keler etinin yenilip yenilmeyeceği konusu ihtilâfıdır. Âlimlerin çoğu keler etini helâl kabul ederken, Hanefiler mekruh, diğer bazı âlimler ise haram saymışlardır. Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 601-602.

²³ İbn Mâce, "Sayd", 15 (II, 1078); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 31 (IV, 158); Tirmizî, "Et'ime", 4 (IV, 252); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 27 (VII, 200).

çekirge,²⁶ serçe²⁷ ve ceylan da²⁸ sayılmaktadır. Bu hayvanlardan bazılarıyla ilgili mezhepler arasında farklı görüşler bulunmakta, birine göre eti yenilebilen bir hayvan, diğerine göre haram veya mekruh kabul edilebilmektedir.

Avlanmayı meşru sayan Hz. Peygamber, bazı hayvanların öldürülmesini yasaklamıştır. Hadis kaynaklarından tespit edebildiğimize göre öldürülmesi yasaklanan hayvanlar şunlardır: Evcil yılanlar,²⁹ bal arısı, karınca,³⁰ kurbağa,³¹ hüthüt (çavuş kuşu) ve göçegen kuşu.³² Ayrıca, hakkında bir yasaklama bulunmasa da doğrudan veya dolaylı biçimde insanlara zararı dokunmayan bütün hayvanları -avlanma hariç- bu yasak kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Geçerli bir sebep olmaksızın hayvanları öldürmeyi yasaklayan Hz. Peygamber, genellikle insanlara ve çevreye zararlı olan bazı hayvanların öldürülmesine izin vermiştir. Hadis kaynaklarından tespit edebildiğimize göre öldürülmesine izin verilen hayvanlar; yılan,³³ akrep,³⁴ keler,³⁵ kurt,³⁶ karga, fare, çaylak

İmâm Şâfiî'ye göre insana saldıran hayvanlar vahşi sayılır ve dolayısıyla bunların etlerini yemek haramdır. Sırtlan ve tilki ise insana saldırmadıkları için etleri helâldir. Ancak Hanefiler sırtlan ve tilkinin yırtıcı hayvanlar grubundan olduğunu dolayısıyla etlerinin yenmeyeceğini söylemişlerdir. Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VI, 144-145, dipnot 5; Canan, *Kütüb-i Sitte*, X, 470; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 592, 594, 596; Aydın, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, IV, 288.

²⁴ Ebû Dâvûd, "Et'ime" 29 (IV, 156-57).

²⁵ Ebû Dâvûd, "E'ime 28 (IV, 155); Tirmizî, "E'ime 26 (IV, 272). Toy, uzun kalın bacaklı, ağır uçşulu, donuk renkli, iyi koşucu bazı iri kuşların ortak adı. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, XXII, 11658 (Milliyet Yayınları).

²⁶ Dârimî, "Sayd", 5 (s. 416); Buhârî, "Zebâih ve sayd", 13 (VI, 223); Müslim, "Sayd ve zebâih", 52 (II, 1546); Ebû Dâvûd, "Et'ime", 34 (IV, 164); Tirmizî, "Et'ime", 22 (IV, 268); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 37 (VII, 210).

²⁷ Nesâî, "Sayd ve zebâih", 34 (VII, 206-207).

²⁸ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *Meâlimu's-sünen*, İstanbul 1992 (Ebû Dâvûd'un *Sünen-i İbni Mâce* ile birlikte), IV, 158; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, [baskı yeri ve tarihi yok], IX, 241.

²⁹ Buhârî, "Bed'ül-halk", 14 (IV, 97); Tirmizî, "Sayd", 15 (IV, 77). Evcil yılanla, zehirsiz ve insanlara zararlı olmayanlar kastedilmiş olabilir.

³⁰ İbn Hanbel, I, 332; Dârimî, "Edâhi", 26 (s. 413-414); İbn Mâce, "Sayd", 10 (II, 1074); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 38 (VII, 210).

³¹ Dârimî, "Edâhi", 26 (s. 413-14); İbn Mâce, "Sayd", 10 (II, 1074); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 36 (VII, 210).

³² İbn Hanbel, I, 332; Dârimî, "Edâhi", 26 (s. 413-14); İbn Mâce, "Sayd", 10 (II, 1074).

³³ Buhârî, "Bed'ül-halk", 14 (IV, 97); Tirmizî, "Sayd", 15 (IV, 76).

³⁴ Müslim, "Hac", 68 (I, 857).

³⁵ Dârimî, "Edâhi", 27 (s. 414); İbn Mâce, "Sayd", 12 (II, 1076). Bu hadiste öldürülmesi emredilen alaca kelerdir ki zehirli bir türdür. Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 597.

³⁶ İbn Hanbel, II, 30.

ve saldırgan/ısıran köpektir.³⁷ Hadislerde geçen hükümleri, hayvanların insanlara zarar verip vermeme illetine bağlayarak, zararlıların öldürülebileceğini, zararsızlara ise dokunulmayacağını söylemek mümkündür.

A. Kara Avı

Avlanmayla ilgili hükümler, hadis kitaplarında genelde Kitâbü's-Sayd (Avlanma Kitabı) bölümlerinde kara avı ve deniz avı şeklinde, müstakil iki başlık altında işlenmiştir. Hadislerde, hangi av aletlerinden nasıl yararlanılacağı, avcıda bulunması gereken vasıflar, av hayvanlarından hangi şartlarda istifade edileceği, avlanmada uyulması gereken kurallar vb. konular üzerinde durulmuştur.

Allah'ın resulü (s.a.s.), avlanmayı meşru kabul etmekle birlikte hayvanların haklarını korumaya yönelik bazı tedbirler almıştır. Buna göre, canlı hayvanların atış tâlimi için hedef yapılmasını yasaklamış³⁸ ve bu şekilde öldürülen hayvanın etinin yenilmeyeceğini bildirmiştir.³⁹ Hayvanlara işkence edenleri lânetleyen rahmet peygamberi,⁴⁰ öldürmenin de hayvana eziyet etmeden, güzellikle yapılmasını emretmiştir.⁴¹

Öte yandan kuşların, güvenli vakitleri sayılan geceleri avlanılmasını⁴² ve yavru hayvanlara dokunulmasını yasaklayan⁴³ Resûlullah, av peşine düşenlerin gafilleşeceğini ifade etmiştir.⁴⁴ Bu hadisten hareket eden İslâm âlimlerinin çoğu, eğlence/hobi maksadıyla yapılan avcılığı hoş karşılamamış,⁴⁵ hatta bazıları bu şekildeki avcılığı haram saymıştır.⁴⁶

İslâm'a göre avlanma kazanç elde etme, yeme veya av hayvanından herhangi bir şekilde yararlanma maksadıyla yapılırsa meşrudur. Aksi takdirde hay-

³⁷ Müslim, "Hac", 66-79 (I, 856-59); Tirmizî, "Sayd"; 17 (IV, 79-80); Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, 290.

³⁸ Dârimî, "Edâhî", 13 (s. 408); Buhârî, "Zebâih ve sayd", 25 (VI, 228); Müslim, "Sayd ve zebâih", 58, 60 (II, 1549-1550); İbn Mâce, "Zebâih", 10 (II, 1063); Tirmizî, "Sayd", 9 (IV, 72).

³⁹ Dârimî, "Edâhî", 18 (s. 410); Tirmizî, "Et'ime", 6 (IV, 254-255), "Sayd", 9 (IV, 71).

⁴⁰ Dârimî, "Edâhî", 13 (s. 408).

⁴¹ Dârimî, "Edâhî", 10 (s. 407); Müslim, "Sayd ve zebâih", 57 (II, 1548); İbn Mâce, "Zebâih", 3 (II, 1058).

⁴² Nûruddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî (ö. 807/1404), *Mecmau'z-zevâid*, Beyrut 1408/1988, IV, 30.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112 (III, 125-126).

⁴⁴ İbn Hanbel, I, 357; Ebû Dâvûd, "Sayd", 24-25 (III, 278); Tirmizî, "Fiten", 69 (IV, 523); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 24 (VII, 195).

⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 602; Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, [baskı yeri ve tarihi yok], XXI, 92; Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1983, XII, 10; Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, 310-11.

⁴⁶ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Şerhu Müslim (el-Minhâc)*, Beyrut 1392/1972, XIII, 73; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 92.

vanları sadece zevk için öldürmek caiz değildir. Nitekim Kur'an deniz avını, insanlara geçim kaynağı olmak üzere helâl saymıştır.⁴⁷ Buna göre bir faydaya yönelik olmayan avlanma meşru değildir. Ayrıca meşru sebeplerle avlanılsa dahi, sürekli hayvanları öldürmekle vaktini geçiren avcının, zamanla merhamet ve şefkat duygularından uzaklaşacağı da bir gerçektir.

Hz. Peygamber, hayvanların keyfi bir şekilde öldürülmesini yasaklamış ve bunun uhrevî sorumluluk getireceğini şöyle ifade etmiştir:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من إنسان قتل عصفورا فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عز وجل عنها قيل يا رسول الله وما حقها قال يذبحها فيأكلها ولا يقطع رأسها يرمي بها "Cenâb-ı Hak, haksız yere bir serçeyi veya başka bir hayvanı öldürenden kıyamet günü hesap soracaktır." Sahâbiler, "kuşun hakkı nedir?" diye sorunca, "onu kesmesi ve sonra da yemesidir; kafasını koparıp atmak değil" buyurmuştur.⁴⁸

Allah'ın resulü, tabii dengeyi bozulup çevrenin tahrip edilmesini önlemek ve Haremeyn'e sığınan bütün varlıkların korunmuşluğunu sağlamak gibi maksatlarla Mekke ve Medine'nin⁴⁹ belli bölgelerinin harem (dokunulmaz) olduğunu ilân etmiş, -bazı zararlı olanlar hariç- bu bölgelerde hayvanları avlamayı ve bitki örtüsüne dokunmayı yasaklamıştır.⁵⁰

1. Avcı Hayvanlar ve Av Aletleri

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde avlanma esnasında avcı hayvan olarak en çok köpek kullanılmıştır. Bunu, sahâbî Adiy b. Hâtim⁵¹ ve Ebû Sa'lebe el-Huşenî'nin⁵² Hz. Peygamber'e sorduğu sorulardan öğrenmekteyiz.

⁴⁷ el-Mâide 5/96.

⁴⁸ Dârimî, "Edâhî", 16 (s. 409); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 34 (VII, 206-207); Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, 302.

⁴⁹ Mekke, önce Allah tarafından [el-Ankebût 29/67; Müslim, "Hac", 445 (I, 986)], daha sonra Hz. İbrâhim tarafından harem ilân edilmiş [Müslim, "Hac", 462 (I, 993)]; Medine ise Resûlullah tarafından harem kılınmıştır [Buhârî, "Fazâilü'l-Medine", 1 (II, 220); Müslim, "Hac", 462 (I, 993)]. Mekke'nin harem olduğu konusunda görüş birliği varken, Medine'nin harem oluşunda ihtilâf mevcuttur. Hanefîler'e göre Medine'nin özel hükümleri gerektiren bir harem yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, yavru kuşla oynarken gördüğü bir çocuğu bundan menetmemiştir (İbn Hanbel, III, 115). Eğer Medine'nin haremî olsaydı, bu harem sınırları içinde avlanmak yasaklanırdı, Allah Resûlü de o kuşun alınulmasına izin vermezdi. Diğer mezheplere göre ise Medine'nin de Mekke gibi belli sınırları ve özel hükümleri olan bir haremî vardır. Ögüt, Salim, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XVI, 131.

⁵⁰ Mâlik, "Câmi" 10, 11, 12, 13 (II, 889-890); İbn Hanbel, V, 329. Benzer bir yasak Tâif'teki Vecc vâdisi için de getirilmiştir [Ebû Dâvûd, "Menâsik", 93-94 (II, 528)]. Vecc vâdisindeki yasağın daha sonra kaldırıldığı bildirilir. Hattâbî, *Meâlim*, II, 528-529.

⁵¹ Dârimî, "Sayd", 1 (s. 415); Buhârî, "Zebâih ve sayd", 1 (VI, 218); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 2 (VII, 180).

⁵² Buhârî, "Zebâih ve sayd", 4 (VI, 218-219); İbn Mâce, "Sayd", 3 (II, 1069-1070); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 4 (VII, 181).

Esasen Resûlullah, ihtiyaç olmaksızın köpek beslemeyi yasaklamış,⁵³ fakat avlanma, sürüyü veya ekini koruma gibi maksatlarla köpek bulundurmaya ise izin vermiştir.⁵⁴ İslâm âlimleri, bir fayda sağlamak veya bir zarara engel olmak için edinilen köpeklerin de bu izne dâhil olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte köpek besleme yasağından hareket eden İslâm âlimlerinin çoğu, bir ihtiyaç olmaksızın köpek bulundurmaya mekruh saymış, bazı âlimler ise bunu haram kabul etmiştir.⁵⁵

Köpeğin avlanmada kullanılabilmesi için eğitilmiş olması gerekir.⁵⁶ Çünkü eğitilmiş köpeğin yakaladığı avın yenilebilirlik açısından hükmü ile eğitilmemiş olanının hükmü farklıdır: Eğitilmiş köpeğin yakalayıp öldürdüğü avın yenilmesi helâl iken, eğitilmemişinki haramdır.⁵⁷

Köpeğin eğitilmiş kabul edilebilmesi için (a) av peşine gönderildiğinde gitmesi, (b) geri çağrıldığında dönmesi ve (c) avı tuttuğu zaman yememesi şeklinde üç şart ileri sürülmüştür.⁵⁸ Dolayısıyla, bu evsftaki köpek “eğitilmiş” kabul edilir.

Hz. Peygamber döneminde avcı hayvan olarak pars, doğan, şahin ve kartaldan da yararlanılmıştır.⁵⁹

O dönemde avcı hayvanların yanı sıra çeşitli aletlerden de istifade edilmiştir. Bu aletlerden biri **mi'râddir**. Mi'râd (المعراض), “iki tarafı ince, ortası kalın yeleksiz ok; iki tarafında demir bulunan ortası kalın sopa; bir ucunda sivri demir bulunan sopa”⁶⁰ gibi değişik tanımları yapılan eski bir av aletidir. Mi'râdla avlanan avın helâl olabilmesi için sivri tarafının ava isabet etmiş

⁵³ Dârimî, “Sayd”, 2 (s. 415); Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 6 (VI, 219); Müslim, “Müsâkât”, 51 (II, 1201); İbn Mâce, “Sayd”, 2 (II, 1069); Ebû Dâvûd, “Sayd”, 21–22 (III, 266); Tirmizî, “Sayd”, 17 (IV, 79); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 9, 10, 12 (VII, 184–187).

⁵⁴ Dârimî, “Sayd”, 2 (s. 415); İbn Mâce, “Sayd”, 1, 2 (II, 1068–1069); Tirmizî, “Sayd”, 17 (IV, 79–80); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 13, 14 (VII, 188–189).

⁵⁵ Canan, *Kütüb-i Sitte*, IX, 544–545; Aydınli, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, IV, 306.

⁵⁶ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 3, 4, 7, 10 (VI, 218–221); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 1, 2, 8 (II, 1529, 1532); Ebû Dâvûd, “Sayd”, 22–23 (III, 268–269); Tirmizî, “Sayd”, 1, 6 (IV, 65, 68); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 3 (VII, 180–181).

⁵⁷ Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 560; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, 481.

⁵⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 600; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 100; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (sdl. İsmail Karaçam v.dğr.), İstanbul, ts., III, 164; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 560; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, 481; Canan, *Kütüb-i Sitte*, IX, 530.

⁵⁹ Mâlik, “Sayd”, 8 (s. 493); Tirmizî, “Sayd”, 3 (IV, 66); Beyhakî, *Sünen*, IX, 235; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, 480.

⁶⁰ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 75; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 600; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 92; Nesâî, “sayd ve zebâih”, 2 (VII, 180), es-Sindî Hâşiyesi; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 9; Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul 1987–89, XII, 5567, dipnot 18; Aydınli, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, IV, 310.

olması gerekir. Aletin kalın tarafı hayvana değip de yara açmadan onu öldürürse bu, Kur'an'da haramlığı bildirilen mevkûze⁶¹ yani taş veya sopa gibi sert cisimlerle vurulup öldürülen hayvan hükmüne girer ki, böyle öldürülen bir hayvanın etini yemek âlimlerin çoğunluğuna göre haramdır.⁶² Ancak bazı âlimler, mirâdın kalın tarafının isabet etmesiyle ölen hayvanı yemenin caiz olduğunu söylemişlerdir.⁶³

Resûlullah döneminde avlanmada mızrak,⁶⁴ ok, yay,⁶⁵ bunduka⁶⁶ (kurutulmuş balçık çamurundan yapılmış yuvarlak taş),⁶⁷ sapan,⁶⁸ sopa, kırbaç,⁶⁹ taş⁷⁰ ve ayakkabı⁷¹ da kullanılmıştır. Ne var ki, bu aletlerden sapan, bunduka, sopa ve taşla avlanmak, avı yaralamadan darbe ile öldürdüğü için, caiz görülmemiştir.⁷² . Bu da Kur'an'da haramlığı bildirilen mevkûze⁷³ hükmüne girmektedir. Oysa bir avın helâl olabilmesi için, avlanmada kullanılan aletin ava isabet etmiş ve onu yaralamış olması gerekir.⁷⁴ Avı yaralamadan öldüren her türlü av aletiyle avlanmak caiz değildir ve bu nevi aletlerle öldürülmüş hayvanın etini yemek de haramdır. Ancak yasaklanan aletlerle avlanan av, henüz ölmeden kesilebilirse etini yemek helâldir.⁷⁵ Bununla birlikte bunduka ile avlanmayı ve onun öldürdüğü avı yemeyi caiz gören âlimler de vardır.⁷⁶

⁶¹ el-Mâide 5/3.

⁶² Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 2, 3, 9 (VI, 218, 220–221); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 1, 3, 4 (II, 1529–1530); İbn Mâce, “Sayd”, 7 (II, 1072); Ebû Dâvûd, “Sayd”, 22–23 (III, 268–269, 273); Tirmizî, “Sayd”, 1, 7 (IV, 65, 69); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 2, 5, 22 (VII, 180, 182, 194–195); Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 75; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 600; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 92–93; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 9; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 569–70; Canan, *Kütüb-i Sitte*, IX, 529–530; Aydınli, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, IV, 310.

⁶³ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 75; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 600.

⁶⁴ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 10 (VI, 222); İbn Hüsameddin Ali el-Muttakî el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl*, Beyrut 1405/1985, IX, 239.

⁶⁵ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 4, 10 (VI, 218–219, 222).

⁶⁶ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 5 (VI, 219).

⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 607; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, XII, 5557, dipnot 7.

⁶⁸ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 5 (VI, 219); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 54 (II, 1547). Sapanla avlanma yasağının bir sebebi de atılan taşın insanların gözüne, dişine zarar vermesi ihtimalidir. İbn Mâce, “Sayd”, 11 (II, 1075).

⁶⁹ İbn Hanbel, II, 306, 364.

⁷⁰ Mâlik, “Sayd”, 1 (s. 491); Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, IX, 239.

⁷¹ İbn Mâce, “Sayd”, 9 (II, 1074).

⁷² Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 2, 5 (VI, 218, 219); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 54 (II, 1547); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 607; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 97; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, IX, 239; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, XII, 5557, dipnot 7.

⁷³ el-Mâide 5/3.

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 605; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 97; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, XII, 5561, dipnot 12; a.mlf., *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, VI, 166, dipnot 14.

⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 605, 608; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 15; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, XII, 5561, dipnot 12; a.mlf., *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, VI, 166, dipnot 14.

⁷⁶ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 75.

2. Avlanma Kuralları

Av hayvanı, eti yenilsin veya yenilmesin genelde evcil olmayan, insandan kaçan ve yakalanması ancak herhangi bir hileli yol ile mümkün olan her türlü hayvandır. Avlanmak ise bu nevi hayvanın yakalanması demektir.⁷⁷ Evcil hayvanlar da kaçtığı anda av hayvanı gibi av aletleriyle avlanabilir ve bu şekilde avlanan ehli hayvanları yemek caizdir.⁷⁸ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde kaçan bir deve, av hayvanı gibi okla avlanmıştır.⁷⁹ Ancak bazı âlimler, vahşileşen ehli hayvanların av hayvanları gibi vurularak veya benzer şekilde öldürülmesini kerih görmüştür.⁸⁰

Avlanmaya izin veren Hz. Peygamber, onunla ilgili bazı kurallar koymuştur. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Avcının Durumu

Av etinin yenilebilmesi için, avcının müslüman veya Ehl-i kitab'tan biri olması gerekir. Avcı mürted, Mecûsî veya putperest ise onun avladığı haramdır, yenmez.⁸¹ Zayıf bir rivayette, Mecûsîler'in köpekleriyle veya kuşlarıyla avlanmak da yasaklanmıştır.⁸² Ancak buradaki hüküm, avlayan kimsenin Mecûsî olmasına bağlıdır. Yoksa bir müslüman, bir Mecûsî'ye ait köpeği veya kuşu kullanarak avlanırsa, bu av helâldir.⁸³

b. Besmele Çekilmesi

Avla ilgili ayet ve hadislerde, avlanma sırasında besmele çekilmesi emredilmektedir. Dolayısıyla köpek, doğan, şahin gibi avcı hayvanlar avın üzerine gönderilirken veya av aletleri ava atılırken besmele çekilmelidir.⁸⁴ Avlanmada besmele çekilmesi, bir hayvanı boğazlarken besmele çekmenin hükmü gibidir.⁸⁵ Besmele “بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ/Bismillâhi vallâhu ekber” şeklindedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), kurban keserken bu şekilde besmele çekmiştir.⁸⁶

⁷⁷ Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, IV, 469.

⁷⁸ Dârimî, “Edâhî”, 15 (s. 409); Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 15, 23, 36, 37 (VI, 224, 227, 233); Tirmizî, “Sayd”, 19 (IV, 82).

⁷⁹ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 15, 36, 37 (VI, 224, 233); İbn Mâce, “Zebâih”, 9 (II, 1062).

⁸⁰ Mâlik, “Sayd”, 3 (s. 491).

⁸¹ Beyhakî, *Sünen*, IX, 245; Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, IV, 471; Canan, *Kütüb-i Sitte*, IX, 536.

⁸² İbn Mâce, “Sayd”, 4 (II, 1070); Tirmizî, “Sayd”, 2 (IV, 65); Beyhakî, *Sünen*, IX, 245.

⁸³ Mâlik, “Sayd”, 8 (s. 493-494); Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 563-564.

⁸⁴ el-Mâide 5/4; Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 1, 2, 4 (VI, 218-219); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 8 (II, 1532); İbn Mâce, “Sayd”, 3 (II, 1069-1070).

⁸⁵ Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 560.

⁸⁶ Müslim, “Edâhî”, 18 (II, 1557); Ebû Dâvûd, “Edâhî”, 7-8 (III, 240); Tirmizî, “Edâhî”, 20 (IV, 100); Beyhakî, *Sünen*, IX, 285; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 121.

Hadislerde besmele çekme emredilmekle birlikte, bu ihmal edilerek avlanan hayvanın etinin yenilip yenilmeyeceği hususunda tartışma vardır. İslâm âlimlerinin çoğu, besmele kasten terkedildiğinde av etinin yenmeyeceğini; sehven terkedildiğinde ise yenileceğini söylemişlerdir. Zâhirîler ve diğer bazı âlimler, besmele sehven terkedildiğinde de av etinin yenmeyeceğini ifade etmişlerdir. İmam Şâfi'ye -bir rivayette İmam Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel'e- göre ise, besmele ister kasten, ister unutulmuş terkedilsin, av etini yemek caizdir.⁸⁷

c. Köpeklerle Avlanmak

Ayet ve hadislerde, köpeklerle avlanmanın meşru olduğu ifade edilmektedir. Ancak bunun bazı kuralları vardır. Köpeğin yakaladığı avın hangi durumlarda helâl veya haram olduğu hadislerde açıklanmıştır. Buna göre besmele çekilerek gönderilen eğitilmiş köpeğin yakaladığı avın helâl olabilmesi için şu şartların bulunması gerekir: (1) Eğitilmiş köpek avı öldürmüş, fakat yememiş ise, o av helâldir. Avı yememiş olması, onu sahibi için tuttuğu anlamına gelmektedir.⁸⁸ Eğer yemişe, avı kendisi için yakalamış demektir; dolayısıyla o av yenmez.⁸⁹ Ancak bazı âlimler, eğitilmiş köpek avdan yese dahi, o avın helâl olduğunu söylemişlerdir.⁹⁰ Nitekim bir hadiste de köpek avdan yese dahi, o avın yenilebileceği ifade edilmektedir.⁹¹ Âlimlerin büyük çoğunluğu ise, köpeğin yediği avın yenmeyeceği görüşünü benimsemiştir⁹² ve bize göre bu görüş daha isabetlidir. Çünkü köpeğin yediği avın yenmeyeceğini ifade eden hadisler hem daha sahih, hem de sayıca daha çoktur. (2) Eğitilmiş köpeğin dışında başka köpekler ava saldırmamış olmalıdır. Başka köpekler saldırmış ise, avı hangisinin yakaladığı

⁸⁷ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 15 (VI, 224); Hattâbî, *Meâlim*, III, 268; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 73-74; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 601; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 93; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 11; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, XII, 5567, dipnot 18; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 561; Zühaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, IV, 472-473; Canan, *Kütüb-i Sitte*, IX, 532.

⁸⁸ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 7 (VI, 220); Ebû Dâvûd, “Sayd”, 22-23 (III, 271); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 1, 8 (VII, 179, 184).

⁸⁹ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 2, 8, 9, 10 (VI, 218, 220-221); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 2, 3 (II, 1529-30); Ebû Dâvûd, “Sayd”, 22-23 (III, 269-270); Tirmizî, “Sayd”, 6 (IV, 68); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 1, 7, 8 (VII, 179-180, 182-183).

⁹⁰ Mâlik, “Sayd”, 6, 7, 8 (s. 493); Tirmizî, “Sayd”, 6 (IV, 68); Beyhakî, *Sünen*, IX, 237, 238; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 76; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 601; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 100; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 10; Yazır, *Hak Dini*, III, 165; Canan, *Kütüb-i Sitte*, IX, 533-534.

Bazı âlimler, doğan veya şahin gibi avcı kuşların avdan yemesi halinde de avın yenilebileceğini, bazıları ise yenilmeyeceğini söylemişlerdir. Tirmizî, “Sayd”, 3 (IV, 66); Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 77.

⁹¹ Ebû Dâvûd, “Sayd”, 22-23 (III, 271-272, 275-276).

⁹² Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 7 (VI, 220); Tirmizî, “Sayd”, 6 (IV, 68); Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 75; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 601; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 93, 100; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 10.

bilinemediği için o av helâl olmaz. Çünkü kişi, sadece kendi köpeği için besmele çekmiştir, diğerleri için değil.⁹³ (3) Eğitilmemiş köpeğin öldürdüğü av yenmez. Ancak ölmeye önce kesilebilirse helâldir.⁹⁴ (4) Besmele çekilerek gönderilen eğitilmiş köpeğin veya yırtıcı kuşun avı yakalaması/yaralaması, boğazlama sayılır.⁹⁵ Bununla birlikte bu şekilde avlanan av henüz ölmemiş ise kesilmesi gerekir.⁹⁶ Ancak avcı, kesme konusunda ihmalkâr davranır da av ölürse, yenmez.⁹⁷

d. Diğer Kurallar

Mızrak, kılıç, ok ve buna benzer keskin ve sivriltilmiş bir alet ile vurularak öldürülen av hayvanının eti helâldir.⁹⁸ Ancak ağır bir cisimle vurulan ve vücudunda delik açılmadan ölen av, Kur'an'da haramlığı bildirilen mevkûze⁹⁹ hükmüne girer.

Saçma veya mermi ile avlanan hayvanın ölümünün, atılan kurşunun açtığı yaradan dolayı gerçekleştiği bilinirse, ölmüş olarak ele geçen av helâldir. Ancak kurşunun yara açmaksızın değmesinden dolayı öldüğü kesin veya ihtimalli olarak bilinir ise, o av haramdır, yenmez.¹⁰⁰

Av hayvanı yaralandıktan sonra yüksek bir yerden düşüp ölürse, yuvarlanma sonucu ölmüş olabileceğinden dolayı onu yemek haramdır.¹⁰¹ Nitekim Kur'an'da da yuvarlanma sonucu ölen hayvanın etinin haram olduğu bildirilmiştir.¹⁰²

⁹³ Dârimî, "Sayd", 1 (s. 415); Buhârî, "Zebâih ve sayd", 1, 2, 7-10 (VI, 218-221); Müslim, "Sayd ve zebâih", 1-6 (II, 1529-1531); Ebû Dâvûd, "Sayd", 22-23 (III, 268-270); Tirmizî, "Sayd", 1, 6 (IV, 65, 68); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 1, 2, 5-8 (VII, 179-183).

⁹⁴ Buhârî, "Zebâih ve sayd", 4, 10 (VI, 218-219, 221); Müslim, "Sayd ve zebâih", 8 (II, 1532); İbn Mâce, "Sayd", 3 (II, 1069-1070); Ebû Dâvûd, "Sayd", 22-23 (III, 274); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 4 (VII, 181); Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 80-81; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 96; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 560-561.

⁹⁵ Dârimî, "Sayd", 1 (s. 415); Buhârî, "Zebâih ve sayd", 1 (VI, 218); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 2 (VII, 180); Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 92.

Âlimlerin çoğunluğu, avın helâl olabilmesi için eğitilmiş köpeğin yakaladığı avı yaralayarak öldürmüş olmasını, boğarak veya darbe ile öldürmemiş olmasını şart koşarlar. Şâfiiler ise ayet ve hadislerdeki umumî hükümden hareket ederek eğitilmiş köpeğin yaralamadan öldürdüğü avın helâl olduğunu söylemişlerdir (Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, 484). Kanaatimizce Şâfiilerin görüşü, ayet ve hadislerin zahirine daha uygundur.

⁹⁶ Müslim, "Sayd ve zebâih", 6 (II, 1531); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 1 (VII, 179); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 601; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 560.

⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 601; Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, 474-75.

⁹⁸ Zühaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, IV, 479.

⁹⁹ el-Mâide 5/3.

¹⁰⁰ Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 571.

¹⁰¹ Beyhakî, *Sünen*, IX, 248.

¹⁰² el-Mâide 5/3.

Halise yani kurt veya vahşi bir hayvanın ağzından alınan ve kesmeye fırsat bulamadan ölen hayvanın eti yenmez. Ancak ölmeye önce kesilebilirse helâldir.¹⁰³

Öte yandan, av aletlerinden biriyle avlanan hayvan, gözden kaybolur da bir müddet sonra ölü olarak bulunursa, durumuna bakılır: Şayet (a) avın üzerinde, atılan av aleti duruyor ve üzerinde de yırtıcı hayvan izi yoksa onu aletin öldürdüğü anlaşılır; dolayısıyla o av helâldir. Ancak av aletinin dışında bir sebeple ölme şüphesi varsa yenmez.¹⁰⁴ (b) Av aletiyle vurulduktan sonra suya düşüp ölen av; aletin mi, yoksa suyun mu onu öldürdüğü bilinemediği için haramdır.¹⁰⁵ Ancak avın, suya düşmeden önce aletin isabet etmesi sebebiyle öldüğü anlaşılırsa helâldir.¹⁰⁶ (c) Kendisine av aleti isabet edip kaybolan hayvan bir müddet (bazı rivayetlere göre üç gün) sonra ölü olarak bulunduğu, eğer kokmamış ise yenilebilir.¹⁰⁷ Kokuşmuş ise onu yemek mekruh, insan sağlığına zararlı hale gelmiş ise haramdır.¹⁰⁸

Avlanan hayvan henüz ölmeye vücutundan kesilen parça haramdır, yenmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.);

"ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" / Sağ iken hayvandan koparılan şey, meyte hükmündedir" buyurmuştur.¹⁰⁹

Avlanma aletinin hayvandan kopardığı parça da aynıdır yani yenilmesi haramdır. Ancak parça koptuktan sonra hayvana yetişip kesilebilirse, avın geri kalan kısmı helâl olur.¹¹⁰ Bazı âlimler ise hayvanın ölümüne sebebiyet verecek şekilde bir parçalanma olması halinde her bir parçanın helâl olduğunu,¹¹¹ diğer bazıları ise av iki parçaya ayrıldığı takdirde her iki parçanın da yenilebileceğini söylemişlerdir.¹¹²

¹⁰³ Tirmizî, "Sayd", 9 (IV, 71-72).

¹⁰⁴ İbn Mâce, "Sayd", 6 (II, 1072); "Sayd", 22-23 (III, 272); Tirmizî, "Sayd", 4 (IV, 67); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 19 (VII, 193); Beyhakî, *Sünen*, IX, 241; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 79; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 611; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, IX, 237.

¹⁰⁵ Buhârî, "Zebâih ve sayd", 8 (VI, 220); Müslim, "Sayd ve zebâih", 6, 7 (II, 1531); Ebû Dâvûd, "Sayd", 22-23 (III, 270); Tirmizî, "Sayd", 5 (IV, 67-68); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 18 (VII, 192).

¹⁰⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 101; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 17.

¹⁰⁷ Müslim, "Sayd ve zebâih", 9-11 (II, 1532-1533); Ebû Dâvûd, "Sayd", 22-23 (III, 276); Nesâî, "Sayd ve zebâih", 20 (VII, 193-194).

¹⁰⁸ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 81.

¹⁰⁹ İbn Mâce, "Sayd", 8 (II, 1072); Ebû Dâvûd, "Sayd", 23-24 (III, 277); Tirmizî, "Sayd", 12 (IV, 74).

¹¹⁰ Buhârî, "Zebâih ve sayd", 4 (VI, 218-219); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 605; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 95.

¹¹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 605; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 95; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 573-574.

¹¹² Hattâbî, *Meâlim*, III, 277; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 605; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 95.

B. Deniz Avı

Yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, kara avını meşru kabul ettiği gibi insanlara geçim kaynağı olmak üzere deniz avını da helâl saymıştır. “أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيْرَةِ” /Hem sizin hem de yolcuların yararlanması için denizde avlanmak ve (avlananı) yemek size helâl kılınmıştır.”¹¹³ ayeti deniz avının helâl olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir başka ayette de hem tuzlu hem de tatlı su balıklarının avlamanın caiz olduğuna işaret edilmektedir.¹¹⁴

Öte yandan deniz avcılığı, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen hadislerde de meşru kabul edilmiştir. Hatta bir gazve sırasında deniz, amber adı verilen büyükçe bir ölü balığı sahile atmış, müslümanlar ondan yemişler, daha sonra Medine'ye gelince Hz. Peygamber'e göndermişler ve o da ondan yemiştir.¹¹⁵

Deniz avcılığında bahseden hadis sayısı fazla değildir. Bazı hadislerde konuyla ilgili genel hükümler mevcuttur. Deniz avıyla ilgili hükümlerin hadislerde fazla yer almamasını; Hz. Peygamber'in yaşadığı yerin denize uzak oluşu ve o dönemde balıkçılığın Hicaz bölgesi Arapları arasında çok yaygın olmayışı ile izah etmek mümkündür.

Hadis kaynaklarında geçen bir rivayete göre adamın biri Resûlullah'a gelip deniz suyuyla abdest alınıp alınamayacağını sormuş; bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“هو الطهور ماؤه الحل ميتته” / (Denizin) suyu temiz ve temizleyici, ölüsü de helâldir.”¹¹⁶ Bu hadis, aslında deniz suyuyla abdest alınıp alınamayacağı sorusuna cevap olmak üzere söylenmiş; asıl soruya cevap verilirken, deniz avıyla ilgili hükme de işaret edilmiştir. Buna göre deniz suyu, hem abdest ve gusûl almada, hem de pisliği temizlemede kullanılabilir. Ayrıca deniz hayvanlarını avlayarak yemek helâldir.

Deniz avıyla ilgili ayet ve hadisler, İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuş ve neticede farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Deniz avıyla ilgili iki önemli tartışma konusu bulunmaktadır. Biri, hangi tür deniz hayvanlarının helâl olduğu; diğeri de, hangi şekilde ölen deniz hayvanının helâl olduğu meselesidir.

Birinci konuyla ilgili iki ayrı görüş ileri sürülmüştür. Bazı İslâm âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde deniz hayvanlarıyla ilgili herhangi bir istisna-

nın getirilmemiş olmasından hareketle - karada da yaşayabilenleri de dâhil olmak üzere- bütün deniz hayvanlarını avlamanın ve onları yemenin helâl olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁷ Bu görüşü Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler benimsemiştir. Bu âlimlerden bazıları kurbağayı, bazıları da deniz domuzunu istisna etmiştir.¹¹⁸ Kimi âlimler ise kurbağa, yengeç, yılan, kaplumbağa ve timsah gibi hem karada, hem de denizde yaşayan hayvanların yenmeyeceğini, deniz hayvanlarından sadece balıkların yenileceğini söylemişlerdir. Bu görüşü de Hanefîler benimsemiştir.¹¹⁹ Naslarda açıkça yasaklanmadığı sürece, deniz ürünleriyle ilgili hükmü insanların örfüne bırakmak, kanaatimizce daha isabetli bir yol olarak görünmektedir.

İkinci tartışma konusu da ölmüş deniz hayvanının helâl olup olmadığı meselesidir. Bir hadiste;

“أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد” /Bize iki ölü hayvanın yenilmesi helâl kılındı: Balık ve çekirge” buyurulmaktadır.¹²⁰

Buna göre ölmüş balığı yemek helâldir. Ancak İslâm âlimleri, ölüm sebebi-ne bağlı olarak bazı balıkların yenileceğini, bazılarının yenmeyeceğini söylemişlerdir. Avlanma suretiyle ölen balığın yenileceği hususunda herhangi bir ihtilâf yoktur. İhtilâf, kendiliğinden veya başka bir sebeple ölen balığın yenilip yenilmeyeceği konusunda ortaya çıkmıştır.

Sahâbîlerin ve âlimlerin çoğuna göre bir sebep olmaksızın kendi kendine ölüp su yüzünde duran ve karın kısmı yukarıda kalan balığı yemek helâldir. Buna tâfi balık denir. Sırt kısmı yukarıda duran ölü balık tâfi değildir ve onu da yemek caizdir.¹²¹ Bu görüş, yukarıda kaydetmiş olduğumuz hadislerle dayanmaktadır. Hadislerin zâhiri de bu görüşü desteklemektedir.

Bazı sahâbîler, Hanefîler ve diğer bazı âlimler ise, tâfi balıkları yemenin caiz olmadığını; tâfi olmayanların ise, suyun soğukluğu veya sıcaklığı gibi bir

¹¹³ el-Mâide 5/96.

¹¹⁴ Fâtır 35/12.

¹¹⁵ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 12 (VI, 223); Müslim, “Sayd ve zebâih”, 17 (II, 1535); Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 46 (IV, 178-180); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 35 (VII, 207-209); Beyhakî, *Sünen*, IX, 251.

¹¹⁶ Dârimî, “Sayd”, 6 (s. 416-417); İbn Mâce, “Sayd 18 (II, 1081); Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41 (I, 64); Tirmizî, “Tahâret”, 52 (I, 100-101); Nesâî, “Sayd ve zebâih”, 35 (VII, 207).

¹¹⁷ Hattâbî, *Meâlim*, IV, 179-180.

¹¹⁸ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 86; Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi*, XII, 5573, dipnot 25; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, I, 589; Aydın, *Sünen-i Dârimî Tercemesi*, IV, 312-313.

Kurbağa ve kaplumbağanın yenilebileceğini söyleyen âlimler de vardır (Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 12 (VI, 223); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 616; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 107; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 22).

¹¹⁹ Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 86; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 619; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, I, 589-591; Aydın, *Sünen-i Dârimî Tercemesi*, IV, 312-313.

¹²⁰ İbn Hanbel, II, 97; İbn Mâce, “Sayd”, 9 (II, 1073).

¹²¹ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 12 (VI, 222); Hattâbî, *Meâlim*, I, 65; Beyhakî, *Sünen*, IX, 253-55; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 86; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 615; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 105; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 20-21; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 606, 608-609; Aydın, *Sünen-i Dârimî Tercemesi*, IV, 312.

sebeple ölen balık gibi yenilebileceğini söylemişlerdir.¹²² Zayıf bir hadiste de denizde ölüp su yüzüne çıkan tâfi balığın yenmeyeceği ifade edilmiştir.¹²³ Dolayısıyla mesele ihtilâfıdır ve her bir görüşün kendine göre dayanakları vardır.

Diğer taraftan denizin karaya attığı balıkları yemek çoğu âlime göre helâldir.¹²⁴ Nitekim zayıf bir hadiste de deniz suyunun sahile attığı ve geri çekilmekle sahilde bıraktığı avın yenilebileceği ifade edilmektedir.¹²⁵ Ayrıca birbirini öldüren veya soğuktan ölen balıkları yemek de helâldir.¹²⁶ Ancak ölen balık şişmiş olup zararlı hale gelmiş ise, bütün âlimlere göre haramdır.¹²⁷

Kanaatimizce ölen balığın yenilip yenilmeyeceği meselesinde belirleyici unsur, insan sağlığı olmalıdır. Ölen balık insan sağlığına zararlı hale gelmiş ise haram, değilse helâl kabul edilmelidir.

Öte yandan kara avında Mecûsî veya putperestin avladığı avı yemek caiz kabul edilmezken, deniz avında onların avladığı balığı yemede sakınca görülmemiştir.¹²⁸ Yahudi ve Hıristiyan birinin avladığı deniz avı da, kara avında olduğu gibi helâldir.¹²⁹

Sonuç

Avlanma, ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre İslâm'ın meşru saydığı ve belli esaslar çerçevesinde yapılmasına izin verdiği bir faaliyettir. Bir ihtiyacı gidermek veya bir zararı bertaraf etmek amacıyla yapılmalıdır. Zevk ve eğlence için yapılan avlanma meşru değildir ve sorumluluğu gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber, bir serçeyi haksız yere öldüren kimseden âhirette hesap sorulacağını ifade etmiştir.

İster av mevsiminde olsun, ister olmasın, kurallara uymadan yapılacak avlanma, tabii dengenin bozulmasına ve pek çok hayvan türünün yok olmasına sebebiyet verecektir. Oysa tabiat, yüce yaratıcı tarafından bütün insanlığa emanet olarak verilmiştir. Gelecek nesillerin de yararlanabilmesi için tabiattaki varlıkların en tasarruflı şekilde kullanılması gerekir. Aksi takdirde insanlık kendi eliyle geleceğini tehlikeye atmış olacaktır. Nitekim Allah Teâlâ “*ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ*”

¹²² Beyhakî, *Sünen*, IX, 255; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 86; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 105; Miras, *Tecrid-i Sarîh*, XII, 20; Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 606.

¹²³ İbn Mâce, “Sayd”, 18 (II, 1081); Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 35 (IV, 166); Nevevî, *Şerhu Müslim*, XIII, 86–87.

¹²⁴ Mâlik, “Sayd”, 9, 11 (s. 494–495); Beyhakî, *Sünen*, IX, 253–255.

¹²⁵ İbn Mâce, “Sayd”, 18 (II, 1081); Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 35 (IV, 166).

¹²⁶ Mâlik, “Sayd”, 10 (s. 495).

¹²⁷ Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, VIII, 606.

¹²⁸ Mâlik, “Sayd”, 12 (s. 495); Beyhakî, *Sünen*, IX, 253; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 107.

¹²⁹ Buhârî, “Zebâih ve sayd”, 12 (VI, 222–223).

ve denizde bozulma meydana geldi.” (er-Rûm 30/41) buyurarak bu duruma işaret etmiştir.

Dinen avın helâl olabilmesi için avlanmanın, ayet ve hadislerde belirlenen esaslar çerçevesinde yapılması gerekir. Bu esaslara uymadan yapılacak avlanma, İslâm'a göre meşru değildir ve meşru olmayan yollarla avlanan hayvanın etini yemek de haramdır.

İnsanlığın hizmetine sunulan hayvanların da birer can taşıdığı düşünülerek onları korumak, haklarına riayet etmek, avlanma kurallarına uymak, her bir ferdin görevidir. Tabiat, içindeki varlıklarla güzeldir. Bu güzelliği, basit duygular uğruna yok etmeye kimsenin hakkı yoktur.

“Hadislere Göre Avcılık ve Avlanma Esasları”

Özet: İslâm; Kurân ve sünnetteki hükümlerle kara ve deniz avcılığını meşru saymış ve bu konuda çeşitli düzenlemeler getirmiştir. Hadislerde; eti yenilen ve yenilmeyen hayvanlar, öldürülmesine izin verilen ve verilmeyen hayvanlar, kara avında kullanılan avcı hayvanlar ve av aletleri, avcıda bulunması gereken vasıflar, av hayvanlarından hangi şartlarda istifade edileceği, avlanmada uyulması gereken kurallar vb. konular üzerinde durulmuştur. Ayet ve hadislerde üzerinde durulan bir diğer konu da deniz avcılığıdır. Konuyla ilgili hükümlerden hareket eden İslâm âlimleri, deniz ürünlerinden hangilerinin yenilip yenilmeyeceği ve ölmüş deniz hayvanlarından hangilerinin helal olup olmadığı meselesi üzerinde değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.

Atf: Yusuf Ziya KESKİN, “Hadislere Göre Avcılık ve Avlanma Esasları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 33-48.

Anahtar kelimeler: Av, Avlanma, avcı hayvanlar, av aletleri, kara avı, deniz avı, sünnet.

A Short Glance at the Attitude of Some Sunnī Muslim Traditionists/*Muhaddithūn* towards Philosophy and the Philosophical Sciences

Mustafa ERTURK, Assoc. Prof. Dr.*

“Bazı Muhaddislerin Felsefeye ve Felsefî İlimlere Bakışı Üzerine”

Özet: Bu makalede İbn Salâh (ö. 643/1245), Zehebî (ö. 748/1347) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi Sünnî hadisçilerin felsefe hakkındaki genel kanaatlerinden; kadîm felsefeye ve filozoflara, felsefî ilimlere ve müslüman filozoflara yönelik menfî tavırlarından kısaca bahsedilmektedir. Sünnî hadisçiler felsefeye iştiğal edilmesini mekruh, hatta haram saymalarına rağmen, tarihimizde hem hadislerle hem de felsefî ilimlerle meşgul olan ve bazılarında da otoriter sayılan bir kısım alimler de bulunmaktadır. Bu yazıda bunlardan sadece sekizi hakkında kısaca bilgi verilmektedir.

Atıf: Mustafa ERTURK, “A Short Glance at the Attitude of Some Sunnī Muslim Traditionists/*Muhaddithūn* towards Philosophy and the Philosophical Sciences”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 49-62.

Anahtar kelimeler: Hadis, İslâm Felsefesi, hadis filozofu, Müslüman filozoflar, Gazâlî, İbn Salâh, Zehebî, Süyûtî.

Introduction

In his *al-Munqidh min al-dalāl*, the eminent scholar and theologian al-Ghazālî (d. 505/1111) criticized philosophy and philosophers, arguing that engaging in and reading about logic, mathematics, nature, divinity, politics and ethics might cause unbelief to occur among ordinary believers. For this reason, the philosophical sciences should be forbidden in public education.¹ He also accused of unbelief some Muslim philosophers² like Abū Nasr Mu-

hammad b. Tarhān al-Farābî (d. 339/950) and Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 428/1037).³ al-Ghazālî’s attitude toward philosophy and philosophers triggered a reaction against philosophy from some Muslim scholars, especially traditionists. According to Fazlur Rahman (d. 1988), after al-Ghazālî’s total rejection of philosophy, “the tension between the traditionists-the Ahl al-Hadīth—and the philosophers remained more basic and permanent.”⁴

Muslim theologians and thinkers have made many comments for⁵ and against⁶ Greek philosophy ever since this discipline arrived in the Muslim world. The most common opinion concerning the ancient sciences and Islamic philosophy is negative.⁷ Although the unfavorable attitude toward philosophy is based largely on religious ideas, political, cultural, sociological and psychological reasons are thought as well.⁸ One consequence of negative comments on philosophy has been a disapproval of teaching, learning and spreading philosophy and related sciences.

For this reason, in the biographical works (*tabaqāt*⁹ or *asmā’ al-rijāl/names of people*) of hadith narrators and scholars, it is difficult to find any data that can help to determine whether the traditionists had any interest in ancient Greek philosophy or the philosophical sciences. These ancient sciences, according to Goldziher (d. 1921), “included the entire range of propaedeutic, physical and metaphysical sciences of the Greek encyclopedia, as well as the branches of mathematics, philosophy, natural science, medicine, astronomy,

souls of human beings will be tortured and rewarded, and that God knows everything only in its totality, not in details.

³ *al-Munqidh*, pp. 50-2.

⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979), p. 122.

⁵ See Seyyed Hossain Nasr, “The Qur’an and Hadith as a Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, in *History of Islamic Philosophy* (2 vols.), ed. Seyyed Hossain Nasr and Oliver Leaman (London: Routledge and Kegan Paul, 1996), p. 27-39.

⁶ See for example, Ibn Taymiyya, *Naqz al-mantiq*, ed. Muhammad b. Abū Hamza (Cairo: Maktabat al-Sunnah al-Muhammad, 1952); Idem., *al-Radd ‘alā al-mantiqiyyīn* (Lahor: Idara Tarjuman al-Sunnah, 1976).

⁷ For details see Ignaz Goldziher, “The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences” in M.L. Swartz (transl. and ed.), *Studies on Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 185-215. On Goldziher’s argument on logic, see Khaled El-Rouayheb, “Sunnī Muslim Scholars on the Status of Logic”, *Islamic Law and Society* (11/2), Leiden, 2004, pp. 213-32.

⁸ On reasons for being against philosophy, see Mahmut Kaya, “Felsefe”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (hereafter DIA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), vol. XII, pp. 316.

⁹ In general, *tabaqāt* means “layer”, but in this case, this word refers to a “chronological succession of generation” Many lexicographers tried to establish an exact length of *tabaqāt* some of them said twenty years, whereas others chose forty years as the duration of *tabaqāt* referring to Prophet’s hadith stating that his nation consists of five *tabaqāt* and each *tabaqāt* would be forty years. See Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E.J. Brill, 1952), p. 82.

* Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey. e-mail: merturk38@hotmail.com, merturk@istanbul.edu.tr

I thank Professor Dr. David S. Powers and my colleague Dr. M. Said Ozerverli for their valuable contributions on this article.

¹ Abū Hāmid al-Ghazālî, *al-Munqidh min al-dalāl* (Beirut: Maktaba al-Sha’biyya, n.d.), pp. 46-57.

² al-Ghazālî, *Tahāfut al-falāsifa*, ed. Sulayman Dunya (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1987), pp. 307-9. al-Ghazālî assumed that philosophers had fallen into disbelief because they believed that the universe is eternal, that the gathering on the Day of Resurrection is not physical, that the

the theory of music and others";¹⁰ all were disapproved of by the *muhaddithūn* or *hadīth* critics.

If a *muhaddith* mentioned that he had studied or was a specialist in one of these ancient philosophical sciences, his works were subsequently frowned upon. This meant that the narrator's *hadīth* or *riwāyah* was not accepted as part of the science of *hadīth*. The general attitude of the *muhaddithūn* was that if a person studied any of the sciences of the ancients (*'ulūm al-awā'il*), then his transmissions (*riwāyāt*) could never be accepted as sound (*sahih*).¹¹ Rather he was treated as an untrustworthy person. For this reason, we find that many transmitters were discredited and called *ahl al-bid'a*. Some of them were castigated as members of a group of heretic (*al-kāfir*) because of their methods of interpretation (*ta'wil*).¹²

Although most of the Sunni *muhaddithūn* insisted that engagement with philosophy and its related sciences is unlawful, when we examine the Sunni *rijāl* or *tabaqāt* works on any general or specific history of the Islamic sciences, we find that some *hadīth* narrators were interested, indeed even specialists, in ancient Greek philosophy or the philosophical sciences. In addition to this, we find that some Muslim philosophers studied the *hadīth*, narrated it to others and wrote books about it.

General Opinions of the Traditionists on (Ancient) Philosophy and the Philosophical Sciences

We begin with Abū 'Umar Ibn al-Salāh al-Shahrazūrī's (d. 643/1245) *fatwā* on philosophy and the philosophers. Ibn al-Salāh, who was a strict defender of the *Ahl al-Sunnah* and *Ahl al-Hadīth*, wrote a book on the science of *hadīth*. He was told that some Muslim scholars (*'ulamā*) and mystics (*mutasawwifūn*) were studying, reading and teaching Ibn Sīnā's works. He was asked whether it is permissible (*jā'iz*) to read Ibn Sīnā's works and to accept him as a Muslim scholar. His answer was in the negative.

"Whoever confirmed that Ibn Sīnā was a Muslim scholar and whoever read his works betrayed Islam. Ibn Sīnā was not a true scholar (*'ālim*); rather he was a human devil who had gone astray."¹³

In his *fatwā*, Ibn al-Salāh makes a brief comment on philosophy:

Philosophy is the essence of dissolution and loss of direction, the main characteristic of depravity, a diversion from the truth to another way and the distribution of impiety. Whoever follows the method of the philosophers (*tafalsafa*) in his studies will not be able to see the beauty of the Shari'a, which has been confirmed by indisputable evidence (*burhān*). Whoever wears the garment of philosophy will be alone and suffer privation. The devil will beset him. His heart will be darkened from the prophecy of Muhammad (p.b.u.h.).

At the end of the *fatwā*, Ibn al-Salāh states:

To use logical terms in Islamic law (*ahkām*) is ugly and is not accepted, nor are the paths which will arise later. Thanks to God, Islamic law never needs logic. It has a stentorian sound. The God never allows any pure mind to comprehend logic. The duty of the administrator, may God bless him, is to protect all Muslims from the evil of inauspiciousness and to send it away from the law schools (the *madrasah*).¹⁴

Clearly, Ibn al-Salāh's attitude towards philosophy and the philosophers was intolerant and harsh. But if one examines his biography in the *rijāl* books, one finds an interesting anecdote; when Ibn al-Salāh's father sent him to Mosul to learn *hadīth*, he worked as an assistant for the instructor (*mudarris*) of the Madrasah al-Nizāmiyyah, 'Imād al-Dīn Abū Hāmid Muhammad ibn Yūnus (d. 608/1211). Muhammad b. Yūnus' brother, Abū al-Fath Mūsā (d. 639/1242), who was interested in the *hadīth* and all the sciences of philosophy, secretly gave Ibn al-Salāh logic lessons.¹⁵ But when his teacher reminded him that many people thought that those who study logic lose their faith, he immediately stopped studying this subject.¹⁶

The traditionists' attitude to philosophy and its related sciences is also reflected in an anecdote concerning the eminent *muhaddith*, Muhyi al-Dīn Yahyā b. Sharaf al-Nawawī (d. 676/1277). He decided to study the science of medicine, which was regarded as one of the philosophical sciences at that time. He says:

Once I considered studying medicine and I bought the *Kitāb al-Qānūn* (by Ibn Sīnā). But I felt a kind of darkening in my heart and later on, I understood that I could not continue to read it and I gave it back; then my heart was once again lightened.¹⁷

Another exemplary *muhaddith* scholar who spoke against philosophy and the philosophers was Shams al-Dīn Muhammad b. Muhammad b. 'Uthmān al-Dhahabī (d. 748/1347), one of the most important scholars of *hadīth* and

¹⁰ Goldziher, *The Attitude of Orthodox Islam*, p. 185.

¹¹ For example see Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *Tadrib al-rāwī fi sharh Taqrīb al-Nawawī*, ed. Ahmad 'Umar Hāshim (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1993), vol. I. p. 278.

¹² Some examples in the sources of *al-jarh wa al-ta'dīl* (discreditation and commendation) of a *hadīth* narrator being accused of studying philosophy are mentioned below.

¹³ "Fatāwā Ibn al-Salāh fi al-Tafsīr wa'l-Hadīth", in *Majmu'at Rasā'il al-muniriyyah* (n. p.; Idāra al-Tibā'at al-Munira, 1924), p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, 34–5; al-Dhahabī, *Siyar a'lām al-nubalā'* (hereafter *Siyar*), ed. Shu'ayb al-Arna'ūt (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1993), vol. 23. p. 143.

¹⁵ al-Dhahabī mentions Ibn Yūnus as a *muhaddith* (al-Dhahabī, *Tabaqāt al-muhaddithin*, ed. Hamām 'Abd al-Rahīm Sa'id (Ammān: Dār al-Furqān, 1983), 200, no. 2115). For information on him, see below, no. 6.

¹⁶ See M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh", *DİA*, vol. 21. p. 198.

¹⁷ al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, ed. Zakariya 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1998), (I-IV), vol. 4. p. 174.

Islamic history. In his *rijāl* book, *Siyar a`lām al-nubalā`*, al-Dhahabī classified the sciences (*`ulūm*) into three categories: necessary (*wājib*), permissible (*mubāh*) and forbidden (*harām*). According to al-Dhahabī, the sciences which are forbidden and unlawful to learn and circulate among Muslims are the ancient sciences, the idea of the philosophers on divinity, mathematics, the science of magic (*ilmi sihr*), alchemy, chemistry, the creation of illusions...and the treatises (*rasā'il*) of *Ikhwan al-Safā`*.¹⁸ If a *hadīth* scholar engages in these forbidden (*harām*) sciences, his *riwāyāt* (transmissions) should not be accepted. In his *Mizān al-i`tidāl*, which was concerned with transmitters and traditionists, al-Dhahabī makes the following observation about the Muslim philosopher Ibn Sīnā:

I do not know whether or not he related any certain knowledge (i.e. *hadīth*). If he transmitted it, it would not be lawful (*halāl*) to accept from him any transmission, because he had the philosophical thought. He was depraved. The God is not pleased with him.¹⁹

In his *Tārīkh al-Islām*, al-Dhahabī includes a lengthy biography of Ibn Sīnā: Ibn Sīnā was accepted as an exemplary figure because of his understanding and cleverness. He followed people who [based their thought on] rational premises and he was the leader of the Muslim philosophers who contested the Prophet.²⁰

al-Dhahabī adopted the same attitude towards another Muslim philosopher, Ibn Rushd (Averroes) (d. 595/1198):

Abū Muhammad b. Hawt Allah (d. 612/1214) [who was one of the trustworthy Andalusian *muhaddiths*] and Sahl b. Mālik narrated (*hadīth*) from him [Ibn Rushd]. But it is not necessary to narrate any *hadīth* from him.²¹

The Sunni scholar Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505) was author of *al-Qawl al-mashriq fī tahrīm al-ishtighāl bi'l-mantiq*²² and *Sawn al-mantiq wa'l-kalām `an fann al-mantiq wa'l-kalām*²³, both concerned with logic. He argued

¹⁸ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. X, 604. For al-Dhahabī's view on logic and philosophy, see *Bayān zaḡhal al-`ilm wa al-talab* (Damascus: Matba`at al-Tawfiq, 1347), pp. 24-6.

¹⁹ al-Dhahabī, *Mizān al-i`tidāl*, ed. `Ali Muhammad al-Bijāvi (n. p.: Dār al-Fikr, n.d.), vol. 1. p. 539, no. 2014. (reported in the main text -M.E.: "I say that Ibn Sīnā (Avicenna) had reported *ahādīth* on the medicine of the Prophet (p.b.u.h) in his work *al-Qānūn fī al-Tibb*). However, it seems that the sentence attributed to al-Dhahabī which begins "I say that" was not actually uttered by al-Dhahabī, but rather was added by the copier (*mustansikh*). Before the phrase "I say that", al-Dhahabī insists that he does not know of any *hadīth* (*riwāyah*) reported by Ibn Sīnā. Thus, in the *Lisān al-Mizān* of Ibn Hajar al-Asqalāni, based on the *Mizān* of al-Dhahabī, the sentence which begins with "I say that" is not found. See Ibn Hajar al-Asqalāni, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), vol.2. p. 357, no. 2740/579).

²⁰ See al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, ed. `Umar Abd al-Salām Tadmuri (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1989), vol. 29 (321-440 A.H.), p. 232.

²¹ Idem, *Siyar*, vol. 21. p. 310.

²² In *Rasā'il al-Suyūṭī*, ed. Sa`id Muhammed Lahhām (Beirut: `Ālam al-Kutub, 1997).

²³ Ed. `Ali Sāmi al-Nashshār (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, 1970).

that there is no doubt that logic is dangerous for Muslims to read and learn. In another work, he indicated that, according to the science of *hadīth*, if someone takes an interest in the ancient sciences (*`ilm al-awā'il*), like philosophy and logic, and embraces them, his transmissions become unacceptable and are regarded as a cause of criticism. al-Suyūṭī referred to some of the scholars who shared this view, like Abū Tāhir Sadr al-Dīn Muhammad b. Ahmad al-Silafi (d. 576/1180), al-Nawawī (d. 676/1277), Abū Abd Allah Muhibb al-Dīn Muhammad b. `Umar b. Rushayd (d. 721/1321), Ibn Abd al-Barr al-Mālikī (d. 463/1073), Sirāj al-Dīn al-Qazwīnī al-Hanafī (d. 750/1349), and Ibn Taymiyya al-Hanbalī (d. 728/1328).²⁴

Examples of Muhaddithūn Who Examined (Ancient) Philosophy

Before turning to *muhaddithūn* who were interested in the philosophical sciences, it is necessary to mention here some anecdotes relating to the use of the word "*failasūf*", i.e. "philosopher" on *hadīth* scholars.

The Arabic term *failasūf* comes from the Greek *philosophia*, which means "love of wisdom". In spite of its different meaning, etymological and epistemological usages, the term was used to refer to thinkers who discuss existence, knowledge, life and reason.²⁵ A philosopher is someone who is acquainted with Greek philosophy and its related sciences and uses its methods. This term is used for Muslims and non-Muslims. Accordingly, it would not be correct to call a scholar a philosopher of *tafsīr*, *hadīth* or *fiqh*. In some Islamic sources, however, a *muhaddith* who (strictly) studied *hadīth* and used its methods according to the Sunnī idea of God, existence and the universe was called *failasūf* (philosopher).

For example, one famous traditionist, al-Hākim al-Naysābūrī (d. 405/1014),²⁶ cited a statement attributed to Ahmad b. Hanbal (d. 241/855), a hard-line traditionist and the *imām*/leader of the Hanbalis, about the well-known traditionist and *faqīh* (jurist), Muhammad b. Idrīs al-Shāfi'ī (d. 204/820). Ibn Hanbal said: "al-Shāfi'ī was a *failasūf* in four things: lexicon, the controversy men (*ihktilāf al-nās*), the meanings of terms (*al-ma`ānī*) and law (*fiqh*)."²⁷ In his work *al-Jāmi` li-akhlāq al-rāwī wa-ādāb al-sāmi`*, another famous traditionist and historian, al-Khatīb al-Baghdādī (d. 463/1071), lists

²⁴ *Tadrib al-rāwī fī sharh Taqrīb al-Nawawī*, ed. Ahmad `Umar Hāshim (Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabī, 1993), vol. 1. p. 278.

²⁵ *DĪA*, vol. 13. p. 107; http://www.muslimphilosophy.com/ik/muqaddimah/Chapter6/Ch_6_30.htm

²⁶ (Narrated from al-Zubayr b. `Abd al-wāhid, al-`Abbās ibn al-Fazl b. Ursuf, Muhammad b. `Awf).

²⁷ Muhammad b. Mukarram Ibn Manzūr, *Mukhtasar Tārīkh Dimashq li Ibn Asākir*, ed. Sakina al-Shibābī (Damascus: Dār al-Fikr, 1990), 1st.ed., vol. 21, p. 384; al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 10. p. 8.

approximately 25 treatises by the well-known *hadīth* scholar `Ali b. al-Madīnī (d. 234/849). He says: “`Ali b. al-Madīnī is the *failasūf* of this art (i.e. the science of the *hadīth*) and its doctor. He is the spokesman and orator of the *ahl al-hadīth*”.²⁸

Scholars familiar with the history of Islamic thought will not be able to hide their astonishment when they discover that two traditionists, one living in the 3rd /9th century, the other in the 5th /11th century, used the term *failasūf* for the two famous traditionists al-Shāfi`ī and `Ali b. al-Madīnī. In fact, it is not accurate to state that people who were opposed to philosophy and its related sciences have used the term *failasūf* to describe the most important *Ahl al-Hadīth*. As far as I know, no sources mention that al-Shāfi`ī and Ibn al-Madīnī studied philosophy and its related sciences. Thus, we cannot determine why and in what sense the term *failasūf* was attributed to these two traditionists. There are a number of possibilities. First, it may not have been objectionable to use philosophical terms to refer to *Ahl al-Hadīth*. Second, such an appellation may have been the result of a reactionary attitude against Muslim philosophers who followed Greek philosophers and who accepted their methods. In *Mir`āt al-jinān*, al-Yāfi`ī (d. 768/1366) compares al-Shāfi`ī's authority on *fiqh* methodology with that of the famous Greek philosopher Aristotle on logic.²⁹ This suggests that the use of the term *failasūf* for al-Shāfi`ī may have been the result of a reactionary factor.

In addition, Muhammad Zāhid al-Kawsarī (d. 1952), a modern Hanafī scholar, describes Ibn Hibbān al-Bustī (d. 354/965) as a *failasūf*. He says: “Ibn Hibbān is the *failasūf* of people of accepting and rejecting narrations (*ahl al-jarh wa'l-ta`dīl*).”³⁰ This shows that the use of the term *failasūf* for the traditionists may be appropriate. Be that as it may, al-Kawsarī uses this phrase about al-Bustī only in connection with *hadīth*. However, quoting al-Dhahabī, he states that Ibn Hibbān was also a scholar (*`ālim*) in medicine, astronomy and other philosophical sciences,³¹ clearly indicating that Ibn Hibbān was involved in philosophy.

Finally, a famous traditionist, `Abd al-Ra`ūf al-Munāwī (d. 1032/1623), made positive statements about philosophy and philosophers. He discussed the *hadīth* collection, *al-Jāmi` al-saghīr*, compiled by Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, who, as mentioned earlier, was opposed to philosophy. In *Fayz al-qadīr sharh*

al-Jāmi` al-saghīr, a *hadīth* is narrated: “*al-Hikmah/falsafah* is lost property of the Believer (*Mu`min*); wherever he finds it that is what he deserves.”³² al-Munāwī explains this *hadīth* by quoting a statement by Muhyī al-Dīn Ibn al-`Arabī (d. 638/1240), a well-known *sūfi*:

Oh researcher on the knowledge of Prophetic *Hadīth*! If you've heard that a philosopher or a theologian has spoken of an issue on prophetic knowledge, the phrase “he does not have a religion/he does not believe” must not detain you from narrating the words or acting upon them. The phrase “he does not have a religion” is the word of a person who has no knowledge of philosophy or theology. Not all knowledge of all philosophers is falsehood. If we know that our Shari`a does not reject this knowledge, or even if it avoids it and makes known things like sexual craving, tricks of the desires and secret evils, we must definitely accept it.³³

In light of the above, we may conclude that some traditionists used the term “*failasūf*” for the traditionists/*muhaddithūn*, whether in the context of *hadīth* or in that of Greek philosophy and its related sciences.

The eight scholars discussed below are *only exemplary scholars* and we will not give their biographies in detail; rather we will examine only the extent to which they were related to the sciences of both *hadīth* and philosophy. In some cases, the main studies of some of these scholars focused on just one topic. For example, one scholar may be interested predominantly in *hadīth*, although he was also interested in other sciences, or the reverse.

1. Abū Hāshim Khālid b. Yazīd b. Mu`āwīyah b. Abī Sufyān al-Qurashī al-Umawī (d. 85/704)³⁴

He was called *Hakīm Āl-i Marwān*,³⁵ that is, the philosopher of the family of Marwān; he is considered to be the first Muslim philosopher.³⁶ He was interested in the science of philosophy. He wanted the Alexandrian priest Marianos Romenus³⁷ to translate some works on the science of alchemy from the ancient Greek and Coptic languages into Arabic. He also arranged for Marianos' teacher, Staphonas,³⁸ to translate into Arabic some books on the

²⁸ al-Khatīb al-Baghdādī, *al-Jāmi` li-akhlāq al-rāwī wa-ādab al-sāmi`*, ed. Muhammad `Ajjāj al-Khatīb (Beirut: Mu`assasa al-Risālah, 1994), (I-II), 2nd ed., vol. 2. p. 467.

²⁹ See al-Yāfi`ī, Abū Muhammad Abd Allah b. As`ad, *Mir`āt al-jinān wa ibrah al-yaqzān* (Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1993), vol. 2. p. 18.

³⁰ Muhammad Zāhid b. al-Hasan al-Kawsarī, *Ta`nīb al-Khatīb `alā mā sāqah fī tarjama Abī Hanīfa min al-akādhīb*, (n. p.: n. pub., 1990), pp. 179-80.

³¹ al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 3. p. 90, no. 879.

³² “al-Kalimah al-hikmah dālla al-mu`min, fa haythu wajadahā fa-huwa ahaqq bihā”.

³³ See `Abd al-Ra`ūf al-Munāwī, *Fayz al-qadīr sharh al-Jāmi` al-saghīr* (Beirut: Dār al-ma`rifah, n.d.), vol. 5. p. 65.

³⁴ See his biography in Ibn Khalliqān, *Wafayāt al-a`yān wa `anbā` abnā` al-zamān*, ed. Ihsān Abbās (Beirut: Dār Sādr, 1969), vol. 2. pp. 224-6.

³⁵ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, ed. Ibrāhīm Ramadān (Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1994), p. 300.

³⁶ al-Birūnī, Abū al-Rayān Muhammad b. Ahmad (d. 443/1061?), *al-Āsār al-baqīyyah `an al-qurūn al-haliyyah*, ed. C.E. Sachau (Leipzig 1878, 1923), p. 302. “wa kāna awwala falāsifah al-Islāmī wa hattā qīla anna `ilmahu min allazī istakhrajahu Danyāl min ghār al-kanz”.

³⁷ Ibn Khalliqān, *Wafayāt*, vol. 2. p. 224.

³⁸ *DĪA*, vol. 15. p. 293.

sciences of astronomy, chemistry and medicine.³⁹ He pioneered the introduction of the philosophical sciences into Islamic culture. He was also a specialist in medicine and alchemy.⁴⁰

In the biographies of *hadīth* narrators, Khālid b. Yazīd is classified as the second or third generation successor (*tabaqāt*) of the *muhaddith*.⁴¹ He reportedly narrated *hadīth* from his father Yazīd b. Mu`āwiyah (d. 64/684) and from Dihyah b. Khalifah al-Kalbī (d. 50/670?).⁴² The following traditionists narrated *hadīth* from him; Rajā' b. Haywah,⁴³ Ibrāhim b. Abī Hurra al-Harrānī, Khālid b. `Āmir al-Zabādī al-Ifriqī, `Abbās b. `Ubayd Allah b. al-`Abbās (known as `Ubayd Allah b. `Abbās, cited in the *Sunan* of Abū Dāwūd), `Ali b. Rayāh al-Lahmī, Ibn Shihāb al-Zuhrī, Abū al-Ahdār, Abū al-A'ḡas al-Hawlānī and Abū Warīzah al-Ansī.⁴⁴ It is reported that when he could not find a person to narrate a *hadīth*, he reported a *hadīth* to the people who were not professional on *hadīth* around him, saying, "I know that you are not *hāfiz* (a memorizer of *hadīth* by heart)"⁴⁵

Ibn Hibbān al-Bustī (d. 354/965), who was a *hadīth* and *rijāl* critic, considered Khālid ibn Yazīd as philosopher of *Āl-i Marwān* and trustworthy.⁴⁶ Ibn Hajar al-`Asqalānī (d. 852/1448) called him *sadūq* (truthful),⁴⁷ which is a positive term for a *hadīth* narrator. Ibn Khalliḡān mentioned that Khālid was well-acquainted with the sciences of medicine and chemistry.⁴⁸ But we are

³⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 434. But it is said that the report that the Umayyad prince Khālid ibn Yazīd (d. after 85/704) had Greek books on alchemy, astrology, and other sciences translated into Arabic was proven to be a fabrication made at a later date. See Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arab Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad & Early Abbasid Society (2nd-4th & 8th-10th C.)*, (Florence, KY: Routledge, 1998), p. 24.

⁴⁰ Ibn Khalliḡān, *Wafayāt*, vol. 2. p. 224.

⁴¹ Abū Hātim al-Razī accepted him as second *tabaqa muhaddith* (see Ibn Abū Khātim, *Kitāb al-jarh wa al-ta'dīl*, (India: Matba'ah Majlis dā'irat al-ma'ārif al-`Uthmāniyyah, 1952), reprinted Beirut: Dār al-Fikr, vol. 3. p. 357), while Ibn Hajar considered him to be third *tabaqa muhaddith* (see *Tahdhīb al-Tahdhīb* [Beirut: Dār ihyā al-turās al-`arabī, 1413/1993], 2nd ed., vol. 2. p. 78, no. 1985); It is reported that the word of "third *tabaqa*" has been misread, but its authentic wording states him as the second stage. See al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fi asmā al-rijāl*, ed. Bashshār `Awwād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1987), vol. 8. p. 202, footnote no. 4).

⁴² Ibn Hajar points out that al-Dhahabī said that Khālid did not meet Dihyah al-Kalbī (see *Tahdhīb al-Tahdhīb*, vol. 2. p. 78, no. 1985). But I have been unable to find any quotations of al-Dhahabī on this issue (see *Siyar*, vol. 9. p. 411).

⁴³ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 9. p. 411.

⁴⁴ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 9. p. 411; Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, vol. 8. pp. 201-2.

⁴⁵ Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, vol. 8. p. 203.

⁴⁶ Ibn Hibbān, *Kitāb al-siqāt*, vol. 6. p. 264.

⁴⁷ Ibn Hajar, *Taqrīb al-Tahdhīb*, ed. Muhammad Awwāma (Syria-Halab: Dār al-Qalam, 1992), p. 191, no. 1690.

⁴⁸ Ibn Khalliḡān, *Wafayāt*, vol. 2. p. 224.

unable to determine from the biographical *hadīth* dictionaries whether Khālid b. Yazīd studied philosophy or other philosophical sciences. Thus, we can only assume that Khālid ibn Yazīd was probably a philosopher as well as a *muhaddith*.

2. Ahmad b. Sālih al-Tabarī al-Misrī (d. 248/862) and Ahmad b. Sālih al-Shammūnī al-Makkī (d. ?/?):

The first of these two scholars, al-Misrī, was the narrator from whom Muhammad b. Ismā'īl al-Bukhārī (d. 256/870) reported a *hadīth* in his *al-Jāmi' al-Sahīh*. But al-Nasā'ī (d. 303/915), another famous *hadīth* scholar, also mentioned al-Misrī, transmitting from Yahyā b. Ma`īn (d. 233/847): "He was the greatest of liars (*kadhhdhāb*) and he pretended to be a philosopher (*yatafalsafu*". However, it is also reported that the person to whom Ibn Ma`īn was referring was another man named Ahmad b. Sālih. According to one report, Ahmad b. Sālih al-Shammūnī was as a fabricator of *hadīth* and a *shaykh* of Macca, not the mentioned narrator in *al-Jāmi' al-Sahīh* of al-Bukhārī.⁴⁹ As Ibn Yūnus said,⁵⁰ Yahyā Ibn Ma`īn's use of the word *tafalsafah* for Ahmad b. Sālih may not indicate that Ibn Ma`īn was familiar with the science of philosophy. In any case, we are not interested here in finding out which Ahmad b. Sālih dealt with philosophy, but rather in discovering if any transmitter of *hadīth* or any *muhaddith* concerned with philosophy was criticized by other *muhaddithūn* on the grounds that he made philosophy, means "*tafalsafah*".

3. Abū Ma`shar Ja`far b. Muhammad al-Balkhī (d. 272/886)

This scholar wrote treatises on geometry and astrology. It is reported that he studied the science of *hadīth* and provoked people against Ya`qūb b. Ishāq al-Kindī (d. 252/876 ?) for studying philosophy. But at the age of forty-seven, Abū Ma`shar al-Balkhī was diverted to astrology by al-Kindī. He provided circles that allowed al-Balkhī to develop his interest in mathematics, geometry and astrology. Therefore, al-Balkhī was sympathetic towards the rational sciences (*ulūm al-aqlī*).⁵¹ Despite his activity as a *muhaddith* for almost forty years, no *hadīth* or any work on *hadīth* by Abū Ma`shar is extant. Using the word *qīla*, means 'it is reported', al-Dhahabī said that Abū Ma`shar had been a

⁴⁹ al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. 6. p. 202; al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 12. pp. 165, 168; Ibn Hajar, *Hady al-sārī*, p. 383. Both al-Dhahabī and Ibn Hajar think that the opinion of al-Nasā'ī on Ahmad b. Sālih is wrong, and most of the *hadīth* scholars have accepted him as trustworthy (ibid.).

⁵⁰ al-Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, vol. 2. p. 322.

⁵¹ Ibn Abū `Usaybi'a, *Uyūn al-atibbā'*, ed. Nizār Rızā (Beirut: Dār al-Maktabah al-Hayāt, n.d.), p. 286; al-Kindī, *Felsefī Risaleler*, trans. Mahmut Kaya, XIII; al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 13. p. 161; Muammer Dizer, "Ebu Ma`şer el-Belhi", *DİA*, vol. 10. pp. 182-4. Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, pp. 337-8; Ibn Khalliḡān, *Wafayāt*, vol. 1. p. 358-9.

muhaddith, and he listed some his works, saying, "Many books are attributed to him, but they are nothing more than mere claims."⁵²

4. Abū al-Qāsim `Īsā b. `Ali b. `Īsā b. Dāwūd b. al-Jarrāh al-Baghdādī (d. 391/1001)

He was the son of the `Abbasid vizier Abū al-Hasan `Īsā b. `Ali (d. 334/946). He learned *hadīth* from scholars like al-Baghawī, Ibn Abī Dāwūd, Ibn Sa`īd, and Muhammad b. Nūh al-Jundīshābūrī. He recorded *hadīth* in *hadīth* dictation centers (*majlis al-implā*). Some *hadīth* scholars, including Abū al-Qāsim al-Azhārī, Abū Muhammad al-Hallāl and `Ali b. Muhammad al-Muhassin al-Tanūhī, narrated *hadīth* from him. al-Khatīb al-Baghdādī characterizes Ibn al-Jarrāh as *sabt al-simā*, i.e., trustworthy for *hadīth*, and as *sahīh al-kitāb*, i.e., his *hadīth* are sound.⁵³

A contemporary of Ibn al-Jarrāh and a student of *hadīth*, Abū al-Fath Muhammad b. Ahmad b. Abū al-Fawāris (d. 412/1022) told al-Khatīb that Ibn al-Jarrāh had been accused of studying philosophy.⁵⁴ Although al-Dhahabī and Ibn Hajar rejected this accusation,⁵⁵ al-Dhahabī, in his *Tārīkh al-Islām*, did not deny that Ibn al-Jarrāh was accused of holding philosophical ideas.⁵⁶ But he expressed the hope that Ibn al-Jarrāh would be forgiven by God because of his expertise in *hadīth*. Another contemporary of Ibn al-Jarrāh, Muhammad b. Ishāq al-Nadīm (d. 385/995?) claimed that in his time `Īsā was one of the scholars most conversant with the science of logic and ancient knowledge.⁵⁷ After quoting Ibn al-Nadīm's assessment of Ibn al-Jarrāh, al-Dhahabī says: "Studying these sciences has blackened his position and does not beautify him; but because of his dealing with the *hadīth*, I hope that the mercy of God will reach him."⁵⁸

5. Muhammad Ibn Hibbān al-Bustī (d. 354/965)

He was a well-known traditionist, scholar of *al-jarh wa'l-ta'dīl* and the author of *al-Sahīh*. It is reported that he also studied medicine, astronomy and the philosophical sciences.⁵⁹ But none of his books on these sciences are men-

⁵² al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 13. p. 161.

⁵³ See al-Khatīb, *Tārīkh Baghdād*, vol. 11. p. 179.

⁵⁴ al-Khatīb, *Tārīkh Baghdād*, vol. XI, 180; cf. al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 16. p. 550.

⁵⁵ al-Dhahabī, *Mizān al-i'tidāl*, vol. 3. p. 318; Ibn Hajar, *Lisān al-Mizān*, vol. 4. p. 465.

⁵⁶ al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām* (volume between 381-400 A. H.), ed. `Umar Abd al-Salām Tamūrī (Beirut: Dār al-kitāb al-`arabī, 1993 (2nd ed.), pp. 257-8. Cf. *ibid.*, *al-Mughnī fī al-Du`afā*, vol. 2. p. 499.

⁵⁷ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, p. 186.

⁵⁸ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 16. p. 550.

⁵⁹ al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 3. p. 90, no. 879; al-Suyūtī, *Tabaqāt al-huffāz*, ed. Ali Muhammad Umar (Cairo: Maktaba Wahba, 1973), p. 374.

tioned in any Islamic text. He studied theology (*kalām*) and philosophy, and, for this reason, he was accused of being a heretic (*zindīq*) by the followers of the anthropomorphists (*mushabbihā*);⁶⁰ also his theory on prophecy, which consists of knowledge and practice,⁶¹ was denounced for containing philosophical ideas by some sunni scholars. For example. al-Dhahabī, the important *hadīth* scholar criticized Ibn Hibbān's theory on prophecy as being philosophical.⁶²

6. Ibn Yūnus Kamāl al-Dīn Abū al-Fath Mūsa b. Yūnus b. Muhammad al-Mawsilī al-Shāfi`ī (d. 639/1242).⁶³

He carried out all kinds of sciences, reportedly mastering fourteen⁶⁴ or twenty-four.⁶⁵ He learned *fiqh* from his father and Arabic literature from Yahyā b. Sa`dūn al-Qurtubī. He also studied *tafsīr*, *hadīth* and *asmā' al-rijāl*, i.e., name of *hadīth* people, logic and philosophy. According to al-Dhahabī, Ibn al-Salāh praised him undeservedly. A student of Ibn Yūnus, Ibn Khalliqān, commended him, but also expressed the wish that God would look on him with futher tolerance, as he indulged in the rational sciences.⁶⁶ Nevertheless, al-Dhahabī mentions Ibn Yūnus as a *muhaddith* in his biographical dictionary.⁶⁷

7. Ibn al-Fuwātī Abū al-Fadl Kamāl al-Dīn `Abd al-Razzāq b. Ahmad b. Muhammad al-Shaybānī al-Baghdādī al-Hanbalī (d. 723/1323)

This scholar wrote treatises on different Islamic sciences.⁶⁸ Hajji Khalifah refers to him as both a *muhaddith* and a philosopher.⁶⁹ According to al-Dhahabī and al-Suyūtī, he belonged to the twenty-first generation (*tabaqa*) of *muhaddithūn*.⁷⁰ In 660/1262, he began to study the ancient sciences of philosophy (*'ulūm al-awā'il*) from Khojah Nāsir al-Dīn al-Tūsī (d. 672/1274), a well-known Muslim philosopher.⁷¹ His piety was questioned by some traditionists because of his interest in philosophy. For example, in a short biogram in his

⁶⁰ M. Ali Sönmez, "İbn Hibbān", *DİA*, vol. 20. p. 63.

⁶¹ Ibn Hajar, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), vol. 5. pp. 128-9.

⁶² al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 3. p. 90.

⁶³ For more information about him, see Ramazan Şeşen, "İbn Yunus, Kemaleddin", *DİA*, vol. 20. pp. 452-3.

⁶⁴ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 23. pp. 85-7.

⁶⁵ Ibn Khalliqān, *Wafayāt*, vol. 5. pp. 311-18.

⁶⁶ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 23. pp. 85-7.

⁶⁷ al-Dhahabī, *Tabaqāt al-muhaddithīn*, p. 200, no. 2115.

⁶⁸ See Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuwātī", *DİA*, vol. 21. pp. 47-8.

⁶⁹ Hajji Khalifah, *Kashf al-zunūn* (Beirut: Dār al-kutub al-`ilmiyyah, 1992), vol. 1. p. 573.

⁷⁰ al-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāz*, vol. 4. p. 190; al-Suyūtī, *Tabaqāt al-huffāz*, p. 515.

⁷¹ al-Dhahabī, *ibid.*, vol. IV, 190; Idem., *Mu`jam al-muhaddithīn*, ed. Muhammad al-Habīb al-Hayla (Tā'if: Maktaba al-Siddīq, 1408 A.H.), p. 144.

Tadhkirat al-huffāz, al-Dhahabī mentions that Ibn al-Fuwātī was inclined to collect and narrate *hadīth*. He learned *hadīth* from about 500 teachers. al-Dhahabī hoped that his work on *hadīth* might serve as redemption (*kaffārah*) for him.⁷²

8. Ghulām Ibn al-Munā (المني) Fakhr al-Dīn Ismā'il b. Ali b. al-Husayn al-Azjī al-Hanbalī (d. 610/1213)

He studied *hadīth* with Abū al-Fath Ibn al-Munā, Lāhiq b. 'Ali b. Kārih and others. He wrote a *hadīth* treatise (*risālah*) from Shuhdah bnt. Ahmad al-Kātibah (d. 574/1178), daughter of the famous traditionist Abū Nāsr Ahmad b. al-Faraj al-Dīnawarī. After the death of his master Abū al-Fath Ibn al-Munā, al-Hanbalī lectured on *hadīth* at the Ma'muniyyah College and he transmitted numerous traditions from his teacher and other traditionists. He was also a philosopher, a *faqīh* and a theologian. He studied logic, philosophy and the other ancient philosophical sciences. He wrote books on philosophy, including *Nawāmis al-anbiyā'*. Because of his engagement with philosophy, a Hanbalī scholar, Ibn Rajab, accused him of weakness in religion. It is reported that he criticized *hadīth* narrators for not being learned enough, for not knowing the rational sciences and for not understanding the meaning of what they narrated, apart from the literal form (*zāhir*) of the *hadīth*.⁷³ al-Dhahabī also criticized Ghulām Ibn al-Munā, classifying his narrations as unacceptable (*lā yuslah li'l-riwāyah*).⁷⁴ In his *Lisān al-Mizān*, a supplement to al-Dhahabī's *Mizān al-i'tidāl*, Ibn Hajar classifies Ghulām Ibn al-Munā as one of the weak narrators and *muhaddithūn*.⁷⁵

Conclusion:

Although it is frequently asserted that some Muslim philosophers were also qualified in *fiqh*,⁷⁶ *tafsir*, *kalam*,⁷⁷ or *tasawwuf*,⁷⁸ we rarely find any information about the activities of these scholars as *muhaddith*/traditionist because of the preoccupation with *hadīth*. Conversely, it is difficult to determine whether or not the *muhaddithūn* or *Ahl al-Hadīth* were also interested in ancient Greek philosophy or the rational (*aqlī*) sciences. As demonstrated above, some sunnī Muslim traditionists objected to philosophy and the philosophical sciences,

⁷² Ibid., IV, 190; cf. al-Dhahabī, *Mu'jam al-muhaddithīn*, p. 144; Ibn Hajar, *Lisān al-Mizān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), vol. 4, p. 13.

⁷³ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 22, pp. 29-30; Ibn Rajab, *Dhayl Tabaqāt al-Hanābilah*, vol. 2, pp. 66-8.

⁷⁴ al-Dhahabī, *Siyar*, vol. 22, p. 30.

⁷⁵ Ibn Hajar, *Lisān*, vol. 1, pp. 472-3, no. 1323.

⁷⁶ For example, Ibn Rushd Abū al-Walīd Muhammad b. Ahmad al-Qurtubī (d. 595/1198) was also a famous jurist.

⁷⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) was also a great commentator on the Qur'ān.

⁷⁸ Muhyī al-Dīn Ibn al-'Arabī (d. 638/1240) was also a famous *sūfi*.

while others studied both *hadīth* and philosophy. I propose to call the latter type of scholar a *muhaddith failasūf* or *failasūf muhaddith*, that is a Muslim traditionist who was interested in and studied both *hadīth* and philosophy. The eight scholars mentioned above studied *hadīth* and philosophy in addition to other Islamic sciences. Their study of philosophy may have affected their understanding of *hadīth* and of the Prophetic *sunnah*. For example, Ibn Hibbān al-Bustī (d. 354/965) compiled the traditions and classified them in 400 sections, in his work entitled *Sahīh, al-Taqāsīm wa'l-anwā'* (Chapters and Nevus (Naw)).⁷⁹ The title probably reflects his philosophical career.⁸⁰

Abstract: In this article, I examine the attitudes and opinions of some sunnī traditionists, like Ibn al-Salāh (d. 643/1245), al-Dhahabī (d. 748/1347) and al-Suyūṭī (d. 911/1505), and the way in which they attacked ancient philosophy, the philosophical sciences and Muslim philosophers. I will study eight transmitters of *hadīth* and examine how these narrators dealt with ancient Greek philosophy or the philosophical sciences.

Citation: Mustafa ERTÜRK, "A Short Glance at the Attitude of Some Sunnī Muslim Traditionists/*Muhaddithūn* towards Philosophy and the Philosophical Sciences", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, pp. 49-62.

Key words: Hadīth, Islamic Philosophy, *hadīth* philosopher, Muslim philosophers, al-Ghazālī, Ibn al-Salāh, al-Dhahabī, al-Suyūṭī.

⁷⁹ Abū al-Hasan b. Balabān al-Fārisī (d. 739/1339) rearranged *al-Sahīh* under the title *al-Ihsān fī taqrīb Sahīh Ibn Hibbān* (ed. Shu'ayb al-Arna'ūt, 18 vols., (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1988).

⁸⁰ Shu'ayb al-Arna'ūt says that the philosophical career of Ibn Hibbān was reflected in his works, in particular in his *Sahīh*. See, *ibid.*, 19.

Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu

Süleyman DOĞANAY, Dr.*

“Historical Aspects of Textual
and Content Analysis in
Ahādīth”

Abstract: Ahādīth has got a historical importance in addition to religious one. Because, each of ahādīth attributed to the Prophet (peace be upon him) puts forward that it reflects facts and events of his period as well. Reading texts of hadīth to obtain knowledge on religion and history without criticizing shows its ordinary usage because of alteration of the hadīth narrators on reporting according to meaning. It is necessary to study compatibility of every passages or items in the texts of hadīth into facts of the prophetic period in order to keep away from the ordinary usage of hadīth. The texts of hadīth, on account of its historical importance, could be criticized mainly on two points: “history in the text” and “history of the text”.

Citation: Süleyman DOĞANAY, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, pp.63-84.

Key words: Hadīth, History, Narration, History in the Text, History of the Text.

Giriş

Her metin,¹ kendine has bir tarihinin bulunuşu ve muhtevası itibariyle geçmişte yaşanmış, ifade edilmiş ya da düşünülmüş bir olaydan bahsetmesi itibariyle tarihidir ve hiçbir metin tarihten soyutlanamaz. Metin, tarihî bir olayı veya düşüncüyü nakletmenin yanında kendi tarihî varlığını da devam ettirir. Bundan dolayı, ‘metindeki tarih’ ile ‘metnin tarihi’² ifadeleri farklı bağlamlara işaret eder.

‘Metindeki tarih’ ifadesi, metinde bahsedilen kişilere, olaylara, olayların meydana geldiği mekâna, sosyal şartlara ve hatta fikirlere delâlet eder. Bu anlamda, metin kendisi vasıtasıyla tarihî bir dönemin gözetlendiği pencere işlevine sahiptir. ‘Metnin tarihi’ ifadesi ise, içerikle doğrudan ilgili olmayıp, metnin ortaya çıkış tarihine ve teşekkül sürecine işaret eder.³ Bu teşekkül süreci, metnin söylem düzeyinde ortaya çıkışıyla birlikte, şifahi yolla nakledil-

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

¹ Burada, metin terimiyle bir sözün veya haberin sadece yazılı malzeme üzerindeki varlığını kastetmediğimizi belirtmeliyiz. İster yazılı olsun isterse şifahi kültür ortamının ürünü olsun, her iki durumda da söz veya haber varlık sahnesindedir. Kaldı ki, söz veya haber yazılı hale gelmeden önceki varlığını şifahi kültür ortamına borçludur.

² Hayes, John H. ve Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis A Beginner's Handbook*, Atlanta: John Knox Press 1987, s. 45.

³ Hayes, *Biblical Exegesis*, s. 45.

mesini, yazı ile kayıt altına alınmasını ve şekil ve içerik bakımından kendisine yapılan müdahalelerin hepsini içerir. Metnin teşekkül süreci yani metnin tarihi dikkate alınmaksızın, sadece metindeki tarihten/muhtevadan yola çıkarak yapılacak her tespit veya yorum isabetli sonuçlar doğurmayabilir.

Tarihî metinlerin anlaşılmasında, metindeki tarih yani muhteva kadar metnin tarihi de büyük önem arz eder. Metnin tarihi, nakil ile ilgili problemlerle yüzleşmeyi gerektirir. Bu açıdan, metne sadece içerik çözümlemesi düzeyinde ve basit bir bilgi kaynağı olarak yaklaşmamak gerekir.⁴ Tahlil işleminde metinleri sadece bilgi kaynağı olarak görmek, onların indirgemeci bir kullanımını doğurur. İndirgemeci bir tutumdan uzak kalabilmek için, metin tahlili ve tenkidinde teşekkül süreci ile muhtevanın birlikte mütalaa edilmesi gerekir.

Tarihî bir metin olarak herhangi bir hadisi tahlile kalkışmak, metindeki tarihi ve metnin tarihini birlikte dikkate almayı gerektirir. Her durumda ve her metin bağlamında birini diğerine öncelemek, biri lehine diğerini görmezden gelmek, metnin yanlış anlaşılmasına ve isabetli olmayan değerlendirmelere yol açabilir. Hadislerin tenkidinde, yorum veya izahında herhangi bir yanlış değerlendirmeye sapmamak için, ‘metnin tarihi’ ve ‘metindeki tarih’ olmak üzere iki tarihî boyutun mutlaka birlikte dikkate alınması gerektiği, makalemizin temel vurgusudur. Bu vesile ile, dinî değerinin yanı sıra, tarihî önem de arz eden hadislerin metin ve muhteva olarak tarihî tenkide konu olmasını, bazı gerekliliklere de işaret ederek ele alacağımızı belirtmek isteriz.

I. Rivayetlerin Metin ve Muhtevasının Tarihi Açısından Sorgulanması

Rivayet edilen metinler, metindeki tarih (muhteva) ve metnin tarihi (ortaya çıkış ve teşekkül süreci) olmak üzere başlıca iki perspektiften tarihî analize konu edilebilir. Rivayete konu olan metin ister hadis, isterse başka bir tarihî malzeme olsun, ifade edilen hususlara olgu değeri atfetmeden önce, tarihî bir yaklaşımla ele alınıp metin ve içerik açısından sorgulanması gerekir.

Bu bakımdan, bir hadisin metin tarihini ve metnindeki tarihi dikkate almak, belli bazı soruları sormayı gerektirir. Hadis hakkında yapılacak olan bu soruşturma işleminin ilk basamağında metnin tarihiyle ilgili şu türden sorulara yer verilmelidir: Hadis nasıl, niçin, ne zaman, nerede ve hangi şartlar altında ortaya çıktı? Kim için söylendi veya yazıldı? Nasıl derlendi veya muhafaza edildi? Eğer Hz. Peygamber’e âidiyetinden şüphe duyuluyorsa, metin hangi amaçlara binâen (niçin) üretildi? Hadisin veya rivayetin teşekkülünü, gelişimini, muhafazasını ve naklini etkileyen âmiller nelerdir?

⁴ Tarihî bir hakikatin algılanması ve sunulmasının, çoğu kez hakikatin kendisinden çok farklı ve kimi zaman hakikat olarak ifade edilen şeyin kendisi kadar önemli olduğu unutulmamalıdır. bk. Evans, Richard J., *Tarihin Savunusu* (trc. Uygur Kocabaşoğlu), Ankara: İmge Kitabevi 1999, s. 88.

Hadislerin metin tarihiyle ilgili soruları çoğaltmak ve her bir hadisi bu bağlamda sorgulamak mümkündür. Bu sorgulama işlemini, metnin tarihî serüvenini ortaya çıkarma yönündeki gayretler olarak değerlendirmek gerekir. Metnin tarihî serüveninin ortaya konulması, elde mevcut haliyle metnin anlam alanlarına ilişkin ipuçları da sunacaktır. Zira dikkatli bir sorgulama neticesinde, metinlerin sunmuş olduğu anlam öbeklerinden bazılarının, karşılığını Hz. Peygamber'in hayatında/döneminde bulacağı, bazılarının bulamayabileceği ortaya çıkacaktır. Bu da, ister istemez her bir metin ve onun unsurları hakkındaki anlayışları olumlu veya olumsuz yönde değiştirecektir.

Bir hadis metninin tarihinin tespiti, hadisin metnindeki tarihten ya da diğer bir ifadeyle ilgili metnin muhtevasından bütünüyle bağımsız değildir. Hadis muhteva yönüyle ve kültürel açıdan da araştırılmalıdır. Metindeki tarihin belirlenmesi bağlamında yapılacak bir sorgulama, metnin tarihine de ışık tutacaktır. Buna ilişkin sorulması gereken sorular da şunlardır: Hadiste kimden veya neden söz edilmektedir veya hadis hangi konu hakkındadır? Hadisin elde mevcut tarihinin dışındaki diğer yollardan, hatta aynı veya yakın konulardaki diğer hadislerden ve başka kaynaklardan elde edilen hangi bilgi ve bakış açısı anlamayı etkiler? Hz. Peygamber'in anlam açısından baskın durumda olan özel vurguları var mı? Eğer özel vurgular varsa, bunlar hadisin diğer tariklerinde de aynı hususiyetlere sahipler mi? Eğer hadisin tarikleri arasındaki vurgular değişkenlik arz ediyorsa, hangi vurgu Hz. Peygamber'e, hangisi râvilerle aittir? Hadisin doğrudan muhtevasına yönelik bu türden sorular; hem muhteva hem de metnin tarihiyle ilgili: Hz. Peygamber'in hayatı ve risâleti içinde bu hadisin yeri nedir? Hadisin sebab-i vürûdu nedir? Hadisin ortaya çıkışında hangi kültürel faktörler etkilidir? Râvilerin veya ilk hadis müdevvinlerinin ilgi alanları ve eğilimleri, hadisin şeklini ve içeriğini etkilemiş midir? şeklindeki sorularla birlikte mütalaa edilmelidir.

Bir hadise ait metinlerin buna benzer sorularla muhteva tahliline tabi tutulması sonucunda, hadisin anlam alanına dair birbirinden farklı boyutlar ortaya çıkıyorsa, bir başka ifade ile muhteva tahlili sonucunda ortaya çıkan anlam, Hz. Peygamber'e ait anlamı garanti etmiyor ya da bu konuda bir kanaat teşkil etmiyorsa, metnin tarihî serüvenini anlamak daha fazla önem arz edecektir. Bu durumda, hadisin muhteva tahlili, ona ait tariklerin tarihî süreçte kazandığı dil ve anlatım formunun anlaşılmasıyla başlamalıdır.⁵ Zira bir hadise ait metinler arasındaki farklılıklar çeşitli anlamları doğuruyor, metinlerin bazısında ortaya çıkan mana, diğer bazılarında genişlemeye veya daralmaya

⁵ Hadisin semantik yapısı ve anlatım üslûbunun anlaşılması, ona ait çeşitli metinler arasındaki farklılıkların ne zaman, nerede, kim tarafından ve niçin var edildiğini sorgulamayı gerektirir. Zira dinî değerinin yanında, tarihî bir belge niteliğinde de olan hadise ait tarikler çeşitli anlam alanlarına yol açıyorsa, metinler arasındaki farklılıkların tarihî kökenleri iyi tetkik edilmelidir.

uğruyorsa, tarihî tenkit noktasından hareketle metnin formu üzerinde düşünmeye ve incelemeye öncelik verilecektir. Üslûbun, özü etkilediği düşüncesinden hareketle metnin formu üzerinde düşünmek, onun içeriğinin nasıl ele alınacağı konusunda da veriler sunabilir.

II. Rivayetlerin Sistem Bütünlüğü İçinde Tahlili

Muhaddislerin hadislerin tahlil ve tenkidinde hadis usulüne ait teknik konularla birlikte, bazı temel ilke ve prensiplerden de hareket ettikleri bir vakadır. Eleştiriye açık bazı boyutları bulunmasına rağmen muhaddislerin geliştirmiş oldukları tahlil ve tenkit usulleri, sistemli bir bütün arz etmektedir. Hadis ilminin olduğu gibi, tarih ilminin de kendine has tenkit usulü bulunduğu bilinmektedir. Tarihî bir veri olması hasebiyle hadislerin tenkidinde tarih ilminin ilkelerine bigâne kalınmaz. Disiplinler arası işbirliği ve modern zamanların sunduğu imkânlar gereği, rivayet malzemesinin tahkik ve değerlendirilmesinde tarih ilminin verilerinden gerektiği ölçüde faydalanılmalıdır. Fakat, hadis tahlilinde tarih gibi öteki ilim dallarının verilerine atıfta bulunurken ve onlardan yöntem açısından faydalanırken, değerlendirilen metnin ait olduğu ilim dalının iç mantığı, işleyişi ve bütünlüğü asla göz ardı edilmemelidir. Bu, hadis geleneğine olan sorumluluğun bir gereğidir.

Tarih ve hadis tenkidi; doğruyu, muhtemel ve mümkün olanı, inanılmazı, yanlış, yalanı ve doğrulanması imkânsız olanı ayırt etme noktasında birleşirler.⁶ Fakat, hadislerin metin ve muhteva olarak tarihî açıdan incelenip değerlendirilmesinin bazı noktalarda tarihten ayrıldığı görülür. Bu anlamda bir hadis tarihî perspektiften değerlendirilirken, hadis ve tarih ilimlerinin kendi iç bütünlükleri dikkate alınmalıdır. Zira ister sözlü isterse yazılı olsun nakle dayalı malzeme bakımından aralarında benzerlik ve müştereklik olmakla birlikte, konularını teşkil eden belgeyi değerlendirme bakımından kendi sistemleri dâhilinde, bu iki ilim dalı arasında farklılıkların olması gayet doğaldır.

Tarih yazımında ve hadis rivayetinde, nakledenlerin olaya şahitliklerine büyük önem atfedilmekle birlikte,⁷ rivayetlerin değerlendirilmesinde hadis ile

⁶ Tarihteki ve hadisteki tenkit usullerinin mukayesesi hakkında geniş bilgi için bk. Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları 1997, s. 159-166.

⁷ Tarih şahitliklere dayalı olarak yazıldığından, tarihte doğruyu yanlıştan ayırmak üç temel işleme indirgenir: Her şeyden önce şahitlikleri araştırmak, sonra onları kontrol etmek, nihayet onları anlamak (bk. Halkın, Leon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları* (trc. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989, s. 3). Hadis rivayetinde de senedin muttasıl veya münkati' olması açısından şahitlik prensibine önem atfedildiği mâlûmdur. Hulafâ-i Râşidin başta olmak üzere, diğer sahâbe ve münekkit muhaddislerin hadis rivayetindeki tutumları, onların şahitlik konusuna verdikleri önemi göstermektedir (Hulafâ-yi Râşidin ve sahâbenin hadis rivayetindeki tutumları hakkında bk. Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri: Rey Yayıncılık 1994, s. 17-33). Hadis rivayetinde yalanın ortaya çıkmasıyla birlikte şahitlik prensibi önemini daha fazla hissettirir olmuştur. Bu anlamda, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) "Râviler yalana

tarih arasındaki en bâriz farklılık mürsel rivayetlerde kendini gösterir. Meselâ, bir sahâbinin bir başka sahâbiden duyduğu hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den işitmiş gibi rivayette bulunması, muhaddisler arasında sahâbe mürseli diye isimlendirilip makbul bir rivayet tarzı olarak kabul edilirken, benzer bir nakil tarzı tarih alanında pek de hoş karşılanmamaktadır. Kaldı ki tarih genellikle yazılı belgelere dayalıdır.⁸ Bundan dolayı iki sistemin iç bütünlükleri birbirine karıştırılırsa her zaman doğru sonuçlar ortaya çıkmayabilir.

Hadis ve tarihin rivayetleri değerlendirmedeki farklılıklarından biri de, rivayetin kaynağına yakınlığı meselesinde kendini gösterir. Elbette, her iki tenkit sisteminde de rivayetin, kaynağına yakınlığına veya birincil kaynağa ulaşılmasına büyük önem atfedilir. Rivayetin kaynağına yakınlığı, onun en kısa yoldan ve en kısa senedle nakledilmesiyle doğru orantılıdır. Hadis ilminde bir rivayetin kaynağına yakınlığı **âli isnad** terimiyle ifade edilirken, kaynağına uzaklığı da **nâzil isnad** terimi ile ifade edilir. Buna göre bir sened, Hz. Peygamber'e kadar ismi zikredilen râvi sayısının azlığı oranında âli diye nitelendirilirken;⁹ bu sayısının çokluğu nisbetinde de nâzil sayılır.¹⁰ Bu vasıflandırma, her bir sened hakkında kullanılan mutlak ve değişmez bir niteleme değildir; aynı hadise ait senedlerin çokluğu oranında, bu isnadların vasfı değişebilir. Sahih olması kaydıyla muhaddisler nazarında Hz. Peygamber'e yakınlığı ifade etmesi bakımından âli isnad tercih edilir. Yine hadisçiler âli isnad talep etmenin sünnet olduğunu belirtmişlerdir.¹¹ Hatta isnadın Hz. Peygamber'e yakınlığının Allah'a yakınlık olduğu ifade edilmiştir.¹² Muhaddislerin kaynağına yakınlık açısından isnadlara yaklaşımı genellikle bu şekilde olmakla birlikte, onlar daha az râviye sahip isnadın sayıca daha çok râvili olana üstünlüğünün her durumda ve her şartta geçerli mutlak bir kriter olmadığını da belirtmişlerdir. Âli isnadın nâzil isnada üstünlüğü, Hz. Peygamber'e yakınlığı ifade etmesinin yanında, senedde yer alan râvilerin daha sağlam ve daha **sika** olması ve tahammül tarzının **semâa** dayalı veya buna daha yakın olması durumunda söz konusudur. Nitekim, râvilerinin daha sika, daha fakih veya tahammül tarzının semâ veya ona yakın olması gibi bir sebebe binâen değer kazanan bazı nâzil isnadların, âli isnaddan

daha değerli ve üstün olabileceği de prensip olarak benimsenmiştir.¹³ Bu anlamda, muhaddisler nazarında daha üstün ve değerli olan isnadın her hâlükârda sayıca daha az râviyi barındıran isnad değil de,¹⁴ daha sağlam ve daha sahih isnad olduğu ifade edilir. Ancak, âli ve nâzil isnadın, râvilerin durumu ve tahammül tarzı bakımından birbirine denk olması durumunda, sayıya itibarın esas olması ve âli isnadın tercih edilmesi gerektiği de belirtilmelidir.

Hadiste uygulandığı şekliyle isnad sisteminin diğer herhangi bir ilim dalında mevcut olmadığı düşünüldüğünde, hem kaynağına yakınlık bakımından rivayetlerin başta âli ve nâzil olmak üzere çeşitli şekillerde kategorize edilmesinin hem de sağlamlık durumu açısından âli ve nâzil arasındaki değer farklılığına göre rivayetlerin derecelendirilmesinin muhaddislere has bir sistem olduğu söylenebilir. Gerçi, tarih ilminde de kaynak tenkidi ve kaynakların tenkidine dayalı tasnifi işlemi mevcuttur;¹⁵ fakat, anlatılara ve vesikalara dayalı olarak işleyen bu ilim dalında hadisteki gibi bir isnad sisteminden bahsedilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan da, hadis ile tarih arasında sistem bütünlüğü noktasında farklılık olduğu görülmektedir.

Hadis ilminin kendi iç bütünlüğü de dikkate alınmak suretiyle, hadislerin tenkidinde hem metinde anlatılan hem de metni ortaya çıkaran durumlar birlikte mütalaa edilmelidir. İncelemeye konu olan hadis, tarihî konularla doğrudan ilgili olduğu zaman bu durumlar açıkça kendisini belli eder. Ahlâkî nitelikte olup da içerik bakımından doğrudan tarihî olmayan hadislerde yansıtılan kültürel durumlar ve şartlar bile, hadisin tarihî açıdan tenkit edilmesine konu olabilir. Zira, tüm hadisler ve bunların ortaya çıktığı tarihî ve kültürel şartların rivayeti anlamadaki önemi inkâr edilemez.

III. Metin ve Muhtevanın Tarihi Boyutundan Hareketle Hadis Tenkidi

Hadisin metin ve muhtevasının tarihî boyutları, onun gerçeklikteki değerine işaret eder. Bu değer, hadisin şekil ve içerik bakımından Hz. Peygamber'in ifadesi olduğunu veya hadiste bahsedilen durumun onun döneminde mevcut bulunduğunu gösterir. Hadislerin önemli bir kısmının mâna ile rivayet edilmiş olması, metnin lafız, üslup ve içerik bakımından bütünüyle Hz. Peygamber'e aidiyetini tetkik etmeyi gerektirir. Zira, metnin bazı bölümlerinin râvi tasarrufları sonucunda lafız ve muhteva olarak değişime uğraması, bazı bölümlerinin de olgusal değerde olup tarihî realiteye uygun düşmesi mümkündür. Mâna ile rivayetin bir sonucu olarak, hadisin kısmen de olsa reelle örtüşmesi, onun olgusal değerini ön plana çıkarır.

¹³ Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 11; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, II, 172.

¹⁴ Nitekim, Hâkim de bu hususa dikkat çekmektedir (*Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, s. 9).

¹⁵ Tarih ilminde kaynak tenkidi ve tenkide dayalı olarak kaynakların sınıflandırılması hakkında geniş bilgi için bk. Langlois, Ch. V. – Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş* (trc. Galip Ataç), İstanbul: Devlet Basımevi 1937, s. 83-107.

başvurunca biz de onlara karşı tarihe sarıldık" dediği bilinmektedir. Nitekim râviler hakkındaki tarih bilgisi, hadis ilminin alt disiplinlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Geniş bilgi için bk. Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir (ö. 911/1505), *Tedribü'r-râvi fi şerhi takribi'n-Nevevi* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1988, II, 349-351.

⁸ Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s. 23.

⁹ Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları 1985, s. 30.

¹⁰ Koçyiğit, a.g.e., s. 359.

¹¹ Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri (ö. 405/1014), *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-âlemiyye), s. 5-7.

¹² Kâsımî, Muhammed Cemâleddin (ö. 1332/1914), *Kavâidü't-tahdis min fününi mustalahi'l-hadis* (nşr. M. Behcet el-Beytâr), Beyrut: Dârü'n-nefâis 1993, s. 210.

Tarihin olguları, her zaman metindeki tarih lehine de işlemeyebilir. Bazı hadisler bağlamında, kesin olarak bilinen tarihî gerçeklerle metinde bahsedilenler birbirine uygun düşmeyebilir. Böyle bir durum, metnin muhtevastaki hususların tarihî gerçeklere aykırı düştüğüne hükmetmeye götürebilir. Muhteva ile realitenin aykırılığı, nihayetinde rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetinin olumsuzlanmasını beraberinde getirir. Bu durum, sadece muhtevanın değil, aynı zamanda metnin de Hz. Peygamber dönemi açısından tarihî değerde olmadığını göstergesidir.

Hadis ile tarihî bilgiler mukayese edilip de aralarında uyumsuzluk görüldüğü zaman, bu mukayese ister metindeki tarihten isterse metnin tarihinden hareketle olsun, hadisin reddi konusunda aceleci davranmak isabetli olmayabilir. Kesin biçimde bilinen tarihî gerçeklere aykırı düşen hadis uydurma olabileceği gibi, râvi tasarrufları sonucunda da böyle bir aykırılık meydana gelebilir. Hadiste ifade edilen olayın meydana geldiği zaman konusunda açık bir bilgi mevcutsa ve hadisin muhtevası olayın gerçek vakti hakkındaki bilgiye ters düşüyorsa, böyle bir rivayetin tümünden sahih olmadığına aceleyle hükmetmekten, öncelikle hadiste ziyade-noksan, tashîf-tahrîf vb. durumların olup olmadığı araştırılmalıdır. Zira râvilerden kaynaklanan tasarruflara binâen hadisin lafzı ve manası değişime uğramış ve bu değişim, ister istemez sözü asıl mecrasından çıkarmış olabilir. Haberin aslından bir sapma söz konusu olmakla birlikte tarihî gerçeklere ters düşüyorsa, haberin uydurma olduğuna hükmedilecektir.

Hadislerin tarihî perspektiften değerlendirilmesi, mümkün olduğunca bütün tariklerin toplanıp birlikte mütalaa edilmesini gerektirir. Çünkü böylece bir tarikteki eksiklikler, diğeri vasıtasıyla giderilerek metnin tarihi tespit edilmiş olacak, bu vesile ile belki de tarihî gerçeklere aykırılık diye bir durum söz konusu dahi olmayacaktır. Meselâ, Buhârî'de "Yüz sene sonra bu gün hayatta olanlardan yeryüzünde kimse kalmaz."¹⁶ hadisi yer almaktadır. Bu hadis, Mısırlı düşünür Ahmed Emîn tarafından "Yüz sene sonra nefes alan kimse kalmaz." şeklinde nakledilmiş ve bütün tarikleri dikkate alınmaksızın, tarihî bilgilere aykırı düştüğü gerekçesiyle tenkit edilmiştir.¹⁷ Halbuki, Hz. Peygamber bu sözünü yüzyıl sonra sahâbe neslinin son bulmasını kastetmektedir.¹⁸ Hadisin, Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde yer alan metniyle Ahmed Emîn'in verdiği metin mukayese edilecek olursa, aralarındaki lafız farkı hemen görülecektir.¹⁹ Eğer araştırma hadise ait bütün metinler dikkate alınacak şekilde daha da

¹⁶ Buhârî, "Mevâkîr", 40; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 18; Tirmizî, "Fiten", 64.

¹⁷ Ahmed Emîn, *Fecri'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Mısriyye 1965, s. 217-218.

¹⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye 1988, s. 79.

¹⁹ Güler, Zekerîya, "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1/2, İstanbul 1996, s. 123-124.

derinleştirilseydi, böyle bir yanlış anlama olmayacaktı. Bu tenkitte, tek tarîke dayanma gibi bir usul hatası ve bunun sebep olduğu yanlış anlama, dolayısıyla muhaddislerin rivayetleri değerlendirme tarzına aykırı olan bir tutum söz konusudur.

Bazı durumlarda, hadis/sünnet diye nakledilen haber, metin ve muhteva olarak o kadar açık ve kesindir ki, tarihî tenkide konu olduğu zaman haberin 'asıl itibariyle' uydurma olduğuna hükmedilir. Burada 'asıl itibariyle' kaydı konulmakla, râvi tasarrufları ihtimaline binâen haberin aslından sapma ve böylece tarihî gerçeklere aykırı düşme ihtimalinin bulunmadığı belirtilmek istenmiştir.

Tarihî boyutlar dikkate alınarak esas bakımından uydurma olduğuna hükmedilen haberlere örnek olarak, yahudilerden cizyenin kaldırılmasını konu alan haber ve bu haber hakkında meydana gelen şu ilginç münakaşa gösterilebilir: Hatîb el-Bağdâdî döneminde bazı yahudiler yazılı bir belge ortaya çıkarırlar ve bu belgenin Resûlullah'a ait olduğunu iddia ederler. Hayber halkından cizyenin kaldırılmasıyla ilgili bu belgede, bazı sahâbilerin şahitlikleri de vurgulanmaktadır. Belge Hatîb'e arz edilince, ona bakmış ve sonuçta isnadını dahi incelemeksizin bunun yalan olduğunu söylemiştir. Hangi gerekçeyle böyle bir hüküm verdiği sorulunca Hatîb, belgenin iki bakımdan tarihe aykırı olduğunu ifade eder. Öncelikle, belgede Sa'd b. Muâz'ın şahitliğinden bahsedilmektedir. Bu durum muhaldir. Çünkü Sa'd, hicretin beşinci senesinde Hendek Gazvesi'nin ardından Kureyzaoğulları'nın muhâsara edilerek teslim alınmaları ve haklarında karar verilmesinden sonra vefat etmiştir. Hayber Gazvesi ise hicretin yedinci yılında olmuştur. Dolayısıyla Sa'd'ın Hayber Gazvesi'ne katılması ve belgenin yazılışına şahitlik etmesi mümkün değildir. İkinci olarak, belgeye Muâviye b. Ebû Süfyan'ın şahitlik ettiğinden bahsedilmektedir. Halbuki Muâviye, hicretin sekizinci yılında Mekke'nin fethinde müslüman olmuştur. Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'le birlikte Hayber Gazvesi'ne katılması imkânsızdır.²⁰

Bu örnekte metindeki tarih, haberin uydurma olduğuna açıkça delâlet etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, hadiste dirâyet sahibi biri olarak, haberin senedini dahi incelemeksizin uydurma olduğuna hükmetmiştir. Bununla birlikte, tarihî açıdan problem teşkil ediyor izlenimi veren hadislerin tamamı ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına ilişkin bütün rivayetler bağlamında, yukarıdaki örnekteki gibi, metnin muhtevasına bakılarak haberin uydurulduğu konusunda kesin hükme varmak kolay olmayabilir. Kesinliğin olmadığı durumlarda, habere dair

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 691/1350), *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'z-zaif* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye 1970, s. 102-105; İdlîbî, Selâhaddin b. Ahmed, *Menhecü nakdi'l-metn inde ulemâi'l-hadisî'n-nebevî*, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde 1983, s. 327-328.

bütün tarikler imkân nisbetinde toplanıp, aralarında mukayeseler yapılmalıdır. Mukayese sonucunda metinle tarihte yaşanan gerçeklik arasında paralellik kurma ihtimalinin doğması her zaman mümkündür. Böylece bir tarikteki eksiklik diğer tarikler sayesinde giderilecek ve böylece hadisi zayi etme yerine onunla amelin esas olduğu prensibine²¹ riayet edilmiş olacaktır.

Bilindiği üzere ‘geçmiş’ mevcut bilgi, belge ve rivayetlerin çokluğu ve bunların geçerliliği oranında tarihî bir nitelik kazanır. Bilgi, belge ve rivayetlerin az olduğu ve yetersiz kaldığı durumlarda, ‘geçmiş’ hakkında söylenenlerin spekülâtif olmaktan öte bir değeri yoktur. Bu açıdan muhaddisler, kimliği belirsiz/meçhul kişilerden nakledilen veya sadece tek râvisi bulunan garîb haberlere şüphe ile yaklaşmışlardır. Geçmişe dair anlatılanların olgusal bir değer ifade etmesi için, öncelikle bütün verilerin toplanması ve daha sonra tenkid edilmesi gerekir. Yahyâ b. Maîn’in (ö. 233/847) en az otuz vecihten yazmadıkça hadisin ne anlama geldiğini bilemediklerini²² söylemesi, bir hadisi daha doğru anlayabilmek için ulaşılabilen tariklerin hepsini toplama uygulamasının, muhaddisler nazarındaki önemini ifadesinden başka bir şey değildir. Nitekim, metnin tarihi ve metindeki tarih olmak üzere tarihî tenkidin bu iki yönünün hadislerle tatbik edildiğine dair rivayetlerle karşılaşmak mümkündür.

Zekeriyâ b. Yahyâ el-Halvânî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî’yi Ya’kûb b. Kâsib’in hadislerini kitaplarının sırtına işaretler koymak suretiyle muhafaza altına alırken gördüğünü ve bunu Ebû Dâvûd’a sorduğunda onun şu şekilde cevap verdiğini nakletmektedir:

“Müsned’inde münker addettiğimiz hadisler gördük. Bunların asıllarını istediğimizde önce bizi oyaladı, daha sonra çıkardı. Asıl nüshadaki hadislerin taze yazıyla değiştirilmiş olduğunu, mürselleri müsned yaptığını ve ziyâdede bulunduğunu gördük.”²³

Bu rivayette muhaddislerin münker olarak addedilen metindeki bilgilerden hareketle, metnin tarihini tetkik ettikleri görülmektedir.

İbn Adî, Ebû’l-Hasan Muhammed b. Muhammed b. Eş’as el-Kûfî’den hadis yazdığını belirtmiş; Mûsâ b. İsmâil b. Mûsâ b. Ca’fer b. Muhammed, babası ve dedesi tarikiyle Hz. Ali ve Resûlullah’a ulaşan bine yakın hadisi ihtiva eden bir nüshayı kendilerine çıkardığını söylemiştir. Kendilerine çıkarılan nüshada yırtıkların bulunduğunu, hadislerin yeni bir kâğıt üzerine taze yazıyla yazılmış olup genelinin müsned münker olduğunu, doğruluğu düstur edinmiş kimsele-

²¹ Çakan, İ. Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları 1996, s. 72-73.

²² Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071), *el-Cami’ li-ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut: Müessesetü’r-risâle 1414/1994, II, 315.

²³ Ukaylî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Ömer b. Mûsâ (ö. 322/934), *ed-Duafâ’* (nşr. Abdülmü’tî Emin Kal’acı), Beyrut: Dârü’l-mektebeti’l-ilmiyye 1984, IV, 446.

rin metinlerine uygun düşmeyen metinlere sahip haberlerin yer aldığını ifade etmiştir.²⁴ Bu rivayetler muhaddislerin bir tarihçi gibi rivayetleri tahkikte hem metindeki tarihi hem de metnin tarihini göz önüne aldıklarını göstermektedir. Bu rivayette hadisin hem sened hem de metin açısından tetkik edildiği görülmektedir. Hadislerin yazılı olduğu nüshada yırtılmış sayfaların bulunması, metnin eski bir kâğıt üzerinde solgun renkteki yazı ile mevcut olması gerekirken taze yazıyla yazılmış olması, sened ve metin açısından müsned münker²⁵ olduğunun görülmesi, metnin tarihi konusundaki muhaddis titizliğinin göstergesidir. Ayrıca, yapılan kontrol neticesinde bu hadislerin ehl-i sıdkın rivayetlerine uygun düşmeyen metinlere sahip olduğunun ifade edilmesi, metindeki tarihin de dikkate alındığına işaret etmektedir.²⁶

IV. Metin ve Muhteva Tahlilinde Dikkate Alınacak Tarihi Unsurlar

Muhaddisler, bir hadise ait rivayetler arasındaki kısmî uyumsuzlukların, farklı bakış açılarını yansıtan veya tarihi ortam farklılaşmalarından kaynaklanan metinler sebebiyle ortaya çıktığının elbette farkında idiler. Hadislerin sened ve metin açısından değerlendirilmesi noktasında, muhaddislerin çalışmaları ve geliştirmiş oldukları prensipler asla göz ardı edilemez. Ancak, modern tarih bilincinin gelişiminin ortaya çıkardığı metodolojiler, araştırmacıyı hadislerin tarihi boyutları ve sünnete dair verilerin yorumlanması konusunda daha dikkatli davranmaya sevk etmektedir. Bu bağlamda, bir hadisin veya tariklerinin değerlendirilmesinde tarihî tenkidi kullanıp ondan nasıl yararlanılacağı ve bu gayreti kolaylaştırabilecek araçların neler olduğu sorulabilir.

Şayet metin, ismiyle veya künyesiyle sık sık karşılaşmadığımız şahıslara, mekânlara, âdetlere, kelime ve kavramlara atıfta bulunursa, en basit düzeyde hadiste ne söylendiğini anlamak için metinde anlatılan kültürel ortamdan yeterince haberdar olmak gerekecektir. Dillerin yapısında ve işleyişinde, asırların geçmesine bağlı olarak pekâla değişimler ortaya çıkabilir. Bundan dolayı, hadisin ihtiva ettiği kelime ve kavramların Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiün dönemleri itibarıyla kullanılışının ve anlamının bilinmesi elzemdir. Ayrıca, hadisler rivayet dönemlerinde çok çeşitli coğrafi mekânlarda tedavülde olmuştur. Hz. Peygamber’in de konuştuğu Kureyş lehçesi esas olmakla birlikte, rivayet dönemlerinde çeşitli bölgelerde tedavülde bulunan hadisler içerisine farklı lehçelerden kelime ve kavramların girmiş olması doğal bir durumdur.

²⁴ İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil fi duafâi’r-ricâl* (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî), Beyrut: Dârü’l-fikr 1988, VI, 301.

²⁵ Bu rivayetteki müsned ifadesi doğrudan senedi nitelerken, münker lafzının hem senede hem de metne şâamil olması gerekir. Zira münker lafzı sened için kullanılabildiği gibi, metin için de kullanılmaktadır.

²⁶ Zikretmiş olduğumuz bu birkaç rivayet, tarihçilerin kaynak tenkidi ismini verdikleri (bk. Langlois, *Tarih Tenkidine Giriş*, s. 83-96) işlemin, hicri ikinci ve üçüncü asır gibi erken bir dönemde muhaddisler tarafından tatbik edildiğini göstermektedir.

Nisbî düzeyde bile olsa rivayetin söz üzerindeki deformasyonu dikkate alındığında, bir hadise ait tarikler arasında üslûp farklılıkları da görülebilir. Bu ve benzeri sebepler, hadiste bahsedilen kültürel ortamdan haberdar olmayı ve buna bağlı olarak her bir tarîk özelinde hadisin anlam alanlarını kavramayı zorunlu kılar. Zaten metnin hakiki anlamının ortaya çıkarılması, metindeki tarihin/muhtevanın tespitinin son aşamasıdır.²⁷ Bu bağlamda, aşına olmadığı-mız ve bize garip gelen hususla ilgili literatürü iyi tespit etmek gerekir. İsabetli bilgiler edinmek için bu son derece önemlidir. Konu hakkında bilgi edinmek için en faydalı araçlar, başta hadis şerhleri, ricâl ve garîbül-hadis kitapları olmak üzere araştırılacak hususla ilgili literatür olacaktır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiûn dönemlerinde meydana gelen olayların anlatıldığı İslâm tarihi kitapları, sosyolojik çalışmalar ve metinde söz konusu olan kavram, şahıs ve mekânlarla ilgili hadis ilmi veya hadis ilmi dışındaki hususi çalışmalar yararlı olacaktır. Bu türden çalışmalar, metin tarafından varsayılan veya referansta bulunulan ilk dönem müslümanlarının günlük hayatının farklı yönleri hakkında bilgi sağlayabilir. Bu arada, döneme ilişkin alan dışındaki literatürden elde edilen bilgi ve bulgular, bizim için farklı bir bakış açısı ve yerine göre isabetli anlam alanları sunabilir. Bu bakımdan, kendimizi sadece hadis literatürü ve hatta İslâmiyât ile sınırlı tutmamız doğru bir yaklaşım olmayabilir. Buna göre, metindeki tarihe veya metnin söylediklerine yönelik olarak hadis kitapları ve literatürü, hadis ilmi dışındaki tefsir, fıkıh, kelam vb. İslâmiyât literatürü ve İslâmiyât dışındaki bilgi, belge ve bulgular olmak üzere başlıca üç kategorideki kaynaklar bizim için vazgeçilmezdir.

Hadislerde araştırılması gereken ikinci tarihî boyut, metnin tarihi veya râvilerin durumu, şifâhî ve yazılı rivayet gibi metnin varlık kazandığı ya da var oluş sürecini devam ettirdiği durumlardır. Hadisler genel olarak rivayet zinciriyle Hz. Peygamber'e atfedilse de, rivayetlerden bazıları Resûlullah'a ulaşmayıp sahâbe veya tâbiûnda kalmaktadır. Hatta bazı hadislerin çeşitli tarikleri arasında bu açıdan farklılıkların olduğu da görülmektedir. Bazı tarikler merfû olarak rivayet edilirken, bazıları sahâbeye atfen mevkûf veya tâbiüne atfen maktû olabilmektedir. Burada, merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere çeşitli şekillerde rivayetine rastlanan bir haberin, esas bakımından kime ait olduğu ve hangi tarihî bağlamdan neşet ettiği problemdir. Her ne kadar, esas bakımından hadis Hz. Peygamber'e ait olsa da, aynı haber veya hadisin bazı tariklerde Resûlullah'a ulaşması ve bazılarında ondan sonraki nesilde kalması, hadisin çeşitli şekillerde rivayete konu olup sened ve metin açısından²⁸ râvi tasarruflarına mâruz kaldığını ve farklı tarihî dönemlere vurgu yapıldığını gösterir.

²⁷ A'zamî, Muhammed Mustafa, *Menhecû'n-nakd inde'l-muhaddisin neş'etihû ve târihu*, Riyad: Mektebetü'l-kevser 1410/1990, s. 94.

²⁸ Merfû, mevkûf ve maktû ilk planda senede dönük terimler gibi görünse de, haber veya hadisin sahibine göre bir değer ifade ettiği dikkate alındığında, bu terimlerin metni de nitel-

Bazı örneklerde, hadiste anlatılan durum ile vürûd ortamı öylesine örtüşür ki, metindeki tarih ile metnin tarihinin eşzamanlı olduğu ve aynı tarihî bağlamı yansıttığı açıktır. Hadiste söz konusu edilen hususların, Hz. Peygamber döneminin olguları arasında yer aldığı görülür. İbadetler ve muâmelât konusunda Resûlullah döneminden günümüze kesintisiz uygulanagelen fiilî sünnetlerde böyle bir uyumluluk söz konusudur. Namaz, oruç, hac gibi ibadetler alanında Hz. Peygamber'den nesiller boyu tevarüs edegelen uygulamalar bu gruba dâhildir. Ayrıca, tarikleri arasında nisbeten farklılıklar olsa da, mütevâtir, meşhûr ve sahîh olarak tabir edilen hadislerin, muhtevalarının geneli itibariyle Hz. Peygamber dönemi olguları arasında yer aldığı söylenebilir. Bu türden hadisler, metindeki tarih açısından genel olarak Hz. Peygamber dönemi olgularına tekabül etse de, tarikler arasındaki nisbî farklılıklardan hangisinin veya hadise ait hangi metnin ya da metin parçacıklarının tarihî olanı yansıttığı hususu muhteva tahlilinin bir diğer yönüdür. Bir başka ifadeyle, hadisin Hz. Peygamber'e ait asıl lafzının hangisi olduğu ve buna binâen muhtevanın tam olarak nelerden ibaret bulunduğu da önemli bir husustur.

Diğer taraftan, hadis olarak rivayet edilen haberin muhtevası ile ortaya çıkış ve teşekkül süreci, uzun zaman dilimleriyle birbirinden ayrılan farklı tarihî ortamları yansıtabilir. Bu durumda, hadisin metnindeki tarih (söz konusu edilen olgu ve olaylar, kişiler, kavramlar vb.) ile metnin tarihi arasında eşzamanlılık açısından uyumluluk yoktur. Metinde dile getirilen hususlar ile metnin güya ortaya çıkış zamanı arasında mütekabiliyetin olmayışı, sözün Hz. Peygamber'e atfi açısından problem teşkil eder. Zira, haber merfû olarak muttasıl bir senedle sevkedilmekte iken, muhteva açısından Hz. Peygamber döneminin olgu ve olaylarına tam uyum sağlamayabilir. Bu durum, sözün hadis formunda bir değer ifade etmesini şüpheli duruma sokar. Meselâ kaderle ilgili tartışmalar bağlamında hadis formunda dile getirilen haberler ve Kaderiyye vb. fırka ve mezheplerle ilgili olarak rivayet edilen haberler, metindeki tarih ile metnin tarihi arasındaki uyumsuzluk açısından tenkit edilip, hadis formunda uydurma sözler olarak değerlendirilmiştir.²⁹

yen bir boyutunun bulunduğu söylenebilir. Kaldı ki, hadisin metnine sonradan yapılan idrâc veya ziyade, aslen mevkûf veya maktû olduğu halde, merfû hadis içerisinde Hz. Peygamber'in sözü olarak karşımıza çıkabilmektedir.

²⁹ Bu ifadelerimizle Hz. Peygamber'in gayba ilişkin bilgisini reddediyor değiliz. Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisine bildirdiği kadarıyla gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında konuştuğu bilinmektedir. Her birinin sıhhat durumu araştırma yapmaya ihtiyaç göstermekle birlikte, temel hadis kaynaklarının fiten bölümlerindeki rivayetlerin mevcudiyeti bunun en açık göstergesidir. Ancak burada önemli olan nokta, Hz. Peygamber'in gayba dair haber verdiği konuların ve haber verme şeklinin niteliği ve netliğidir (Hz. Peygamber'in gayba ilgili bilgisine dair bk. M. Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber'in Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyasî İctimâî Hâdiselerle Hadis Münâsebetleri* [doçentlik tezi, 1967] AÜ İlahiyat Fakültesi, s. 1-8.) Elbette, her insan gibi Hz. Peygamber de kendi tecrübelerinden yola çıkarak geleceğe dair

Metnin muhtevası ile Hz. Peygamber dönemi olguları arasında sosyal gerçeklik açısından ilk planda uyumluluğun görülmemesi, bizi aceleci bir kararlar her bir hadisi tümünden reddetmeye de sevketmemelidir. Yani, metinde bahsedilen konular ile Hz. Peygamber dönemi arasında, eş zamanlılık açısından bir uyum ilk planda söz konusu olmayabilir. Bu durum, şifahî rivayet ve günümüze göre oldukça kıt imkânlar içerisinde yürütülmüş olan yazılı rivayete ait teknik hususlardan, râvilerin tasarruflarından veya bizim anlama kapasitemizden ileri gelmiş olabilir. Râvilerden herhangi biri hadisin rivayetinde hata etmiş ve onun hatası kendisinden sonraki râviler tarafından tekrar edilmiş olabilir. Râvilerin hadisin metninde yapmış oldukları tasarrufların, hadiste muhteva ve anlam değişimine yol açmış olması mümkündür. Ya da meseleyi enine boyuna yeterince araştırmaksızın, dar kalıplar içerisinde sıkıştırılmış anlam çerçevesi ve bakış açısı, hadiste muhteva ve anlam değişimi olduğu şeklinde bir düşünceye yol açabilir. Bu durumda, hadis aslen sahih bir konumda iken, râvilerin rivayet esnasındaki veya anlama sürecindeki tasarrufları neticesinde zayıf olarak tavsif edilmiş olabilir.

Enes b. Mâlik (ö. 93/712)³⁰ ve Büreyde'den (ö. 63/683)³¹ gelen rivayete göre, Hz. Peygamber'in pazartesi günü risâletle görevlendirildiği, salı günü de Hz. Ali'nin 'namaz kıldığı' ifade edilmiştir. Tirmizi'nin, senedindeki bir râviden dolayı zayıf kabul edip garib olduğunu belirtmesiyle birlikte, Hâkim'in senedinin sahih olduğunu ifade etmesine³² rağmen, bu rivayet hatalı kabul edilip tarihî açıdan tenkide konu olmuştur. Burada, hadisin tenkide konu olmasının sebebi, Hz. Ali'nin risâletin başlangıcında namaz kıldığının (صلی) belirtilmiş olmasıdır. Halbuki namazın farz kılınması risâletin başlangıcında değil, onuncu yıldadır. Namaz kıldı yerine, "Müslüman oldu/أُسلم"³³ lafzını ihtiva eden rivayetin sahih olduğu belirtilmiştir.³⁴ Kaldı ki, "Müslüman oldu" lafzının geçtiği bir diğer rivayet Hz. Ali'nin kendisi tarafından da nakledilmektedir.³⁵

bazı öngörülerde bulunmuş olabilir. Onun öngörüsünü olumsuzlayarak hadisler hakkında yapılan her bir tenkit, bizi sağlıklı sonuçlara ulaşmaktan uzaklaştırır. Nitekim, rivayet edilen sözde kesinliğin söz konusu olması, "şu tarihte şunlar olacaktır" gibi açık zaman belirtilmesi rivayetin hadis olamayacağına ve uydurma olmasına hükmetmek için yeter bir sebep olarak zikredilmektedir. (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 63-64; Ali el-Kârî, Nûreddin b. Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *el-Mevzûât*, İstanbul: Matbaa-i Amire 1289, s. 110, 121-122.)

³⁰ Tirmizi, "Menâkib", 20.

³¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdullah (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye 1990, III, 121.

³² Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 121.

³³ Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik (ö. 292/905), *el-Müsned* (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân 1409, IX, 321-322 (hadis no 3871); Hâkim, *Müstedrek*, III, 121.

³⁴ İdlibî, *Menhecü nakdi'l-metn*, s. 324.

³⁵ Ebû Ya'lâ el-Mavslî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (ö. 307/919), *Müsned* (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-türâs 1987, I, 348. (hadis no 446). Heysemî, bu rivayetin

Zikredilen bu örnek bağlamında, hadis tenkidinin çok dikkatli ve titiz bir şekilde yapılması gerektiği açıktır. Çünkü, risâletin ilk günleri ve yılları - özellikle Mekke dönemi- ile alâkalı rivayetler incelendiğinde içinde "namaz kıldı" ibaresinin kullanıldığı tek rivayet bu örnekten ibaret değildir. Her ne kadar namaz risâletin onuncu senesinde farz kılınmış olsa da, bir başka rivayette İslâm'ın ilk günlerine atıfla Hz. Ali yanında, Hz. Peygamber ve Hz. Hatice hakkında da namaz kıldı ifadesi kullanılmaktadır. Yine Hâkim'in sahihu'l-isnâd dediği bir rivayete göre Hz. Peygamber pazartesi günü namaz kılmıştır (صلی). Hz. Hatice de onunla birlikte namaz kılmıştır. Hz. Peygamber durumu Hz. Ali'ye iletmış, o da salı günü namaz kılmıştır.³⁶ Bu rivayette dikkati çeken husus, nübüvvetin sekizinci senesinde ve hicretten üç yıl önce vefat etmiş olan Hz. Hatice hakkında da "namaz kıldı" ibaresinin kullanılmış olmasıdır. O'nun vefatı döneminde henüz namaz farz kılınmamıştır. Rivayetin muhtevası bütün olarak dikkate alındığında, İslâm'ın ilk günlerinden bahsedildiği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, buradaki namaz kılmak ibaresi, "müslüman olmak/teslim olmak" anlamını çağrıştırmaktadır. Namaz, ibadet olmasının yanı sıra, müslümanları diğer din mensuplarından ayıran önemli bir sembolik işleve de sahip bulunduğu için, râviler tarafından "müslüman olmak" anlamında kullanılmasında sakınca görülmemiş olabilir. Ayrıca, zamanın ilerlemesine bağlı olarak kelime ve kavramların anlamında genişleme veya daralmanın olduğu bilinmektedir. Bu değişimine bağlı olarak, "namaz" (الصلاة) kelimesinin de Hz. Peygamber döneminden sonraki asırlarda anlam daralmasına uğrayarak, günde beş vakit icra edilen farz ibadet şeklindeki bugünkü anlamına hasredilmesi mümkündür. Bundan dolayı, sonraki dönemlerin değer yargılarından ve anlamlar açısından yola çıkarak aceleci bir tavırla hadisleri tenkide tabi tutmaktansa, tarihî bir bakışla meseleye yaklaşmak daha isabetli olacaktır.

Tarihî bakış ise, hadise ait bütün tarikleri, aynı veya benzer konulardaki bütün hadisleri toplamayı ve aralarında yapılacak mukayeseler³⁷ sonucunda

senedinde yer alan Müslim b. Keysân el-Mülâî'nin muhtelit olduğunu ifade etmektedir. bk. Heysemî, Ali b. Ebû Bekir (ö. 807/1405), *Mecmeu'z-zevâid*, Kahire: Dârü'r-reyyân li't-türâs 1407, IX, 102.

³⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 201; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, IX, 103.

³⁷ Bir hadise ait bütün tariklerin toplanması, isnad şemasının çıkarılması ve bundan hareketle hadisin sened açısından tenkide tabi tutulması hakkında geniş bilgi için bk. Polat, Salahattin-Habil NazlıgölSüleyman Doğanay, *Hadis Tahric ve Tenkidi* (ders notu, 2001) EÜ İlahiyat Fakültesi, s. 85-108. Hadiste metin inşasına dair prensipler hakkında bk. Nazlıgöl, Habil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivayetleri*, Kayseri: Laçın Yayınları 2005, s. 94-108; Doğanay, Süleyman, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (doktora tezi, 2006), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 195-213.

asla/gerçekliğe en yakın metni tespit etmeyi gerektirir.³⁸ Bazı hadislerde, bu bile yeterli olmayabilir. Bu durumda, alan içi ve alan dışı literatürden konuya ilişkin araştırmalarla ulaşılabilecek veriler doğrultusunda, hadisin sıhhatine ilişkin en sağlıklı yorumu yapmak kaçınılmazdır. Metnin muhtevasında yer alan konulara ve muhtevadan yola çıkarak metnin tarihine ilişkin çok geniş literatürden ne kadar çok tespit bulunulursa, hadisin içeriği ve teşekkül süreci hakkında o derece sağlıklı yorumlara ulaşılabilir.

Bu bağlamda, hadislerdeki isnad olgusunun metnin tarihine dair bir iddiayı dile getirdiği de ifade edilmelidir. Eğer hadisin baş tarafındaki sened, muttasıl bir şekilde Resûlullah'a kadar ulaşıyorsa, bu durum, hadisin kimler tarafından rivayet edildiğini göstermekle birlikte, hadisin vürûd ortamı ve tarihinin Hz. Peygamber dönemi olduğu iddiasını da içermektedir. Bu açıdan, hadiste bahsedilen konu veya olaylar ile hadisin Hz. Peygamber'e ulaştığı iddiası (muttasıl sened) arasında uyum yoksa, ister istemez tarihî tenkit gündeme gelecektir. Fakat rivayet metninde bahsedilen konu veya olayların Hz. Peygamber dönemi olgularına tekabül edip etmediğinin veya hadisin bir başka tarihinin elde mevcut tarîkteki noksanlığı izâle edip etmediğinin çok dikkatli ve titiz bir biçimde araştırılması gerektiği ifade edilmelidir. Aksi durumda, aceleci bir tavırdan dolayı gerçekte sahih bir hadisin olumsuzlanması ve zayıf edilmesi kaçınılmaz olacaktır.

İfade etmek gerekir ki, ana hadis kaynaklarının bazılarının tarihî bilgilere ters düşen hadisleri ihtiva etmiş olması, hadislerin rivayeti, tedvin ve tasnifinde tarihî bilgilerin dikkate alınmadığı anlamına gelmez. İnsanî ve teknik zaafın her yerde ve her zaman imkân dâhilinde olduğunu hesaba katmak gerekir. Beşerî kusur ve zaafardan dolayı tarihî bilgilere muhalif hadislerin bu yönü

³⁸ Burada, hiçbir rivayetin geçmiş (Hz. Peygamber dönemi olgu ve olaylarını veya hadisin aslı formunu) olduğu gibi kapsayamayacağı ifade edilmesi gerekir. Zira, bir hadisin çeşitli versiyonlarından her biri, aynı hadisin farklı bir anlatımına işaret eder. Hz. Peygamber döneminin olgu ve olayları, kendisinin irad buyurduğu hadislerin söylem düzeyindeki formu geride kaldığından, bir hadisin herhangi bir metnin 'geçmiş'e göre sınanma şansı yoktur. Bazı metinlerin, diğer bazı metinlere göre 'aslı'ya daha uygun olabileceğinden söz edilebilir; fakat, klasik yazma bir kitabın metin tahkiki ve inşasında olduğu gibi, bütün metinlerin kendisine göre ölçülmesine imkân verecek ne aslı nitelikte bir metin ne de bir ölçüt vardır. Önümüzde var olan, bir metin çeşitlemesidir. Her bir metin râvilerin zihinlerinden süzülerek geldiği için, bir anlamda tarihçi titizliği ve işleyişi ile, araştırma ve incelemelerin araştırıcıyı ulaştırdığı noktadan hareketle metinler üzerindeki yorumları asgari düzeye indirip aslı forma en yakın metin ortaya çıkarılmaya çalışılmalıdır. Bir başka ifadeyle, hadisler müslümanın hayatında içkin durumda olduğu veya olması gerektiği için, bizlere düşen iş, zaten var olan bu içkin yapıları ayna tutmaktır.

onların dikkatinden kaçmış olsa da, farkına varan başka muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir.³⁹

Başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe, tâbiîn ve diğer tabakalardaki râvilerin, metnin tarihinin önemli bir parçası olduğu muhakkaktır. Bu durum, hadislerin tarihî açıdan tenkit edilmesinde iki hususun daha göz önünde bulundurulmasını gerektirir: (a) Bir hadisin tarîkleri arasındaki metin farklılıklarına yol açması hasebiyle, hadisin birçok râvi tarafından rivayet edilmesi, (b) bazı hadislerin senedindeki kimi râvilerin bilinmeyen/tanınmayan isim, künye ve lakaplarla anılması.

Rivayet işleminin, yoğun olarak hicrî üçüncü asra kadar devam ettiği ve bundan sonra da kısmen sürdüğü dikkate alınacak olursa, bu durumun hadis metinlerinde kısmî değişikliklere yol açtığı dikkate alınmalıdır. Rivayet sürecinin her bir tabakasında hadislerin şifâhî ve yazılı olarak nakledilmesi, bu iki rivayet tarzına ait teknik imkânlar, birbirinden farklı yeteneklere ve hâfıza kuvvetine sahip birçok râvinin nakil sürecine dâhil olması vb. etkenler, kısmî düzeyde de olsa hadis metinlerinin farklılaşmasını doğurmuştur. Bir hadisin çeşitli rivayetlerine ait metinler arasında farklılıkların mevcut olması, eldeki metne dönük olarak hadisin tarihî açıdan tenkidine yol açabilir. Kaldı ki, bu metin farklılıklarını her açıdan bir olumsuzluk diye değerlendirmek de yanlıştır. Hadisin bir metnindeki noksanlığın veya o metne dönük yanlış yorumlamaların, aynı hadisin bir başka tarîkindeki metin aracılığıyla izale edilebilir olmasını, kültürümüz ve hadisler açısından bir eksiklik değil, yerine ve bağlamına göre zenginlik olarak değerlendirmek gerekir. Bu anlamda, hadis tarihi ve usulünde sadece tek râvisi bulunan ferd ve garîb hadisler şüphe ile bakılmıyş, birden fazla râviye ve tarîke sahip hadisler büyük önem atfedilmiştir. Zira, birden fazla râviye ve dolayısıyla tarîke sahip hadisleri birbirine göre sınamaya imkânımız varken, ferd veya garîb olarak tabir edilen hadisleri bir başka tarîke göre sınamaya ve mukayese etme imkânımız hemen hemen yok gibidir. Çoklu tarîke sahip bir hadisi hem diğer tarîklerle hem de aynı konudaki diğer hadislerle mukayese etme imkânı mevcut olmakla birlikte, garîb nitelikli bir hadisin sadece aynı konudaki başka hadislerle mukayese edilebileceği söylenebilir.

Geçmişe dönük anlatımlar, eldeki malzemenin çokluğu oranında tarihî bir değer ifade eder. Herhangi bir tarihî olay hakkındaki anlatımlar ve yorumlar hangi oranda referans noktasına sahip ise, olayın gerçekliği ve yorumun netliği o derecede kesinlik ifade eder. Aktarılan mâlûmat arasında nisbî farklılıklar olsa da, referans noktalarının çok olması, tarihî malzemenin değerini artırır.

³⁹ Tarihî bilgilere aykırı hadisler ihtiva etmeleri sebebiyle Buhârî ve Müslim tenkit edilmiştir. Örnekler için bk. Hatiboğlu, M. Said, "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslime Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), X/1-3, Ankara 1997, s. 11-14.

Bazı problemleri yönlerine rağmen, bir hadisin her bir rivayetine ait senedlerde ismi zikredilen râvileri, elde mevcut hadisin referans noktaları olarak değerlendirmek gerekir. Bu anlamda, bir hadis ne kadar çok rivayet zinciri ve râvi vasıtasıyla aktarılmışsa, o oranda referans noktasına sahiptir.

İsnad sisteminin eleştiriye açık bazı boyutlarının varlığı, onu bir referans olmaktan asla çıkarmaz. Hadisin bir rivayet zincirinde meçhul râvi ya da râvilerin bulunması, irsâl ve tedlîs gibi noksanlıklar, diğer rivayet zincirlerindeki bilgiler vasıtasıyla telafi edilebilir. Problemin esas boyutu, tek yoldan rivayet edilen hadisler ve senedleriyle ilgilidir. Bu türlü hadislerden birinin senedinde veya metninde tarihî değerlendirme açısından problemlere rastlansa bile, yine de o hadisin sened veya metin açısından tarihî bağlama oturmadığı ve tarihî açıdan gerçeklik değeri taşımadığı, hele hadisin metninde yer alan hususların bütünüyle Hz. Peygamber tarafından dile getirilmediği, aceleci bir tavırla iddia edilemez. Hadis ilminin kendi sistemi içinde tarihî bir inceleme ve bu incelemeye dönük bakış açısının gereği olarak, hadis hakkında sened ve metin bakımından lüzumlu ve titiz araştırmalar yapıldıktan sonra ancak bir yorumda bulunulabilir. Son tahlilde, ulaşılan bu yorumun da yapılan inceleme ve araştırma çerçevesinde ve araştırmacının öznelliği bağlamında şekillendiğinin ve kesin bilgi ifade etmeyebileceğinin bilincinde olunmalıdır. Nasıl ki, tarihin nakledilmesi ve tarih yazıcılığı, eldeki verilere ve nakledenlerin öznelliğine göre bir yorum değeri taşıyorsa, o verilere dayalı olarak yapılan her bir izah ve açıklamanın da birer yorum olduğunun farkında olunmalıdır.⁴⁰

Belirtildiği üzere, asgari müştereklerde birleşmekle birlikte, bir hadise ait nisbeten birbirinden farklı metinlere bakıldığında, aralarında anlam kaymaları ve vurgu değişimi gibi farklılıklara rastlanması mümkündür. Metinler arasındaki bu farklılıklar, onların farklı tarihî bağlamlarda söylendiğinin ya da rivayet sürecinde râviler tarafından metne yapılan müdahalelerin göstergesidir. Genelde sahâbî râvisi aynı olmakla birlikte, her bir metnin değişik senedle rivayet edildiği dikkate alındığında, metinlerin son şekliyle gerçekten hangi râvinin sorumlu olduğunu belirlemek çoğu hadiste mümkün olmayabilir. Ancak biyografik eserlerden râviler hakkında cerh ve ta'dîle ilişkin bilgileri toplayıp, illel kitaplarından da yararlanmak suretiyle râviler, hadisin senedi ve nisbeten metni hakkında değerlendirmeler yapılabilir. Esasında bu da, son

⁴⁰ Ne denli doğrulanabilir, geniş kabul görebilir ya da sınanabilir olursa olsun tarihin, kaçınılmaz olarak bir kişisel yapı ve 'anlatıcı' sıfatıyla tarihçinin bakış açısının dışı vurumu olduğu söylenmiştir. Bu anlamda, tarih, başka birilerinin gözlerine ve seslerine dayanır; tarihi, geçmişteki olaylarla bizim onlar hakkındaki okumalarımız arasında yer alan bir yorumcu aracılığıyla görmekteyiz (Tarihin yorumsal değeri hakkında bk. Jenkins, Keith, *Tarihi Yeniden Düşünmek* (trc. Bahadır Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi 1997, s. 24, 58-59.). Tarihi bir durumu araştırıp hakkında değerlendirme yaparken, 'şimdi'ye göre programlanmış olan kendi akıl yapımızı ve öznelliğimizi, geçmiş olaylara ve geçmişe dair metinlere taşıdığımızın farkında olmalıyız.

tahlilde hadisin ilgili metninden kimin sorumlu olduğu veya elde mevcut metnin en yüksek düzeyde Hz. Peygamber'in ifadelerini yansıtıp yansıtmadığı hususunda bizi kesin hükme ulaştırmaz. Dolayısıyla, hadislerin sened ve metni hakkında yapılacak olan tenkit ve değerlendirmelerde, önyargılı davranmaktansa, hadis münekkitlerinin sened ve metinle ilgili olarak ileri sürdükleri değerlendirmeleri de hesaba katarak tutarlı bir tavır sergilemenin gerekli olduğunu vurgulamak büyük önem arz eder.

Hadislerin bütünü için olmasa bile, münekkit muhaddisler tarafından herhangi bir kusuru veya illeti olduğu tespit edilen bazı hadislerle ve onların illet teşkil eden boyutlarına illel kitaplarında değinilmektedir. Araştırmaya konu olan hadisin sened ve metin açısından kusur ve noksanlık ihtiva edip etmediği bu kaynaklardan kontrol edilmelidir. Belki bu sayede elde edilen bilgi ve bulgular, hadisin senedinde ve metninde ilk anda belirgin olarak fark edilmeden ve metnin tarihiyle ilgili bir yanlış veya hatayı dikkatlere sunabilir.

Metnin tarihinin bir diğer boyutu, metnin edebî düzeniyle ilgilidir. Bir hadise ait nisbeten farklı metinlere rastlamak mümkün olduğu gibi, bir tek metin içerisinde birbiriyle ilişkisi açık olmayan sözcük ve ibarelere rastlamak da mümkündür.⁴¹ Bir hadisin çeşitli rivayetlerine ait metinlerde ziyade, ziyadenin bir çeşidi olan idrâc, tashîf ve tahrif türünden kelimelerin ve takdim-tehirin mevcudiyeti, her bir metnin az da olsa birbirinden farklı edebî düzene sahip olduğunu gösterir. Bu durum, hadise ait metinlerin hepsinde veya bazısında metnin düzeniyle ve anlamıyla ilgili problemlere yol açabilir. Hadisin muhtevastaki bu türden parça veya pasajlar, rivayet sürecinde metne sonradan sokuşturulup eklenmiş olabilir. Hiç şüphesiz metinde yer alan ziyade, tashîf, tahrif veya takdim-tehir türündeki tasarruflar, hadisin aslî formuyla aynı tarihî ortama sahip değildirler. Metnin orijinal hali ile sonradan yapılan değişiklik ve ilâveler arasında asgari düzeyde kronolojik bir zaman aralığı vardır. Böyle durumlarda, bir hadise ait bütün tarîklerin aynı tarihî ortamdan kaynaklandığını düşünmek doğru değildir. Elden geldiğince, bunları tespitte ve ayıklamaya çalışılmalı, metnin ilk ve aslî düzenine en yakın olanı belirlenmelidir.⁴²

⁴¹ Meselâ müdrec olarak tabir edilen hadislerin metinlerine sonradan eklenmiş bulunan ifadeler bunun en güzel örneğini teşkil eder. Bazan hadiste yer alan müdrec ifade metin içerisinde öylesine belirgin olur ki, bunu fark edip Resûlullah'ın ifadelerinden ayırmak kolaydır. Bazan de, müdrec kısmı Resûlullah'ın ifadelerinden ayırmak uzun ve titiz bir incelemeyi ve çalışmayı gerektirebilir.

⁴² Tarih tenkidinde bu işleme kaynak analizi denmektedir. Nitekim tarih tenkidinde de kaynak analizi son derece önem arz etmekte, müellif tarafından değil de, başka zamanlarda diğer kimseler tarafından metne yapılan ilâvelere dikkat çekilmektedir. Müellife ait olmayıp sonradan yapılan bu ilâveleri ona atfetmemek için, ayıklama işleminin önemi son derece büyüktür. bk. Langlois, *Tarih Tenkidine Giriş*, s. 88.

Hadisin metin tarihinin üçüncü bir boyutu, daha önce de zikredildiği gibi, bir tek metnin merfû olarak Hz. Peygamber'e nisbet edilmekle birlikte, mevkûf olarak sahâbeye veya maktû olarak tâbiine de atfedilmiş olmasıdır. Sened ile yapılan bu atif sadece sözün sahibine işaret etmeye yönelik olmayıp, aynı zamanda sözün ortaya çıkış zamanına dair bir iddiayı da bünyesinde barındırmaktadır. Herhangi bir hadisin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiin olmak üzere farklı kişilere atfı, mevkûf ve maktû nitelikli haberlerin hadis formunda aktarıldığı, otorite arayışının bir gereği olarak Hz. Peygamber'in ağzından rivayet edildiği ve kişisel yorumların hadis olarak ifade edildiği şeklinde bir düşünceyi akla getirebilir.⁴³ Farklı tarzlarda rivayet edilen bu türden hadislerle karşılaşıldığında çok çeşitli ihtimaller hesaba katılmalıdır. Mevkûf ve maktû olarak rivayet edilen bir söz, muhaddislerin belli gerekçelere dayanarak hükmen merfû⁴⁴ diye nitelendirdikleri haberlerin kapsamına dâhil ise, bu durum, sözün Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda bir fikir verebileceği gibi, metnin tarihi konusunda da ipuçları sunar. Şayet, haber hükmen merfû olarak nitelendirilmeyi gerektiriyorsa, hadis olması kuvvetle muhtemel olduğu için Hz. Peygamber döneminin izlerini taşıyacaktır. Kaldı ki, isnad sisteminin henüz tam olgunlaşmadığı bir dönemde ve daha sonraki zaman dilimlerinde, hadislerin ve başka haberlerin, asıl sahibine referansta bulunmaksızın anonim olarak rivayet edildiği de hesaba katılmalıdır.⁴⁵ Sözü sahibinden işiten biri, başka birine aktarımda bulunurken sözün asıl sahibine referansla nakil işlemini yaptığı halde, bir diğer kimse sözün asıl sahibine referansta bulunmaksızın anonim olarak anlatımı gerçekleştirmiş olabilir. Bu durum, sözü asıl sahibine atfeden kişinin, onun adına yalan yere söz uydurduğu ve anonim olarak aktaran kişinin de sözün sahibi olduğu anlamına gelmez. Bu anlamda, bir hadisin merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere çeşitli tarzlarda rivayetine rastlanmış olması, merfû olarak rivayet edilen sözün yalan yere sonradan Hz. Peygamber'e atfedildiği anlamını taşımaz. Söz Hz. Peygamber'e ait olduğu halde, anonim olarak anlatımda bulunma geleneğinin mevkûf ve maktû haberleri doğurmuş olabileceği de dikkate alınmalıdır. Yani söz aslen Hz. Peygamber'e ait olmakla birlikte, anonim aktarım neticesinde başkasına ait olduğu zannedi-

⁴³ Nitekim çoğu müsteşrik merfû, mevkûf ve maktû olarak rivayet edilen bir hadisin aslında Hz. Peygamber'in sözü olmadığını, sonradan onun adı kullanılarak kişisel yorumlara dinî değer atfedildiğini söylemişlerdir. Fikhî görüşlerin sonradan hadis şeklinde formüle edildiğine dair ileri sürülen iddia, bu görüşün bir parçasıdır. Meselâ bk. Juynboll, Gautier Herald A., *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası* (trc. Salih Özer), Ankara: Ankara Okulu 2002, s. 36-37, 48,

⁴⁴ Lafız ve şekil itibarıyla zâhiren sahâbî sözü özelliğini taşımakla birlikte, ancak vahye muhatap olan Hz. Peygamber'den duyup öğrenmek suretiyle bilinebilecek alanlardaki sahâbî sözleri için hükmen merfû hadis tabiri kullanılmaktadır. Mevkûf haberler ve hükmen merfû hadisler ve bunların değeri hakkında bk. Toksarı, Ali, "Hadis İlmî Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985, s. 339-357.

⁴⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Qasim Murad, "Sunnah and Hadith in 'Umar II's Epistle Against the Qadariyyah", *Islamic Studies*, XXXV/3, 1996, s. 283-291.

lerek mevkûf veya maktû olarak nitelendirilmiş de olabilir. Böyle olduğu takdirde, metnin tarihi sonraki dönemlerin değil de, Hz. Peygamber döneminin izlerini taşıyor demektir. Eğer söz, merfû olarak da rivayeti bulunmakla birlikte, gerçekten mevkûf veya maktû ise, bu takdirde tarihî ortam ve zaman bakımından sonraki bir dönemin ürünü olduğu halde, yorum neticesinde Hz. Peygamber'e ve onun zamanına atfedilmiş olmaktadır.

Bir hadisin bir taraftan merfû diğer taraftan mevkûf veya maktû olarak rivayet edilmesi, merfû rivayetin mevkûf veya maktû rivayet tarafından teyit edilmesi ve önceden varsayılması anlamını da taşır. Zira herhangi bir fikhî, kelâmî vb. tartışmada veya anlatıda, söz anonim olarak sahibine (Hz. Peygamber'e) atfedilmeksizin aktarılmış ise, hadis delil mahiyetinde serdedilmiş ve kendisiyle ihticâc edilmiştir. Yani, açıkça zikredilmese bile, Hz. Peygamber'in sözü mevkûf veya maktû haber vasıtasıyla delil olarak iktibas edilmiştir. Hz. Peygamber'in sözlerinin başta fikhî, kelâmî vb. olmak üzere çok çeşitli konularda delil olarak kullanılmış olması, bazan açıkça Hz. Peygamber'e atfetmek suretiyle bazan da anonim olarak rivayet edilmek suretiyle hadisin defalarca yorumlandığını gösterir. Böyle bir iktibas ihtimaline binâen, sadece metnin tarihini tespit etmek adına merfû, mevkûf ve maktû haberleri birbirinden bağımsız olarak değerlendirmektense, bunları birlikte yorumlamaya teşebbüs etmemiz gerekir. Kaldı ki, farklı tarzlarda rivayet edilmiş de olsa, hadisin mevkûf veya maktû tarihleriyle birlikte yorumlanması, anlayışımızın gelişimine katkı sağlayacağı gibi, hadisin muhtevasına ve tarihine ilişkin daha sağlıklı yorumların da önünü açacaktır. Bu vesile ile mevkûf ve maktû haberlerin sahibi olan sahâbe ve tâbiin neslinin, Hz. Peygamber dönemine olan aşinalıklarının ve hadislere getirdikleri yorumların asla göz ardı edilemeyeceğine de işaret edilmelidir.

Mevkûf ve maktû haberler, sahâbe ve tâbiine ait olmaları hasebiyle, merfû hadislere nazaran daha sonraki bir dönemin ürünüdür denilebilir. Yani mevkûf ve maktû haberler, merfû hadise göre yeni olup geç bir dönemi yansıtmaktadır. İnce ve titiz araştırmalar neticesinde, merfû, mevkûf ve maktû rivayetleri bulunan bir haberin, orijin olarak Hz. Peygamber'e aidiyeti, yani merfû olduğu konusunda baskın kanaat hasıl olursa, bu durumda, yeni olan rivayetin (mevkûf veya maktû haberin) hem tarihî açıdan hem de metin ve muhteva açısından eski rivayetin (merfû hadisin) ışığında değerlendirilmesi gerekecektir.

Hadislerin tedvin edilip sistematik bir şekilde yazıya geçirilmiş olması, hatta hicrî üçüncü asırda ana hadis kaynaklarının yoğun olarak derlenmiş olması, rivayet sürecinin, hadis malzemesi üzerinde gerçekleşen yorum faaliyetinin ve tasarrufların bittiği anlamına gelmez. Dönemin yazı ve yazı malzemesi ile ilgili

oldukça kıt denilebilecek düzeydeki teknik imkânları⁴⁶ ve beşerî zaafılar bir arada mütalaa edildiğinde, yazı malzemesi üzerinde derlendikten sonra da hadislerin formel yapısı ve muhtevası üzerinde yorum faaliyeti sona ermemiştir. Zira, muhaddisler tarafından geliştirilmiş olan muâraza sistemi çerçevesindeki rivayetler, yazılı malzemenin uğramış olduğu tasarruflara ve yorum faaliyetine açıkça işaret eder.⁴⁷ Yazılı da olsa, metnin tarihi serüveni devamlılık arz edebilir. Kaldı ki bu tasarruf ve yorumlar, bir hadisin veya rivayetin tarihî serüveninin belirlenmesinde ve muhtevanın anlaşılmasında her zaman negatif bir duruma işaret etmez. Şifahî ve yazılı olmak üzere râvilerin hadislerde yapmış oldukları tasarruf ve yorumlar, yerine göre son derece aydınlatıcı da olabilmektedir.

Sonuç

Hadisler başlıca iki şekilde okumaya konu olabilir. Birincisi, mevcut herhangi bir hadis, bütün unsurlarıyla birlikte bilgi kaynağı olarak algılanabilir. Bu durumda hadis bizim için tarihî ve bilişsel değerde olup, hayatımızı kendisine göre şekillendireceğimiz bir norm teşkil etmektedir. İkincisi, hadisi ilk planda bütün pasajları ve bütün unsurlarıyla birlikte bilgi kaynağı olarak görmektense, öncelikle onun Hz. Peygamber dönemi açısından tarihî bir değer ifade edip etmediği sorgulanabilir. Bu sorgulama neticesinde, ele alınan hadisin bütün olarak veya kısmen tarihî ve bilgisel bir değer ifade edip etmediği konusunda yorumda bulunabiliriz. Bu anlamda, hadis, bilgi yüklü bir değer ifade etmeden önce, tarihî açıdan tahlili ve değerlendirilmesi gerekli olan rivayet malzemesi niteliğindedir. Hadisin, tahlil ve değerlendirme aşamasında rivayet malzemesi olarak algılanması, ondaki muhtemel râvi tasarruflarının tespitini, metinde bahsedilen hususların tam olarak veya kısmen Hz. Peygamber dönemi açısından tarihî değerde olup olmadığını sorgulamayı gerektirir. Bu tenkit ve sorgulama işleminden sonradır ki, hadise metin ve muhteva açısından bütün olarak veya kısmî düzeyde tarihî ve ilmî bir değer atfetme imkânı ortaya çıkar. Tenkit neticesinde, belki de bazı rivayetler Hz. Peygamber dönemine itibarla bu değerden yoksun kalabilir. Hiçbir inceleme ve tenkit yapmaksızın, rivayete o haliyle bilgi kaynağı olarak yaklaşmak, bizi hadisin bünyesinde yer alması muhtemel olan ve Hz. Peygamber dönemi açısından bir değer ifade etmeyen hususlara da tarihî değer atfetme yanlısına sürükler.

Bazı hadisleri bilgi yüklü bir veri olarak okumaya başlamadan önce, muhtevada dile getirilenlerin tarihî değerde olup olmaması açısından tetkiki yapıl-

malıdır. Bu anlamda hadislerin tahlil ve değerlendirilmesi, onun hem metin hem de muhteva bakımından tarihî arka planına dikkat kesilmemizi gerektirir. Bu tarihî arka plan sadece Hz. Peygamber dönemi ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda rivayet sürecini de kapsar. Hadisin Hz. Peygamber'den sâdır olmasından başlayıp, şifahî ve yazılı olarak rivayet sürecinden geçmesi ve bugüne ulaştığı şekliyle ana hadis kaynaklarında sabitlenmesi metnin gerisindeki sahneler olarak ifade edilebilir. Metnin gerisindeki sahneler hesaba katılmaksızın, mevcut her rivayeti sadece muhteva tenkidine tabi tutmak ve bunun sonucunda, kabul veya red açısından tercihte bulunmak, kişiyi yanıltabilir. Bunun için, hadislerin tarihî arka planında, sadece 'metindeki tarih' değil, bunun yanında 'metnin tarihi' de dikkate alınmalıdır. Metindeki tarih/muhtevanın üzerine bina edildiği temel, metnin tarihidir. Hadisin ihtiva ettiği hususların hiçbirisi, metnin tarihî süreçteki serüveninden bağımsız değildir. Zira, tarihî süreçte metne yapılan her müdahale, yansımaları muhtevada bulacaktır. Bundan dolayı hadislerin tahlil ve değerlendirilmesinde ve hatta anlaşılmasında, metindeki tarih ile metnin tarihini birlikte mütalaa etmek, biri lehine diğerini göz ardı etmemek gerekir.

Hadislerden her birinin maksatlı bir muhtevaya sahip olduğu yani Hz. Peygamber'in örnek kişiliği bağlamında insanları ve insanlığı eğitmeye dönük normatif yönünün de bulunduğu dikkate alınacak olursa, tarihî arka plan yanında tarihî ön plan diye ifade edebileceğimiz günümüz şartlarını da dikkate almamız gereklidir. Hadislerin Hz. Peygamber'in maksat ve muradına uygun şekilde anlaşılması metin ve muhteva olarak tarihî arka plana dikkat kesilmemizi icap ettirirken, günümüz açısından yorumlanması da tarihî ön planı dikkate almayı lüzumlu kılar. Bu anlamda, Hz. Peygamber tarafından yaşanmış veya ifade buyurulmuş birer olgu olarak hadisler ve bunların yorumu arasındaki ilişkinin, basit ya da tek yönlü olmayıp diyalektik bir ilişki olduğunun farkında olmalıyız. Bu sayede, hadislere sened ve metin açısından yeni bir anlayışla yaklaşım, yeni anlama düzeyleri geliştirebiliriz.

“Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu”

Özet: Hadisler, dini değerine ilaveten tarihi açıdan da önem taşımaktadır. Zira, Hz. Peygamber'e atfedilen her bir hadis, aynı zamanda Hz. Peygamber döneminin olgu ve olaylarını yansıttığı iddiasını da sahiptir. Fakat, mana ile rivayet sürecinde râvi tasarruflarına maruz kaldığı için hadisleri dinî ve tarihi anlamda salt bilgi kaynağı olarak görmek, onların indirgemeci bir kullanımını doğurur. İndirgemeci bir kullanıma düşmemek için, hadis metinlerindeki her bir pasaj veya parçanın Hz. Peygamber dönemi olgularına tekabül edip etmediğinin tarihî açıdan dikkatli bir şekilde sorgulanması gerekmektedir. Tarihî nitelikte olması hasebiyle, hadis metinleri “metindeki tarih” ve “metnin tarihi” olmak üzere başlıca iki perspektiften tarihi tenkide konu olabilir.

Atıf: Süleyman DOĞANAY, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihi Boyutu”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 63-84.

Anahtar kelimeler: Hadis, Tarih, Rivayet, Metindeki Tarih, Metnin Tarihi.

⁴⁶ Kullanılan yazı malzemeleriyle ilgili rivayetler için bk. Hatîb, *el-Cami' li-ahlâki'r-râvi*, I, 676; II, 268.

⁴⁷ Muhaddislerin geliştirmiş oldukları muâraza sistemi hakkında geniş bilgi ve bu sistem dâhilinde yazılı rivayet malzemesine yöneltilen tenkitler hakkındaki rivayetleri bir arada görmek için bk. Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları*, s. 173-195.

Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri

Halis AYDEMİR, Dr. Müh.*

“Narrator Models in the
Transmission Systematic
of Hadith”

Abstract: In social planning passing knowledge on to the next generation and whereat trying to maintain knowledge through this way is as natural to the extent of how an individualistic natural and instinctive activity sharing information with someone else is. Collective consciousness of the individuals of the society is the factor that provides the sustainability of this natural process. While in some societies such kind processes may evolve and mature depending on various conditions, in other sit may fail and remain fruitless. Efforts devoted to learning by heart and committing to memory and attempts to transmit the ahâdith started even when the Noble Prophet Mohammed was alive in the early Islamic Society. The ahâdith entered into a process of being systemized/evolution together with his death as of 1st century of hegira. In this endeavor, as a result of a natural social activity developed by the reflex of preserving memories of the Noble Prophet, it was tried to put forth as a theoretical approach with regard to what kind of narrator models at the phases of formation and development of rumor systems take place in the system. In the auspice of such theoretical approach, it was thought that it will be possible to reach a sounder conclusion on the value of relations among narrators which had reflected in the hadith literature of the next period and of information and knowledge transferred and transmitted through these relations.

Citation: Halis AYDEMİR, “Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, pp. 85-100.

Key words: Riwaya, isnad, hadith, narrator models, theoretical analysis.

Giriş

Hadislerin sıhhatlerini tespit gayesine yönelik olarak, bugüne kadar yapılan pek çok çalışmanın, genellikle teker teker hadisler üzerine odaklandığı ve bu araştırmaların çoğunlukla, bir hadisin bütün tarihlerini ortaya koyan şemalar üzerinden ricâl tenkidi yapmak suretiyle belli neticelere ulaşmak şeklinde gerçekleştiği bilinmektedir.

Araştırmalar neticesinde çizilen rivayet şemalarında görülen en dikkat çekiçi husus, hadis rivayet sisteminde sorumluluk alan râvilerin niteliğinin ve eşzamanlı olarak adedinin kuşaktan kuşağa geçişlerde değişiklik arz etmesidir. Bu değişiklik, râvi adedi bakımından azdan çoğa doğru bir artış gösterirken, râvi karakteri bakımından ise, bir bakıma amatörlükten profesyonelliğe doğru bir gelişim sergilemektedir. Râvilerle ilgili ortaya çıkan bu durum, bir bütün

olarak düşünüldüğünde, hadis rivayet sisteminin zaman içinde evriminden başka bir şey değildir.

Bu itibarla, çizilen rivayet şemalarında en üstte yer alan kaynaktan (söz gelimi Hz. Peygamber) en son râviye (musannif/rivayeti kitabına alan kişi) doğru dallanıp budaklanan rivayet zincirlerinin her bir kademesinde görülen nâkillelerin aynı miyarlar ile değerlendirilmesinin, yanlış neticeleri beraberinde getireceği, gözden kaçırılmaması gereken önemli bir noktadır. Zira kaynağa yakın râviler daha ziyade amatör bir ruhla hareket etmişken kaynaktan uzak râviler, sistem içerisinde, profesyonel anlamda bir rol üstlenmişlerdir.

Bu açıdan bakıldığında, râvilerin kategorik bir yaklaşıma tabi tutulmaları onları doğru değerlendirmek bakımından elzem görünmektedir. Zira onlar, kendileri farkında olmasalar ve farklı zamanların/muhitlerin insanları olsalar da, baştan tesis edilmemiş, ancak zamanla nebevî hâtıratı koruma refleksi çerçevesinde gelişim göstermiş kolektif bir sistemin vazgeçilemez birer parçası durumundaydılar.

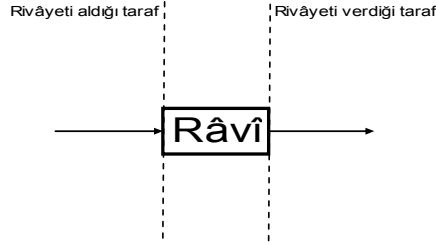
Dolayısıyla bu çalışmada hedeflenen, bir yandan hadis rivayet sisteminin bu evriminden sarf-ı nazar eden pek çok batılı müsteşrikin sistemin tekâmül ettiği dönemlerindeki râvi tür ve adedini referans alarak, ilk kuşak râvileri karalama cihetine yönelmelerinin bilimsel anlamda sosyolojik bir vakianın atlanması anlamına gelebileceği gerçeğini vurgulamak; diğer yandan da bu taarruza savunmacı bir yaklaşımla karşılık veren pek çok muhaddisin, sistemin iptidai olduğu evrelerde hadis uydurma girişimlerine karşı yeterli oranda korunaklı olmadığı hususunu bir bakıma yeterince ciddiye almayarak, ilk kuşak râvilerin faziletlerini tek tek saymak suretiyle onları takdis ve tenzihe yönelmelerinin isabetsizliğine vurgu yapmaktır.

Esasen bizi, böyle bir kategorik tahlile yönelten ikinci bir saik ise, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith/Hadis Rivayet Sisteminde İhtimal Hesapları Merkezli Teorik Bir Yaklaşım”¹ adlı makalemizde ortaya attığımız sayısal teoride râviler için öngördüğümüz güvenilirlik katsayısı (η) hesaplamasının, farklı râvi modellerini ölçmede oluşturması muhtemel sakıncaları bertaraf ederek, nâkilleleri kendi aralarında mukayese ederken bağlı değerlendirmelere imkân sağlayacak argümanları oluşturmaktır. Nâkilleleri sınıflandırarak râvi modellerini tespiti giriştiğimiz bu çalışma esnasında bizde, A modelinde bir râvinin güvenilirlik katsayısını B modelinde bir râvinin güvenilirlik katsayısıyla karşılaştırırken ayrı modellerdeki râvileri aynı düzlemde değerlendirme yanlışlığına düşmekten belli ölçüde kurtulabilme düşüncesi egemen olmuştur.

* Hadis doktoru (UÜ), elektrik mühendisi (İTÜ); Hendese Ltd. Şti., Osmangazi/BURSA. halisaydemir@hotmail.com

¹ bk. Halis Aydemir, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/1, İstanbul 2005, s. 39-72.

Bir bilgi, eylem yahut davranışa tanık olmak ve sonra da onu başka birisine aktarmaya imkân bulup, bunu nakletmek kişiyi râvi yapmak için gereken en temel unsurlardır. Rivayet olgusuna bu açıdan bakıldığında râvinin, bir yanı itibariyle **alıcı** diğer bir yanı itibariyle de **verici** konumu dikkati çeker. Bir başka deyişle bu, klasik hadis usulündeki **semâ**, **tahammül** ve **edâya** tekabül etmektedir. Rivayet, aktarıcının bu iki taraf arasında oluşturduğu bağlantının, yahut başka bir ifadeyle, bir taraftan aldığı diğer tarafa intikal ettirmesinin bir yöntemidir.²



Bu çalışmada râviler tasnif edilirken, işte bu iki temel yönden ele alınacaktır. Elbette bu süreçte iki soru; öncelikle râvinin bilgiye ulaşma biçiminin keyfiyeti, ikinci olarak da elde ettiği bu bilgiyi nasıl aktardığı meselesi önem kazanmaktadır.

Rivâyeti elde etme bakımından râvi türleri

1) **Tanık Râvi:** Olayın gerçekleştiği veya bilginin dile getirildiği kaynakla birinci elden/doğrudan teması bulunan kimseye denir. Hadis ilmi açısından bakıldığında, eylem ve söylemleri kuşaktan kuşağa aktarılan kaynak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisidir.³ Ondandır birinci elden bunları gözlemleyen kimse ise onun arkadaşları yani sahâbedir.

* Sözelimi, İbn Abbas'ın abdest aldıktan sonra etrafındakilere dönerek: Allah'ın elçisini (s.a.v.) böyle abdest alırken gördüm, demesi tanık olduğu bir olayı ifade etmesidir.⁴

* Abdullah İbn Mugaffel el-Müzenî'nin, "fetih günü Resûlullah'ı (s.a.v.) kendisine ait bir deve üzerinde Fetih sûresini okurken gördüm" demesi tanık olduğu bir vakıayı dile getirmesidir.⁵

² Sözlük anlamı itibariyle "روي/ravâ" kaynaktan alınan su ile başkalarını sulamak olarak tarif edilmiştir. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır ts., XIV, 345.

³ Burada kaynağın Hz. Peygamber'le sınırlı tutulmasından hareketle, çalışmamızda sadece merfû hadislerle ilgilendiğimiz izlenimi edinilmemelidir. Örneğin Hz. Peygamber'den hareketle verilmiş olması, bir yandan rivayet sisteminin anlaşılabilirliğini sağlamaya yönelik iken diğer yandan rivayet sistemindeki tayin edici **asla** işaret etmek olarak algılanmalıdır.

⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987, I, 65 (140).

⁵ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, VI, 2742 (7102).

* Abdullah İbn Ömer'in, "Allah'ın elçisi (s.a.v.) altından bir yüzük edindi ve onu sürekli takmaya başladı ..." diyerek anlatmaya başladığı bir anısı da tanık olduğu bir hususu nakletmesidir.⁶

Bunlar nakil/aktarım temelli rivayet örnekleridir. Ancak, bir râvinin genel itibariyle **tanık râvi** sayılabilmesi için rivayetlerinin çoğunda⁷ tanık konumunda olması beklenir. Tanık râvi olmak bir kişinin istek ve azminin bir sonucu olmaktan çok yaşadığı zaman diliminin ve içinde bulunduğu şartların kendisine sunduğu bir imkândır. Ancak bu imkânı kaynağın muasırı bulunan herkesin değerlendirebildiği tabii ki söylenemez.

2) **Duyan Râvi:** Gerçekleşen bir olayın veya dile getirilen bir bilginin haberini bir vesileyle duyan kimseye denir. Hadis ilmi bakımından tâbiinin çoğunluğu böyledir. Çünkü onların bir kısmının babası veya yakın akrabası, kiminin de efendisi sahâbî olduğu için, onların peygamberle ilgili anılarını dinlemişlerdir. Bazı tâbiiler ise dinî bir vecibede ihtiyaç duyduğu fetvâ dolayısıyla belli bir hadisi belli bir sahâbîden işitmiş olabilir. İlim toplama kastı ve gayreti⁸ dışında kalan, hayatın içinden bağlantılar ile habere kavuşma biçimi bu çalışmada **duyma** olarak tanımlanmıştır.⁹

* Vâkıd İbn Muhammed bir gün babasının şöyle dediğini duymuştur: İbn Ömer dedi ki: Allah'ın elçisi (s.a.v.) şöyle buyurdular: Allah'tan başka ilah

⁶ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, VI, 2450 (6275).

⁷ Bu yaklaşımın göreceli olduğu açıktır; zira, bir râvinin tanık râvi olarak değerlendirilebilmesi için, rivayetlerindeki tanıklık derecesi konusunda somut bir sınır çizmekten kaçınılmıştır. Böyle olunca da, tüm rivayetlerinde tanık konumunda olan bir râvinin, rivayetlerinin yüzde doksanda tanık konumunda olan bir râviden 'daha tanık' bir râvi sayılacağı ortadadır. Makalede, kategorik bir açılım sağlanmaya çalışılması sebebiyle, bu tür, birbirine nispetle farklılıklar taşıyan, izâfî değerlendirmelerin, çalışmanın tabiatından kaynaklandığı kabul edilmelidir. Burada, teorik düzeyde, bir sıkıntı gibi görünen 'farklı yaklaşımlara imkân verme' durumunun, pratikte her araştırmacının benzer kategorileri kullanmasına zemin hazırlayan bir genişlik sunduğunu ve böylece sürekli araştırmaya teşvik eden bir avantaja dönüştüğünü söylemek mümkündür.

⁸ Bir râviyi herhangi bir nakilde/aktarımda, ilgili haberi temine yönelen âmilin ilim toplama kastı ve gayreti olup olmadığını tespit etmek için öncelikle haberin kendisine başvurulmalıdır. Hadisin bağlamında râvinin, bu durumu vuzuha kavuşturacak açık bir ifadesi var ise, bu beyan esas kabul edilir. Rivayetin kendisinde herhangi bir karine mevcut değil ise, o takdirde râvinin biyografisine müracaat edilmeli, hocasının akranı konumundaki diğer hocalardan hadis rivayet edip etmediği hususu araştırılmalıdır. Zira, ilim toplama kastı ve gayretinin içine giren bir râvi, yakın akrabası durumundaki bir hocadan rivayet etmekle yetinmez, onun ayarındaki başka hocaların rivayetlerini de elde etme çabası içinde olur. Bir râvinin biyografisi okunduğunda bu durum hemen kendisini belli eder. Bunun tipik bir misalini görmek için aşağıda kaydedilen örneklerden İbn Cüreyc'in biyografisine bakılabilir.

⁹ Buradaki duyma ile hadis tahammül biçimlerinden biri olan 'sema' birbirinden ayrılmalıdır. Zira biz duyan râvi ile, onun gözleminin salt işitme yanına vurgu yapmaktan çok, kendisi dışında gelişen uygun zaman ve zemin dolayısıyla habere muttali olmasını kastetmiyoruz.

olmadığına ve benim O'nun elçisi olduğuma tanıklık edinceye kadar insanlarla savaşmak bana emredildi.¹⁰

Burada Vâkıd bu hadisi elde etmek üzere babası Muhammed'i bulmuş değildir. Baba-oğul olmaları dolayısıyla müşterek bir hayatları vardır. Günün birinde, muhtemelen sözün oraya geldiği bir sırada, baba Muhammed bu hatırasını oğlu Vâkıd ile paylaşmış görünmektedir. Dolayısıyla bu rivayetinde Vâkıd **duyan râvi** konumundadır.

* Saîd b. Yesâr anlatıyor: İbn Ömer'le birlikte bir gece yolculuğunda birlikteydim. Sabahın yaklaştığını düşünüp bineğimden inerek vitir namazını kıldım; sonra da bineğime binip İbn Ömer'e yetiştim. Beni görünce dedi ki: Allâh elçisi senin için güzel bir örnek değil mi? Elbette ki öyle, dedim. Bunun üzerine şöyle ekledi: Ben Allâh'ın elçisini (s.a.v.) devesinin üzerinde vitir namazını kılarak görmüşümdür!

Rivayeti aktaran Saîd b. Yesâr bir yolculuk dolayısıyla İbn Ömer'le bir aradadır. Bir münasebetle İbn Ömer ona Allah elçisinden (s.a.v.) bir hâtırasını aktarmıştır. Saîd'in bu hadisi temin etmek üzere planlı bir girişimi söz konusu olmadığından kendisi bu rivayetinde duyan râvi konumundadır; çünkü olay tevâfuk eseri meydana gelmişştir.¹¹

* İbn Ömer'in azatlı kölesi Nâfi' anlatıyor: Bir defasında İbn Ömer ihramlıyken üşümesin diye sırtına başlıklı bir elbise koymak istedim. Elimdekini görünce bana dedi ki: Allâh'ın elçisi (s.a.v.) bunu ihramlıya yasaklamışken sen sırtıma mı koymak istiyorsun?!¹²

Nâfi', İbn Ömer'in azatlı kölesi olması itibarıyla onunla iç içe bir yaşamı vardır. Zaman zaman sırası geldikçe İbn Ömer Hz. Peygamberden bahsetmektedir. Nâfi'e düşen ise duyduklarını hâfızasında tutmaktır. Yoksa kendisi bu haberleri elde etmek üzere İbn Ömer'i bulmuş değildir.

Bunlar aktarım bazında örneklerdir. Tanık râvide olduğu gibi, bir râvinin hakkında genel bir hüküm verebilmek için onun tüm rivayetlerine bakmak icap eder.

Bir râvi bir rivayetinde tanık iken bir başka rivayetinde duyan konumunda olabilir. Zira kaynakla muasır olmak onunla her zaman temas halinde olmayı gerektirmez.

¹⁰ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 17 (25).

¹¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, I, 339 (954).

¹² Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: Dârü'l-fikr ts., II, 166 (1828).

* Mikdâm b. Ma'dikerib sahâbeden olup bir rivayetinde Allah'ın elçisinden şöyle dediğini aktarır: Hiç kimse elinin kazancından daha hayırlı bir yemek yememiştir.¹³

Görüldüğü üzere bu rivayetinde Mikdâm **tanık râvi** konumundadır.

Mikdâm b. Ma'dikerib başka bir rivayetinde ise şöyle anlatır: Bir yaz vakti Hâlid b. Velîd ile birlikte gazâyâ çıkmıştık. Arkadaşlarımın canı et çekince, ona ait bir kısrağı boğazlamak üzere benden izin istediler. Ben de onlara: durun, varıp Hâlid'e bir sorayım, dedim. Hâlid bana şöyle dedi: Allah'ın elçisiyle birlikte Hayber Gazvesi'ne çıktığımızda insanlar yahudilerin hayvanlarından boğazlamak istemişlerdi de Allah'ın elçisi (s.a.v.) onların bu işi yapmalarını yasakladı.¹⁴

Mikdâm bu rivayetinde ise duyan râvi konumundadır. Kendisi de peygamberle çağdaş olmasına rağmen yukarıdaki olaya tanık olmamış, durumu Hâlid b. Velîd'den bir münasebetle öğrenmiştir. Şu halde bir râvinin bir rivayetinde tanık iken bir başka rivayetinde duyan râvi konumunda olması olağan bir şeydir. Sahâbe içerisinde Hz. Peygamber'i en çok takip edenler, yakınında bulunmaya özen gösterenler daha fazla olaya tanık olma fırsatını bulmuş kimselerdir.

3) Toplayan Râvi: Gerçekleşen bir olayın veya üretilen bir bilginin izini kısıtlı olarak süren, onun haberini elde etmek için erişebildiği her kişiye başvuran ve bunları toplayan kimseye denir. Duyan ile toplayan arasındaki en temel fark, birini hayatın içinden vesileler bilgiye götürürken, diğeri bilgiyi elde etmek için vesilelerini bizâtihi kendisi oluşturur. Hadis ilmi açısından bakıldığında Hz. Peygamber'in (kaynağın) eylem ve söylemleriyle ilgili her türlü haberi toplamayı kendisine meslek edinmiş kimseler bu grubu teşkil ederler. Bunları her kuşakta görmek mümkündür.

* Velîd b. Ubâde b. Sâmî'tin oğlu anlatıyor: Babamla ben, henüz onlar sağken ilim toplayalım diye şu ensar mahallesine gittik. Orda ilk bulduğumuz kişi, Peygamber'in (s.a.v.) arkadaşlarından Ebül-Yeser oldu; yanında bir de kölesi vardı. Ebül-Yeser'in üzerinde bir hırka ile bir Meâfir bezi vardı; kölesinin üzerinde de bir hırka ve bir Meâfir bezi vardı. Babam ona dedi ki:

-Ben senin yüzünde kızgınlık belirtisi görüyorum?

-Evet, benim falanca hırsız adamda alacağım vardı. Evine gittim, "o burada mı?" diye sordum; "hayır," dediler. Kapıya onun bir oğlu çıktı; ona: "Baban nerde?" diye sordum. Bana: "Senin sesini duyunca içeri girdi," diye cevap verdi. Bunun üzerine ben: "Dışarı çık, senin burada olduğunu biliyorum," diye seslendim. Bunun üzerine o da dışarı çıktı. Ona şöyle dedim: "Neden gizlen-

¹³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, II, 730 (1966).

¹⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), IV, 89 (16865).

din?" O da: "Vallahi ben sana doğru söylüyorum, yalan söylemiyorum; sana bir söz söyleyip sonra yalancı çıkmaktan, sana vaad edip sonra sözümde durmamaktan korktum. Çünkü sen, Allah'ın elçisinin arkadaşı; vallahi ben zor durumdayım," dedi. Ben de ona: "Vallahi mi?" diye sordum. O da: "Vallahi," diye yemin etti. Ben tekrar: "Vallahi mi?" diye sordum; o da: "Vallahi" diye yemin etti.

Bunun üzerine Ebû'l-Yeser, borç kâğıdını istetti ve onu imha edip dedi ki: "Eğer ödeyecek imkânın olursa, ödersin; yok eğer bulamazsan, sana helâl ediyorum. Şu iki gözümün gördüğüne ve kalbimin de iyice bellediğine tanışım ki, -bu esnada kalbinin üzerine işaret etti- Allah'ın elçisini şöyle derken işittim: Kim darda olan birine süre tanırsa ya da borcundan vazgeçerse, Allah onu kendi gölgesinde gölgelendirir."¹⁵

Yukarıdaki rivayette gerek Velîd b. Ubâde b. Sâmî gerekse oğlu Ubâde **toplayan râvi** konumundadır. Zira onlar bu rivayeti tesadüfen buldukları bir muhitte duymamış, tam tersi hadis dinlemek amacıyla ilgili ortama bilinçli olarak intikal etmişlerdir.

Bir râvinin bir rivayetinde **tanık** iken bir başka rivayetinde **duyan** olabildiği yukarıda görülmüştü. Benzer şekilde bir râvi bir rivayetinde **tanık** ya da **duyan** iken bir başka rivayetinde **toplayan** olabilir.

Diğer yandan bir râvinin aynı rivayette hem **tanık** hem de **toplayan** ya da **duyan** olması mümkündür. Ancak, yapılan tanımların mahiyeti gereği, bir râvinin aynı rivayette hem **duyan** hem de **toplayan** olması tanım dışıdır.

* Ebû Hüreyre, Allah'tan vahiy aldığını duyduğu Allah'ın elçisine Yemen'den çıkıp gelmiş, hayatta olduğu sürece yakınında bulunmuş, mümkün olduğunca daha fazla olaya tanık olabilmek için, Hz. Peygamber'den ayrılmaksızın yaşamayı bir hayat prensibi edinmiştir. Bu durumu kendisi şöyle ifade eder: "İnsanlar Ebû Hüreyre çok hadis rivayet etti, diyorlar. Şayet Kur'an'daki şu iki ayet olmasaydı hadis rivayet etmezdim: 'İndirdiğimiz açık delilleri ve kitapta insanlara apaçık gösterdiğimiz hidayet yolunu gizleyenlere hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder!'¹⁶ Muhacir kardeşlerimiz çarşı-pazarda alışverişle meşgulken, ensar kardeşlerimiz bağ-bahçe işleriyle uğraşırken, Ebû Hüreyre karın tokluğuna Allah'ın elçisine eşlik ediyor, onların tanık olmadığı olaylara tanık oluyor, onların bilmediklerini öğreniyordu!"¹⁷

Ebû Hüreyre'nin hadis toplamak adına girdiği bu uzun soluklu serüven gösteriyor ki o, tanık olduğu rivayetlerin tümünde aynı zamanda **toplayan** râvi konumundadır. Çünkü kaynağa yakın durması bilinçli bir davranış olup, ilim elde etme amacının doğrudan bir sonucudur.

¹⁵ Müslim, *es-Sahih*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî ts., IV, 2301 (3006).

¹⁶ el-Bakara 2/159.

¹⁷ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, I, 55 (118).

Rivayeti aktarma bakımından râvi türleri

1) Paylaşan Râvi: Yukarıdaki yollardan biriyle ulaştığı bir haberi, yeri ve zamanı geldiğinde belli vesilelerle çevresindekilerle paylaşan kimseye denir. Böylelerinin, haberi aktardıkları kişiler genellikle **duyan râvilerdir**.

* Yahyâ b. Husayn, ninesi Ümmü'l-Husayn'dan şöyle duyduğunu aktarır: "Allah'ın elçisiyle (s.a.v.) birlikte vedâ haccında bulundum. Allah'ın elçisi orada çok sözler söyledi. Sonra şöyle dedi: Başınıza siyahî bir köle bile yönetici tayin edilse, sizi Allah'ın kitabıyla yönettiği sürece, onu dinleyin ve itaat edin!"¹⁸

Burada Ümmü'l-Husayn torunuyla bir anısını paylaşmış bulunuyor. Bu rivayetin gerçekleşmesi için gereken şartlar hayatın içindedir. Zira ikisi arasında nine-torun bağı söz konusudur. Dolayısıyla burada nine Ümmü'l-Husayn **paylaşan**, torun Yahyâ ise **duyan** râvi konumundadır.

* Hz. Peygamber'in (s.a.v.) irtihâlinden sonraki bir dönemde İbn Ömer, gelinlerinin namaza gidebilmeleri hususunda oğullarına şöyle der: "Allah'ın elçisi (s.a.v.) buyurdu ki: Allah'ın kullarını O'nun mescidlerinden alıkoymayın!" Oğullarından biri (Bilâl b. Abdullah b. Ömer) karşı çıkar: "Vallahi ben müsaade etmem", der. Bunu duyan İbn Ömer oğluna ağır bir söz söyleyerek şöyle cevap verir: "Ben diyorum ki Allah'ın elçisi şöyle dedi, sen diyorsun ki vallahi ben salmam!"¹⁹

Görüldüğü üzere yukarıda aile içerisinde gelişmiş bir diyalog söz konusudur. İbn Ömer, oğullarıyla ve gelinleriyle Allah'ın elçisinden duyduğu bir sözü paylaşmış görünmektedir. Bu olayı bize aktaran orada bulunanlardan biri olan Sâlim b. Abdullah b. Ömer'dir. Dolayısıyla burada baba İbn Ömer **paylaşan** oğul Sâlim ise **duyan** râvi konumundadır.

Yukarıdaki her iki durum da rivayet bazında örneklerdir. Bir râvi hakkında genel olarak 'paylaşan' hükmünün verilebilmesi için tüm rivayetlerinin ele alınması gerekir.

2) Dağıtan Râvi: Yukarıda işaret edilen yollardan biriyle temin ettiği bir haberi, kendisinden almak üzere **toplayan** râvilerin rağbetine mazhar olmuş kimseye denir. **Paylaşan** râvilerin kendi çevrelerinden belli başlı birkaç öğrencisi olurken **dağıtan** râvilerin farklı muhitlerden çok sayıda talebeleri olur.²⁰

¹⁸ Müslim, *es-Sahih*, III, 1468 (1838).

¹⁹ Müslim, *es-Sahih*, I, 327 (442).

²⁰ Bir râvinin çok sayıda **duyan** râvi konumunda öğrencisi olması onu **dağıtan** râvi konumuna yükseltmez. **Dağıtan** râvinin en az bir **toplayan** konumunda öğrencisi olması gerekir. Dolayısıyla, **paylaşan** bir râvinin **dağıtan** bir râvi olabilmesi kendi çalışması ve gayretinden ziyade toplayan râvilerin teveccühüne mazhar olabilmesine bağlıdır. Batıda yapılan çalışmalarda genel olarak kaynağa en yakın **dağıtan** râviye **müşterek râvi** adı verilmektedir. bk. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1975, s. 171.

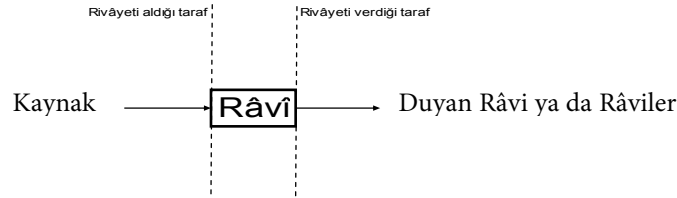
* İbn Cüreyc, Nâfi'in Abdullah b. Ömer'den şöyle aktardığını rivayet eder: Allah'ın elçisi (s.a.v.) buyurdu ki: "Medineliler Zülhuleyfe'den, Şamlılar Cuhfe'den, Necd halkı ise Karn'dan itibaren tehlilde bulunurlar."²¹

Nâfi'den bu rivayeti aktaran İbn Cüreyc altıncı tabakadan Mekkeli bir hadis râvisidir. Tâbiînin küçükleriyle çağdaştır. Rivayete göre, İbn Hanbel'e oğlu, ilk kitap tasnif edenin kim olduğunu sorduğunda, İbn Cüreyc ve İbn Ebû Arûbe'dir cevabını almıştır. İbn Cüreyc ilim elde etmek üzere ilk olarak Atâ'nın kapısını çaldığında orada bulunan Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr'in, Kur'an'ı okudun mu, şeklindeki sorusuyla karşılaştığını, dolayısıyla geri dönüp Kur'an eğitimi aldığını anlatır. İbn Uyeyne kendisinden şöyle duyduğunu bildirir: "Benim kadar bu ilmi kimse toplamamıştır; Atâ'dan sonra dokuz yıl Amr b. Dînâr'ın meclislerine katıldım. Velid b. Müslim der ki: Üçüne de sordum: İlmi kimin için topladınız? Evzâî ve Saîd b. Abdülazîz, kendimiz için şeklinde cevap verdiler;" İbn Cüreyc ise insanlar için, dedi. İbnü'l-Medîni, Yahyâ b. Saîd'e sormuş: "Nâfi'in rivayetleri konusunda en sağlam kimdi?" O da şöyle cevap vermiş: "Eyyûb, Ubeydullah, Mâlik ve İbn Cüreyc; ama bu hususta İbn Cüreyc Mâlik'ten daha sağlamdır. Mâlik b. Enes İbn Cüreyc'i, olur olmaz herkesten hadis toplamakla, dolayısıyla yeterince seçici olmamakla suçlamıştır."

Mizzî *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde İbn Cüreyc'in 142 hocasını ve 79 öğrencisini isim isim saymaktadır. Kendisiyle Nâfi' arasında öğrencilik dışında herhangi bir bağlantı yoktur. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere rivayetleri hadis kaynaklarının pek çoğunda yer alır; 150 yılında vefat etmiştir.²² Görüldüğü üzere İbn Cüreyc **toplayan** bir râvidir; yukarıdaki rivayeti de Nâfi'den bu surette elde etmiştir. Dolayısıyla bu rivayette Nâfi' **dağıtan** İbn Cüreyc ise **toplayan** râvi konumundadır.

Rivayeti elde etme ve aktarma bakımından râvi modelleri

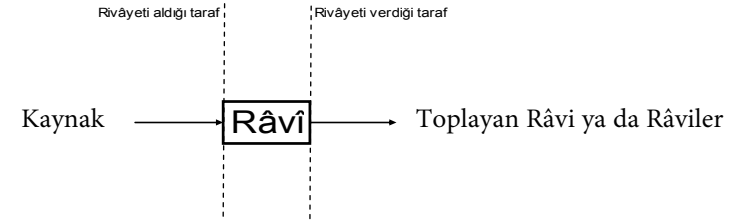
1) **Tanık-Paylaşan Râvi:** Kaynaktan gözlemediği bir eylem yahut söylemi çeşitli vesilelerle çevresindeki insanlarla paylaşan kimsedir. Dolayısıyla bu râvi modelinin ağırlıklı öğrencisi **duyan** râvilerdir.



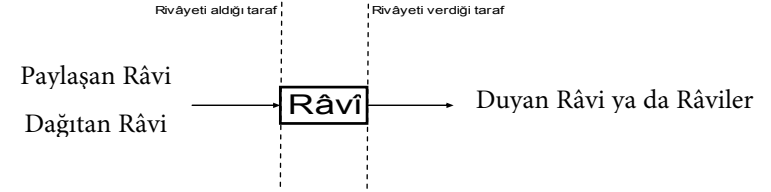
²¹ Şâfiî, *el-Müsned*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye ts., I, 114 (521); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 47 (5070).

²² Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1400/1980, XVIII, 338 (3539); İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr 1404/1984, VI, 357 (758).

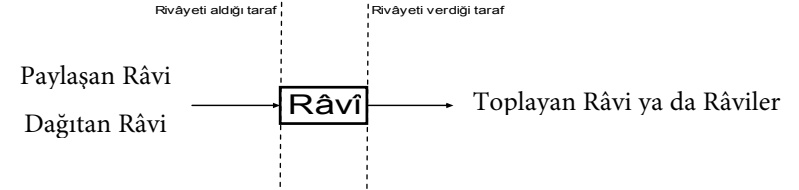
2) **Tanık-Dağıtan Râvi:** Kaynaktan gözlemediği bir eylem yahut söylemi çevresindeki insanlardan ziyade **toplayan** râvi ya da râvilere aktarma fırsatı bulmuş kimsedir. Dolayısıyla bu râvi modelinin ağırlıklı öğrencisi **toplayan** râvilerdir.



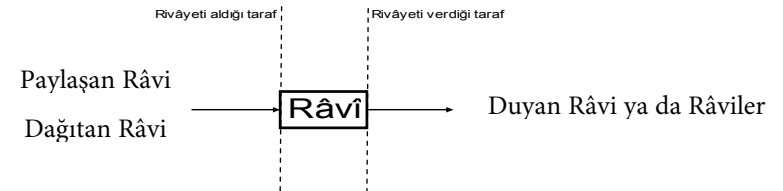
3) **Duyan-Paylaşan Râvi:** Bir vesileyle elde ettiği bir haberi yine bir vesileyle paylaşan kimsedir. Bu tür râvinin tanık-paylaşan râviden farkı rivayeti kaynaktan değil de sonraki bir paylaşan ya da dağıtan râviden almış olmasıdır.



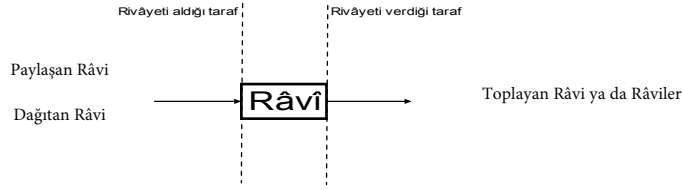
4) **Duyan-Dağıtan Râvi:** Bir vesileyle elde ettiği bir haberi çevresindeki insanlardan ziyade **toplayan** râvilere aktarma fırsatı bulmuş kimsedir. Bu tür râvinin tanık-dağıtan râviden farkı, rivayeti kaynaktan değil, sonradan paylaşan ya da dağıtan bir râviden almış olmasıdır.



5) **Toplayan-Paylaşan Râvi:** Toplamak gayesiyle haberlerin peşine düşen, ancak daha sonra biriktirdiği bu bilgileri kendisi gibi **toplayan** râvilere aktarma fırsatı bulamamış kimsedir. Böyleleri birikimlerini çoğunlukla yakın çevreleriyle paylaşırlar. Böyle bir râvinin duyan-paylaşan râviden yegâne farkı rivayeti arayarak temin etmiş olmasıdır.



6) Toplayan-Dağıtan Râvi: Toplamak gayesiyle haberlerin peşine düşen, daha sonra da biriktirdiği bu bilgileri kendisi gibi **toplayan** râvilere aktarma fırsatı bulan kimsedir. Böyle bir râvinin duyan-dağıtan râviden yegâne farkı rivayeti arayarak temin etmiş olmasıdır.

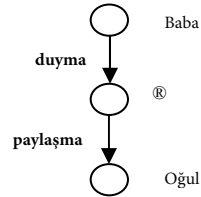


Bir Râvinin Hangi Türden Olduğunun Tespiti

® türünü tespit etmek üzere ele aldığımız bir râvimiz olsun. ®'nin toplam rivayet adedi dört olsun.

1. Rivayet

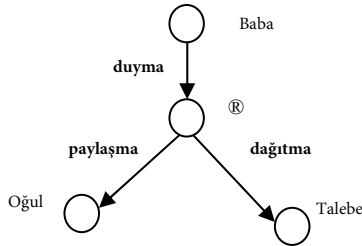
Râvimiz A metnini babasından duymuş ve sonra da onu oğluyla²³ paylaşmış olsun.



Râvimizin 1 numaralı rivayette bir duyması bir de paylaşması mevcuttur.

2. Rivayet

Râvimiz B metnini babasından bir vesileyle duymuş ve sonra da onu hem oğluna²⁴ hem de kendisinden hadis dinlemek üzere gelen bir talebeye aktarmış olsun.



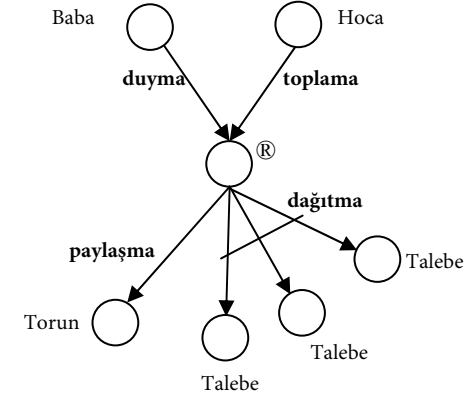
²³ Burada oğulun, hadisi babasından ilim toplama gâyesinin dışında kalan bir vesileyle duyduğunu varsayıyoruz.

²⁴ Burada oğulun, hadisi babasından ilim toplama gayesinin dışında kalan bir vesileyle duyduğunu varsayıyoruz.

Râvimizin 2 numaralı rivayette bir duyması, bir paylaşması ve bir de dağıtması mevcuttur.

3. Rivayet

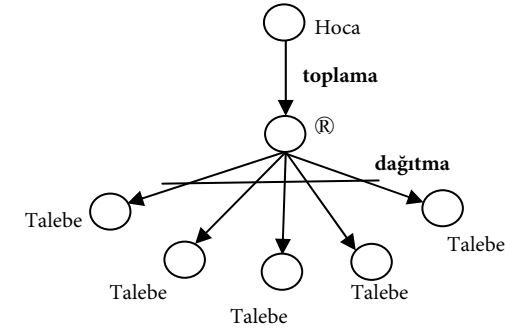
Râvimiz C metnini hem bir vesileyle babasından hem de hadislerini dinlemek üzere yanına vardığı bir hocasından almış, sonra da onu hem torununa²⁵ hem de kendisinden hadis dinlemek üzere gelen üç talebeye aktarmış olsun.



Râvimizin 3 numaralı rivayette bir duyması, bir toplaması, bir paylaşması ve üç dağıtması mevcuttur.

4. Rivayet

Râvimiz D metnini, hadis almak üzere kendisine gittiği bir hocasından almış, sonra da onu kendisinden hadis dinlemek üzere gelen beş talebeye aktarmış bulunsun.



Râvimizin 4 numaralı rivayette bir toplaması ve beş dağıtması mevcuttur.

²⁵ Burada torunun, hadisi dedesinden ilim toplama gayesinin dışında kalan bir vesileyle duyduğunu varsayıyoruz.

Toplam Duyma: 3

Toplam Toplama: 2

Toplam Alış = Toplam duyma + Toplam Toplama = 3+ 2 = 5

Râvimiz 3/5 oranında (%60) duyan, 2/5 oranında (%40) toplayan bir râvidir.

Toplam Paylaşma: 3

Toplam Dağıtma: 9

Toplam Veriş = Toplam duyma + Toplam toplama = 3+ 9 = 12

Râvimiz 3/12 oranında (%25) paylaşan, 9/12 oranında (%75) dağıtan bir râvidir.

Râvimizin alış cephesinde duyma baskın (%60), veriş cephesinde ise dağıtma baskın (%75) görünmektedir. Buna göre * **duyan-dağıtan** bir râvidir denilebilir.

Değerlendirme

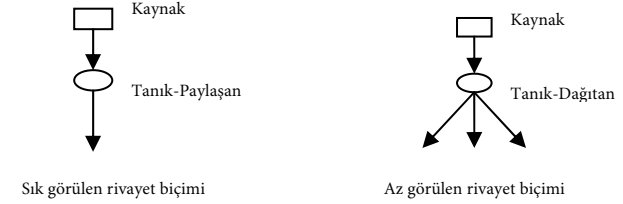
Allah'ın elçisi (s.a.v.) hayattayken kendisine iman edenler onu gözlemleme ve davranışlarını taklit etme bahtıyarlığına ermişti. Hz. Peygamber'in vefâtıyla birlikte bu nesil hem kendi içinde birbirleriyle, hem de sonraki neslin ilk fertleriyle hâtıratını paylaşmaya koyuldu. İlk zamanlar hemen hemen her evde bir yahut iki sahâbî bulunuyor, Hz. Peygamber'den hâtıra dinlemek her zaman her yerde kolayca mümkün olabiliyordu. Dolayısıyla toplum bu konudaki ihtiyaçlarını kolaylıkla gideriyor; yeni gelen kuşak, Hz. Peygamber'e arkadaşlık etmiş bulunan anne ve babalarından ya da amca ve dayılarından yahut teyze ve halalarından onun şahsı ve uygulamalarıyla ilgili hâtıralar dinliyorlardı.

Kanaatim o ki, bu dönemde rivayet edicilerin çoğu **tanık-paylaşan** râvilerden oluşmaktadır. Zira cemiyet içinde hadis toplama refleksini harekete geçirecek ve güçlü bir kolektif talebi tetikleyecek düzeyde bir ihtiyaç mevcut değildir, çünkü her yer sahâbî ile dolup taşmaktadır. Hal böyle olunca, bu dönemde hadis toplamak, sadece, bireysel planda hadise merak salmış, toplumun yeterli teşviki olmamasına rağmen kendi imkânlarıyla bu işe heves etmiş gönüllülere kalmıştır.²⁶

Dolayısıyla ilk dönem rivayet ediciler arasında **tanık-paylaşan** râviler **tanık-dağıtan** râvilerle nazaran oldukça yoğundur. Bu da rivayetlerin çoğunlukla paylaşan râviler tarafından (tek râvili zincir) aktarılmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemde bulunan tanık-dağıtan râviler sayıca pek bir yekün tutmaz. Bu az sayıdaki tanık-dağıtan râvinin önemli bir kısmı da, uzun yaşaması

²⁶ İbn Abbas ve onun gibi az sayıdaki genç sahâbî bunlara örnektir. Bunlar, etraflarındaki yaşlı sahâbîlerin Hz. Peygamber'le ilgili hâtıratını toplamayı kendileri için kişisel bir tutku haline dönüştürmüşlerdir.

dolayısıyla tâbiîn neslinin rağbetine mazhar olan sahâbîlerden meydana gelmektedir. Nitekim sahâbîlerin toplum nüfusundaki oranları iyice azalınca, bir sahâbîden hadis dinlemenin önemi fark edilmiş ve bu durum cezbedici bir ayrıcalığa dönüşmüştür. Hayatta kalan yaşlı sahâbîler etrafında oluşan bu cazibeye rağmen toplamda sahâbe nesli içerisinde dağıtan râvilerin sayısı paylaşan râvilerle oranla hayli sınırlı kalmıştır.²⁷ Erken dönemde görülen rivayet biçimleri şöyledir:



Sahâbe neslinin yok olmasına yakın bir zamanda, Hz. Peygamber'le ilgili bir hâtırayı birinci elden dinlemenin fark edilen bu önemi, sahâbe neslinin tümüyle ortadan kaybolmasıyla daha da fazla anlaşılmıştır. Bu durum, sahâbeden hadis duymuş ilk ve orta kuşak tâbiûlerin etrafında göreceli bir çekim alanı oluşturmuştur. Dolayısıyla, sahâbe neslinde yoğun olarak görülen **paylaşan** rivayet biçimi, yavaş yavaş **dağıtan** rivayet şekline dönüşmeye başlamıştır. Zira toplum, hadise karşı duyduğu ihtiyaç ve özlemi iyice hissettirmiş, oluşan bu kolektif talep genç dimağları hadis ilmine teşvik etmiş, İslâm coğrafyasında hızlı gelişen bir hadis toplama faaliyeti ortaya çıkmıştır.²⁸ Bu dönem rivayet biçimleri şöyledir:



Şu halde, yukarıdan beri yapılagelen izah veçhile, toplumun ihtiyaçları doğrultusunda gelişim gösteren bu sosyolojik süreci yadırgamak ve Hz. Peygam-

²⁷ Enes b. Mâlik ve onun gibi uzun yaşamış sahâbe neslinin son kalıntıları bunlara örnektir.

²⁸ Hadis tarihi içinde sistemli bir toplama faaliyetinin hicrî birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarında Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/719) emriyle resmî bir nitelik kazandığı bilinmektedir (bk. Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kahire, 1383/1963, s.332). Ancak unutulmamalıdır ki, halife tarafından verilen bu emir, hadis toplama sürecini re'sen başlatan bir tetikleme olmaktan ziyade, başlamış ve git gide gelişen bir sürece resmî bir katkı sağlamak kabildendir.

ber'in vefatıyla birlikte, hadis rivayet sisteminin en gelişmiş haliyle niçin devrede olmadığını sorgulamak ilmî bir yaklaşım kabul edilemez. Zira asıl öylesi bir durumun ilmî bakımdan hayretle karşılanması icap ederdi. Şayet Hz. Peygamber kendisinin âhirete irtihâli sonrasında, söz ve davranışlarının hangi disiplin üzere nakledileceği hususunda bir sistematik ortaya koymuş, vefat eder etmez devreye girebilmesi için de bu işle iştigal edecek yeterli sayıda genç dimağı belli bir talim ve temrine tabi tutmuş olsaydı, işte ancak o zaman şu an için elimizde bulunan ilk dönem tek râvili rivayet zincirleri yerine, başından itibaren çok râvili zincirler olabilirdi. Ne Hz. Peygamber'in kendisi ne de ondan sonraki ilk halifeler bu sürece resmî bir müdahalede bulunmuş; aksine hadis naklini tabii akışına terk etmeyi yeğlemişlerdir. Bu da, bugün için elimizde bulunan rivayetlerin ilk dönem aktarım halkalarından bir yahut ikisinin tekil kalması sonucunu zorunlu kılmıştır.²⁹

Hadis rivayet sisteminin bu şekilde tabii seyrine bırakılmış olması, öncelikle Hz. Peygamber'in, sonra da sahâbe neslinin hayatta olduğu dönemde hilâfet makamına gelen ilk halifelerin bir tercihi olduğu açıktır. Bu tercihin sebeplerini tartışmak bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ne var ki söz konusu tercihin ortaya çıkardığı anılan sonucun, baştan belli bir sistem öngörülerek müdahale edilmesi yahut daha o zamandan hadislerin kayıt altına alınması alternatifine nazaran, mevcut hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti noktasında ihtimal olarak belli bir zafiyet doğurduğu gerçeğini inkâr etmek mümkün değildir.³⁰

Mütekaddimîn ulemânın bu zafiyeti fark ettiği ve bunun ortaya çıkardığı menfî sonuçları olabildiğince asgariye indirmek amacıyla kılı kırk yarararcasına bir gayretin içerisine girdiği bir vakiadır. Zira Hz. Peygamber'e ait bu malzemededen tümüyle feragat etmenin, hem Kur'an'ı doğru anlamak hem de dini hakkıyla yaşamak bakımından büyük sıkıntılara sebebiyet vermek anlamına geleceğini öngördükleri için, hareket noktası olarak, eldeki verilerden, sahihini sakiminden olabildiğince ayırt ederek ihtiyatlı bir biçimde yararlanmayı esas almışlardır.

²⁹ Rivayet sisteminin yukarıda dile getirdiğimiz sosyal gelişim boyutunu görmezden gelen Schacht, ilk dönem rivayet zincirlerinin çoğunlukla tek râvili oluşunu yadırgamış ve bu durumdan sonraki râvileri sorumlu tutma kolaylığına sarılmıştır. bk. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 171.

³⁰ Bizim burada Schacht ve onun fikrî çizgisindeki müsteşriklerde yadırgadığımız şey, onların bu zafiyete dikkat çekmeleri değil, her zafiyeti kötü sonuçlar bulma hevesiyle, sürecin muhtemel tabii akışını görmezden gelerek, sadece olumsuz sonuç ve genellemelerle tefsir etme hususundaki art niyetli oldukları izlenimi veren tutumlarıdır. Halbuki bilimsel olan yaklaşım, ilk dönemde hadis rivayet sisteminde görülen bu kusurun, sosyal bir vakıa olduğu gerçeğiyle, uydurma hadislerin çıkmasına imkân sağlamış olabileceği ihtimalini aynı anda eşit biçimde göz önünde bulundurmaya gerekli kılar. Batılı oryantalistlerin isnad üzerindeki çalışmalarının kapsam ve bağlamı için bk. Fatma Kızıl, *Oryantalistlerin Hadislerin Menşeiini Tespite Yönelik Yöntemleri* (yüksek lisans tezi, 2005), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

İnancım odur ki bugün bize düşen, aynı hareket noktasını, aynı rasyonellikte sürdürmek ve geçmiştekine nisbetle çok daha hassas usuller geliştirerek, bu sayede, klasik dönemde sakim sanılan kimi rivayetlerin aslında sahih veya sahih sanılan kimi rivayetlerin aslında sakim olduğunu tespitte yarayacak yeni yöntemleri, çağın getirdiği imkânları da kullanarak geliştirmektir. Elinizdeki bu çalışma bundan önce gerçekleştirdiğimiz "A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadîth/Hadis Rivayet Sisteminde İhtimal Hesapları Merkezli Teorik Bir Yaklaşım" adlı makalede tarafımızdan ortaya konulan teorinin bir mütemmimi ve aynı zamanda yeni yöntemler geliştirme yönündeki gayretlerimizin farklı bir açılımıdır.

"Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri"

Özet: Bilgiyi bir başkasıyla paylaşma nasıl tabii ve iç güdüsel bir bireysel faaliyet ise, toplumsal planda bir birikimi sonraki nesle aktarma ve dolayısıyla bilgiyi bu yolla muhafaza etmeye çalışma da bir o kadar tabiidir. Bu doğal sürecin sürdürülmesini sağlayan, toplum bireylerinin kolektif şuurudur. Pek tabiidir ki, çeşitli şartlara bağlı olarak, kimi toplumlarda bu tür süreçler tekâmül ederken kimilerinde ise akîm kalabilir. İslâm toplumunda, daha Hz. Peygamber hayattayken başlayan belleme ve aktarma çabası, onun vefatıyla birlikte, hicrî I. asır itibarıyla, sistemleşme/tekâmül sürecine girmiştir. Bu çalışmada, tabii bir toplumsal aktivite neticesi, peygamberin hatîrâtını koruma refleksiyle harekete geçen rivayet sisteminin oluşum ve gelişim safhalarında ne tür râvi modellerinin sistemde yer aldığı hususunda teorik bir yaklaşım ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu sayede, sonraki dönem hadis literatürüne yansımış râviler arası ilişkilerin ve bu ilişkiler yoluyla nakledilmiş bilgilerin değeri konusunda daha sağlıklı bir neticeye varmanın mümkün olacağı düşünülmüştür.

Atıf: Halis AYDEMİR, "Hadis Rivayet Sisteminde Râvi Modelleri" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 85-100.

Anahtar kelimeler: Rivayet, isnad, hadis, râvi modelleri, teorik analiz.

ثانياً: عدد الأحاديث

إنَّ عدد الأحاديث في الموطأ مختلف باختلاف رواته زيادةً ونقصاناً فقد كان مالك نفسه يروي أحاديث ثمَّ يسقطها أو يسقط قسمها منها، فلعلَّ الكثيرين رووا الموطأ في مرحلته الأولى، والمتوسطين في أثناء تنقيحه، والمقلِّين في مرحلته النهائية.

وينقل العلماء وأصحاب التراجم اتفاقهم على أن الموطأ اختير من أحاديث كثيرة تبلغ أربعة آلاف أو سبعة أو عشرة، وظلَّ يلخصه عاماً بعد عام حتى وصل إلى ما نرى الآن، ويضيف عتيق الزبيدي قوله: "ولو بقي قليلاً لأسقطه كلّه".^٢

قال إلكيا الهزاسي: "موطأ مالك كان تسعة آلاف حديث ثمَّ لم يزل ينتقي حتى رجع إلى سبع مائة".^٣

وذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك عن سليمان بن بلال قوله: "ألف مالك الموطأ وفيه أربعة آلاف حديث، أو أكثر، ومات وهي ألف حديث ونُتِفَ يلخصها عاماً بعاماً بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين، وأمثلة في الدين".^٤

وقد أحصى الذهبي الأحاديث التي رواها مالك عن شيوخه مرتبين على المعجم فبلغت ست مائة وستة وثلاثين حديثاً، وستة آلاف حديث عمّن لم يسم، واختلف في أحد وسبعين حديثاً.^٥

ونقل السيوطي عن أبو بكر الأبهري قوله: "جملة ما في الموطأ من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين ألف وسبعة مائة وعشرون حديثاً، المسند منها ستمائة حديث، والمرسل منها مائتان واثنتان وعشرون حديثاً، والموقوف ستمائة وثلاثة عشر، ومن قول التابعين مائتان وخمسة وثمانون".^٦

وعن الحافظ صلاح الدين العلائي قوله: "روى الموطأ عن مالك جماعات كثيرة وبين رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقصان وأكبرها رواية القعني، ومن أكثرها زيادات رواية أبي مصعب، فقد قال ابن حزم في موطأ أبي مصعب زيادة على سائر الموطآت نحو مائة حديث".^٧

محتوى موطأ الإمام مالك ومنهجه في الحديث

"Muhtawā Muvatta' al-Imām Mālik' wa Manhajuhū fi al-Hadīth"

إسماعيل خالدي، الدكتور*

Abstract: In this article I tried to explain what *al-Muwatta'* includes from the ahādīs and what excludes which is later called "The Terminology of Hadīth" and why the scholar Mālik b. Anas uses the 'mursel hadīth' in his *al-Muwatta'* as I pointed out the number of hadīths *al-Muwatta'* includes, their levels and the argument about them and the attributions which the scholar Mālik relied in his riwāyahs of these hadīths and what gave *al-Muwatta'* a high position between hadīth books.

Citation: Smain Khalidi, "Muhtawā Muvatta' al-Imām Mālik' wa Manhajuhū fi al-Hadīth", (in Arabic), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, pp. 101-116.

Key words: *al-Muwatta'*, Mālik b. Anas, hadīth.

أولا المقدمة: بعض الملاحظات

إنَّ الإمام مالك محافظ على السنة، متتبع أقوال الصحابة وتابعيهم من أعلام العلماء، بصير بأعمال أهل المدينة التي عاش فيها قريبا من قرن الصحابة، فموطأه لا بدَّ من أن يضم الكثير ممَّا تلقاه من الحديث والعلم والرأي، فهو يقول: "إنَّ في كتابي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة، وأقوال التابعين، ورأيا هو إجماع أهل المدينة لم أخرج عنهم".^١

وإذا ظهر على موطأه صفة الحديث فإنه بتبويبه وربطه بواقع الحياة في المدينة يجعل منه مصنفا في الحديث والفقه معا، ولذلك يكثر من قوله: "وعليه العمل عندنا"، و"الأمر المجتمع عليه"، و"الذي أدركت عليه أهل العلم"... وغيرها.

إذاً ففي الموطأ حديث وأقوال الصحابة والتابعين وعمل أهل المدينة واجتهاد واستنباط من الأصول وفيه فقه وعقيدة وأدب.

* الدكتور في علم الفقه وأصوله، ismailhalidi@yahoo.com

^١ القاضي أبو الفضل عياض بن موسى السبكي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت (بدون تاريخ)، ١٩٢/١.

^٢ القاضي أبو الفضل عياض بن موسى السبكي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٣/١؛ ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد الأحدي، مكتبة دار التراث، القاهرة ١٩٧٢، ص ٢٥.

^٣ انظر: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت ١٢/١.

^٤ انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك، ١٩٣/١.

^٥ انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط - ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٢، ٥١/٨.

^٦ انظر: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، تنوير الخواالك شرح على موطأ مالك، تحقيق صديق محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، ١٤/١.

^٧ انظر: السيوطي، تنوير الخواالك، ١٤/١.

وأحدّها: وهو في باب العمل في السهو ((إِيَّيْ لَأُنْسَى أَوْ أُنْسَى لِأَسْنٍ))^{١٢}. والثاني: وهو في باب ما جاء في ليلة القدر من كتاب الاعتكاف ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أَرَى أَعْمَارَ النَّاسِ قَبْلَهُ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ، فَكَأَنَّهُ تَقَاصِرُ أَعْمَارِ أُمَّتِهِ أَلَّا يَبْلُغُوا مِنَ الْعَمَلِ مِثْلَ الَّذِي بَلَغَ غَيْرَهُمْ فِي طَوْلِ الْعَمْرِ، فَأَعْطَاهُ اللَّهُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ خَيْرَ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ))^{١٣}. والثالث: وهو في كتاب الجامع قول معاذ: ((آخر ما أوصاني به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وضعت رجلي في الغرز أن قال: ((حسن خلقك للناس))^{١٤}. والرابع: وهو في باب الاستمطار بالنجوم من كتاب الاستسقاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول ((إِذَا أَنْشَأَتْ بَحْرِيَّةٌ ثُمَّ تَشَاءَ مَتَّ فِتْلِكَ عَيْنٌ عُدَيْقَةٌ))^{١٥}.

وهذه الأحاديث الأربعة ذكر عنها الشيخ حبيب الله الشنقيطي نقلاً عن الشيخ صالح الفلاني قوله: "إن ابن الصلاح وصلها في تأليف مستقل وهو عندي وعليه خطه فظهر بهذا أنه لا فرق بين الموطأ والبخاري"^{١٦}، ومما يدل على أن هذه الأحاديث الأربعة متصلة بغيرها من أحاديث الموطأ قول سفيان ابن عيينة: ((كان مالك لا يبلغ من الحديث إلا صحيحاً ولا يحدث إلا عن ثقات الناس))^{١٧}.

وقال الحافظ مغلطاي: أول من صنف الصحيح مالك، وأما قول الحافظ: "هو صحيح عنده وعند من يقلده على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما لا على الشرط الذي استقر عليه العمل في حدّ الصحة"، تعقبه السيوطي: بأن ما فيه من المراسيل مع كونها حجة عنده بلا شرط وعند من وافقه من الأئمة هي حجة عندنا أيضاً لأن المرسل حجة عندنا إذا اعتضد، وما من مرسل في الموطأ إلا وله عاضد أو عواضد فالصواب إطلاق أن الموطأ صحيح لا يستثنى منه شيء^{١٨}.

ثالثاً: درجة أحاديث الموطأ المتتبع لسيرة الإمام مالك رحمه الله في الحديث يجد أنه كان يتحرى في المتون ويتقي في الأسانيد، شهد له بذلك العلماء. فهو الذي فتح لعلماء دراسة رجال الحديث وعدلتهم وضبطهم بقوله: ((لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ من سواهم؛ لا يؤخذ من سفيه، ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته، ولا من كذاب يكذب في أحاديث الناس، ولا من شيخ له فضل وصلاخ وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به))^٩.

فهو لا يكتفي بالعدالة والضبط، بل لابد أن يكون الراوي ممن يزن ما يُنقل إليه، ولذا كان يرفض أحاديث رجال كثيرين من أهل الصلاح ويعرف لهم فضلهم وتقواهم وصلاتهم. وكان يقول: ((إن هذا العلم دينٌ فانظروا عمن تأخذونه، لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، عند هذه الأساطين - وأشار إلى المسجد - فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أهدمهم لو اتّمن على بيت مالٍ لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن))^{١٠}.

ولمّا كان الموطأ هو خلاصة لجهود هذا المحدث الكبير، والإمام القدير، جاء كتاباً عظيماً، مُتّقناً في باب غايته في المتانة، وقد بين العلماء سلفاً وخلفاً أن أحاديث الموطأ كلها صحيحة، وأن أسانيدهم وردت جميعها متصلة، حيث أنه ليس في الموطأ حديث مرسل ولا منقطع إلا وقد اتصل سنده من طرق أخرى، وعلى هذا فأحاديثه صحيحة من هذا الوجه.

فقد صنف الحافظ ابن عبد البر أحد علماء القرن الخامس كتاب ((التجريد)) في وصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع والمعضل، حيث قال فيه: "وجميع ما فيه من قوله: ((بلغني))، ومن قوله: ((عن الثقة عنده)) مما لم يسنده أحد وستون حديثاً كلها مسندة من غير طريق مالك إلا أربعة أحاديث لا تعرف"^{١١}.

12 انظر: الإمام مالك، الموطأ، السهو، ٢

13 انظر: الإمام مالك، الموطأ، الاعتكاف، ١٥

14 انظر: الإمام مالك، الموطأ، الجامع، ٠١

15 انظر: الإمام مالك، الموطأ، الاستسقاء، ٥

16 قال الأستاذ أحمد شاكر معلقاً: ولكن الفلاني لم يذكر الأسانيد التي قال إن ابن الصلاح وصل بها هذه الأحاديث، فلا يستطيع أهل العلم بالحديث أن يحكموا باتصالها، إلا إذا وجدت الأسانيد وفحصت، حتى يتبين إن كانت متصلة أو لا، وصحيحة أو لا. انظر: مقدمة فؤاد عبد الباقي على الموطأ، ص ٥٥.

17 انظر: محمد حبيب الله الشنقيطي، إضاءة الحالك من ألفاظ دليل السالك إلى موطأ الإمام مالك، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٥، ص ٦٣.

18 السيوطي، تنوير الحوالك، ١٣/١؛ السيوطي، تدريب الراوي، ٦٦/١؛ الزرقاني، شرح الزرقاني، ١٣/١؛ الكندهلوي، أوجز المسالك، ٤٣/١.

8 نفس المصدر السابق.

9 انظر: أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٦.

10 نفس المصدر السابق.

11 انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (التفصي لحديث الموطأ وشيوخ الإمام مالك)، مكتبة القدسي، القاهرة ١٩٣١، ص ٢٥٣؛ السيوطي، تنوير الحوالك، ١٣/١؛ الزرقاني، شرح الزرقاني، ١٤/١.

وقال الزرقاني: "أطلق جماعة على الموطأ اسم الصحيح واعتضوا على قول ابن الصلاح: "أول من صنف فيه البخاري". وإن عيّر بقوله: "الصحيح المجرد". للاحتراز عن الموطأ فلم يجرّد فيه الصحيح بل أدخل المرسل والمنقطع والبلاغات".¹⁹

وبناء على شهادة العلماء من السلف والخلف لهذا الكتاب بالصحة والاتصال في جميع أحاديثه لا يسعنا إلا أن نتبعهم في ذلك، ولا ينبغي أن يظن غير ذلك بمثل هذا الإمام الكبير والمحدث الجليل إمام دار الهجرة وعالم أهل الحجاز.

رابعاً: أسانيد الموطأ

يذكر ابن عاشور في مقدمته أن أعلى الأسانيد التي عُرفت لدى المحدثين، وأكثرها شهرة وصحة ما اعتمده الإمام مالك في الموطأ وهي كما يلي:²⁰

أ) عن ابن عمر

- مالك، عن نافع، عن ابن عمر، عن الرسول صلى الله عليه وسلم.
- مالك، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر.
- مالك، عن عبد الله بن جبر بن عتيك، عن ابن عمر.

ب) عن أنس ابن مالك

- مالك، عن ابن شهاب، عن أنس بن مالك، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- مالك عن إسحاق بن أبي طلحة، عن أنس.
- مالك، عن حميد الطويل، عن أنس.
- مالك، عن عمرو مولى المطلب، عن أنس.
- مالك عن محمد بن أبي بكر الثقفي، عن أنس.
- مالك، عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن أنس.

ج) عن سهل بن سعد

- مالك، عن ابن شهاب، عن سهل ابن سعد، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- مالك، عن أبي حازم بن دينار، عن سهل بن سعد.

د) عن جابر بن عبد الله

- مالك، عن أبي الزبير المكي، عن جابر بن عبد الله، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

¹⁹ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النوي، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٣، ١/٦٧؛ الزرقاني، شرح الزرقاني، ١/١٣.

²⁰ محمد الطاهر ابن عاشور، كشف المغطى في المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٩٤، ص ٣٧-٣٩.

- مالك، عن وهب بن كيسان، عن جابر بن عبد الله.
- مالك، عن محمد بن المنكدر، عن جابر.

هـ) عن أبي شريح الكعبي

- مالك، عن سعيد المقبري، عن أبي شريح، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

و) عن أبي سعيد الخدري

- مالك، عن نافع، عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ز) عن عمر بن أبي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم

- مالك، عن وهب بن كيسان، عن عمر بن أبي سلمة (حديث واحد).

خامساً: المصطلحات الحديثية في الموطأ

لم يعرف مصطلح الحديث بهذا الاسم إلا في منتصف القرن الرابع الهجري. لكن قبل هذا التاريخ لاسيما في القرن الثاني الهجري كان ممزوجاً بالمثون والنصوص والأسانيد. فقد كان المحدثون يستعملون المصطلحات الحديثية في مصنفاتهم ورواياتهم. ولذلك نجد الإمام مالك استعمل بعض المصطلحات في كتابه الموطأ وإن كانت قد سميت بهذه المصطلحات بعد عصر مالك رحمه الله.

وأول من ألف في هذا الفن كتاباً مستقلاً هو: أبو محمد الرامهرمزي (٣٦٠هـ). حيث ألف كتابه المشهور: "المحدث الفاصل بين الراوي والسامع". ثم جاء بعده: الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ) فألف كتابه: "معرفة علوم الحديث". ثم تبعه: أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) فعلم "مستخرجا" على الحاكم. ثم جاء الخطيب البغدادي (٤٦٢هـ) فألف: "الكفاية في قوانين الرواية" ثم القاضي عياض (٥٤٤هـ) فصنف: "الإلماع". ثم تتابع المصنفون إلى أن جاء ابن الصلاح (٥٦٢هـ) الذي ألف كتابه المشهور: "مقدمة في علوم الحديث" الذي اشتهر به: "مقدمة ابن الصلاح". ثم تتابعت بعد ذلك المصنفات في هذا الفن نثراً ونظماً.²¹

هذا؛ وقد كان المحدثون قبل تدوين أصول الحديث يتوقفون في قبول رواية من لم يُعرف برواية الحديث. يؤيد ذلك ما رواه مسلم في مقدمة صحيحه عن أبي الزناد عن مالك قوله: "أدركت بالمدينة مائة كلهم ما يؤخذ عنهم الحديث، يقال: ليس من أهله".

²¹ انظر: في ذلك: محمد حسن الذهبي، عناية المسلمون بالسنة، بحوث الأزهر الإسلامية، العدد: ١٠/١٩٨٥، ص ٦٨-٦٩؛ نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق ١٩٨١، ص ٣٦-٣٧.

مما سبق ذكره من قول أبي بكر الأبهري، والغافقي يتبين أن محتوى الموطأ: الحديث المسند، والموقوف، والمنقطع، والمرسل، والبلاغ، وحديث الثقة... وغيره، كما أن فيه أقوالاً وفتاوى للإمام نفسه.

وقد سُمي الذهبي الآثار غير المسندة بالمقاطيع، كما صرح بأن في الموطأ مراسيل عن الزهري ويحي الأنصاري وهشام بن عروة. وقد عمل الإمام الدارقطني أطراف جميع ذلك في جزء كبير فشفني وبين. ٢٧ ورواية الإمام مالك لهذه المراسيل والمقاطيع فقد خصصت لها عنواناً خاصاً بينت فيه سبب ذلك. وإليك أقسام الأحاديث الموجودة في الموطأ:

(أ) المسند: "هو عند أهل الحديث ما اتصل سنده إلى منتهاه ولا يستعمل إلا في المرفوع المتصل". ٢٨ وفي الموطأ هو الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد متصل من مالك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد اختلفت الموطآت في عدد الأحاديث المسندة ولكنها اتفقت على أنها تتجاوز الخمس مائة، ٢٩ وهي موضع الثقة والقبول لدى المحدثين كلهم، ومن أمثلة ذلك من الموطأ:

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ وَعَنْ بُسَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ وَعَنْ الْأَعْرَجِ كُلُّهُمْ يُحَدِّثُونَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ)) ٣٠.

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ فَقَامَتْ قِيَامًا طَوِيلًا فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصَدِّقُهَا بِإِيَّاهُ)) فَقَالَ: مَا عِنْدِي إِلَّا إِزَارِي هَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِنْ أُعْطِيَتْهَا بِإِيَّاهُ جَلَسَتْ لَا إِزَارَ لَكَ فَالْتَمِسْ شَيْئًا)) فَقَالَ: مَا أَجِدُ شَيْئًا، قَالَ: ((التَّمَسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ)) فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((هَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ)) فَقَالَ: نَعَمْ مَعِيَ سُورَةٌ كَذَا وَسُورَةٌ كَذَا لَسُورٍ سَمَّاهَا، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((قَدْ أَنْكَحْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)) ٣١.

كما كانوا يتتبعون الأحاديث لكشف خباياها، ووضعوا لكل صورة قاعدة تعرفها، وتبين حكمها، حتى تكاملت قواعد علوم الحديث على النحو الذي تكاملت به قواعد علوم الفقه والتفسير والكلام واللغة.. وغيرها من علوم الإسلام.

ويُنسب إلى الزهري بأنه أول من اعتنى في هذا القرن بجمع ضوابط تحمّل الرواية وأدائها. وأمر تلاميذه بجمعها، حتى عدّه البعض: واضع علوم الحديث. ٢٢

لكن تلك القواعد التي جمعها الزهري وتلاميذه وغيرهم كانت معلومة لدى المحدثين يحتمون إليها في قبول أو ردّ الروايات، غير أنها لم تكن مدونة في كتاب أو كتب معلومة، إلا ما كان متناثراً في بعض الكتب التي ألفت في تلك الفترة المبكرة من تاريخ التدوين ك: "الرسالة"، و"الأم" للشافعي الذي تحدّث في "الرسالة" عن الحديث الذي يُحتج به، وشروط الحديث الصحيح، وشروط حفظ الراوي، والرواية بالمعنى، والمدلس، وشروط قبول حديثه... الخ. ٢٣ وفي كتاب "الأم" عن الحديث الحسن. ٢٤

وهكذا يمكننا اعتبار "الموطأ" حلقة ضمن حلقات طويلة واكبت تطور علم أصول الحديث قبل أن يكتمل جمع قواعده على نسق منظم في عصر ابن الصلاح بتدوينه لكتابه الشهير: "مقدمة في علوم الحديث" الذي صار مثالا يُحتذى به في التأليف في هذا العلم.

سادساً: أقسام الأحاديث في الموطأ

تكلم العلماء على أنواع الأحاديث الموجودة في الموطأ وحكمها، ومن ذلك ما نقله السيوطي عن أبي بكر الأبهري قوله: "جملة ما في الموطأ من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة والتابعين ألف وسبعة مائة وعشرون حديثاً، المسند منها ستمائة حديث، والمرسل منها مائتان واثنان وعشرون حديثاً، والموقوف ستمائة وثلاثة عشر، ومن قول التابعين مائتان وخمسة وثمانون". ٢٥

وكذلك عن الغافقي قوله: "مسند الموطأ ستمائة حديث وستة وستون حديثاً، وهو الذي انتهى إلينا من سند موطأ مالك. وهذا عدا البلاغات وأقوال الصحابة والتابعين". ٢٦

27 انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٧/٨.

28 أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٧، ص ١٨؛ أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالخفيف البغدادي، الكفاية في علم الرواية، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٧؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١/١٤٧-١٤٨.

29 انظر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تزيين الممالك بمناب الإمام مالك، ٤٤، ١٩٠٧، ص ٥١.

30 الإمام مالك، وقوت الصلاة، ٥. وأخرجه: البخاري، مواقيت الصلاة، ٢٨؛ مسلم، المساجد ومواضع الصلاة، ١٦٣.

31 الإمام مالك، النكاح، ٨. وأخرجه: البخاري، النكاح، ٤٠؛ مسلم، النكاح، ٧٦.

22 انظر في ذلك: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٢، ص ٣٦٤-٣٦٦.

23 انظر: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الرسالة، عبد الفتاح كبارة، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٩، ص ٣٧٠-٣٧٢، ص: ٣٧٩-٣٨٣.

24 انظر: محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الأم، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٣، ٥٣٨/٨.

25 انظر: جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، تحقيق صديق محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت ١٩٩٤، ١/١٤.

26 نفس المصدر السابق.

سَجَدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ التَّسْلِيمِ فَإِنْ كَانَتْ الرَّكْعَةُ الَّتِي صَلَّى خَامِسَةً شَفَعَهَا بِهَاتَيْنِ السَّجَدَتَيْنِ وَإِنْ كَانَتْ رَابِعَةً فَالسَّجَدَتَانِ تَرْغِيمٌ لِلشَّيْطَانِ))^{٤١}

فالحديث مرسل لأنه لم يذكر الصحابي راوي الحديث. وقد قال ابن عبد البر: "هكذا روى هذا الحديث عن مالك جميع رواة الموطأ مرسلًا، ولا أعلم أحدا أسنده عن مالك"^{٤٢} والصحابي الساقط من السند هو: "أبو سعيد الخدري". فقد وصله مسلم عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم.^{٤٣}

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ))^{٤٤}

فالحديث مرسل لأنه لم يذكر الصحابي راوي الحديث. وقد وصله ابن ماجه عن عبادة بن الصامت في كتاب الأحكام.^{٤٥}

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَطَّرَ فِي أَفْوَى السَّمَاءِ فَقَالَ: ((مَاذَا فُتِحَ اللَّيْلَةُ مِنَ الْحَرَائِنِ وَمَاذَا وَقَعَ مِنَ الْفِتَنِ كَمْ مِنْ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقْفَلُوا صَوَاحِبَ الْحُجْرِ))^{٤٦}

الحديث مرسل حيث أنه لم يذكر الصحابي الذي تلقي عنه الحديث. وقد وصله البخاري عن الزهري عن هند بنت الحارث عن أم سلمة.^{٤٧}

(د) المنقطع: وهو رواية من دون التابعي عن الصحابي مثل أن يروي مالك عن ابن عمر.^{٤٨} ومن أمثلته في الموطأ:

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ ثَوْرٍ بْنِ زَيْدٍ الدِّيَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ رَمَضَانَ فَقَالَ: ((لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمَلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ))^{٤٩}

• وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَأَذْرَكَ الرَّجُلُ مَالَهُ بَعِيْنِهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ))^{٣٢}

(ب) الموقوف: وهو المروي عن الصحابة قولاً لهم أو فعلاً أو نحوه، متصلاً كان أو منقطعاً.^{٣٣} وقد بلغت الموقوفات (٦١٣) حديثاً،^{٣٤} وبعضها يكون له حكم الرفع ومثاله:

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَمْرِو بْنِ رَافِعٍ أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ أَكْتُبُ مُصْحَفًا لِخُصْمَةٍ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَتْ: إِذَا بَلَغْتَ هَذِهِ الْآيَةَ فَأَذْبِي [حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَفُؤِمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ]. [سورة البقرة الآية: (٢٣٨)]. فَلَمَّا بَلَغْتُهَا أَذْنْتُهَا فَأَمَلْتُ عَلَيَّ: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةِ الْعُضْرِ وَفُؤِمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ.^{٣٥}

وقد انفرد مالك بروايته.

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُوَيْبٍ أَنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَرَضَ لِلْجِدِّ الَّذِي يَفْرُضُ النَّاسُ لَهُ الْيَوْمَ.^{٣٦}

وقد انفرد مالك بروايته.

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: خَمَسَ مِنَ الْفِطْرَةِ تَقْلِيمُ الْأَطْفَارِ وَقُصُّ الشَّارِبِ وَنُتْفُ الْإِبْطِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَالْإِحْتِنَانُ.^{٣٧}

وهو موقوف عند جميع رواة الموطأ، وهو في الصحيحين موصولاً من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم.^{٣٨}

(ج) المرسل: وهو الحديث الذي سقط منه الصحابي وعزاه التابعي مباشرة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم،^{٣٩} وعدد بعضهم مراسيل الموطأ بـ (٢٢٢) حديثاً،^{٤٠} ومن أمثلته:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أَكَلْنَا أَمْ أَرْبَعًا فَلْيُصَلِّ رَكْعَةً وَلْيَسْجُدْ

32 الإمام مالك، البيوع، ٨٨. وأخرجه: البخاري، الاستقراض وأداء الدين، ١٤؛ مسلم، المساقاة، ٢٢.

33 الحاكم، علوم الحديث، ص ١٩؛ البغدادي، الكفاية، ص ٣٧؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١٤٩/١.

34 تزيين الممالك للسيوطي (ص ٥٠)، تنوير الحوالك للسيوطي (١٤/١)، وشرح الزرقاني (١٢/١).

35 الإمام مالك، صلاح الجماعة، ٢٦.

36 الإمام مالك، الفرائض، ٢.

37 الإمام مالك، صفة النبي، ٣.

38 أخرجه: البخاري، اللباس، ٦٨؛ مسلم، الطهارة، ٢٧٣.

39 الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص ٢٥؛ الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٣٧؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١٥٩/١-١٦٠.

40 انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ١٤/١؛ الزرقاني، شرح الزرقاني، ١٢/١.

41 الإمام مالك، الصلاة، ٦٢.

42 ابن عبد البر، التمهيد، ١٨/٥.

43 أخرجه: مسلم، المساجد ومواضع الصلاة، ٨٨.

44 الإمام مالك، الأفضية، ٣١.

45 أخرجه: ابن ماجه، الأحكام، ١٧.

46 الإمام مالك، اللباس، ٨.

47 أخرجه: البخاري، العلم، ٤٠.

48 الحاكم، علوم الحديث، ص ٢٧؛ الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٣٧؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١٢١/١.

49 الإمام مالك، الصيام، ٣.

هو البلاغ: وهو الحديث الذي يقول فيه مالك: بلغني أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:، أو أن يقول: بلغني أن سعيد بن المسيّب أو غيره من التابعين أو الصحابة.^{٥٨}

قال ابن عبد البر في باب بلاغات مالك ومرسلاته: مما بلغه عن الرجال الثقات وما أرسله عن نفسه في موطأه ورفعاه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وذلك أحد وستون حديثاً.^{٥٩} ومن أمثلة البلاغ في الموطأ:

• حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ قَدْ دَخَلَ عَلَى عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ مَاتَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فَدَعَا بِوَضُوءٍ فَقَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَسْبِغِ الْوَضُوءَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((وَيَلُّ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ)).^{٦٠}

قال ابن عبد البر: هو حديث مدني حسن روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه شتى.^{٦١}

فمالك لم يذكر سند الحديث وهذا البلاغ من روايته عن الصحابي مباشرة وهو: عبد الرحمن بن أبي بكر وقد أخرجه مسلم عنه موصولاً.^{٦٢}

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عَبْدًا لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَبَقَ وَأَنَّ فَرَسًا لَهُ عَارَ فَأَصَابَهُمَا الْمَشْرِكُونَ ثُمَّ غَمَّهُمَا الْمُسْلِمُونَ فَرَدُّوا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تُصَيَّبَهُمَا الْمَقَاسِمُ.^{٦٣}

فالحديث مقطوع ومحل الانقطاع أن مالك رواه مباشرة عن عبد الله ابن عمر والراوي الذي لم يذكره مالك هو: "نافع مولى ابن عمر". فقد رواه البخاري موصولاً وذكره عن نافع.^{٦٤}

• حَدَّثَنِي مَالِكٌ: أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا وَصَعَ رَجُلُهُ فِي الْعَرِزِ، وَهُوَ يُرِيدُ السَّفَرَ يَقُولُ: ((بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ وَالْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ اللَّهُمَّ ازْوِلْنَا الْأَرْضَ وَهَوِّنْ عَلَيْنَا السَّفَرَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ وَمِنْ كَأْبَةِ الْمُنْقَلَبِ وَمِنْ سُوءِ الْمُنْظَرِ فِي الْمَالِ وَالْأَهْلِ)).^{٦٥}

فالحديث منقطع والانقطاع بين ثور بن زيد وابن عباس والساقط هو: "عكرمة"، فقد قال ابن عبد البر: "هكذا هذا الحديث في الموطأ عن جماعة الرواة عن مالك عن ثور بن زيد عن ابن عباس ليس فيه ذكر عكرمة، والحديث محفوظ لعكرمة عن ابن عباس، وإنما رواه ثور عن عكرمة... وليس في الموطأ في هذا الإسناد عكرمة".^{٥٠}

وقد وصله أبو داود والترمذي والنسائي كلهم عن عكرمة عن ابن عباس في كتاب الصيام.^{٥١}

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْكَلَالَةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((يَكْفِيكَ مِنْ ذَلِكَ الْآيَةُ الَّتِي أَنْزَلْتُ فِي الصَّيْفِ آخِرَ سُورَةِ النَّسَاءِ)).^{٥٢}

فالحديث منقطع ومحل الانقطاع بين زيد بن أسلم وعمر بن الخطاب والساقط هو "أسلم أبو زيد" فقد قال ابن عبد البر: "منقطع في رواية يحيى وهو مسند صحيح من غيره، هكذا رواه يحيى وتابعه أكثر الرواة وابن القاسم على اختلاف عنه فقال فيه: عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب".^{٥٣}

وقد أخرجه مسلم موصولاً عن عمر بن الخطاب في كتاب الفرائض أيضاً.^{٥٤}

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا أَمَرَتْ أَنْ يُمَرَّ عَلَيْهَا بِسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ فِي الْمَسْجِدِ حِينَ مَاتَ لِتَدْعُو لَهُ فَأَنْكَرَ ذَلِكَ النَّاسُ عَلَيْهَا فَقَالَتْ: عَائِشَةُ مَا أَسْرَعَ النَّاسَ مَا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى سُهَيْلِ بْنِ بَيْضَاءٍ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ.^{٥٥}

فالحديث منقطعاً ومحل الانقطاع بين أبي النضر وعائشة والساقط من السند هو: "أبو سلمة" فقد قال ابن عبد البر: "هكذا هو في الموطأ عن جمهور الرواة منقطعاً، ورواه حماد بن خالد الخياط عن مالك عن أبي النضر عن أبي سلمة عن عائشة فانفرد بذلك عن مالك".^{٥٦}

وقد رواه مسلم موصولاً: عن أبي النضر، عن أبي سلمة، عن عائشة رضي الله عنها في كتاب الجنائز.^{٥٧}

58 السيوطي، تزيين المالك، ص ٥٠؛ السيوطي، تنوير الحوالك، ١٤/١؛ الزرقاني، شرح الزرقاني، ١٢/١.

59 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ١٦١/٢٤.

60 الإمام مالك، الطهارة، ٥. وقد أخرجه: مسلم، الطهارة، ٢٥.

61 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٢٤٧/٢٤.

62 مسلم، الطهارة، ٢٥.

63 الإمام مالك، الجهاد، ١٧.

64 البخاري، الجهاد والسير، ١٨٧.

65 الإمام مالك، الاستئذان، ٣٤.

50 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٢٦/٢.

51 أخرجه: أبو داود، الصوم، ٧؛ الترمذي، الصوم، ٥؛ النسائي، الصيام، ١٣.

52 الإمام مالك، الفرائض، ٧.

53 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ١٨٢/٥.

54 مسلم، الفرائض، ٩.

55 الإمام مالك، الجنائز، ٢٢.

56 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٢١٧/٢١.

57 مسلم، الجنائز، ٩٩.

فهنا مالك روى الحديث مباشرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر له سنداً. وهذا البلاغ مما صحَّ عن ابن عمر، وأبي هريرة وغيرهما، فقد أخرجه مسلم عن ابن عمر في كتاب الحج.^{٦٦}

(و حديث الثقة: وهو الحديث الذي لم يصرح مالك باسمه بل بوصفه بالثقة. وقد ذكر ابن عبد البر أنها خمسة أحاديث وقد بين الثقة في بعضها ووصلها من وجوه صحاح.^{٦٧}

ومن الأمثلة على ذلك:

• حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ الثَّقَةِ عِنْدَهُ عَنْ بَكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَشَجِّ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((الْأَشْتِدَانِ ثَلَاثٌ فَإِنْ أُذِنَ لَكَ فَادْخُلْ وَإِلَّا فَارْجِعْ)).^{٦٨}

فمالك لم يسم عن روى الحديث واكتفى بوصفه بالثقة وقد صرح ابن عبد البر باسم الثقة الذي يقصده الإمام مالك وهو: "مخرمة ابن بكير"، فقد قال ابن عبد البر: "يقال إن الثقة هاهنا عن بكير هو: مخرمة بن بكير ويقال: بل وجده مالك في كتب بكير أخذها من مخرمة".^{٦٩}

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ الثَّقَةِ عِنْدَهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ وَعَنْ بُشَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ((فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ وَالْبُعْلُ الْعُشْرُ وَفِيمَا سَقِي بِالنُّضْحِ نَضْفُ الْعُشْرِ)).^{٧٠}

وكذلك في هذا الحديث فلم يسم الإمام مالك عن روى الحديث واكتفى بوصفه بالثقة ولم يصرح أحد باسم الثقة في هذا الحديث، فقد قال ابن عبد البر: "هذا الحديث يتصل من وجوه صحاح ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وجابر ومعاذ، ولكنه لم يصرح باسم الثقة هنا".^{٧١}

فقد أخرجه البخاري موصولاً عن ابن عمر، وأخرج مسلم عن جابر بن عبد الله بمعناه.^{٧٢}

ولكن ابن عبد البر لم يصرح باسم الثقة في جميع الأحاديث التي يروي فيها مالك عن الثقة ولهذا اختلفوا في تعيينه. فقد قال ابن عاشور في قول مالك: (عن الثقة عنده): "ذلك فيما أحسب إذا كان قد تذكر الحديث، وتذكر أنه قبله، وأنه على شرطه ولكنه نسي اسم الراوي، وليس يريد

راو معين معروف عنده، وربما لم يظفروا بمن يظهر أنه الموصوف بالثقة، فقد وقع في فضل ليلة القدر: (مالك أنه سمع من يثق به من أهل العلم) فلم يطالع نظار الموطأ عليه.^{٧٣}

(ز الغريب: وهو عند المحققين: الحديث الذي انفرد بروايته من يجمع حديثه من الأئمة (كقتادة) أو بزيادة في متنه أو إسناده.^{٧٤}

وفي الموطأ هو: ما انفرد به مالك من الرواية دون غيره من أصحاب السنن. ومع العلم أن أصحاب الكتب الستة أخرجوا جلَّ أحاديثه في كتبهم. ومن أمثلة الغريب في الموطأ:

• حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ تَلِي بَنَاتٍ أَحْيَاهَا يَتَامَى فِي حَجْرِهَا لَهُنَّ الْحَلِيُّ فَلَا تُخْرِجُ مِنْ حَلِيَّهِنَّ الرِّكَاءَ.^{٧٥}

فهذا الحديث انفرد به مالك عن بقية أصحاب السنن.

• حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيَّادٍ أَنَّ الْمُطَّلِبَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْطَبَةَ الْمُحَرَّمِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا الْغَيْبَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((أَنْ تَذُكَّرَ مِنَ الْمَرْءِ مَا يَكْرَهُ أَنْ يَسْمَعَ)) قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَإِنْ كَانَ حَقًّا. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِذَا قُلْتَ بِاطِّلًا فَذَلِكَ الْبُهْتَانُ)).^{٧٦}

وهذه الرواية تفرد بها مالك، وإن كان قد أُخرج في كتب السنن في معناه بروايات أخرى. فقد أخرج مسلم مثله عن أبي هريرة.^{٧٧}

سابعاً: سبب رواية مالك للموقوف والمرسل والمنقطع في الموطأ

مما سبق ذكره من أقوال العلماء في شدة تحري مالك في الرواية ونقده للرجال عرفنا أن مالكا من أشد الناس تحرياً وتدقيقاً في الرواية، ومع ذلك فإنه يكثر في موطأه المرسل والمنقطع والمعضل والبلاغات، وهي قوله: (بلغنا)، وقوله: (عن الثقة عنده) مما لا يسنده. وكل هذا لا يحتاج به عند الأئمة - إلا المرسل ففي الاحتجاج به خلاف - ومع هذا كله فقد احتج بهذه الآثار وبنى عليها.

ولعل عذرهم في ذلك تعارف الناس على قبول مثل هذه الآثار في عصره، ولم يسر التقييد بالسند، بل تقيّد المحققون من بعده بذلك لما كثر الكذب. ولا شك بأنه حين يرسل، أو حين

66 مسلم، الحج، ٤٢٥.

67 انظر: ابن عاشور، التجريد، ص ٢٤٤.

68 الإمام مالك، الاستئذان، ٢.

69 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٢٤/٢٠٢؛ ابن عبد البر، التجريد، ص ٢٤٤.

70 الإمام مالك، الركاة، ٣٣.

71 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ٢٤/١٦١.

72 متفق عليه، أخرجه: البخاري، الركاة، ٥٥ مسلم، الركاة، ٧.

73 انظر: ابن عاشور، كشف المغطى؛ ص ٣١، ٣٢.

74 الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص ٨٨؛ السيوطي، تدريب الراوي، ١٦٣/٢.

75 الإمام مالك، الركاة، ١٠.

76 الإمام مالك، الكلام، ١٠.

77 مسلم، البر والصلة والآداب، ٥٩.

العزل والانتقطاع والبلاغ يكون على أتم الثقة بأن ما يستشهد به من جميع ذلك صحيح ، فربما نسي من روى عنه مع تذكره لصحة الحديث.

كما قال ابن عاشور نقلا عن أبي عمر بن عبد البر في التمهيد: "والإرسال قد تبعت عليه أمور لا تضيره:

١- مثل أن يكون الرجل سمع ذلك الخبر من جماعة عن المعزو إليه، وصحَّ عنده وقرَّ في نفسه، فأرسله عن المعزو إليه علما بصحة ما أرسل.

٢- وقد يكون المرسل نسي من حدَّثه به، وعرف المعزو إليه الحديث فذكره. هذا أيضا لا يضير إذا كان أصل مذهبه أن لا يأخذ إلا عن ثقة كمالك وشعبة.

٣- أو تكون مذاكرة، فربما ثقل معها الإسناد وخفَّ الإرسال، إما لمعرفة المخاطبين بذلك الحديث، واشتهاره عندهم، أو لغير ذلك من الأسباب الكائنة في معنى ما ذكرنا.^{٧٨}

إنَّ السلف كان أكثر تعويلهم في الرواية على الحفظ دون الكتابة، فقد يعرض السهو. كما قال أبو عمر: فينسى المحدث اسم الراوي ويبقى في حفظه تحقق صحة المروي تحققا يوجب له ظنا بقبوله. وقد كان الرواة عن السلف لا يُلحَّون في سؤالهم، فإذا أرسل الشيخ الحديث لا يسألونه عمن رواه، لأنهم واثقون بعدالة شيخهم وضبطه، على أنَّ الشيخ قد يرسل الحديث لأنه كان مشتهرا بين أهل طبقته، فيصير الاحتجاج به كاحتجاج بالأمر المشهور، ثمَّ يعرض في الطبقات الآتية بعد خفاء ذلك الحديث، فإن شهرة المعلومات وغرابتها قد تختلف في العصور والأجيال. وقد يجلس الشيخ مجلس المذاكرة في العلم والتفقه، ولا يجلس مجلس الرواية، فيجري من كلامه الاستدلال بما يُؤثِّر عن النبي صلى الله عليه وسلم فيذكره لأنه معلوم مقرر عنده، فيتلقاه عنه أصحابه وتلاميذه، لئلا يفوتهم فيثبونه في تقايدهم كما سمعوه من فم الشيخ، كما وقع في جامع البيوع في الموطأ: عن يحيى بن سعيد أنه سمع محمد بن المنكدر يقول: "أحبَّ الله عبدا سمحا إن باع... الحديث."^{٧٩} ومحمد بن المنكدر يرويه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، حسبما أخرجه عنه البخاري، ذلك أن يحيى بن سعيد سمعه من محمد بن المنكدر، ولم يسنده محمد بن المنكدر.^{٨٠}

والتعويل في هذا كله على معرفة عدالة المرسل وضبطه، وشدته في انتقاء الآثار ونقد الرجال، وذلك يختلف باختلاف أحوال المرسلين، فلا ينبغي إطلاق عنان الخلاف في قبول المرسل وعدم قبوله، وإنما هي أحوال. ومثل هذا يجري في المنقطع والبلاغ.

فالذين يعدون مثلها من الصحيح، وهو مذهب صاحب الكتاب، ومن وافقه من أئمة النقد يقبلونها ويخرجونها في كتبهم. والذين يابون ذلك ليُعْرَضُوا عن إخراج المرسل في كتبهم، ولكن ليس لهم حمل الناس على رده، لأنَّ ذلك تعمق منهم، واتهام لأهل الثقة.

والمأمل الحاذق يعلم أنَّ مدار وصف كتاب في السنة بأنه صحيح على شرط صاحبه، أن لا يُخرج فيه إلا أحاديث صحَّت نسبتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأحاديث الموطأ المسندة والموقوفة كلها صحيحة، وأحاديثه المرسله هي بيَّنة الإرسال للناظر.

"محتوى الموطأ ومنهجه في الحديث"

الملخص: في هذه المقالة حاولت أن أبين ما يحتويه الموطأ من أحاديث وآثار وإسقاطها على ما سمي فيما بعد بعلم مصطلح الحديث. ولماذا روى الإمام مالك ما سمي بالحديث المرسل. في موطئه كما أشرت إلى عدد الأحاديث التي احتواها الموطأ ودرجتها والاختلاف في ذلك. والأسانيد التي اعتمدها الإمام مالك في روايته لهذه الأحاديث والتي أعطت الموطأ مرتبة عالية بين كتب الحديث.

عطف: إسماعيل خالدي، "محتوى موطأ مالك ومنهجه في الحديث، مجلة بحوث الحديث"، المجلد الخامس، العدد الأول، سنة ٢٠٠٧، ص. ١٠١-١١٦.

كلمات المفتاح: الموطأ، مالك بن أنس، حديث، سنة.

"Muvatta'ın Muhtevası ve İmam Mâlik'in Muvatta'daki Hadis Metodu"

Özet: Bu makalede Muvatta'da geçen hadislerle eserleri açıklamaya ve daha sonraki dönemlerde Mustalahül-hadis olarak isimlendirilen ilim dalının konusuna giren bazı noktaları izah etmeye çalıştık. İmam Malik'in Muvatta'da mürsel hadisleri rivayet etme gerekçesini açıklamaya çalıştığımız gibi eserde bulunan hadislerin sayısına işaret edip onları bölümlere ayırdık ve hadislerin sayısı ile ilgili ihtilafa işaret ettik. Ayrıca İmam Mâlik'in Muvatta'da zikrettiği hadislerin isnatlarına ve Muvatta'ya hadis kaynakları arasında yüksek bir derece sağlayan faktörlere değinmeğe çalıştık.

Atıf: Smain Khalidi, "Muhtevâ Muvatta'i Mâlik ve Menhecuhû fi'l-hadis" (Arapça), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, V/1, 2007, ss. 101-116.

Anahtar Kelimeler: Muvatta', Mâlik b. Enes, hadis, sünnet.

78 انظر: ابن عبد البر، التمهيد، ١/١٧٧.

79 انظر: السيوطي، تنوير الحوالك، ٢/٦٣٢.

80 انظر: ابن عاشور، كشف المغطى، ص ٢٥-٢٨.

Hicrî I. Asırdaki Sahih Hadislerin Kaynağı Olarak Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *Musannefî*

Harald MOTZKI
Çev. Bekir KUZUDİŞLİ*

I

Hadislerin –özellikle de merfû olanların- ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları problemi, neredeyse hadisin bizzat kendisi kadar eskidir. Müslüman âlimler sadece bununla yetinmeseler de genel olarak hadislerin rivayet yolunu (isnad) ve isnadda zikredilen râvileri (ricâl) incelemeyi denemişlerdir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından bu yana Batılı âlimler hadis tenkidleriyle ilgili söz konusu metodun güvenilir olmadığına işaret etmekte ve bir hadisin sahihliğine hükmetmek istediklerinde metnin muhtevasına yoğunlaşmaktadırlar. Ignaz Goldziher'in, klasik hadis kitaplarında yer alan ve Peygamber'e ya da sahâbeye atfedilen hadislerin söz konusu şahıslardan aktarılan sahih rivayetler olmadığı, aksine bunların [Hz.]** Muhammed'in vefatından sonraki ilk iki yüzyılın ilmî ve politik gelişmelerini yansıttığı şeklindeki tezi,¹ râvilerle değil esas olarak hadislerin (metnin) muhtevasının analizine dayanmaktaydı.

Joseph Schacht da, hadisleri tarihlendirmeye çalıştığında, öncelikle onların muhtevalarını incelemiş ve ilgili oldukları konunun gelişim şeması içinde onları sınıflandırmıştır². O, isnaddan elde edilen kriterleri sadece ikincil olarak ve yalnız, metinlere müracaat ettikten sonra ilk defa ulaşılan kronolo-

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. kuzudislibekir@yahoo.com

** Tercümeyle esas olan makale ilk defa "The Musannaf of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a source of Authentic ahâdith of the First Islamic Century" adıyla *Journal of Near Eastern Studies*'de yayımlanmıştır (50, 1991, s. 1-21). Köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri tarafımızdan eklenmiştir (B.K.).

¹ bk. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle 1888–90), II/ 5 ve çeşitli yerlerde.

² bk. J. Schacht, "A Revaluation of Islamic Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society* 49 (1949), s. 143-154, özellikle 157; a.mlf., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), s. 1 ve tür.yer.

jiye uygun olursa göz önünde bulundurmıştır. Aksi takdirde o, isnadlardaki bilgileri sahte veya uydurma diye reddetmektedir. Goldziher gibi Schacht da, bazı hadis grupları ve rivayet çeşitlerinin ortaya çıktığı zamanla ilgili genel ifadeler önermektedir. O, hadisin gelişimiyle ilgili söz konusu genel sonuçları yol gösterici tahminler şeklinde değil, tarihî gerçekler olarak değerlendirmekte ve bu sonuçlarını, teorisini dayandırdığı fikhî hadislerle sınırlamamaktadır³.

Goldziher ve Schacht'ın hadis tarihlendirme problemini aşma hususunda isnada ve müslümanların isnad tenkidine verdiği düşük değere, "hadis merkezli tarihî metot/überlieferungsgeschichtlich" şeklinde adlandırılabilir bir araştırma tarzıyla karşı çıkmıştır. Julius Wellhausen'den bu yana Batılı İslâm araştırmalarında iyi tanınan bu yaklaşım, elde mevcut kitaplardan, ayrı çalışmalar olarak korunmamış daha önceki çalışmaları elde etmeye çalışmakta ve belirli bir alanla ilgili hadis kümelerinden ziyade muayyen râvilerin malzemelerine yoğunlaşmaktadır. Heribert Horst, Georg Stauth, Fuad Sezgin ve diğerlerinin kaynak analizi çalışmaları⁴, Goldziher ve özellikle de Schacht'ın isnada haddinden fazla şüpheli yaklaşıtlarını ve münferit mülâhazalardan hemen genellemelere gittiklerini ileri sürmektedir. Bununla birlikte söz konusu gelenek merkezli tarihî metot, Schacht'ın Leone Caetani'nin çalışmasıyla ilgili, haklı olarak vurguladığı gibi⁵, isnadın tarihî değerini olduğundan fazla önemseme riski taşımaktadır.

Bu makalede ben kaynak analizi ve hadis merkezli tarihî yaklaşımlarını tekrar ele alacağım ve bir hadisin rivayet zincirinin güvenilir olup olmadığını veya ne derecede güvenilir olduğunun nasıl belirlenebileceğini göstermeye çalışacağım. **Tefsir** sahasında değerli birkaç kaynak analizi çalışması bulunmaktadır⁶. Fakat ben aşağıda bu konunun, Schacht'ın hadis teorilerinin dayandığı fikhî hadisler sahasında da başarıyla çalışılabileceğini göstereceğim. Schacht'ın da yaptığı gibi⁷ ben kullanılan metotların ve hadislerin bu özel alanında elde edilen sonuçların, prensip olarak, diğer sahalarda da söz gelimi tarihî hadisler alanında da uygulanabileceğini iddia ediyorum⁸.

³ Yukarıdaki 2 numaralı dipnota bakınız.

⁴ H. Horst, "Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabaris," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), s. 290–307; G. Stauth, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğâhid b. Ğabrs* (Gießen 1969); F. Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul 1956).

⁵ Schacht, "Revaluation", s. 148.

⁶ Yukarıda 4 numaralı dipnota bakınız.

⁷ Schacht, "Revaluation", s. 148, 150 vd.

⁸ Bu makalede bulunan iddialar benim yakında yayımlanacak olan şu kitabımda oldukça geliştirilmiş ve belgelenmiştir. *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz- Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 50, 2 (Wiasbaden 1990).

II

Elde mevcut bir çok hadis kitabı arasında Yemenli Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) *Musannefi* aşağıda açıklanacak sebeplerden dolayı kaynak analizi yaklaşımı için gerçekten de oldukça uygundur. Günümüze ulaşmış nâdir yazmaları temel alan on bir ciltlik bir neşir olan bu kitap, çeşitli rivayetlerden bir araya getirildiği için⁹ onun tamlığı ve orijinal şekli hususunda, kabul etmek gerekir ki, bazı soruları gündeme getirmektedir. Bununla birlikte eserin %90'ı tek bir râviye, İshak b. İbrâhîm ed-Deberî'ye (ö. 285/898) ulaşır. O, muhtemelen bunu, Abdürrezzâk'ın öğrencisi olan babasından yazılı şekilde elde etmiştir. Fakat, çocukken babasıyla birlikte Abdürrezzâk'ın derslerine devam eden İshak, onun *Musannefi*'ni nakletmek için icâzet aldığı veya aldığı iddia ettiği için rivayette babasını zikretmemiştir. Abdürrezzâk vefat ettiğinde İshak altı veya yedi yaşlarındaydı¹⁰. Abdürrezzâk ile İshak ed-Deberî arasındaki bu büyük yaş farkı, rivayetin geçerliliğini, en azından bir tarihçi için, engeller görünmemektedir. Burada İshak'ın metinleri bir bütün olarak, hatta kısmen uydurduğu ve onları Abdürrezzâk'a atfettiğine dair herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Râvilerin oldukça nâdir notları bir yana Abdürrezzâk, *Musannefi*'nin gerçek müellifi olarak değerlendirilmelidir.

Bu çalışmayı üstünkörü bir okuyuş bile onun kitaplarının (کُتُب/kütüb) çoğunun, esas itibariyle şu üç kişiden geldiği söylenen malzemeyi içerdiğini göstermektedir: Ma'mer, İbn Cüreyc, Sevrî. Büyük oranda Ma'mer'in hadislerinden oluşan *Megâzî* ve *Câmi'* kitaplarıyla İbn Cüreyc rivayetlerinin nâdiren bulunduğu *Kitâbü'l-Büyû'* ise bu değerlendirmenin dışındadır. 3.810 hadislik temsil gücü yüksek örneklem kullanılarak –bütün kitabın ilgili bölümlerinin %21'ini oluşturmaktadır¹¹– Abdürrezzâk'ın naklettiği metinlerin var sayılan kaynakları daha kesin bir şekilde belirlenebilir: Onların %32'si Ma'mer'den, %29'u İbn Cüreyc'den ve %22'si de Sevrî'den gelmektedir. Bunları İbn Uyeyne'den gelen rivayetler (%4) takip etmektedir. Geriye kalan metinlerin %13'ü yaklaşık olarak 90 farklı şahıstan (bunların her birinin oranı %1 veya daha azdır) gelmektedir ki bunlar arasında Ebû Hanîfe (%07) ve Mâlik (%06) gibi II. asrın meşhur fıkıh âlimleri de bulunmaktadır.

Şayet Abdürrezzâk'ın, malzemelerinin kökeni hakkında söylediği özellikler doğru ise o halde bu çalışma, bizzat kendileri birkaç bin hadisten oluşan üç ana kaynaktan derlenmiştir. Farzedilen kaynakların muazzam hacmi,

bizim ya orijinal olarak bağımsız kitaplarla –veya en azından onların bazı kısımlarıyla– ya da yaşlarını dikkate aldığımızda Abdürrezzâk'ın hocaları olabilecek mezkûr üç şeyhin öğretilerinin içeriğiyle yahut da her ikisiyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Diğer taraftan Abdürrezzâk'ın malzemelerinin kökeni ile ilgili bilgileri uydurup söz konusu şahıslara hayalî bir şekilde atfetme ihtimalini **apriori** olarak dışlayamayız. Bu iki hipotezden hangisinin daha muhtemel olduğu, söz konusu şahıslarla ilgili biyografik ve bibliyografik rivayetlerin yardımıyla belki belirlenebilir. Ancak bu tür rivayetlerin güvenilirliği bizim müellifimizin ifadelerinden daha kesin olmadığı için çözümü bizzat Abdürrezzâk'ın kendi çalışmasında bulmalıyız. Bu konuda ipucu en büyük dört rivayet kümesini veya kompleksini biraz daha derinlemesine analiz etmek suretiyle bulunabilir.

Burada Abdürrezzâk'ın malzemelerini, yukarıda zikredilen dört şeyhine; Ma'mer, İbn Cüreyc, Sevrî ve İbn Uyeyne'ye keyfi olarak atfettiğini var sayalım. Şayet bu doğruysa söz konusu dört grup metnin rivayet yapılarının, rastgele bir araya getirildikleri için –ki bu Schacht'ın isnadlardaki bazı râviler için önerdiği bir işlemdir¹²– benzer olmasını bekleriz. Arka plan olması için ben aşağıda dört grup metin kümesindeki hadislere atfedilen kökenler hakkındaki bilgileri özetleyeceğim:

1. Ma'mer [b. Râşid]'ten geldiği iddia edilen metin grubunda, malzemenin %28'inin Zührî'den; %25'inin Katâde [b. Diâme]'den; %11'inin Eyyûb [b. Ebû Temîme]'den; %6'dan biraz daha fazlasının bilinmeyen şahıslardan ve %5'inin Tâvûs'tan geldiği söylenmektedir. Ma'mer'in kendi ifadeleri sadece %1'e tekabül etmektedir. Geri kalan (%24) ise 77 isme dağılmaktadır¹³.
2. İbn Cüreyc'e atfedilen rivayet grubunda %39'un Atâ [b. Ebû Rebâh]'a; %8'inin ismi verilmeyen şahıslara; %7'sinin Amr b. Dînâr'a; %6'sının İbn Şihâb [ez-Zührî]'ye ve %5'inin ise İbn Tâvûs'a gittiği farzedilmiştir. İbn Cüreyc'in bizzat kendi ifadeleri ise %1'e tekabül etmektedir. Geriye kalan %37, 103 şahsa dağılmaktadır.
3. Sevrî'den alındığı belirtilen malzemelerde, toplam malzemenin %19'unu temsil eden fikhî görüşleri hâkimdir. Bunu Mansur [b. Mu'temir]'den (%7); Câbir [b. Yezid]'den (%6); bilinmeyen şahıslardan (%3) gelen metinler takip etmektedir. Geriye kalan %65 ise 161 farklı şeyh ya da bilgi kaynağından gelmektedir.
4. İbn Uyeyne'nin ismi altında zikredilen metinler, yaklaşık %23 oranında Amr b. Dînâr'dan gelen rivayetlerden oluşmakta; %9'un İbn Ebû Necîh'ten; %8'in Yahyâ b. Saîd [el-Ensârî]'den, %6'nın İsmâil b. Ebû Hâlid'den geldiği belirtilmektedir; metinlerin %3-4'ü bilinmeyen şahıslardandır ve geriye kalanın (%50) 37 şahıstan nakledildiği söylenmektedir. Bizzat İbn Uyeyne'nin herhangi bir re'yi ise bulunmamaktadır.

Bu profiller, söz konusu dört metin koleksiyonunun her birinin tamamen kendine özgü karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Bu, belirli bir usulde

⁹ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef* (nşr. Habiburrahman el-A'zamî), Beyrut 1391/1972.

¹⁰ Zehebi, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. M. B. en-Na'sânî), Kahire 1325/1907, I, 58; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1329-31, I, 349 vd.; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât: Das biographische Lexicon des Salâhâddîn b. Aybek*, Wiesbaden 1972, VI, 394 vd.

¹¹ “[diğer kitapların] tipik özelliklerini taşımayan” bu üç kitap dahil edilmemiştir.

¹² bk. Schacht, *Origins*, s. 163 vd.

¹³ Bu hesaplamalar, bu makalenin 3. sayfasında söylenen örneğe dayanmaktadır.

malzemesini düzenleyen ve onları yanlış bir şekilde etiketlendiren bir uydurmacının böyle hayli farklı koleksiyonlar oluşturması hiç de mümkün görünmemektedir. Ayrıca biz bu profillerin geniş aralıklı olduğunu ve söz konusu farklılıkların; detaylara indikçe ve söz gelimi şeyhlerinin veya bilgi kaynaklarının coğrafi kökenleri, metnlerinin biçimsel özellikleri vd. hakkında sordukça farklılıkların daha fazla ortaya çıkacağını aklımızda tutmalıyız. Bu sebeple, Abdürrezzâk'ın *Musannef*inin rivayet yapılarını araştırmak, dört ana müellifin ismi altında zikredilen malzemenin, Abdürrezzâk'ın kendisinin uydurduğu sahte atıfların bir sonucu değil, güvenilir kaynaklar oldukları sonucunu ortaya koymaktadır.

Abdürrezzâk'ın, rivayetlerinin sahih olduğunu gösteren başka biçimsel sunum özellikleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri, onun bazen bir hadisin kesin kaynağı hakkında emin olmaması ve bunu da açıkça kabul etmesidir. Meselâ bir keresinde hadis şu şekilde kaydedilmiştir: “Abdürrezzâk Sevrî'den, o Mugîre veya başka birinden –burada Ebû Bekir [yani Abdürrezzâk] şüphe etmiştir-, o da İbrâhim'den şöyle nakletmiştir...”¹⁴. Gerçek bir uydurmacı bu tür şüpheleri, onun esas amacına yani bilinen muhaddislerden kesin ve muttasıl rivayetlerde bulunma amacına zarar vereceği için kesinlikle ifade etmezdi. Üstelik Abdürrezzâk, binlerce metni doğrudan İbn Cüreyc, Sevrî ve Ma'mer'den aldığı izlenimini vermektedir. Bu yanlış olabilir, ancak bu durumda biz niçin “Abdürrezzâk Sevrî'den o da İbn Cüreyc'den ...”¹⁵ veya –daha nâdir olarak– “Abdürrezzâk İbn Cüreyc'den, o da Sevrî'den...”¹⁶ ya da “Abdürrezzâk Sevrî'den o da Ma'mer'den...”¹⁷ şeklinde isnadlarla karşılaştığımız sorusunu sorabiliriz. Onun esas şeyhlerinden dolayı rivayetlerinin de olması gerçeği benim iddiamı daha fazla desteklemektedir. Abdürrezzâk'ın malzemesinin kaynağı keyfi değildir aksine hadisin geldiği kaynağı ayrıntılı bir şekilde göstermiştir.

Abdürrezzâk'ın çoğu kere ana bilgi kaynakları vasıtasıyla kendilerinden naklettiği şeyhlerden gelen müphem rivayetlerin bulunmasından dolayı da uydurmacılık daha da ihtimal dışı görünmektedir. İki örnek şu şekildedir: “Abdürrezzâk, şöyle diyen Medineli bir şeyhten: Ben İbn Şihâb'ın şundan naklettiğini duydum...” veya “Abdürrezzâk, bir adamdan (رجل/racül) o da, Hammâd'dan o da...”¹⁸. Bu tür isnadlar gariptir çünkü Abdürrezzâk genel olarak İbn Şihâb'ın hadislerini İbn Cüreyc ya da Ma'mer'den ve Hammâd'ın hadislerini ise Sevrî veya Ma'mer'den nakletmektedir.

¹⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, nr. 11825.

¹⁵ a.g.e., nr. 11682; VII, nr. 12631, 13020, 13607.

¹⁶ a.g.e., VI, nr. 10984.

¹⁷ a.g.e. nr. 10798.

¹⁸ a.g.e., VII, nr. 12795, 13622.

Biyografik literatüre geri dönelim: yukarıda da kaydedildiği üzere, biyografiye ait hadislerin sahihliği hadis ve ilk dönem fıkıh metnlerindeki kadar tartışmalı olduğu için, bu malzemeler metodik sebeplerden dolayı ayrı bir muameleyi gerektirir. Biyografik literatüre göre Abdürrezzâk on sekiz yaşındayken, muhtemelen 144/761–62 yılında Yemeni ziyaret eden Mekkeli âlim İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) derslerine katılmıştır¹⁹. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) ise Abdürrezzâk'ın en önemli şeyhi olduğu nakledilmektedir. Köken olarak Basralı olan Ma'mer, daha sonra Abdürrezzâk'ın doğum yeri olan San'a'da yaşamıştır. Abdürrezzâk, yedi-sekiz sene, muhtemelen 145/762–763 yılından Ma'mer'in vefat ettiği 153/770 senesine kadar onun derslerine katıldı²⁰. Kûfeli Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), 149/766 yılında Yemen'deydi²¹; Mekkeli âlim Süfyân b. Uyeyne de (ö. 198/814), 150/767 ve 152/769'da oradaydı²². Abdürrezzâk'ın bu vesileyle bu müelliflerden nakledilen malzemesinin büyük kısmını almış olması pekâla mümkündür. Abdürrezzâk'ın şeyhi hakkında biyografik eserlerde yer alan ifadeler bizzat *Musannef*ten bulduğumuzla yani onun eserinin ana kaynakları ile büyük ölçüde uyumludur,

Buna ilâveten Abdürrezzâk'ın bu en önemli dört şeyhinin benzer şekildeki kitapların ilk müellifleri arasında sayıldığına da akılda tutulması önemlidir. Onlar **musannef** literatürünün öncüleri olarak kabul edilir. Muhtemelen ilk **musannef** müelliflerinden biri olan İbn Cüreyc'in *Kitâbü's-Sünen*, Sevrî'nin *Câmiu'l-kebir* ve *Câmiu's-sagîr* ve İbn Uyeyne'nin *Kitâbü'l-Cevâmi' fi's-sünen ve'l-ebvâb* adıyla bir eser telif ettikleri haber verilmektedir²³. Bildiğimiz kadarıyla biyografik veya bibliyografik literatürde Ma'mer'in korunabilmiş kitaplarının isimleri yer almamaktadır. Bunların tamamının kaybolduğu

¹⁹ İbn Ebû Hâtim, *Takdime li-ma'rifeti'l-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dil*, Haydarâbâd 1371/1952, s. 52 vd.; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325-27, VI, 311-312; Zehebî, *Mizân*, II, 127.

²⁰ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*, Haydarâbâd, 1371-73/1952-53, III, 38; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1375, I, 364; a.mlf., *Mizân*, II, 126 (Burada Ömer, Ma'mer şeklinde okunmalıdır).

²¹ bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (nşr. E. Sachau v.dğr.), Leiden 1905–17 (İbn Uyeyne'nin biyografisi; bilgi kaynağı İbn Uyeyne'dir); Zehebî, *Tezkire*, I, 346 (Hişam b. Yûsuf'un biyografisi; bilgi kaynağı İbrâhim b. Mûsâ'dır); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 311, 313.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 365.

²³ bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, Kahire 1348, s. 315–316. Ona göre İbn Uyeyne'nin bir kitabı yoktu, fakat insanlar onun söylediklerini sadece dinliyorlardı. Ancak bu zorunlu olarak onun hadisleri yazmadığı anlamına gelmez, sadece derslerinde kitap kullanmadığı ve/veya öğrencilerin istinsah etmeleri için bir kitap vermediği anlamındadır. Bundan dolayı onun, öğrencileri tarafından dersleri esnasında kaydedilmiş olması gereken kitapları vardır: *Tefsîr* (bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 316) ve *Kitâbü'l-Cevâmi' fi's-sünen ve'l-ebvâb* (bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb* [Kahire 1961], I, 324 ve Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 42). Ma'mer'in *Câmi'* adlı eseri için bk. Sezgin “Hadis Müsennefâtının Mebde'i ve Ma'mer b. Râşid'in Câmi'i”, *Türkiyat*, 12 (1955), s. 115–134.

anlaşılmaktadır. Ancak onların, Abdürrezzâk'ın *Musannefi*ni kendilerinden hareketle tedvin ettiği kaynaklar olmaları gerektiği açıktır. *Musannefi*in sonuna eklenen *Kitâbü'l-Câmi*'in müellifinin, bizzat Abdürrezzâk değil de şüphesiz bir şekilde onun hocası Ma'mer olması benim delilimi daha fazla desteklemektedir.

Bu kanıt, Abdürrezzâk'ın *Musannefi*inin büyük bir kısmının daha önce yapılmış çeşitli hacimdeki çalışmalardan elde edilen metinlerin derlemesi olduğu sonucuna götürmektedir ki söz konusu kitaplar, metinlerin isnadları yardımıyla, en azından kısmen, yeniden inşa edilebilir. Abdürrezzâk, ana kaynaklarını 144/671 ile 153/770 yılları arasında elde etmişti. Bu kaynaklar hicrî II. yüzyılın ilk yarısında telif edilmişlerdi ve onlar bilinen en eski nisbeten büyük hacimdeki hadis ve fıkıh mecmuaları arasında bulunmaktadır.

III

Şimdi soru, Abdürrezzâk'ın ana kaynaklarında bulunan malzemelerin sıhhatinin ispatlanabilirliğidir. Her bir kaynak için buna ayrı ayrı cevap verilmelidir. Bununla birlikte deneme bir çözüm için ben Mekkeli âlim İbn Cüreyc'in yaklaşık olarak *Musannefi*in üçte birini kapsayan rivayetlerini tercih ettim²⁴. 5.000'den fazla hadis arasından yaklaşık %20'yi teşkil eden temsîlî bir seçki tetkik edildi.²⁵ Aşağıdaki sonuçlar bu örneklemeyle dayanmaktadır.

İbn Cüreyc'in malzemelerinin kökeni hakkında verdiği bilgilere göre malzeme, oldukça dikkat çekici bir şekilde farklı muhaddislere dağılmaktadır. Yaklaşık olarak %39 ile en büyük kısmın Atâ b. Ebû Rebâh'tan geldiği söylenmektedir. Bir arada zikredilen aşağıdaki beş âlim ise %25'i oluşturmaktadır: Amr b. Dînâr (%7), İbn Şihâb (%6), İbn Tâvûs (%5), Ebû'z-Zübeyr (%4) ve Abdülkerîm (%3). Bir sonraki beş kişi ise topluca sadece %8'i teşkil etmektedir: Hişâm b. Urve ve Yahyâ b. Saîd (her biri %2), İbn Ebû Müleyke, Mûsâ b. Ukbe ve Amr b. Şuayb (her biri %1 ile %1.5 arasında). Her biri %0.5 ile %1 arasında olan on kişilik diğer bir grup ise %7'ye tekabül etmektedir. Geriye kalan %20'lik grup 86 kişiden gelmektedir. Bunların da her biri çok az metin nakletmiştir. İbn Cüreyc'in kendi fikhî görüşleri ise nâdirdir (%1).

İbn Cüreyc'in çalışmasında müelliflerin bu garip dağılımı -benim görüşüme göre- onun şahsî re'yini ve kendi döneminde Mekke'deki kabul edilen fikhî görüşleri ve uygulamaları önceki nesle yansıtan bir uydurmacı olduğu iddiasının -ki bu apriori olarak reddedilemez- aksini göstermektedir. Uydurma işini neden kendisi için bu kadar zorlaştırsın? Bir uydurmacının çok

meşhur yaşlı **fakihlerden** bir ya da en fazla birkaç tanesini ve bunları da aşağı yukarı aynı sıklıkta zikretmesini beklemek daha mâkul değil mi? O, niçin bir çok ilâve ikincil bilgi kaynağını sunmak suretiyle bütün uydurmalarının farkedilmesi riskini göze almış olsun?

Burada, İbn Cüreyc'in şeyhlerinin farklı dağılımı için başka bir mantıklı yorum olabilir: Mekkeli fakih Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 115/733) uzun bir müddet İbn Cüreyc'in hocalığını yapmış olabilir. O, İbn Cüreyc'in oldukça önemli hocaları arasında en yaşlısı olduğu için -ki bu sonuca onların vefat tarihlerinden ulaşılmaktadır- ben onun muhtemelen İbn Cüreyc'in ilk hocası olduğuna inanıyorum. Atâ'nın vefatından sonra hatta o hayattayken İbn Cüreyc, Amr b. Dînâr ve Ebû'z-Zübeyr gibi biraz daha genç olan diğer Mekkeli âlimlerin derslerine katılmış olabilir. Aynı şekilde o ilmi, İbn Şihâb ve diğerleri gibi şehrinde geçici olarak bulunan ya da hac için Mekke'ye geldiklerinde görüşebildiği âlimlerden talep etmiş olabilir. İbn Cüreyc'in bu âlimlere rihle yapmış ya da öğrencilerinden onların derslerinin nüshalarını elde etmiş olması da muhtemeldir. Benim görüşüme göre, İbn Cüreyc'in dağınık şeyh ve bilgi kaynaklarının çokluğu onun Mekke'de yaşamasıyla açıklanabilir. Çünkü Mekke hac mekânı olarak ona, İslâm dünyasının her bir tarafından gelen âlimlerle buluşması için bir çok fırsat vermiştir ve bu resim, biyografik literatürde okuduklarımızla da uyumaktadır.

Şayet İbn Cüreyc, metinlerini az ya da çok keyfi bir şekilde daha yaşlı bazı şeyhlere atfeden bir uydurmacı olsaydı çeşitli isimler altında özetlenen malzemelerinin, en azından biçimsel açıdan, temelde birbirinden farklı olmamasını beklerdik. Fakat, onun kendilerinden çok sık bir şekilde iktibasta bulunduğu 21 tane şeyh ve bilgi kaynaklarından gelen rivayetleri incelenirse -bu bütün kaynaklarının %79'una tekabül ediyor- şu sonuç açığa çıkar; farklılıklar o kadar belirgindir ki biz onların ayrı ve değişik kaynaklardan geldiklerini kabul etmek zorunda kalırız. İbn Cüreyc tarafından farklı şahıslara atfedilen bu rivayet gruplarındaki farklılıklar bir çok aşamada gözlemlenebilir:

1. Belirtilen kaynaklarda ya da başlıca şeyhlerinin metinlerinde re'yin hadisler oranı önemli oranda farklılık arz eder. Meselâ Atâ b. Ebû Rebâh'ın malzemesinde re'yin oranı %80, İbn Tâvûs'un babası Tâvûs'tan naklettiklerinde %85, İbn Şihâb'ın %42, Amr b. Dînâr'da %42, İbn Urve'nin Urve b. Zübeyr'den aktardıklarında %40, Yahyâ b. Saîd'in İbn Müseyyeb'den aldıklarında %30 ve Abdülkerîm'de ise %31'dir. Amr b. Şuayb, Süleyman b. Mûsâ, İbn Ebû Müleyke ve Mûsâ b. Ukbe gibi diğerleri ise fikhî görüşlerini nâdiren belirtmişler ya da hiç ifade etmemişlerdir.

2. Şayet biz İbn Cüreyc'in bilgi kaynağı, bu şahsın esas şeyhi ve ondan aktarılan rivayetlerin sayısı arasındaki ilişkiye bakarsak burada da belirgin bir farklılık vardır. Bazı durumlarda, Atâ b. Ebû Rebâh ve İbn Abbas, Amr b. Dînâr ve Ebû'ş-Şa'sâ, Ebû'z-Zübeyr ve Câbir b. Abdullah, Yahyâ b. Saîd ve İbn Müseyyeb, Mûsâ b. Ukbe ve Nâfi' örneklerinde olduğu gibi ilişkiler öğrenci hoca münasebetidir. Fakat burada, ayrıca, İbn Tâvûs ve Tâvûs, Hişâm b. Urve ve Urve b. Zübeyr, Ca'fer b. Mu-

²⁴ Yukarıda 3. sayfaya bakınız.

²⁵ Abdürrezzâk, *Musannefi*, VI-VII, nr. 10243-10453 ("*Kitâbü'n-Nikâh*", "*Kitâbü't-Talâk*").

hammed ve Muhammed b. Ali örneklerinde olduğu gibi oğlun babasından rivayet etmesi türünden ilişkiler de vardır. Nâfi' ve İbn Ömer gibi mevlâların efendilerinden rivâyetleri de bulunmaktadır. Bu çiftlerden bazıları neredeyse inhisârîdir, yani genç râvî malzemelerini sadece kendi şeyhinden, babasından alır ve başka kimseden rivayette bulunmaz. Nitekim İbn Tâvûs ve Tâvûs, İbn Urve ve Urve, Mûsâ b. Ukbe ve Nâfi', Ca'fer b. Muhammed ve Muhammed b. Ali için bu durum söz konusudur. Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, Ebû'z-Zübeyr, Yahyâ b. Saïd ve Eyyûb b. Ebû Temîme örneklerinde olduğu gibi diğerleri, inhisâren olmasa da hemen hemen büyük oranda en önemli şeyhlerine dayanırlar. Buna ilâveten rivayetlerinde, öğrenci/hoca veya oğul/baba türünden ilişkinin hâkim olmadığı fakat -İbn Şihâb, Süleyman b. Mûsâ ve diğerleri gibi- bir çok muhtelif şeyhlerle veya belirli bir bölgeye ya da bir grup şeyhe yoğunlaşan bir seçimle karşılaştığımız kaynaklar bulunmaktadır. Bu son şıktaki olgu, Abdülkerim, Atâ el-Horasânî, Amr b. Şuayb ve İbn Ebû Müleyke örneklerinde gözlemlenebilir.

3. İbn Cüreyc'in kaynakları, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünden gelen hadislerin birbirine oranında oldukça farklıdır. Sadece bir nakil, Amr b. Şuayb'inki temelde merfû hadisleri içerir. Diğer nakil gruplarında, Atâ b. Ebû Rebâh, Ebû'z-Zübeyr, İbn Ebû Müleyke, İbn Şihâb, Hişâm b. Urve ve Atâ el-Horasânî örneklerinde olduğu gibi bu çeşit rivayetlerin oranı %20 ile %30 arasında değişir. Amr b. Dînâr, İbn Tâvûs, Yahyâ b. Saïd, Mûsâ b. Ukbe, Abdülkerim ve Nâfi' gibi bazılarının ya birkaç tane merfû hadisleri bulunmakta ya da hiç bulunmamaktadır. Mevkûf hadislerin en yüksek oranı Atâ b. Ebû Rebâh, Ebû'z-Zübeyr, İbn Ebû Müleyke, Mûsâ b. Ukbe, Nâfi', Yahyâ b. Saïd, Abdülkerim ve Atâ el-Horasânî rivayetlerinde bulunabilir; bu oranlar, Amr b. Dînâr, İbn Şihâb ve Hişâm b. Urve'de %35 ile %45 arasındadır ve Amr b. Şuayb ile İbn Tâvûs'un naklettiklerinde oldukça düşük orandadır. İbn Tâvûs'un rivayetleri ise genel olarak maktû hadisleri içerir. İbn Cüreyc'in diğer otoriteleri dikkate alınır, Amr b. Dînâr, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saïd ve Abdülkerim örneklerinde olduğu gibi tâbiünden gelen metinler sadece %30 - %40'a ulaşır. Daha az maktû hadis, İbn Şihâb, Ebû'z-Zübeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, İbn Ebû Müleyke ve Amr b. Şuayb'dan nakledilenlerde bulunur. Mûsâ b. Ukbe, Nâfi' ve Atâ el-Horasânî'de ise maktû hadisler hiç yer almamaktadır.

4. İsnad kullanımını ya da rivayetler için bilgi kaynağı belirtme, İbn Cüreyc'in bir çok şeyhinde farklılık arzeder. Atâ b. Ebû Rebâh ve İbn Tâvûs'tan gelen nakillerde isnad nâdiren bulunmakta; İbn Ebû Müleyke, Amr b. Şuayb, Abdülkerim ve Atâ el-Horasânî'den gelen rivayetlerde isnadların varlığı ise %50'nin altına düşmektedir. Bununla birlikte, İbn Şihâb, Hişâm b. Urve, Yahyâ b. Saïd ve Mûsâ b. Ukbe gibi Medineliler'in yanı sıra, Mekkeliler Amr b. Dînâr ve Ebû'z-Zübeyr'in rivayetlerinde isnad sık görülür. Amr b. Dînâr ile Ebû'z-Zübeyr'den biri genel olarak bir miktar Medine etkisi sergilerken diğerinin Medine kökenli olduğu bilinmektedir.

5. Rivayet lafızları (terminolojisi) yani İbn Cüreyc'in kaynaklarını nasıl ıktibas ettiği kontrol edildiğinde önemli farklılıklar gözlenecektir. Meselâ "an" kelimesinin kullanımı, İbn Ebû Müleyke örneklerinde hiç bulunmamakta, Yahyâ b. Saïd, Mûsâ b. Ukbe ve Amr b. Şuayb örneklerinde ise %60 ile %80 arasında değişmektedir. Bu aşırı uçların arasında, Ebû'z-Zübeyr ve Amr b. Dînâr'inki gibi nisbeten az sayıda "an" rivayetleri ve Hişâm b. Urve, İbn Şihâb, İbn Tâvûs, Atâ b. Ebû Rebâh ile Abdülkerim gibi %30 ile %45 oranında bir sıklık gösteren diğerlerinin rivayetleri bulunmaktadır. "Semi'tü" lafzının kullanımında benzer dalgalanmalar vardır. İbn Cüreyc onu bazı şeyhleriyle birlikte hiç kullanmaz, bazılarıyla ise nâdiren kullanır. Bununla birlikte İbn Ebû Müleyke'nin hadislerinde olduğu gibi bazen 'semi'tü' lafzı

sıkça geçer. Belirli rivayet terimlerine yönelik benzer tercihler İbn Cüreyc'in bazı kaynaklarının rivayetlerinde de bulunmaktadır. Meselâ Ebû'z-Zübeyr'le neredeyse tamamen semi'tü lafzı kullanılmıştır. Son tahlilde, bu rivayetlerin homojen olmayan yapısı, söz konusu malzemelerin şifahî mi yoksa yazılı şekilde mi alındığı sorusuna, rivayet lafızlarını temel alarak bir karar verilebilir şeklindeki iddianın aksini göstermektedir. İbn Cüreyc'in rivayetlerinde bu tür sonuçlar, Mücâhid örneği gibi birkaçı hariç genel olarak güvenli değildir.

Yukarıda, bir çok rivayet zinciri arasında farklılıkların biçimsel olarak tanımlanabildiği çok önemli beş aşama bulunmaktadır. Onlar, her bir kaynağın kendine has karakteri olduğunu göstermektedir. Bu durum, İbn Cüreyc'in bütün karakteristik farklılıkları ürettiği, bizzat metinleri uydurduğu, onları daha yaşlı otoritelere yansıttığı; rivayet zincirlerini ya da onların bir kısmını icat ettiği şeklindeki varsayımları açıkça tekdiz etmektedir. Bu çeşit bir farklılığın sistematik bir uydurmanın sonucu olması oldukça zordur; fakat daha ziyade o, zaman içerisinde gelişmiş olmalıdır. Bu sebeple -aksi ispat edilinceye kadar- biz, İbn Cüreyc'in kendileri için bir kişiyi açıkça kaynağı olarak gösterdiği hadislerin gerçekten de söz konusu bilgi kaynağından geldiği; dolayısıyla da, benim görüşüme göre, güvenilir kabul edilmesi gerektiği varsayımından hareket etmeliyiz.

Bu tür bir durumda, rivayetin sahihliğini reddetmek için münekkittler tarafından benimsenen yaygın açıklamalar vardır. Meselâ söz konusu râvinin -bizim örneğimizde İbn Cüreyc- gerçek veya kısmen uydurmacı olmadığı fakat uydurmacılığın diğerlerinin belki de çağdaşlarının işi olduğu ve söz konusu râvinin de onlardan malzemeleri alıp kendisine mal ettiği ileri sürülebilir. Başka bir açıklama, daha sonraki bir müellifin onların isimlerini keyfi olarak kullandığı şeklinde olabilir. Schacht bu tür iddialar öne sürmüştür: "Nâfi'in ismi altında zikredilen bir çok hadis hicrî II. asrın ilk yarısındaki bilinmeyen muhaddislere atfedilmelidir."²⁶ Fakat bir rivayetteki çelişkileri açıklamak için metinde zikredilen tek bir râvî yerine bir çok uydurmacının iş başında olması gerektiğini teklif etmek, ilmî açıdan sağlam bir iddia olarak kabul edilemez, çünkü bu, problemi kontrol edilebilecek gerçeklik düzeyinden, spekülasyon alanına kaydırır. Ben hicrî II. yüzyılın ilk yarısında hadis ve isnadları uyduranların olabileceği ihtimaline karşı çıkmıyorum. Bir tarihçinin en önemli görevlerinden biri, metinler ve rivayet zincirlerinin gerçekten uydurulmuş olup olmadığını ve uydurulmuşlarsa nerede, nasıl ve niçin uydurulduklarını ortaya çıkarmaktır. Bizzat Schacht, zaten müslüman hadis münekkittleri tarafından da bilinen, daha sonraki eserlerdeki **isnadların** öncekilerden daha iyi ve daha tam olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Bu durum, isnadlardaki uydurma ve düzeltmelerin ve bunların sorumlularının maskelerini düşürme teşebbüsünde muhtemel başlama noktalarından biridir.

²⁶ Schacht, *Origins*, s. 179, ayrıca tür.yer.

Ancak, **hadis** ve **isnadların** uydurulmuş olması gerçeği tek başına, bizi onların tamamının mevzû olduğu veya gerçek ile sahte olanın belirli bir kesinlikte ayırt edilmeyeceği sonucuna ulaştırmamalıdır.

Erken dönem hadis kitabındaki bir rivayet zincirini yani Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde yer alan İbn Cüreyc'in malzemelerinin incelenmesi, güvenilir olanları, güvenilirliği kesin olmayan şüpheli hadis ve metinlerden ayırmanın gerçekten mümkün olduğunu göstermektedir. Rivayetin bu erken dönemdeki haliyle (hicrî II. asrın ilk yarısı), III. asrın ikinci yarısında ve sonraki dönemlerde telif edilen daha geç dönem eserler arasında yapılacak bir karşılaştırma uydurmanın boyutları, uydurmacılar ve amaçlarının anlaşılmasını kesinlikle sağlayacaktır. Elbette bu ilerideki bir çalışmanın konusudur.²⁷

IV

İbn Cüreyc'in güvenilirliği ve onun kaynaklarının sahihliği daha fazla araştırılabilir. Bunu gösterebilmek için ben onun en büyük kaynağını yani Atâ b. Ebû Rebâh'tan naklettiği rivayetlerini tercih ediyorum. Öncelikle bu malzemenin, neredeyse aynı sıklıkta görülen farklı iki tür metni içermesi dikkat çekicidir. Metinlerin yarısı **cevap**, diğer yarısı ise **söz** şeklinde sınıflandırılabilir. **Cevap** ile ben İbn Cüreyc'in veya ismi belirtilsin ya da belirtilmesin başka birinin sorularına Atâ'nın karşılıklarını kastediyorum. **Söz** ise, daha öncesinde herhangi bir soru olmaksızın Atâ'nın ifadeleri şeklinde tanımlanabilir. Her iki tür de bizzat Atâ'nın görüşlerini (الرئي/re'y) veya diğerlerinden naklettiği rivayetleri (أثر/ehâdîs, أحاديث/ahâdîs) kapsamaktadır.

Cevapların en büyük kısmını Atâ'nın İbn Cüreyc'in sorularına verdiği karşılıklar oluşturmaktadır. Bilinmeyen şahısların soruları %10'u bulmaz ve isimleri zikredilen diğer şahısların soruları ise oldukça nâdirdir. **Cevaplar** büyük oranda Atâ'nın kendi re'yine dayanmaktadır, buna karşılık bu kısımda hadisler sadece %10'luk bir sıklığa sahiptir. **Sözler** arasında ise farklılık bu kadar belirgin değildir; burada **re'yin** hadise oranı %70'e %30'dur. Atâ'daki yarı yarıya olan söz konusu iki ana türün oranlarını, İbn Cüreyc'in diğer önemli şeyhlerinin malzemeleriyle kıyaslayınca dikkate değer bir sonuç çıkmaktadır: Amr b. Dînâr'ın metinleri arasında **cevapların** oranı sadece %9 (bunlar münhasıran İbn Cüreyc'in sorularına verilen cevaplardır); İbn Şihâb'inkilerde %14'tür (burada sadece %1.5 İbn Cüreyc'in sorularına cevap-

²⁷ G. H. A. Juynboll son zamanlarda hadisin sahihliği meselesini yeniden ele aldı. O, İbn Hacer başta olmak üzere biyografik malzemeler ile hicrî III. asır ve sonrasındaki klasik mecmualarla diğer eserlerde kaydedilen merfû hadislere yoğunlaşmıştır. bk. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge 1983). Onun araştırması özellikle, bir kısmı müslüman âlimler tarafından da bilinen isnad tahrifatının genişliği ve yöntemleri hakkında değerli sonuçlar ortaya koydu. Ancak o, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe gibi erken dönem *Musannef* eserlerine oldukça insafsız bir şekilde muamele etmektedir. Bana göre onlar, bu makalede de iddia edileceği gibi bize çok ilginç yeni fikirler sunmaktadırlar.

tır). İbn Tâvûs'tan %5.5, Abdülkerîm'den %8 (hepsi İbn Cüreyc'in sorularına verilen cevaplardır) **cevap** nakledilmiş ve Ebû'z-Zübeyr'den ise bir **cevap** dahi aktarılmıştır.

Bu türlerin etüt edilmesi metnin sahihliği meselesine nasıl bir katkıda bulunmaktadı? İki ana türün İbn Cüreyc'in kaynaklarında bu kadar farklı şekilde dağılmış olması, önceki âlimlerin tabakasına sistematik yansıtma ihtimalini nakzeder görünmektedir. Şayet böyle olsaydı, onların uydurulma şekillerinde daha fazla benzerlik olmasını beklerdik. Aynı durum, İbn Cüreyc'in Atâ'dan naklettiği **cevaplar** arasındaki soru tiplerinin muhtelif tekerrürü için de geçerlidir. Biz çeşitli soru tarzlarını –direkt, dolaylı, bilinmeyen birinin ve Atâ'nın dışındaki ismi belirtilmiş âlimlerden aktarılan- İbn Cüreyc'in, değişim her zaman iyidir (variatio delectat) prensibine göre uygulamış olduğu salt üslûba ait araçlar olarak açıklayabilir miyiz?

Soru ve cevap kalıbı, soru râvi veya bizzat öğrenci tarafından sorulduğu ve anında kendi şeyhi veya hocası tarafından cevaplandırıldığı için güçlü bir sahihlik iddiasına işaret eder. Soru soran kişinin sorusuyla birlikte cevapta (cevabın gerçek müsebbibi olarak) bir şekilde payı vardır. Rivayetin doğrudan oluşu daha kuvvetli ifade edilemez. “سمعتہ يقول/Semi'tühû yekülû”, “أخبرني/ahberanî” veya “قال لي/kâle lî” gibi direkt şifahî rivayete işaret eden lafızlar da (ki bu onların yazılı olmaları ihtimalini dışlamaz) açık bir şekilde daha az güvenilirliğe işaret etmektedir. Tamamen bağlantısız olan ‘ عن فلان /an fülân kâle'den bahsetmeye bile gerek yoktur.²⁸ Şayet birisi İbn Cüreyc'in Atâ'ya yönelttiği bir çok doğrudan soruya dayanarak, onun sahihliğin en yüksek derecesinde olduğu izlenimini vermeyi amaçladığını ileri sürerse o zaman aşağıdaki iki girişi nasıl cevaplayacağız: “İbn Cüreyc diyor ki “Ben Atâ'dan işitemediğimden dolayı, ... birisini ona sorması için vazifelenirdim” veya “Bir mesele hakkında biriyle Atâ'ya bir soru gönderdim...”²⁹ O neden, bir çok doğrudan soruya ilâveten, râvilerini aktif değil de edilgin bir durumda gösterdiği için genel olarak daha az sahih sayılan bilinmeyen râvilerin sordukları soruları uydurmuş olsun? Bundan başka İbn Cüreyc, Atâ'dan aktardığı **cevaplara** ek olarak niçin üçte ikisi basit bir şekilde “ عن عطاء /an Atâ kâle” şeklinde olan bir çok **söz** nakletsin? Bu tip rivayetlere dayanarak yansıtma ya da uydurma teorisini ileri sürenlerin söz konusu soruları daha dikkatli incelemeleri gerekmektedir. Ben mezkûr türlerin etüt edilmesinin, onların peşinen uydurma olduğu varsayımının tersini iddia ettiğini ileri sürüyorum.

²⁸ Bu bağlamda ben, söz konusu kelimeleri yaygın manalarıyla yorumluyorum ve mezkûr lafızlarla ilgili daha sonraki “hadis usûlü” tarafından konulan kurallara dayanmıyorum, çünkü bu kuralların daha önceki dönemlerde sistematik olarak takip edildikleri var sayılamaz.

²⁹ Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, nr. 10825; VII, nr.13893.

Şekle ait bu iki hâricî (extrinsic) sıhhat kriterine ilâveten –dağılım ve tür- İbn Cüreyc'in Atâ'dan rivayetlerinin sahih olduğunu gösteren daha başka göstergeler de bulunmaktadır. Bu kriterler, İbn Cüreyc'in, Atâ'nın malzemelerini nasıl sunduğuna dair araştırmaya dayandığı için onları, şekle ait dahilî (intrinsic) sıhhat kriterleri diye adlandırıyorum. Bununla ilgili öne çıkan sorular, İbn Cüreyc'in Atâ'ninkinden farklı kendine özgü bir profilini tesbit edip edemeyeceğimiz ve hocasının görüşleri hakkında eleştirel sözlerinin veya geriye doğru yansıtma ve uydurma varsayımıyla uyuşmayan diğer şekille alâkalı ipuçlarının bulunup bulunmadığıdır.

Şekle ait dahilî sıhhat kriterleri olarak ben altı çeşit malzemeyi önermekteyim: İbn Cüreyc'in kendi fikhî görüşleri, Atâ'nın metinleri üzerine yorumları, Atâ'dan aldığı dolaylı rivayetleri, İbn Cüreyc'in tarafından şüphe ifadeleri, varyantların varlığı ve Atâ'nın kusurlarının rivayet edilmesi:

1. Abdürrezzâk, İbn Cüreyc'den sadece onun daha önceki şeyhlerden rivayet ettiği fikhî görüşleri değil onun kendi re'yini de nakletmiştir. Şayet İbn Cüreyc'in, kendi fikhî görüşlerini güçlendirmek amacıyla daha eski şeyhlere yansıtan bir uydurmacı olduğu ileri sürülürse, İbn Cüreyc'in daha önceki âlimlere atfetmediği kendi fikhî görüşlerinin varlığına dair inandırıcı bir açıklama bulunmak zorundadır.

2. İbn Cüreyc'in, Atâ'nın rivayetleri hakkında yaptığı yorumlara bakarsak, geriye yansıtma varsayımının savunulamaz olduğu daha da berraklaşır. Bunlar, açıklama veya tafsilâtlar şeklindeki ilâveler ve itirazlar olarak sınıflandırılabilir. İbn Cüreyc açık bir şekilde, her iki çeşit sözü daha sonra metinlerin sonuna ilâve etmiştir. İbn Cüreyc'in önce metni uydurduğunu, daha sonra yanlış şekilde Atâ'ya attığını, aynı anda veya daha sonra da onları yorum veya eleştirilerle süslediğini ileri sürmek mâkul değildir. Fakat İbn Cüreyc'in, hocasının öğretilerini genç bir öğrenci olarak dinlediğinde, onları tamamlayacak ya da eleştirecek yeterliliğinin ve özgüveninin - ki bu ehliyeti daha sonra kesinlikle elde etmiştir- olmadığını varsaymak çok da uzak görünmemektedir.

3. Rivayet edilen malzemenin miktarına bakılırsa Atâ, açık bir şekilde İbn Cüreyc'in esas şeyhidir. Atâ'nın şeyhliği tamamen ya da kısmen uydurma olsaydı, İbn Cüreyc'in onun görüşlerini dolaylı olarak yani üçüncü bir şahıs vasıtasıyla nakletmesini bekleyemezdik. Bununla birlikte bu çeşit hadisler mevcuttur.³⁰

4. Bazen İbn Cüreyc, Atâ'nın sözlerinin tam ifadesi ya da manası hakkında şüpheli olduğunu belirtmektedir³¹. Bu şüphe izharı onun doğruluğunun bir kanıtı ve hocasının öğretilerini mümkün olduğu kadar hatasız bir şekilde nakletme niyeti olarak görülmelidir.

5. Kesin olarak ve kelimesi kelimesine nakletme teşebbüsü, İbn Cüreyc'in Atâ'dan değişik zamanlarda duyduğu veya hem ondan hem de başka bir bilgi kaynağından duyduğu bir hadisin varyantlarını zikrettiği yerlerde de gözlenmektedir. Bu farklılık belki çok küçüktür ancak gerçek bir mana değişimine de tekabül edebilir.³² İbn

³⁰ a.g.e., VI, nr. 11080, 11348, 11460; VII, nr. 12553, 12571, 13121, 14001.

³¹ a.g.e., VII, nr. 13138, 12835.

³² a.g.e., VI, nr. 10532; VII, nr. 13650-13651, 13107, 13108, 13110, 13217, 13220; VI, nr. 10962 (10919, 10951), 10969.

Cüreyc'in, bizzat Atâ'dan gelen aynı konudaki muhtelif versiyonları naklettiği örnekleri, onun metinleri yanlış şekilde Atâ'ya atfettiği varsayımıyla bağdaştırmak gerçekten çok zordur. Şayet böyle olsaydı, kendi uydurmalarındaki çelişkiler İbn Cüreyc tarafından farkedilirdi. Ayrıca o, Atâ'nın bir çok fikhî görüşüne söz konusu görüşün "bir sahâbi" ya da bir halife tarafından da benimsendiği şeklinde notlar eklemektedir. Normalde, İbn Cüreyc bunları, herhangi bir bilgi kaynağından iktibas etmeksizin kendi görüşü olarak söylemektedir. Bir uydurmacı söz konusu görüşler için Atâ'nın otoritesini iddia etme dürtüsüne direnemezdi.

6. İbn Cüreyc kendisi için Atâ'nın öğretilerinin önemine rağmen, kendi fikirlerini ya da yaygın olarak bilinen hadisleri daha önceki büyük şeyhlere yalan olarak atfedilen bir uydurmacıdan beklenebileceği gibi Atâ'yı hatasız bir fikhî âlimi olarak göstermez. Daha güzel bir terimin olmaması sebebiyle ben bunu "Atâ'nın kusurlarına yönelik îâmâlar" diye adlandırıyorum. Bunlar arasında, cehalet, şüphe, görüş değiştirme ve çelişkiler bulunmaktadır.³³

Yukarıda söylenen şekle ait hâricî ve dahilî (extrinsic and intrinsic) bütün kriterler, Atâ'nın rivayetlerinin, öğrencisi İbn Cüreyc tarafından korunduğu ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunduğu şekliyle sahih olduğunu iddia eder. Bu malzeme gerçekten, çok büyük ihtimalle İbn Cüreyc'in en önemli hocası olan Atâ'ya ait görünmektedir. Atâ'nın İbn Cüreyc'in en önemli hocası olduğu aynı zamanda biyografik literatürde de kanıtlanabilen bir çıkarımdır. İbn Cüreyc genel olarak, Atâ'nın sözleriyle diğer şeyhlerinkileri ve kendi görüşlerini birbirinden kesin olarak ayırmakta ve şeyhinin öğretilerinden ayrılma hususunda tereddüt etmemektedir. Bu rivayetlerde biz gerçekten de geri yansıtma veya sahte atıflarla karşı karşıya değiliz. Benim görüşüme göre bu çalışma hicrî II. asrın ilk yarısında Mekke'deki fikhî gelişimin durumu hakkında, tarihî olarak güvenilir bir kaynak şeklinde telakki edilebilir.

V

115/733 yılında vefat eden Atâ, genel olarak, **tâbiîn** diye adlandırılan hicrî I. asrın son çeyreğindeki nesle aittir. Dolayısıyla o, İbn Cüreyc ile sahâbe arasında birleştirici bir halkadır. Şimdi soru, Atâ'nın malzemelerinde hicrî I. asrın sahih hadislerinin bulunup bulunmadığı ve bizim bu gerçeği nasıl belirleyebileceğimizdir.

Öncelikle biz Atâ'dan gelen metinlerde hadislerin (hadisler ve eserler) oranının çok yüksek olmadığına işaret etmeliyiz. O, %80 oranındaki salt **re'**ye karşı, sadece %20 oranında hadis içermektedir. **Cevap** türünde, bu dengesizlik daha da büyümektedir: %92'ye karşı %8. Bu durum, diğer şahısların görüş ve uygulamalarını nakleden hadislerin onun fikhî öğretisinde çok küçük bir rol oynadığının göstergesi olarak da kabul edilebilir. Bununla

³³ a.g.e., VI, nr. 10780, 11522; VI, nr. 11603, 11610, 11618, 11620, 11627, 11648; VII, nr. 11954, 11966, 11680, 12658, 12974, 13391, 13655, 14001, 14030.

birlikte, onun zamanında çok az sayıda hadisin bulunduğu veya onun bundan başka hadis bilmediği şeklindeki bir sonuç doğru değildir ve metinler vasıtasıyla da kolayca çürütülebilir. Her ne kadar onun öğretilerinde re'y hâkim olsa bile (ve tam da bundan dolayı) onun bazen açıkça daha önceki otoritelere dayandığı gözden kaçırılmamalıdır. Zikredilme sıklığına göre onun otorite hiyerarşisi şu şekildedir: (1) Sahâbiler (%15), (2) Kur'an (%10), (3) Peygamber (%5), (4) ismi verilmeyen kişilerden gelen hadisler (%3) ve (5) Atâ'nın çağdaşları (%1.5).³⁴ Aşağıda kendimi, Atâ'nın zaman zaman iktibas ettiği "fikhî kaynakları"nın ikisini yani sahâbileri ve [Hz.] Peygamber'i biraz daha detaylı olarak araştırmaya hasredeceğim.

SAHÂBİLER

Her şeyden önce şekle ait bir mesele akla gelmektedir: Atâ'nın **cevap**larında sahâbeden yaptığı iktibaslarda, genellikle isnad bulunmaz ve [bu cevaplar -ç.n.-] son derece kısadır. Kısmî olarak onlar ya söylenen şahısla kişisel iribatı ya da onun hakkında daha detaylı bir hadis bilgisini varsayan salt göndermelerdir. Diğer taraftan **söz** türünde ise, daha uzun hadisler ve hatta bazen isnadlar görülmektedir.

Sahâbe arasında Atâ, en sık olarak İbn Abbas'tan iktibasta bulunmaktadır. Bazen o, açık bir şekilde bir sözü ondan işittiğini söylemekte bazen ise söylememektedir. Atâ'nın İbn Abbas'tan naklettiği rivayetlerinin güvenilirliğine ilişkin aşağıdaki noktalara dikkat edilmelidir:

1. Atâ'nın cevaplarında İbn Abbas'a atıflar oldukça nâdirdir (%2'den biraz fazla) ve bu türde onlar esasen, bizâtihi bir değer olarak değil sırf Atâ'nın görüşünü desteklemeye hizmet eden ek bir kıymet taşımaktadır. Görünüşe göre, Atâ, genel olarak, İbn Abbas'ın veya diğer bir sahâbinin otoritesine başvurmak suretiyle, kendi fikhî görüşlerini güçlendirmeye teşebbüs etmemiştir.

2. Bir çok olayda Atâ'nın, İbn Abbas'ı doğrudan iktibas etmesine hatta bazen 'semi'tü' demesine rağmen dolaylı rivayetler de bulunmaktadır.³⁵

3. Bazı metinlerde o, İbn Abbas'a, bir şeyi onaylamak için değil fakat zıddını söylemek için referansta bulunur.³⁶

Bunların hiçbiri, büyük bir şeyhten duyduğunu iddia eden ve kendi görüşünü ona atfeden bir uydurmacı tarafından tercih edilecek mu'tat metotlar değildir.

4. Atâ'nın İbn Abbas'tan rivayetlerinin çoğunun basit fikhî sözler olmasına karşılık, tamamen başka üslup ve muhtevada çok az sayıda metin de vardır. Ben onları kısalar (kısas) diye adlandırıyorum. Bunlarda Atâ kendisini, İbn Abbas'ın öğrencisi olarak takdim ediyor.³⁷ Muhteva kriteri bu rivayetlerin sahih olduğuna işaret ediyor.

5. Biyografik literatürde İbn Abbas'ın naklettiği iddia edilen çok büyük sayıdaki merfû hadisler sebebiyle (ortalama rakam 1.660'dır),³⁸ Atâ'nın genel olarak bu hadisleri iktibas etmemesi dikkat çekicidir. Benim incelediğim örnek metinlerde bir tanesi bile bulunmamıştır.

Bütün bunlar ve birkaç ilâve gözlem, İbn Cüreyc tarafından korunan ve Abdürrezzâk'a geçen Atâ'nın İbn Abbas'tan aldığı rivayetlerin genel olarak güvenilir olduğunu göstermektedir.

İbn Abbas'a ilâveten Atâ, söz gelimi Ebû Hüreyre ve Câbir b. Abdullah gibi³⁹ sadece çok az sayıda sahâbiden, **semâ** ile hadis aldığını vurgulamaktadır (Bunlar oldukça nâdir ve muhteva açısından eski örneklerdir). Diğerlerinden ise, doğrudan rivayet mümkün hatta muhtemel olmasına rağmen, Atâ, **semâ** olmaksızın dolaylı olarak yani bir bilgi kaynağı vasıtasıyla nakilde bulunmaktadır. Bu örneklerden yola çıkarak biz Atâ'nın, kendilerinde açıkça işittiğini iddia ettiği sahâbilerden aldığı hadislerin -aksi ispat edilinceye kadar- sahih kabul edilmesi gerektiği sonucuna ulaşabiliriz.

Ömer b. Hattâb'a yapılan atıflar Atâ'nın sahâbilerden naklettiği ikinci en büyük gruptur. Fakat grup olarak onlar İbn Cüreyc'in, Atâ'dan aldıklarının %3'üne bile tekabül etmez. Ömer'in hadisleri sınıflandırılacak olursa, meselâ, bunların büyük oranda onun halife olarak konumuyla bağlantılı olduğu görülür: fikhî kararlar (العقضية/akziye),⁴⁰ emirler (yasaklar ya da emirler),⁴¹ halife makamının otoritesinin aranabileceği fikhî cevaplar (fetvalar),⁴² kısmen fikhî ifade veya fetvaların sonucu olabilecek **sözler**⁴³ ve nâdiren de eylemler (**acta**) yani daha çok özel karakterli davranışlar.⁴⁴ Bu açıdan, Ömer'in hadisleri İbn Abbas'inkilerden büyük ölçüde farklıdır ve bu onlara tarihî açıdan değerli görünümü vermektedir. Atâ'nın onları uydurması kesinlikle mümkün değildir, zira fikhî öğretilerinde bu hususlar çok tâlî kalmaktadır ve söz konusu rivayetler Atâ tarafından her zaman bağlayıcı kurallar kabul edilmemektedirler. Bunlar onun zamanında da zaten cârî olan bilgilerdi, fakat Atâ onları nereden elde etmişti?

Ömer'den gelen rivayetlerin bir çoğunda Atâ herhangi bir kaynak söylemez. O, çoğu kere, "ذكروا/zekerû" ([onlar şöyle] söylediler) cümlesiyle onları takdim etmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte birkaç örnekte o, hadisi "duyduğu"

³⁴ Bu hesaplamanın temeli etüt edilen metinlerin miktarına dayanmaktadır.

³⁵ bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VI, nr. 11076.

³⁶ a.g.e., nr. 11747. İbn Abbas'ın görüşü için bk. nr. 11767-11769.

³⁷ a.g.e., VII, nr. 14021-14022.

³⁸ bk. İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-rüvât ve mâ li-küllîl vâhidin mine'l-aded* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasen), Beyrut 1992; a.mlf., *Cevâmiu's-sîre* (nşr. İhsan Abbas-Nâsirüddin el-Esed), Kahire, ts.), s. 276.

³⁹ bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12566, 13680.

⁴⁰ a.g.e., nr. 12401, 12858, 12884, 13651, 14021.

⁴¹ a.g.e., nr. 13508, 13541.

⁴² a.g.e., nr. 13612.

⁴³ a.g.e., VI, nr. 10726; VII, nr. 12877, 12885.

⁴⁴ a.g.e., VI, nr. 11140.

⁴⁵ a.g.e., VII, nr. 12877.

bilgi kaynağının ismini ya da Ömer zamanında yaşamış bir şahide ulaşan isnadı zikretmektedir. Atâ'nın kendisi ise Ömer'in vefatından sonra doğmuştur.⁴⁶ Metinlerde Atâ'nın gerçekten de hadisleri söylediği bilgi kaynaklarından aldığına dair ipuçları bulunmaktadır. Bu onların mutlaka sahih oldukları yani Ömer hakkında doğruları naklettikleri anlamına gelmez. Fakat biz en azından onların Atâ'nın bilgi kaynağının hayatında tedavülde olduğundan emin olabiliriz. Bundan dolayı, Atâ'nın Ömer hakkındaki bazı hadisleri kesinlikle hicrî 80 ya da 70 yıllarından öncesine tarihlendirilebilir. Biz, Atâ'nın Âişe ve Ali'ye atıfları ve onlardan gelen hadisleri incelediğimizde de benzer sonuçlara ulaşıyoruz.

Özellikle de **cevap**larda, Atâ sık sık, diğer kaynaklardan yapılan nakillerde daha detaylı olarak bilinen hadislerin sadece bir kısmını iktibas etmektedir. Genel olarak bu örneklerde biz onun bütün versiyonu bildiğini güvenli bir şekilde tahmin edebiliriz. Bununla birlikte burada, tam olan versiyonun ikincil olduğuna ve daha sonra Atâ'nın kısa referanslarından genişletildiğine dair bir ima yoktur. Bu hadisleri tarihlendirme konusunda yardımcı olabilir. Şöyle ki; şayet İbn Cüreyc'in Atâ'dan aldığı malzemelerde sahâbenin hadisine bir atıf ya da onun kısa bir versiyonu varsa Atâ'nın vefat tarihi (115/733) mezkûr hadisin varlığı için **terminus ante quem***** olur.

Hadis araştırması için bu metodun faydalı olduğunu gösterebilecek bir örnek, Mâlik'in *Muvatta*'nın muhafaza edilen bir çok nüshası arasında en önemli ikisinde yer alan büyüklerin emzirilmesiyle ilgili alışılmadık şekilde uzun hadistir.⁴⁷ Hadis, bir çok müstakil hadisten müteşekkildir: onlardan biri ek bilgilerle birlikte [Hz.] Peygamber'den gelmektedir; bir diğeri Âişe hakkındadır, üçüncüsü ise [Hz.] Peygamber'in diğer hanımlarını ilgilendirmektedir. Yapay kompozisyonundan dolayı Mâlik'in bilinen hadislerinin çerçevesine uyar görünmemektedir. Bu sebeple onun nisbeten geç bir döneme ait ilâve olduğu fikri akla gelmektedir. Fakat Mâlik'in isnadı otorite olarak Urve b. Zübeyr'i (ö. 92/711 ve 101/720 arasında), râvi ve kendi bilgi kaynağı olarak da İbn Şihâb'ı (ö. 124/742) zikretmektedir. Bir sorunun fikhî gelişimiyle ilgili Schacht'ın görüşüne göre bu hikâyenin muhtelif kısımlarının kökeni İbn Şihâb veya onun dönemindeki başka birisine atfedilemez ve Urve'ye atıf her halükârda uydurma olarak telakki edilmelidir. Daha doğrusu Schacht, burada amaçları yerleşmiş doktrini değiştirmek olan "muhaddis" çevreleri tarafından söylenmiş karşı-hadisleri öngörmektedir.⁴⁸ Diğer taraftan biz Atâ'nın aynı

⁴⁶ a.g.e., nr. 13541, 13612, 14022.

*** "Muhtemel en geç tarih". Yani hadisin menşei bu tarihten öncesinde aranmalıdır (çev.).

⁴⁷ Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Yahyâ b. Yahyâ rivayeti (nşr. M. F. Abdülbâki), Kahire 1370/1951, 30. bölüm, nr. 12; a.e. Muhammed eş-Şeybânî rivayeti. (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire 1387/1967, nr. 627.

⁴⁸ bk. Schacht, *Origins*, s. 48, 246.

konuyla ilgili **cevap**larından birine başvurursak meselenin tarihine dair daha başka bir resim ortaya çıkar. Buna göre Atâ -ki o kesinlikle muhaddisler arasında sayılmaz- zaten büyüklerin emzirilmesinin fikhen geçerli olduğu görüşünü savunuyordu ve bu bağlamda o Âişe'nin uygulamasına atıfta bulunuyordu: "كانت عائشة تأمر بذلك بنات أخيها/**kânet Âişe te'muru bi-zâlike benâti ahîhâ**"⁴⁹. Şüphesiz bu, *Muvatta*'da nakledilen oldukça detaylı Urve hadisiyle ilişkilidir. Orada şöyle denilmektedir: "Âişe bunu [metodu], yanına girmesini istediği yetişkinler için kullanıyordu. O, kız kardeşi Ümmü Gülsüm bint Ebû Bekir'e [...] ve erkek kardeşinin kızına (بنات أخيها... وبنات أخيها)/**fe kânet te'muru uhthâ Ümm Kulsûm [...] ve benâti ahîhâ**" yanına girmesini istediği şahısları emzirmelerini "emrediyordu"⁵⁰.

Bu sebeple, Âişe'yle ilgili bu hadis Atâ tarafından zaten bilinmekteydi. O ve İbn Şihâb aynı kaynaktan istifade etmişlerdir. Zira, Atâ'nın daha genç olan İbn Şihâb'ın derslerine katılmış olması muhtemel değildir. İbn Şihâb'a göre ise Urve b. Zübeyr olayı anlatan kişidir. O, Atâ'nın biraz büyük akrabasıydı ve diğer hadislerinde de bilgi kaynağıydı. Bu sebeple, Urve'nin Atâ'nın da kaynağı olması oldukça muhtemel görünmektedir. Şayet böyleyse o zaman, *Muvatta*'da bulunduğu şekliyle Âişe ile ilgili rivayet, Urve'den nakledilen sahih bir hadis olarak telakki edilmeli ve II. asrın ortası değil de hicrî I. asrın ikinci yarısına tarihlendirilmelidir.

[Hz.] PEYGAMBER

Atâ'nın **cevap**larında [Hz.] Peygamber'e oldukça nâdir atıflar yapılmaktadır. İncelenen 200 **cevap** arasında sadece üçü ona imada bulunur. Buna ilâveten Peygamber hakkında İbn Cüreyc'in sorularıyla ortaya çıkan birkaç tane ifade vardır. Metinlerin hiçbirinde isnad yoktur; biz bazen "بلغني /رسول الله... أن/belaganî enne'n-Nebî/Resûlallah..."⁵¹ girişini görüyoruz. Atâ'nın **sözleri** arasında [Hz.] Peygamber'den gelen rivayetlerin oranı biraz daha yüksektir (%6). **Cevap**larda sadece hadislere atıf veya hadis parçaları bulunmasına karşılık **söz**lerdeki merfû hadislerin çoğu tam ve hayli detaylıdır. Dörtte biri genelde tam olmasa da bir isnada sahiptir.

Atâ, Peygamber'le ilgili, fikhî delillerinde bilfiil kullandıklarından çok daha fazla hadis biliyordu. Bu durum, -bir konu hakkında sadece Atâ'nın

⁴⁹ Abdürrezzâk *Musannef*, VII, nr. 13883.

⁵⁰ Yukarıdaki 47 numaraya bk. Bu hadis ve onun varyantları hakkında daha geniş tartışma için benim yakında yayımlanacak makaleme bk. "Der fiqh des az-Zuhrî: Die Quellenproblematik" (*Der Islam*, 68 [1991]). Metinlerde kullanılan Arapça kelime "arzea"nın hakikatte manası "emzirmek"tir, bu özel olayda muhtemelen anne sütünü içecek veya yiyecek şeyle karıştırarak gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde "kan akrabalığı" ile aynı fikhî statüde olan "süt akrabalığı" oluşmaktadır: "süt akrabaları"nın birbirleriyle evlenmeleri veya cinsel ilişkiye girmeleri yasaklanmıştır, dolayısıyla onlar herhangi bir sınırlama olmaksızın bir arada bulunabilirler.

⁵¹ Abdürrezzâk *Musannef*, VI, nr. 10969; VII, nr. 12632.

görüşünü aktaran bir cevaptan biraz sonra- İbn Cüreyc'in Atâ'ya açık bir şekilde [Hz.] Peygamber'in ne yaptığını sorduğu ve daha sonra, Atâ'dan onun merfû hadisleri gayet iyi bildiğini gösteren bir cevap aldığı metinlerde görülmektedir⁵². Atâ aynı zamanda merfû hadis olarak bildiği fakat doğrudan [Hz.] Peygamber'e izâfe etmediği fikhî prensipler söylemektedir. Bu fikhî ifadelerden birisi “الولد للفراش وللعاهر الحجر /el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer” (“Çocuk [evlilik] yatağına aittir ve gayri meşrû ilişkiye girenler ise hiçbir şey elde edemezler”)⁵³. Atâ bu kaideyi iki yerde, Peygamber'in fikhî hükmü olduğunu söylemeksizin kullanmaktadır⁵⁴. Bununla birlikte bir **cevabı** ise onun, bunu bildiğini göstermektedir:

İbn Cüreyc dedi ki; Atâ'ya, “Bir kadın doğurduktan sonra adam onu [çocuğun babası olduğunu] reddettiği zaman [bu konudaki] görüşün nedir?” dedim. [Atâ] dedi ki, “[bu olayda] kadına liân uygulanmalıdır (يلاعنها/ **yülâinühâ**) ve çocuk da kadına aittir”. Ben peki, “Hz. Peygamber, الولد للفراش وللعاهر الحجر /**el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer**' buyurmuyor mu?” dedim. [Atâ] ise, “evet, ancak bu İslâm [ın ilk yılların]'da insanlar [başka] şahısların yatağında doğan çocukların kendilerinin olduğunu iddia ediyorlar ve 'onlar bizim' diyorlardı. [Bu sebeple] Nebî de, الولد للفراش وللعاهر الحجر /**el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer**' dedi”⁵⁵.

Sadece İbn Cüreyc'in sorusuyla bile biz, bu hukuk kaidesinin Atâ'nın uydurması olmadığını fakat onun hicrî I. asrın sonunda zaten meşhur olduğunu ve [Hz.] Peygamber'e atfedildiğini söyleyebiliriz. Bu durum, mevkûf hadisleri tarihlendirmeyi tartışırken oluşturduğumuz kuralı merfû hadislerle test etme imkânı vermektedir: Atâ'nın bazı hadislere atıfları ya da onun başka yolla bilinen bir hadisin bir kısmını alıntılması yardımıyla, merfû hadislerin isnadları kontrol edilebilir ve kökenlerinin tarihi daha kesin olarak belirlenebilir. Aşağıda bu husus daha ayrıntılı gösterilecektir.

Peygamber'in “الولد للفراش وللعاهر الحجر /**el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer**” kaidesini söylemesiyle ilgili erken dönem detaylı rivayetler Mâlik'in *Muvattâ*'ında ve Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde bulunabilir. Bunların muhtelif versiyonları ayırt edilebilir:

1. Sa'd b. Ebû Vakkâs ile Abd b. Zem'a arasında bir çocuğun gerçek babasının kim olduğu (nesep) hususundaki tartışmayı aktaran haberin bir çok versiyonu bulun-

maktadır. Rivayet edildiğine göre onlar hâkim olarak [Hz.] Peygamber'e başvurmuşlar o da söz konusu kaideyi söyleyerek karar vermiştir⁵⁶. Ben bunu kısca versiyonu olarak adlandırıyorum.

2. Sadece kaideyi içeren kısa bir hadis de vardır⁵⁷. Kıssanın bütün erken tarihli varyantları “İbn Şihâb ez-Zührî, Urve b. Zübeyr'den o da Âişe'den” şeklinde biten bir isnada sahiptir. Kısa versiyonda bazen bu isnad bazen de “Zührî, İbn Müseyyeb ve Ebû Seleme'den onlar da Ebû Hüreyre'den” şeklinde bir isnad bulunmaktadır. Biz Atâ'nın atıflarını şimdilik hesaba katmazsak söz konusu metinlerin tamamında İbn Şihâb (ö. 124/742) “müşterek râvi”dir.

Schacht'ın yaptığı gibi, “müşterek râvi”nin yardımıyla tarihlendirme işleme göre İbn Şihâb'ın zamanı, söz konusu hadis kümesinin oluştuğu en erken nokta olmalıdır⁵⁸. Fakat Schacht, aşırı derecede isnad uydurma faaliyeti olduğuna inandığı için Zührî'nin, isnadlarında “müşterek râvi” olarak görüldüğü [Hz.] Peygamber, sahâbe ya da tâbiînden gelen “bu hadislerin büyük bir kısmından sorumlu tutulmasının zor olduğunu” söylemektedir⁵⁹. Bu sebeple o, bu tür hadislerin kökeni olarak II. asrın ikinci çeyreği ya da daha geç bir zamanı belirlemektedir. Schacht yukarıda belirtilen kaidenin, Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Kitâbü'l-Ümm*'ünde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) onu [Hz.] Peygamber'in bir hükmü olarak bildiği şeklindeki naklini esas alarak II. yüzyılın ikinci çeyreğiyle tarihlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir⁶⁰. Buna ilâveten Schacht, bir çocuğun babalığı hususunda “Emevî devrinin ortalarında” meydana geldiği iddia edilen bir tartışmanın aktarıldığı bir metni Ebû'l-Ferec el-İsbahânî'nin (ö. 356/967) -daha önce de Wellhausen ve Goldziher tarafından da kullanılan- *Kitâbü'l-Egâni*'sinden iktibas etmektedir. Bu olayda [Hz.] Peygamber'in hükmünün söylenmemesi ve de takip edilmemesi sebebiyle Schacht bundan, “bu hadisin *Egâni*'de zikredilen tartışma döneminde henüz kendini kabul ettirmediği” sonucunu çıkarmaktadır⁶¹. Bu sebeple ona göre, hicrî I. asrın söz konusu kaide için muhtemel ortaya çıkış tarihi olarak belirlenemeyeceği açıktır. O halde [Hz.] Peygamber'e atıf, tarihî olarak savunulamaz ve açık bir uydurma olarak kabul edilmelidir.

Şayet biz İbn Cüreyc ve Atâ'nın [Hz.] Peygamber'in ifadesine yaptıkları atfa dönersek, Schacht'ın kronolojisinin doğru olmadığı açığa çıkar. Atâ'nın,

⁵² a.g.e., VI, nr. 10651.

⁵³ Arapça sözlükler ve hadis kitaplarının şerhleri doğru bir şekilde “الحجر/hacer” in bu anlamını diğer bir muhtemel anlam olan **recm** “taşlama” manasına tercih etmektedirler. Bu fikir için J. Burton'a teşekkür ederim. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts.), VI, 166; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* Kahire 1306/1888, III, 127; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri ilâ Şerhi Sahih el-Buhârî*, Bulak 1304/1886, IV, 10.

⁵⁴ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12381, 12862.

⁵⁵ a.g.e., nr. 12369.

⁵⁶ a.g.e., nr. 13818 (Ma'mer, Zührî'den); 13819 ve 13824 (İbn Cüreyc, İbn Şihâb'dan); “Ebû'l-Yemân hadisleri” nr. 1 (Şuayb, Zührî'den); M. M. A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, Indianapolis 1978, 2. ks. (Arapça metinler), s. 141 vd.; Mâlik, *Muvattâ* (Yahyâ), 36. bölüm, nr. 20 (Mâlik, İbn Şihâb'dan). **Kıssa** versiyonun çoğunda kaidenin ikinci kısmı eksiktir. Ayrıca bk. A'zamî, *Studies*, s. 161. Metin *Sahihâyn*'da da bulunabilir.

⁵⁷ bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 13821.

⁵⁸ bk. Schacht, *Origins*, s. 177 vd.

⁵⁹ a.g.e., s. 246.

⁶⁰ a.g.e., s. 182.

⁶¹ a.g.e., s. 181. Krş: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 188 nr. 2 ve A'zamî, *Studies*, s. 266.

söz konusu kaideyi bir çok kere iktibas etmesinden dolayı benim görüşüme göre o en azından hicrî II. asrın ilk yarısında yani Emevîler döneminin ortasında yaygın bir şekilde biliniyor olmalıdır. Atâ, açık bir şekilde **kıssa** versiyonundan haberdardır⁶². Biz onun, daha genç olan İbn Şihâb'dan değil de fakat bazen doğrudan Urve b. Zübeyr'den rivayette bulunduğunu zaten görmüştük⁶³. İsnadlarından anlaşıldığına göre Urve, İbn Şihâb'ın kıssa rivayetlerinin bilgi kaynağıdır. Dolayısıyla burada onun Atâ'nın da kaynağı olduğu varsayımı için bir delil bulunmaktadır. Şayet öyleyse, Urve ilk asrın sonunda vefat ettiği için söz konusu kıssa, hicrî I. yüzyılın ikinci yarısında tedavülde olmalıdır. Ancak, iddia edildiğine göre Hz. Âişe (ö. 57/676) ve Ebû Hüreyre'den (ö. 59/678) alınan isnadların öne sürdüğü gibi hadisin daha önce de yaygın bir şekilde bilinmesi ihtimali reddedilemez. Bu **kıssanın** doğru bir öze sahip olması ve [Hz.] Muhammed'in [sav] gerçekten böyle bir hüküm vermesi mümkündür⁶⁴.

Schacht, başka sebeplerden dolayı da [Hz.] Peygamber'in bu fikhî kaideyle ilgisinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Aşağıda da göstereceğim gibi bana göre o bu konuda yanılmıştır. Söz konusu fikhî kaideyle ilgili sistematik ve tarihî delillerle desteklenen kısa değerlendirmesinde o, Goldziher'in, nakledilen peygamberî kaidenin benzer bir hükmü; **pater est quem iustae nuptiae demonstrat**, sahip olan Roma hukukundan alınmış olabileceği şeklineki faraziyesini benimsemektedir. İslâm öncesi Araplar'da nesep tartışması “profosyonel fizyonomistlere” (القافة/**qāfe**) başvurularak başka bir şekilde belirlenmekteydi. Buradan hareketle o, söz konusu kaidenin Arap kökenli olamayacağı ve bundan dolayı da [Hz.] Muhammed [sav] zamanında Arabistan'da cârî olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca o, bu kaidenin “aslında, Kur'an'a zıt olduğunu” ve bu kaidenin çözmesi gereken problemlerin, **iddetle** ilgili Kur'an hükümlerinin varlığında ortaya çıkmasının zor olduğunu iddia etmektedir⁶⁵. Bu sebeple o, -gerçekte doğrudan söylemese de- söz konusu kuralın [Hz.] Peygamber'e ait olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

Ne var ki bu deliller ikna edici değildir. Şimdi “الولد للفراش/**el-Veled li'l-firâş**” fikhî kaidesinin Kur'an ile uyumlu olmadığı öncülüyle başlayalım: Schacht, bir çocuğun nesebi ile ilgili tartışmaların, kadının meşrû eşinden ayrıldıktan sonra bekleme süresini tam olarak gözetmediği durumlarda

ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ancak bu, ihtimallerden sadece birisidir ve Schacht'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi İslâm'da meydana gelmemesi gerekir. Nesep ile ilgili tartışmalar için çok daha önemli başka bir bağlam vardır: Evli kadın veya cariyelerle gayri meşrû ilişkiler. Kur'an bu meseleyle, evlilik, boşanma ve istifaşla ilgili açık fikhî hükümler koymak ve gayri meşrû ilişkileri dünya ve ahirette ağır cezalarla yasaklamak suretiyle mücadele etmiştir. Bununla birlikte, “الولد للفراش/**el-Veledü li'l-firâş**” fikhî kaidesinin kullanımını anlatan erken metinler -yani **kıssa** anlatımını ve Atâ'nın **cevabı**⁶⁶-, ilk dönem İslâm toplumunda henüz Kur'anî hükümlerin sağlam bir zemin elde edemediği özel sosyal bağlamların olduğunu göstermektedir. Bu tür problemlerli sahalardan biri de efendi ile onun cariyesi arasındaki ilişkiydi ki bu [Hz.] Muhammed'in [sav] hayatı boyunca bile açık değildi⁶⁷.

Fikhî kaidemizin ilk defa ortaya çıktığı tartışmaların arka planı metinlerde şöyledir: Birisinin karısıyla ya da cariyesiyle zina eden bir adamın bu gayri meşrû ilişkisinin sonucunda çocuk elde etme ihtimali devre dışı bırakılmıştır. Bundan da öte, bir çok zina vakasının bilinmesi önlenmiştir. Çünkü hem başka birinin karısı veya cariyesi tarafından dünyaya getirilen bir çocuğu [n kendisine ait olduğunu ç.n.] iddia eden bir adam örneğinde hem de çocuğun kocası ya da efendisinden olmadığını tasdik eden bir kadının olayında davacı dolaylı olarak gayri meşrû ilişkiyi itiraf etmiş ve bundan dolayı cezalandırma riskine girmiş olur. Atâ, bu hukukî kaideyi, [çocuğun kendisinin olduğunu iddia eden ç.n.] şahıslardan dolayı, bir kocanın ya da efendinin babalığının bu kişiler tarafından reddedilmediği fakat başka bir kişi tarafından karşı çıktığı -ki böylece gayri meşrû ilişkinin var sayıldığı- durumlarla sınırlandırmaktadır. O, bu kaidenin esas amacının bu tür nesep tartışmalarına son vermek olduğunu söyleyerek kaideyi doğrulamaktadır. Atâ çocuklarla, rakip muhtemel babaları kıyaslamak suretiyle nesebi belirleyen fizyonomistlere (القافة/**el-qāfe**) güvenen İslâm öncesi metodu reddetmektedir. O, bu metodun, “الولد للفراش/**el-Veledü li'l-firâş**” kuralı tarafından değiştirildiğini iddia eder görünmektedir.

Bundan dolayı söz konusu kaide, her ne kadar bir çocuğun gerçek babasından emin olma yönündeki Kur'anî eğilimle pek fazla uyumda da, evlilik ve aileyle ilgili Kur'anî hükümler ve erken İslâmî dönemin âdetleriyle uyumludur. Bütün dünyada hiç çelişki içermeyen bir hukuk sistemi var mıdır? Biz [Hz.] Peygamber'in bile bu fikhî kaideyi kullanmış olabileceği sonucuna ulaşmalıyız.

⁶² bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12369.

⁶³ *a.g.e.*, nr. 13939.

⁶⁴ Juynboll, bu sözün İbn Müseyyeb'e atfedilmesinin tek başına bu sözün, ondan daha eski olamayacağına dair bir delil olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia ediyor. bk. *Muslim Tradition*, s. 15 vd. Fakat bu, sınırlı bilgiyi esas aldığı için inandırıcı değildir. Onun sonucu sadece faraziye dayanamaktadır.

⁶⁵ Schacht, *Origins*, s. 181 vd.

⁶⁶ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, nr. 12369, 12381, 12529, 12862.

⁶⁷ Benim şu makaleme bk. “Wal-muhsanâtü mina n-nisâi illâ mâ malakat aimânukum (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik,” *Der Islam*, 63 (1986), s. 129–218, özellikle de 199 vd.

İslâm hukukunun en erken hicrî II. asrın başlarında Irak'ta ortaya çıktığını ve bu fikhî kaidenin de hicrî II. yüzyılın son yarısında kullanılmaya başlandığını belirleyerek Schacht, özellikle Irak'ta olmak üzere İslâm hukukunda Romalılar'ın etkisini aramakta ve geç dönem antik retoriğini [bu etkinin aktarıldığı-ç.n.] mecrâ olarak teklif etmektedir. Fakat yakın zamanda Patricia Crone, özellikle de söz konusu fikhî kaide göz önüne alındığında bunun hayli imkânsız olduğunu göstermiştir⁶⁸. Şayet bu kaidenin ilk yüzyılda Hicaz'da bilindiği ve bizzat [Hz.] Peygamber'in de onu kullandığının reddedilemeyeceği şeklindeki argüman doğru ise onun Roma (daha doğrusu Roma vilâyetlerine ait) menşeli olduğu varsayımı daha da şüpheli hale gelmektedir. Ancak bu fikhî kaidenin İslâm öncesi zamanlarda benimsendiğini gösterebilirsek Roma menşesi mümkün olabilir.

Bu tür bir faraziye ilk bakışta görüldüğü kadar abartılı değildir. Nesep tartışmalarının fizyonomistler tarafından karara bağlandığı eski bir Arap metodunun varlığı, diğer hukukların etkisinde olan bazı yerlerde, “الولد للفراش/el-Veledü li'l-firâş” kaidenin benimsenmiş olması ihtimalini dışlamamaktadır. Bunun gerçekten böyle olduğu, İslâm öncesinde kadı olan Eksem b. Sayfi'nin bu kurala göre hüküm verdiğini nakleden bir evâil rivayetinde, ki bu genel olarak anakronik olarak değerlendirilir, açıkça söylenmektedir⁶⁹. Eğer bu o dönemde Arabistan'da yeni bir fikir değilse –ki bu muhtemeldir– onun arkasında hangi hukuk vardı? Biz yahudi yani rabbinik hukuku düşünmeliyiz ki gerçekten de Bâbil Talmud'unda bir benzeri bulunmaktadır⁷⁰. Yahûdî fikhî kuralı Roma hukukundan mı aktarıldı yoksa orijin olarak yahudimiydi? İslâm öncesi Arabistan hakkında bildiklerimizin mevcut seviyesi dikkate alınır bir çok soru cevapsız kalır ve İslâm'a ait söz konusu fikhî kaideyi hicrî ilk asrın öncesine atfetmek için de bir çok spekülasyon gereklidir. Zira onun ne yahudi ne de Roma kökenli olduğu ispat edilebilir⁷¹.

VI

Schacht, İslâm hukukunun kökeni hakkındaki muazzam kitabında “الولد للفراش/el-Veledü li'l-firâş” örneğine yoğunlaştığı ve ona dayandığı için ben de onu seçtim ve biraz detaylı olarak inceledim. Atâ'nın merfû hadise atıfları vasıtasıyla söz konusu fikhî kaidenin, [Hz.] Peygamber'e değilse de, en azından hicrî I. asrın ikinci yarısına tarihlendirilebileceği şeklindeki iddiam

Schacht'ın bazı temel fikirlerini sarsmaktadır. Bu fikirlerin arasında, hadis gelişim modeli: Tâbiîn, sahâbe ve [Hz.] Peygamber yani fikhî meselelerle ilgili [Hz.] Peygamber'den gelen hadisler, isnadda en yeni halkadır şeklindeki meşhur teorisi de bulunmaktadır:

“[...] Genel olarak konuşmak gerekirse sahâbe ve tâbiînden gelen hadisler Peygamber'den gelenlere göre daha erken tarihlidir⁷². Genel olarak söylemek icap ederse elde edilen esas sonuçlardan birisi [...], ilk önce büyük oranda şahsi akıl yürütmeye dayanan kadim okulların “yaşayan sünneti” ortaya çıktı; ikinci aşamada sahâbilerin koruması altına girdi ve daha sonra da **hicrî ikinci yüzyılın ortalarına doğru** muhaddisler tarafından tedavüle sokulan [Hz.] Peygamber'e ait hadisler söz konusu “yaşayan sünnet”in düzenini bozdu ve onu etkiledi. Sadece Şâfiî, [Hz.] Peygamber'den gelen hadislere en yüksek otoriteyi verdi.... [Hz.] Peygamber'den gelen her bir hadis, aksi ispat edilinceye kadar, sahih veya asıl itibariyle güvenilir bir söz olarak kabul edilmemelidir. Biraz muğlak olsa da, bu ifade onun ya da sahâbilerin zamanı için geçerlidir. Bu haberler daha sonraki bir zamanda oluşturulmuş fikhî bir doktrine ait **uydurma** ifadeler olarak anlaşılmalıdır⁷³. Biz, Mâlik'in bildiği [Hz.] Peygamber'den gelen fikhî hadislerin çoğunun, Mâlik'in bir önceki neslinde yani **hicrî II. asrın ikinci çeyreğinde** ortaya çıktığını görüyoruz ve [Hz.] **Peygamber'den sahih olarak telakki edilebilecek herhangi bir fikhî hadisle karşılaşmaktayız** (bold metinler bana ait-H.M.)⁷⁴.

“الولد للفراش وللعاهر الحجر /el-Veled li'l-firâş ve li'l-âhir el-hacer” fikhî kaideyle ilgili merfû hadisler, Schacht'ın fıkıhla alâkalı merfû hadislerin ortaya çıkış zamanıyla ilgili teorisine muhalefet eden bir grup metinden oluşmuştur. Bu yegâne örnek değildir⁷⁵.

Biz Atâ'nın nâdir olarak [Hz.] Peygamber'i referans olarak zikrettiğini ve fikhî bir meselede [Hz.] Peygamber'den gelen hadisi bilmesine rağmen ona bir atıfta bulunmaksızın kendi görüşünü söylediğini görüyoruz. Bu, Atâ'nın merfû hadisi uydurduğu varsayımının zıddına bir delildir. İktibas ya da ima edilen hadisler onun hayatı sırasında zaten tedavülde olmalıydı yani onlar hicrî ilk asırda mevcuttu. Daha önce açıklanan sebeplerden dolayı⁷⁶ ve isnadların genel olarak bulunmaması sebebiyle İbn Cüreyc'in onları Atâ'ya yalan olarak atfettiği de söylenmemelidir. Onun [Hz.] Peygamber'den naklettiği hadisler –Schacht'ın genellemesinin aksine– sahâbilerden gelen hadislerden daha yeni tarihli değildir. Onlar daha dikkatli bir şekilde rivayet edilmişlerdir ve yine açık bir şekilde onlar sahâbeden gelenlerden daha fazla sağlam delil gücüne sahip değillerdir. Sayı olarak, Atâ'nın İbn Abbas'a atıfları [Hz.] Peygamber'e atıflarını gölgede bırakır, ancak [Hz.] Peygamber'e; Ömer,

⁶⁸ P. Crone, *Provincial and Islamic Law*, Cambridge 1987, s. 10 vd. Ayrıca krş. A'zamî, *Studies*, s. 265.

⁶⁹ Juynboll, *Muslim Tradition*, s. 16.

⁷⁰ bk. Crone, *Roman*, s. 11.

⁷¹ İslâm hukukunda muhtemel Roma etkileri genel sorusu için bk. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, özellikle de 1. bölüm; Crone hakkında benim değerlendirmem, *Der Islam*, 65 (1988), s. 342–345; W. B. Hallag, “The use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law”, *JAOS*, 110 (1990), s. 79–91.

⁷² Schacht, *Origins*, s. 3.

⁷³ Schacht, *a.g.e.*, s. 149.

⁷⁴ *A.g.e.*

⁷⁵ Benim yakında yayımlanacak *Die Anfänge* kitabımla karşılaştırınız.

⁷⁶ III ve IV. bölümlere bakınız.

Âişe ya da Ali gibi diğer sahâbîlerin tamamından daha fazla atıf yapılmaktadır.

Bütün bunlar Atâ'nın ilim ve öğretilerinde merfû hadislerin -ki biz bunun genel olarak hadisler için de söyleyebiliriz- ikinci derecedeki rolünü yansıtmaktadır ve bu durum, hicrî I. asrın İslâm hukukuna has olabilir. Fakat biz, hicrî I. asırda sahâbe ve [Hz.] Peygamber'den gelen hadislerin bulunduğu ve bu asrın sonuyla II. yüzyılın başlarında yaşayan fukaha tarafından onların bazen kendi doktrinlerini desteklemek için kaynak ve delil olarak kullanıldığına vurgu yapmalıyız. Biz hicrî I. yüzyılın son çeyreğinin, II. asır süresince fırtınalı bir ilerleme kaydeden ve bir asır sonra Şâfiî'nin öğretileriyle zirveye çıkan şu gelişimin başlangıcı olduğu sonucuna ulaşıyoruz: Merfû hadislerin İslâm fihhına süzülmesi ve dahil edilmesi.

Atâ'nın fikhî öğretilerinde merfû hadislerinin yerinin az olduğu sonucu onların bizim için değerli olmadığı anlamına gelmez, aksine onlar aşırı derecede değerlidir. Atâ ile [Hz.] Muhammed [sav] arasında sadece bir nesil olduğundan bu metinler, hakkında bilgi verdiği zaman ve şahıslara çok yakındır -ve Schacht'ın yaptığı gibi- onların sahih oldukları apriori olarak reddedilemez. Atâ'nın isnadlı olarak [Hz.] Peygamber'den rivayette bulunması bu açıdan özellikle önemlidir. Fakat onun isnadsız rivayetleri de, şayet varyantları diğer kaynaklardan bulunursa, hadis tarihlendirilmesinde başarılı bir şekilde kullanılabilir.

Abdürrezzâk'ın *Musannefi*'ni incelerken, Goldziher, Schacht ve -kendim de dahil- onları takip eden diğer bir çok kişi tarafından desteklenen ve genelde hicrî I. asır için hadis literatürünün tarihen güvenilir bir kaynak olduğunu reddeden teorinin erken dönem İslâm tarihi çalışmalarını önemli ve kullanılabilir bir kaynaktan mahrum bıraktığı sonucuna ulaştım.

Bu malzemenin tamamen doğru olarak kabul edilemeyeceğini söylemeye gerek yoktur. Hatta bizzat müslümanlar bile bunu iddia etmemişlerdir. Onların ricâl tenkidi yoluyla malzemeleri inceleme metotları, belki modern tarihçiler için de faydalı olabilecek hayli elverişli bir yoldur. Fakat tamamıyla tatmin edici değildir ve yanlış yorumlardan da kaçınamamaktadır. Ben, Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe'nin *Musannefi*'leri ile erken dönem rivayet topluluklarında bulunan hadisler gibi -Abdürrezzâk'ın *Musannefi*'inde yer alan ve hadislerin öğretinin gerçek amacı olmayıp da sadece marjinal olarak kullanıldığı Atâ rivayetleri gibi- yeni elde edilen kaynaklar yardımıyla hadis metinlerinin tarihî değeri sorusunu yeniden sorabileceğimizi düşünüyorum.

Oryantalizm Sempozyumu, Edward W. Said ve Düşündürdükleri

Fatma KIZIL *

Giriş: Said ve Oryantalizm Üzerine Bazı Mülâhazalar

Post-kolonyal teorinin Kitâb-ı Mukaddes'i hâline gelen ve özellikle son yıllarda Ortadoğu başta olmak üzere İslâm coğrafyasında yaşanan hâdiselerle yeniden 'okunması'nın gerekliliği ortaya çıkan *Orientalism*'in (1978) yazarı, İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat profesörü Edward W. Said (1935–2003),¹ 9–10 Aralık 2006 tarihlerinde düzenlenen “Oryantalizm” sempozyumu ile anıldı. *Orientalism*'in 2003 baskısına yazdığı önsözde “özgürleşme ve aydınlanma sürecinin hep sürdüğüne” hatta “bitimsiz” olduğuna dair inancını dile getiren² Said'in kitabı, bu bitimsiz sürecin tekrar tekrar okunan ve âdeta tüketilemeyen bir metni hâline gelmiş gibi görünmektedir. Zira Said'in kitabına isim veren oryantalizm de varlığını çeşitli biçim ve adlarla hâlâ sürdürmektedir. Fakat işin garip tarafı, oryantalizm denilince herkesin zihninde neredeyse ortak bir tasavvur oluşmasına rağmen -ki bunda Said'in katkısı yadsınamaz- oryantalizmin istikrarlı, genel geçer bir tanımının yapılamamasıdır. Said'in işaret ettiği gibi Doğu ve Batı kavramlarının ontolojik bir istikrarının bulunmaması bu durumun muhtemel nedenlerinden birisini teşkil edebilir. Oryantalizm tanımlarındaki dalgalanmalar oryantalizmin başlangıç noktasını tespit de kendisini göstermektedir. Said, kitabında okuyucusuna “Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırma dayanan bir düşünme üslubu”, “bir söylem”, “akademik bir şey”, “nesillerdir parasal yardımların yapıldığı

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, fatmakizil@gmail.com

¹ Kemal Ataman, 25 Eylül 2003 tarihinde ölen Edward Said'in ardından yazdığı vefayâtı şu cümlelerle sonlandırmaktadır:

“Edward Said'in güçlü sesi ve etkin kaleminin artık bizimle olmayacağı hakikatini kabullenmek zor görünüyor. Ancak onun akademik dünya ve mazlum halklar için yaptıkları bizimdir. “ Bkz. Kemal Ataman, “Edward Wadie Said (1935–2003)”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 1/2, 2003, s. 228.

² Edward W. Said, *Şarkiyatçılık- Batı'nın Şark Anlayışları* (çev. Berna Ülner), İstanbul 2006, s. i.

yaratılmış kuram ve uygulama bütünü” olarak oryantalizmin iç içe geçmiş tanımlarını sunar.

I. Oryantalizm Sempozyumu Tebliğleri Üzerine

“Onun fikirlerini sonraki nesillere aktarma sorumluluğu”nu³ yerine getirmek için atılmış bir adım olarak da kabul edilebilecek “Oryantalizm” sempozyumunda da Said tarafından yapılan oryantalizm tanımlarının yinelenmesi âdeta Edward Said'den önce ve sonra oryantalizm algısı şeklinde bir tasnifin yapılması gerektiğini gösteriyordu. Sempozyum Prof. Dr. Şerif Mardin'in 8 Aralık'ta, Feshane Uluslararası Fuar Kongre ve Sergi Sarayı'ndaki açılış kokteylinde “Türkiye’de Oryantalizm Tartışmaları ve Algısı” ismini taşıyan konuşmasıyla başladı. Mardin, her ne kadar kendisi ile bizzat görüşme de Said'in üzerinde izler bıraktığını dile getirdi.

Ertesi gün, çalışmalarını hâlen Columbia Üniversitesi'nde sürdüren Prof. Dr. Gayatri Chakravorty Spivak'ın “Günümüzde ‘Oryantalizm’: Doğu-Batı Tartışması/‘Orientalism’ Today: The East-West Debate” konulu açılış konferansı ile oturumlara başlandı. Konuşmasının başında Edward Said'le aralarındaki arkadaşlığa değinen Prof. Spivak *Orientalism*'in aslında Said'in kişisel öyküsü olduğunu ifade etti. Oryantalizmi, ötekinin siyasî bir gündeme göre inşası şeklinde tarif eden Spivak konuşmasında Saidci sekülerizm bağlamında “double-bind” kavramı üzerinde ısrarla durdu. Bu kavramı, dünyevî ile transdantal arasında kalan sekülerin içine gireceği açmazı ifade etmek üzere kullanan Spivak'ın konuşmasında dikkat çeken önemli bir husus kamusal alan-özel alan ayrımını mümkün görmediğine dair ifadeleriydi.

Spivak'ın konuşmasında sonra verilen aranın ardından gerçekleştirilen ve “Edward Said Anısına: Şarkiyatçılığın Sınırlarında Dolaşmak” başlığını taşıyan birinci oturumun ilk tebliği Türkiye’de özellikle *Beyaz Mitolojiler* kitabıyla tanınan post-kolonyalizm teorisyeni, İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat profesörü Robert Young'a aitti. “Edward Said ve Post-kolonyal Teorinin Kararsızlıkları/Edward Said and the Ambivalences of Postcolonial Theory” başlıklı tebliğinde Young, Said'in post-kolonyal teorinin kurucusu olarak kabul edilmesine karşın esasen kendisini bu teoriden uzaklaştırdığına işaret etti. Ayrıca çalışmalarının tutarlılıktan yoksun olduğunu ifade ederek Said'i eleştirdi. Oturumda ikinci sırada söz alan Prof. Dr. Fuat Keyman “Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm” adını taşıyan tebliğinde Edward Said'in önemini mevcut konjonktür itibariyle gittikçe arttığına işaret etti. Medeniyetler çatışması anlayışının Huntington'a atfı dahi yapmayı gerektirmeyecek kadar içselleştirildiğini dile getiren Keyman son dönemlerde güvenliği ihmal edildiği gerekçesiyle yapılan çok kültürlülük eleştirilerine dikkat

³ Ataman, a.yer.

çektii. Bu bağlamda muhafazakâr ve liberal modernliğin ihmal ettiği ortak noktanın, farklılıkların tarih boyunca belirli bir iktidar tarafından kurulması realitesi olduğunu dile getiren tebliğ sahibine göre iktidar ilişkileri göz ardı edilmemelidir ve tam da bu noktada Said'in "paradigma-kurucu" olarak önemi ortaya çıkmaktadır. *Orientalism*'in bize 11 Eylül sonrası dünyayı anlamak için bir paradigma çerçevesi sunduğunu dile getiren Keyman'a göre oryantalizmi ve moderniteyi sorgulamaksızın medeniyetler çatışması anlayışı ile mücadele edilemeyecektir. Keyman'ın ardından söz alan İsveç Müslümanlar Birliği Başkanı Dr. Parvez Manzoor, içinde bulunduğumuz günlerde hâkim olan durumun tam bir oryantalizm olduğuna, İslâm'ın terörle özdeşleştirilmeye çalışıldığına işaret etti. Manzoor'un ardından "Oryantalizm Yeniden: Bugünün Dünyasında Edward Said'in Çalışması/Orientalism Revisited: Edward Said's Work Today" ismini taşıyan tebliği ile Doç. Dr. Mahmut Mutman söz aldı. Mutman, Said'in *Orientalism*'inden ve ona yöneltilen eleştirilerden öğrenilecek çok şeyin olduğunu dile getirerek oryantalizmin bugünkü analizini yapmada "Said'in hegemonik metnin karmaşıklığı ile giriştiği mücadelesi"nden ders alınması gerektiğini dile getirdi. Birinci oturum Yard. Doç. Dr. Uğur Kömeçoğlu'nun "Edward Said'i Eleştirmenin Dayanılmaz Hafifliği" adını taşıyan tebliği ile sonra erdi. Said'e yöneltilen başlıca olumsuz eleştirileri özetleyen Kömeçoğlu bu eleştirilerin esasen ideolojik olduğunu ifade etti. Ona göre Said'e yöneltilen kimi zaman acımasız eleştirilerin nedeni onun "bazı taşları yerinden oynatmış olmasıdır."

Birinci oturumun ardından verilen kısa bir aradan sonra "Şark Neredir; Şarkiyatçı Kimdir?" başlığıyla ikinci oturum başladı. Oturumun "Dinsel Olanın Geri Dönüşü: Avrupa Oryantalizmini Yeniden Düşünmek" adını taşıyan ilk tebliği Prof. Dr. Meyda Yeğenoğlu'na aitti. Yeğenoğlu, Avrupa Birliği'nin, Avrupa'nın temel değerleri ve ortak mirasını vurgulayan söylemine bakıldığında aslında bu söylemin dinden tamamen uzakta olmadığının anlaşılacağını ifade etti. Bu bağlamda "Oryantalist yapılanma bitmiş midir yoksa yeni bir kisse altında geri mi dönmüştür?" sorusunun önemine işaret etti. İkinci olarak söz alan Leeds Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Dr. Bobby Sayyid "Oryantalizmden Post-Oryantalizme/From Orientalism to Post-Orientalism" başlığını taşıyan tebliğini sundu. Esasen Doğu'nun, Batı'nın kendi hikâyesini yansıttığı bir ayna olduğunu dile getiren Sayyid, oryantalizmin hâlâ baskın bir söylem olduğunu vurguladı. Oryantalizme yöneltilen eleştirilerin bir kısmının onların ürettikleri bilgilerin tarafgir olması üzerinde yoğunlaştığına, diğer bir kısmının da onun hegemonik bir güç olmasının altını çizdiğine işaret etti. Daha sonra söz alan Yard. Doç. Dr. Aslı Çırakman, Said'in, oryantalizmi söylem ve iktidar ilişkisi olarak tanımladığını böylece o zamana kadar masum bir kavram olan oryantalizmin şimdiki hâlini aldığını ifade etti. Said'in oryantalizmin sürekliliğine dikkat çektiğini dile getiren Çırakman'a göre o, Batı'da oryantalizm

söyleminin dışına çıkmış çok az kişi olduğunu söylerken genelleme yapmaktadır. Eğer oryantalizm Said'in yeni biçimde tanımladığı gibi bir "söylem" olarak kabul edilirse Batı'da Doğu ile ilgili söylenen her şey kötü ve aşağılayıcı değildir. Said, Batı'nın Doğu'yu tanımlamasının tek boyutlu olduğunu söyler ve her zaman Batı'nın güçlü olduğunu varsayar. Hâlbuki hem Doğu hem de Batı imgeleri tarih içerisinde farklılıklar arz etmiştir. Meselâ Avrupa tarih içerisinde kendisini ötekine göre "Hıristiyan Avrupa", "Liberal Avrupa" ve "Uygar Avrupa" olarak tanımlamıştır. Hıristiyan Avrupa fikrinin miadını doldurduğunu söyleyen Çırakman'a göre bu anlayış XV. ve XVI. yüzyıllarda ön plândaydı. XVIII. yüzyılda liberal Avrupa anlayışı hâkimdir ve Batı özgürlüklerin vatani olarak kabul edilir. XIX. yüzyılda ise uygar Avrupa imgesi ağırlıktadır. Tebliğinin ardından Çırakman'a Hıristiyanlığın hâlâ Avrupa'nın kendisini tanımlarken kullandığı bir özellik olduğu şeklinde bir eleştiri yöneltildi. Çırakman bu görüşte olan kişilerin varlığını kabul etmekle birlikte Hıristiyanlığın bugünkü Avrupa'da başat unsur olmadığını dile getirdi. Oturumda son olarak Yard. Doç. Dr. Ensar Nişancı ile birlikte hazırladıkları tebliğ metnini sunan Emre Barcadurmuş söz aldı. "Klasik Oryantalizmden Neo-Oryantalizme; İslâm, Demokrasi ve Büyük Ortadoğu Projesi Üzerine" ismini taşıyan tebliğe dünyanın demokrasilerle, demokrasi olacaklar şeklinde ikiye ayrıldığı, İslâm-demokrasi ikilisinin aslında Doğu-Batı ikilisine işaret ettiği dolayısıyla demokratikleşme meselesinin aslında Batılılaşma meselesi olduğu ifade edildi. Hâlbuki tebliğ sahibine göre İslâm-Doğu eşitliği ahistorik bir perspektiftir ve aynı şekilde demokrasi-Batı eşitliği de doğru değildir. Barcadurmuş'un sunduğu tebliğ ile ilk günün oturumları sona erdi.

İkinci günün "Tarihsel Bir Tecrübe ve Şarkiyatçılık" başlığını taşıyan ilk oturumunda, öncelikle Sidney Üniversitesi Sanat Tarihi ve Teorisi bölümünden Henri Matisse uzmanı Prof. Roger Benjamin slaytlar eşliğinde sunumunu gerçekleştirdi. Cezayirli ressam Muhammed Racim'in eserlerinden örnekler göstererek onun minyatürlerinde görülen, Fransız hâkimiyetinden kurtulma isteğini yansıtan ulusalcı anlayışa işaret etti. İkinci olarak ise "Öteki Karşılaşmalar: Gezi Edebiyatı ve Şarkiyatçılık" ismini taşıyan tebliği ile Doç. Dr. İsmail Çoşkun söz aldı. Batı'nın "öteki" ile ilişkilerinin çok eski tarihlere kadar uzandığını ifade eden Çoşkun Yeniçağ ile bu ilişkilerin farklı boyutlar kazandığını söyledi. Bu noktada "yerleşik öteki/geleneksel Doğu" ve "yeni öteki/Amerika kıtasının yerlileri" ayrımını yapan Çokun'a göre gezi edebiyatı Batı'nın özellikle "yeni ötekiler"le karşılaşmasında yaşadığı deneyimleri anlatırken, Şarkiyatçılık "yerleşik öteki"ne nüfuz etmeye yöneliktir. Çoşkun'dan sonra Dr. İbrahim Kalın "Avrupalı Seyyahların Oryantalist Söyleme Katkıları" konulu tebliğini sundu. Sayın Kalın, bir yandan 'vazife-i temeddün'den hareketle sadece sömürgeleştirmeyi değil asimile etmeyi de isteyen anlayışın mevcudiyetine öteki taraftan Doğulular arasında yegâne medeniyeti Batı medeniyeti

kabul eden kişilerin varlığına dikkat çekti. Ayrıca, Cezayir'i işgal eden Napolyon'un besmele ile başlayan, "Ben sizin dininizi yok etmek için gelmedim" ifadelerini içeren Arapça fermanından ilginç bölümler aktardı. Tebliğde seyahatnamelere verilen örneklerden birisi ise "İstanbul tüm önyargılarımı doğruluyor" diyen Andre Gide'ninkiydi. Tebliğ sahibi Türkçeye tercüme edilen kitaptan bu doğrultudaki ifadelerin çıkartıldığına işaret etti. Oturumda dördüncü olarak King's College London'dan Dr. Abdoolkarim Vakil söz aldı. "Modern Portekiz'in Doğusunda Batı'nın ve İslâm'ın Temsili Coğrafyaları/Dramatic Boundaries: Imaginative Geographies of West and Islam in the Making of Contemporary Portugal" isimli tebliğinde Portekiz'in hem Avrupa içinde hem dışında yer aldığını, bir yandan oryantalize eden ve sömüren öte yandan da oryantalize edilen ve sömürülen olduğunu ifade etti. Oturumda son olarak Oklahoma Üniversitesi'nden Mahmut Gökmen Ocak 1990-Kasım 2006 yılları arasında *National Geographic* dergisinde Arap dünyasının tasvir edilişi ile ilgili bir tebliği sundu. Tebliğinde post-yapısalcı ve post-kolonyalist yöntemleri kullandığını dile getiren Gökmen, derginin oryantalist bir çerçeveye çizdiğini ifade etti. Arap dünyasının karanlık ve gizemli bir yer olarak sunulduğu dergide kullanılan temaları ise eski-yeni çatışması, eski medeniyetin gölgesinde yaşamak, ilkelik, şiddet, zorbalık-mağdurlar şeklinde özetleyen tebliğ sahibine göre incelenilen tarihlerdeki sayılarında dergide başörtüsü, şiddet, çorak arazi-çöl gibi görsel temalar da kullanılmıştır.

İkinci günün "Karşılaşmalar: Şarkiyatçılık Ekseninde Medeniyetler Arası İlişki" konulu ikinci oturumu verilen öğle arasından sonra Prof. Dr. Hasan Hanefi'nin "Oryantalizmden Oksidentalizme/From Orientalism to Occidentalism" adını taşıyan tebliği ile başladı. Oryantalizmin modern dönemle ilgili bir kavram olduğuna dikkat çeken Hanefi'ye göre oryantalizmle bağlantılı olan kolonyalizm ve misyonerlik aynı amaçları gütmektedir. Bugün Batı'nın universal kültür miti üzerinde yaşadığına dikkat çeken Hanefi; Grek, Roma, Yahudi-Hıristiyan ve Hıristiyanlık öncesi Avrupalıların bugünkü Avrupa'nın temelini oluşturduğunu ve Avrupa medeniyetinin evrensel olmadığını ifade etti. Hanefi konuşmasında oryantalist araştırma metodlarını analiz etmenin gerekliliğini vurguladı. Süje-obje ilişkisini tamamen değiştirmek için, oryantalizme karşı oksidentalizmi önerdi ve oksidentalizmin sadece akademik bir girişim değil, dünyada yeni bir güç dengesi inşa etmek anlamına geleceğini ifade etti.

Hasan Hanefi'den sonra sözü Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî aldı. el-A'zamî, "Müslümanlar Neden Oryantalistlerin İslâmî Çalışmalar Üzerindeki Otoritelerini Reddetmelidir/Why Muslims Must Reject the Authority of Orientalist Scholarship on Islamic Studies" konulu konuşmasında oryantalistlerin Hz. Muhammed'i (s.a.v.) peygamber olarak görmemeleri nedeniyle İslâmî araştırmalar üzerindeki otoritelerinin reddedilmesi gerektiğini ifade etti. Oryantalistlerin eserlerini karşılaştırmalar yaparak kelime kelime okuduğunu

ve iddialarına cevap mahiyetinde ortaya koyduğu delillerle tutumlarını değiştirmelerini beklediğini ifade eden el-A'zamî, bunun gerçekleşmemesi neticesinde onların kasıtlı olduğu kanaatine ulaştığını söyledi. Şerif Mardin'in Said'in sevenlerini kendi kültürlerini okumaya sevk ettiğine dair sözlerine atıfta bulunarak Müslümanların kaynaklarını kendi gözleri ile okumaları gerektiğini dile getirdi. el-A'zamî hazırladığı tebliğ metninde ise Said'in 1800-1950 yılları arasında Batı'da Doğu ile ilgili yazılmış 60.000 eserden sadece kendi iddialarını ispatlamak üzere az sayıdaki örneği seçtiği şeklindeki eleştiriye bir kişinin sadece öncü eserlere dayanıp iddialarını bunların üzerine bina etmesinin yeterli olacağını söyleyerek karşı çıkmaktadır. Ayrıca o, etnosantrik ve İslâm karşıtı söylemin geçmişte kaldığına katılmamakta, durumun daha da kötüye gittiğine inanmaktadır. el-A'zamî bunu göstermek için oryantalizmin üç safhasını kısaca özetlemektedir. VII-XVIII. yüzyıllar arasını kapsayan ilk aşamada Batı'daki İslâm araştırmalarının amacı Hıristiyanları yeni inançtan korumakken, ikinci aşamada bu savunmacı tutum terk edilerek saldırgan bir tavır sergilenmiştir. Bu dönemde Abraham Geiger'in öncülüğünü yaptığı çalışmalarda diğer dinlerin Kur'an üzerindeki etkilerinin varlığı kabul edilmiştir ve el-A'zamî'ye göre bu aşama hâlen aşılamamıştır. Üçüncü aşamada ise Yahudilerin modern dünyaya entegre olmalarının ardından Yahudi-Hıristiyan medeniyeti söylemi ortaya çıkmış bu bağlamda Yahudiler hakkında Yeni Ahit'teki olumsuz tasvirler hafifletilmiş ve artık İslâmî kaynaklardaki bu tür ifadeler hedef alınmıştır. İkinci aşamaya yeni bir hareketlilik getiren John Wansbrough'un başını çektiği revizyonistler Kur'an'ı tek bir kişinin eseri olarak kabul eden görüşü terk ederek, onu yüzyıllar süren kolektif bir çabanın ürünü kabul etmektedirler. Kur'an'ın otantikliğini I. asırdan kalma eserlerdeki âyetlere, Kur'an âyetlerini içeren kitabeler gibi arkeolojik delillere rağmen reddeden oryantalistlerin kendi kaynaklarına gelince tüm olumsuz yönleri görmezden gelerek çifte standart uyguladıklarını ifade eden el-A'zamî'nin bu bağlamda verdiği örneklerden birisi de Juynboll'un isnad analizleridir. Müşterek râvinin isnaddaki konumunun tarihi olabilmesi için ilk tabakalardaki râvilerin hadisi en az iki öğrencisine aktarmasını şart koşan Juynboll bu standartları karşılayan ve böylece hicri I. asra tarihlenebilen hadislerin varlığını görünce aradığı şartları daha da artırarak müdevvinlere kadar her nesildeki râvilerin ikişer öğrencisinin olması gerektiğini söylemiştir. el-A'zamî bir hadisin Juynboll'un beklediği özellikte olabilmesi için Buhârî'ye kadar sekiz nesilde toplam 255 râvi tarafından rivâyet edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. O, ayrıca Juynboll'un fitır sadakası hadisini tarihlendirirken Nâfi'nin isnad kümesindeki müşterek râvi konumunu gizlemek üzere isandların üçte birini görmezden geldiğine işaret etmektedir.⁴ el-A'zamî'ye göre hadislerin Hz. Peygam-

⁴ Juynboll'un isnad kümesine bazı isnadları dâhil etmeyerek Nâfi'nin isnaddaki müşterek râvi konumunu reddetmesine yönelik benzer eleştiriler için bkz. Harald Motzki, "G. H. A.

ber'e aidiyeti bir yana hicri I. asra tarihlendirilebilmeleri için dahi karşılanması zor, yüksek standartlar belirleyen oryantalistlerin Eski ve Yeni Ahit'in tarihîliğini bunların karanlık geçmişlerine rağmen kabul etmelerini nitelemek için "çifte standart" ifadesi hafif kalmaktadır. Tüm bu mülâhazalar ışığında Vedad al-Kadî'nin Müslümanların İslâm araştırmalarında Batılıların otoritesini kabul etmeleri gerektiği şeklindeki sözlerine karşı çıkan el-A'zamî hazırladığı tebliğ metnini Müslümanların İbn Sîrîn'in "Bu ilim sizin dininizdir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat edin." sözünü takip ederek seçici davranmaları gerektiğini dile getirerek noktalamaktadır.

Prof. el-A'zamî'nin ardından "Oryantalizm ve İran Çalışmalarında Metodolojik Yanlış Kavramsallaştırmalar/Orientalism and the Methodological Misconceptions in the Iranian Studies" isimli tebliğiyle Tahran Üniversitesi'nden Prof. Taghi Azadarmaki söz aldı. Azadarmaki, İran çalışmalarının epistemolojik ve metodolojik açıdan ciddi reformlara ihtiyaç duyduğunu zira yıllardır bu noktalarda problemlerin olduğunu ifade etti. Bazı kavramların yeniden gözden geçirilmesinin yanı sıra raporlama, biçimsel ve kültürel içerik analizi gibi araştırma metodlarının bu konuda yardımcı olabileceğine işaret etti. Oturumun "Oryantalizm ve İslâm Araştırmaları" ismini taşıyan son tebliği Doç. Dr. Murteza Bedir tarafından sunuldu. Bedir, Şarkiyatçı bakış açısının din araştırmaları çerçevesinde Türk ve Müslüman ilim adamlarına yansıma biçimlerini ele almayı amaçladığı tebliğinde Türkiye'deki din araştırmalarının tarihi seyrini kısaca özetledi. XIX. yüzyılda aydınlar tarafından medrese yanında mektebin devreye sokulduğunu ve daha sonra medreselerde üretilen bilgilerin aydınların gözünde hızla değer kaybettiğini, XX. yüzyıla gelindiğinde ise medreseye alternatif olarak ilâhiyat fakültesinin kurulduğunu ifade etti. XIX. yüzyılda Şarkiyatçılar da yoğun biçimde İslâm üzerinde araştırmalar yapmaya başladılar ve bu araştırmalarında sosyal-beşerî bilimlerin alanında geliştirilen yeni bakış açıları ve yöntemlerden faydalandılar. Öncelikle filolojik tahlilleri İslâm kültürünü anlamak için kullanan Şarkiyatçılar İslâm'ın ilk dönem tarihi üzerinde çalışırken Kitâb-ı Mukaddes eleştirileri sahasında elde edilen verilerden yararlandılar. XX. yüzyılda ise Joseph Schacht, Weberyen yöntemleri İslâm kültürüne uyguladı. Tebliğ sahibi, yeni akademik bakış açısını kullanan oryantalistlerin İslâm hakkında geleneksel Müslüman bakış açılarıncı dile getirilmeyen soruları sorduklarına dikkat çekti. Bedir'e göre bu cevapların modern karakteri, medresenin hâlihazırdaki dünyanın gündemine uzak cevaplarının aksine onları cazibe merkezi yapmıştır. Yeni şartlara uygun eğitim kurumları kurmak üzere reformlar yapılmış ve nihayet 1925'te ilâhiyat fakültesi kurulmuştur. Amaç ise, medreselerin bilgi anlayışının ürettiği malzemenin,

üniversitede yeniden üretilmesi, daha rasyonel bir bilim anlayışının ikâme edilmesi idi. Geleneksel yöntemler terk edildiği için beşerî-sosyal bilimlerin metodları ilim adamlarının yararlanabileceği yegâne metodlar olarak ortaya çıktı. Oryantalistler zaten bu metodları kullanmışlardı ve dil bilen ilim adamları onların geliştirdiği kavramları kullanmaya başlamakta zorluk çekmediler. Tebliğ sahibi oryantalistlerin bakış açısının İslâm ülkelerinde yapılan çalışmalarda hâlen etkisini hissettirdiğini bir örnek üzerinden açıkladı. İslâm tarihinin ilk üç asrının bir nevi "altın çağ" olarak nitelendirildiğini ifade eden Bedir, daha sonraki dönemin çöküşlerin başladığı devirler olarak nitelendirildiğini söyledi. Bedir'e göre, söz konusu dönemde Arap hâkimiyetinin zayıflayıp İran-Türk hâkimiyetinin belirleyici olması sebebiyle Arap milliyetçilerinin özellikle vurgulamak istedikleri bu anlayışın pekişmesinde oryantalistlerin, Türk ve Osmanlı dönemini İslâm araştırmaları açısından bilinçli bir şekilde görmezden gelmesinin katkısı olmuştur. İctihad kavramı etrafında oluşturulan kendi ifadesiyle "yapay" tartışmaya dikkat çeken tebliğ sahibi ictihada dönüş çağrısının oryantalistlerin araştırmaları ile desteklendiğini ve İslâm dünyasının ikinci döneminin taklit çağı olarak adlandırıldığını ifade etti. Bu bağlamda tebliğ sahibinin işaret ettiği önemli bir nokta, duraklama ve gerileme ile ilişkili olarak ictihad, taklid gibi İslâm terminolojisinden kavramların kullanılmasının, modern dönemde bu kavramlara yüklenen anlamların klâsik dönemdekilerle aynı olduğu yanlışlığını doğurmasıdır. Hâlbuki Bedir'e göre klâsik terminolojide ictihad kapısının kapalı olduğunu dile getiren kişi bununla sistemin sürekliliğini sağlamayı amaçlamıştır. XX. yüzyılın başından itibaren ictihadın övülmesi İslâm araştırmalarına hâkim olmuş, bunun sonucunda İslâm tarihinin önemli bir bölümü taklit asrı olarak damgalanmış ve bu dönemde üretilen bilgilere duyulan güven ve saygı yitirilmiştir. Bedir'in tebliğinin ardından soru-cevap kısmında dinleyiciler arasında bulunan Prof. Dr. Hayri Kırbaçoğlu tarafından el-A'zamî ve Bedir'in savunmacı bir tavır sergilediği, el-A'zamî'nin hakikatin sadece bir parçasını sunduğu, hâlbuki oryantalistlerin kaynaklara yaklaşımları açısından birbirinden farklılık arz eden gruplara ayrılabilmesi şeklinde bir eleştiri yöneltildi. Murtaza Bedir'in "altın çağ" anlayışının Arap milliyetçileri tarafından desteklendiği iddiasının yanlışlığını dile getiren Kırbaçoğlu altın çağ olan Abbasî döneminin aslında acem çağı olduğunu ifade etti. Kırbaçoğlu'nun itirazlarına el-A'zamî her araştırmanın, araştırmacının bakış açısını taşıdığı şeklinde kısa bir cevap vermeyi tercih etti. Bedir ise tebliğinin "savunmacı" şeklinde nitelenmesine değinerek, tebliğde ifade edilen fikirlere katılmadığı için Kırbaçoğlu'nun tebliği savunmacı gördüğünü kendisinin de muhatabının görüşünü aynı şekilde savunmacılıkla niteleyebileceğini ifade etti. Altın çağ konusuyla ilgili olarak da bunun bütün alanlarda neredeyse genel kabul görmüş bir anlayış olduğunu söyledi. Buna göre İslâm'ın ilk yılları bugünkü anlamda akılcı kabul edilirken sonraki yüzyıllar böyle değerlendirilmemektedir.

Juynboll'un 'Nâfi the Mawlâ of Ibn 'Umar, and His Position in Muslim Hadith Literature' Adlı Çalışmasına Tenkit Denemesi", *Batı'da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri* (ed. Bülent Uçar), İstanbul 2006.

Verilen aranın ardından gerçekleştirilen son oturum “Hayalî Doğu’nun Batılı Görünümleri: Şarkiyatçı Sanatlar” başlığını taşıyordu. Bu oturumda harem Osmanlı ve Britanya feminizminde nasıl tasvir edildiğini incelediği tebliği ile Dr. Reina Lewis ve Osmanlı-Mısır Prensesi Nazlı Hanım’a yoğunlaşarak hazırladığı “Karşıtlıklar: Said, Sanat Tarihi ve XIX. yüzyılda Osmanlı Kimliğinin Yeniden İcadı” ismini taşıyan tebliğiyle Dr. Mary Roberts söz aldı. Oturumun en dikkat çeken tebliği ise “kapris” yani gerçek ve hayalî unsurların birlikte yer aldığı manzaralarla ilgili olarak Prof. Dr. Zeynep İnankur tarafından sunuldu. İnankur, XVIII. yüzyılda çok sevilen bu resim türünün İstanbul’a gelen oryantalist ressamlar tarafından sürdürüldüğünü dile getirdi. Söz konusu sanatçılar hem kendilerinin hem müşterilerinin hayalindeki Doğu’yu yansıtmaya istediği amaçlarından birisini yani “kültürel egemenliğin işleyiş biçimine ilişkin daha gelişkin bir anlayış getirme”yi başarmıştır. Esasen o, kültürel egemenliğin işleyiş biçiminin ortaya konulmasının Doğu’yla uğraşmanın yeni bir şekline kapı açmasını ummaktaydı. Zira Doğu’yu ele alış şekli bugüne değin hiç köklü bir değişim geçirmemişti. Said sadece oryantalistlerin değil Batı’da, Doğu hakkında düşünen herkesin paylaştığı bir “Şarkiyatçı tasavvur”dan, Şarkiyatçılığın basmakalıp düşünceler kitaplığından bahseder. Böylelikle oryantalizmin süreklilik arz eden karakterini de betimlemiş olur. Öyle ki bu sürekliliği göstermek üzere Ortadoğu uzmanları için oryantalist sözcüğünü kullanmayı tercih etmektedir.

II. Said, Oryantalizm Sempozyumu ve Hadis Çalışmaları

Oryantalizmin bölge ve dönem farklılıklarına rağmen süreklilik arz ettiğini vurgulayan Said’in bu bağlamda sağladığı en önemli açılım bir oryantalist gelenekten söz etmenin imkânını ortaya koymasıdır. Bir taraftan “metinlerin kendi aralarında kazandıkları gönderim gücü”ne vurgusu ve oryantalizmin iç tutarlılığa sahip olduğunu göstererek öte taraftan realiteye ilişkin bilgi içerdiği iddiasındaki metinlerin sadece bilgi üretmekle yetinmeyip realitenin kendisini de yaratabildiğine ve bir gelenek/söylem ürettiğine dikkat çekerek tekil metinlerde bu söylemin izlerini aramanın gerekliliğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla

bir oryantalistin çalışması okunurken akılda tutulması gereken en önemli husus, düşüncesine hâkim bir öncüller kümesinin varlığıdır. Fakat Said belirleyici geleneği, tekil yazar ve metinler pahasına ön plâna çıkarmaz. Bilâkis gelenek ve yazarlar arasındaki diyalektiğe işaret ederek şöyle der:

“Michel Foucault’dan farklı olarak tekil yazarların, Şarkiyatçılık gibi bir söylemsel biçimlenmeyi yaratan, anonim bir ortaklaşa metinler bütününe vurdukları damganın önemli olduğuna inanıyorum. Bu metinler sık sık birbirlerine gönderme yaptığı için bir bütünlük oluşturuyor. Çözümlediğim geniş metin topluluğunun bir birlik oluşturması, kısmen, bu metinlerin sık sık birbirlerine gönderme yapmalarından kaynaklanıyor: **Şarkiyatçılık, önünde sonunda, bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir.**”⁵

Yine bu bağlamda şu tespiti yapar:

“Foucault, genelde tekil metinlerin ya da yazarların pek önemi olmadığına inanır; ampirik bakımdan bunun şarkiyatçılıkta (belki de yalnız şarkiyatçılıkta) doğru olmadığına inanıyorum. Bu nedenle çözümlemelerimde tekil metin ya da yazar ile yazarın çalışmasıyla katkıda bulunduğu karmaşık ortaklaşa biçimlenme arasındaki diyalektiği açığa çıkarmayı hedefleyen yakın metin okumalarını kullanıyorum.”⁶

Peki Said’in genel olarak oryantalist gelenek hakkında söyledikleri oryantalistlerin hadis araştırmaları için de geçerli midir? Yani hadis araştırmaları söz konusu olduğunda bir yandan tekil çalışmaları etkileyen öte taraftan bu tekil çalışmalardan etkilenen bir gelenek mevcut mudur? Esasen böyle bir gelenek gerçekten mevcuttur ve Aloys Sprenger’in (1813–1893) bu geleneğin başında durduğunu söylemek mümkündür.⁷ Ardından *The Life of Mahomet* adlı eseri ile İngiliz oryantalist William Muir (1819–1905), *Muhammedanische Studien*’i, *Introduction to Islamic Theology and Law*’ı ve “Kämpfe um die Stellung des Hadith im Islam”, “Neu Materialien zur Litteratur des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern” gibi makaleleriyle ile seleflerinin en azından hadis literatürünün sahte materyallerini yanı sıra çok sayıda sahîh materyaller içerdiğine dair kanaatlerinden ayrılarak hadis literatürüne şüpheli yaklaşan ve hiçbir zaman tam bir belirlemede bulunmamakla beraber “çok az”⁸ hadis dışında sahîh merfû hadislerin varlığını kabul etmeyen Ignaz Goldizher (1850–

⁵ Said, *Şarkiyatçılık- Batı’nın Şark Anlayışları* (çev. Berna Ülner), s. 32 (Vurgu bana aittir. F. K.). Sempozyumda tebliğ sunanlardan Bilgi Üniversitesi Sosyoloji bölümü öğretim görevlisi Uğur Kömeçoğlu, Said’e yöneltilen eleştirilerin çoğunun aslında açık veya kapalı bir yazar ve yapıt alıntılama serisi olduğunu ifade etmiştir.

⁶ Said, *Şarkiyatçılık- Batı’nın Şark Anlayışları* (çev. Berna Ülner), s. 33.

⁷ Kesinlikle akılda tutulması gereken husus burada, Batı’daki “hadis” araştırmaları geleneğinin söz konusu edildiğidir. Bu nedenle Sprenger bu geleneğin başında duran isim olarak nitelenmiştir, fakat elbette hadisle ilgili çalışmalarında oryantalistlerin, özeldir Hz. Peygamber’le genelde İslâm’la ilgili mevcut söylemlerden etkilenmeleri dolayısıyla son kertede Batı’da hadis araştırmaları geleneğinin Batı’da İslâm’la ilgili üretilmiş genel söylemin içine dâhil edilmesi mümkündür.

⁸ Ignaz Goldizher, “Disputes over the Status of *Hadith* in Islam” (çev. Gwendolyn Goldbloom), *Hadith* (ed. Harald Motzki), Great Britain 2004, s. 57.

1921), Goldziher'in çağdaşı olan ve hadisler üzerinde yapılan edebî tenkit ilerledikçe Hz. Peygamber'in hayatı hakkında güvenilir materyallerin sayısının azalacağı kanaatini taşıyan, hadislerin sadece hicrî I. asrı aydınlattığını, Hz. Peygamber'in dönemi ile ancak hayalî bağlarının kurulduğunu iddia eden Hollandalı oryantalist C. Snouck Hurgronje (1857–1936) gelir.⁹ Bunlar arasında özellikle kendisinden sonraki çalışmalar üzerinde belirleyici olan Goldziher'e benzer bir etkiyi, aksi ispat edilene kadar her hukukî hadisi uydurma kabul eden ve hukukî hadisleri II. asra tarihleyen Joseph Schacht (1902–1969) *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*'yle¹⁰ yapacaktır.¹¹ Elbette Goldziher ile Schacht arasında Henri Lammens (1862–1937), David Samuel Margoliouth (1858–1940), Josef Horowitz (1874–1931), Arent Jan Wensinck (1882–1939), Alfred Guillaume (1888–1965), kendisinden önceki çizgiden büyük ölçüde ayrılan Johann Fueck (1894–1974) gibi önemli oryantalistler söz konusu geleneğin oluşumuna kendi katkılarına yapmışlardır. Ama Schacht'ın etkisi o kadar belirleyici olmuştur ki kendisinden sonraki oryantalistler onun sonuçlarını kabul ve reddedişlerine göre sınıflandırılmıştır.

Yukarıda ismi geçen oryantalistlerin eserlerine göz gezdirildiğinde dahi birbirlerine yaptıkları yoğun referanslar dikkat çeker. Goldziher'in Sprenger ve Hurgronje'ye, Hurgronje'nin Goldziher'e, Schacht'ın her ikisine atıflarda bulunduğu, Lammens'in ve Guillaume'un âdeta Goldziher'in cümlelerini tekrar ettikleri görülür. Margoliouth'un, özellikle de Goldziher'in, Schacht üzerinde fark edilmemesinin imkânsız bir etkisi vardır. Schacht'ın isnada dayalı hadis tarihlendirme yöntemlerinin merkezinde duran “müşterek râvî” teorisinin,

⁹ C. Snouck Hurgronje, “Islam”, *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (ed. G.H. Bousquet, J. Schacht), Leiden 1957, s. 7; a.mlf., *Mohammedanism-Lectures on Its Origin, Religious and Political Growth and Its Present State*, New York 1937, s. 1–54.

¹⁰ Elbette *Origins* Schacht'ın tek eseri değildir fakat onun en önemli eseridir. Bir ilim adamının görüşlerini tek eserinden hareketle vermenin doğru değerlendirmelerin yapılmasını engellenebileceğini söylemeye gerek dahi yoktur. Fakat Schacht söz konusu olduğunda *Origins*'in veya *The Introduction to Islamic Law*'un hatta “The Revaluation of Islamic Traditions” makalesinin tek başına onun görüşlerini temsil ehliyetine sahip olduklarını söylemek mümkündür. Zira Harald Motzki'nin haklı olarak işaret ettiği üzere Schacht ileri sürdüğü tezlerini daha sonra geliştirmemiş ve temel bir değişikliğe gitmemiştir. Bkz. Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence-Meccan Fiqh before the Classical Schools* (çev. Marion H. Katz), Leiden 2002, s. 29. Onun görüşlerini hayatının sonuna kadar savunduğunu gösteren önemli bir delil de Noel Coulson'ın *A History of Islamic Law* adlı eseriyle ilgili yazdığı değerlendirme yazısıdır. Schacht'ın 1965'de yayımlanan bu yazısında Coulson'u eleştirirken kullandığı argümanlar *Origins*'tekilerin tekrarıdır. Bkz. J. Schacht, “Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law”, *Middle Eastern Studies*, 4, 1965, s. 388–400.

¹¹ Öyle ki kullandığı ılımlı üslûbuyla dikkat çeken Montgomery Watt (1909–2006) dahi bazı noktalarda radikal bir tutum benimsediğini dile getirmekle birlikte Schacht'ın hadis literatürünün otantikliği hakkındaki görüşlerini doğru kabul etmektedir. W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de* (çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 4; a.mlf., *The Formative Period of Islam*, Oxford 1998, s. 66.

isnadların geriye doğru gelişim gösterdiği iddiasının, e silentio argümanının, hatta karşı-hadis kavramının nüvelerini Goldziher'de görmek mümkündür. Bu etkileşim ve atıflar ağı elbette sonuç olarak bir gelenek üretmiştir. Fakat söz konusu geleneğin daha sonraki bir oryantalistin çalışmalarını bütün ayrıntılarına kadar belirlediğini iddia etmek de mümkün değildir. Zira bu durumda, hadis literatürünün sahih materyaller içerdiğini kabul eden Fueck'ü,¹² hadis yazımının sahâbe döneminde başladığını kabul eden Nabia Abbot'ı,¹³ tarihî rivayetler içinde “otantik bir öz”ün varlığını kabul eden James Robson'ı,¹⁴ özellikle Kur'ân'da değinilen hukukî meselelerle ilgili olarak Schacht'ın verdiği tarihten daha önce düzenlemelere gidildiğini ve bu konulardaki hadislerin muhtemel bir otantik öze sahip olabileceğini kabul eden Noel Coulson'ı,¹⁵ şimdiye kadar verilmiş en erken müşterek râvî tarihlerini veren Gregor Schoeler¹⁶ ile Andreas Görke'yi¹⁷ ve elbette müşterek râvî teorisini Schachtçı-Juynbollü çizgiden farklı bir şekilde yorumlayan, Schacht'a yaptığı eleştirileri ile ön plâna çıkan, nadir olmakla birlikte sahih merfû hadislerin varlığını kabul eden Harald Motzki'yi¹⁸ ve onların söz konusu gelenekten ayrılan taraflarını açıklamak mümkün olmayacaktır. Yine de şu hususun altı özellikle çizilmelidir ki; kendilerinden önceki oryantalistlere ve onların eserleri vasıtasıyla teşekkür eden şüpheli geleneğe getirdikleri eleştirilere rağmen söz konusu oryantalistler bu geleneğin birer üyesidir. Bunu sağlayan ise son kertede İslâm'ın vahiy kaynaklı bir din ve Hz. Muhammed'in (sav) Allah tarafından görevlendirilmiş bir peygamber olduğunu kabul etmeme müşterek noktasını paylaşmalarıdır. Bu durum kendisini en müşahhas olarak istikbale yönelik haberlerin değerlendirilmesinde gösterir. Zira bir Müslüman için Hz. Peygamber'in gelecekte haber vermesi mümkündür. Dolayısıyla bir rivayetin gelecekte haber vermesi onun reddi için yeterli bir sebep değildir. Fakat bir oryantalist için VII. yüzyıl

¹² Johann Fueck, “The Role of Traditionalism in Islam” *Hadith* (ed. Harald Motzki), Great Britain 2004, s. 15, 16.

¹³ Nabia Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri II*, Chicago 1967, s. 2, 7.

¹⁴ James Robson, “Isnad in Muslim Tradition”, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 15, 1953, s. 168 vd., 173; a. mlf., “İbn İshâk'ın İsnad Kullanışı” (çev. Talât Koçyiğit), *AÜİFD*, 10, 1962, s. 125.

¹⁵ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1978, s. 64–65.

¹⁶ Gregor Schoeler, “Oral Torah and Hadith: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction” (çev. Gwendolyn Goldbloom), *Hadith* (ed. Harald Motzki), Great Britain 2004, s. 92.

¹⁷ Andreas Görke, “The Historical Tradition About al-Hudaybiya-A Study of Urwa b. Zubayr Account”, *The Biography of Muhammad-The Issue of Sources* (ed. Harald Motzki), Leiden 2000, s. 240–275.

¹⁸ Harald Motzki, “G. H. A. Juynboll'un 'Nâfi the Mawlâ of Ibn Umar, and His Position in Muslim Hadith Literature' Adlı Çalışmasına Tenkit Denemesi”, s. 156; a. mlf., *The Origins of Islamic Jurisprudence-Meccan Fiqh before the Classical Schools* (çev. Marion H. Katz), s. xiv; a. mlf., “İbn Şihâb ez-Zühri'nin Fıkıh: Bir Kaynak Tenkidi İncelemesi” (çev. Fatma Kızıl), *HTD*, III/2, 165.

Hicaz'ında yaşamını sürdürmüş tarihî bir şahsiyet olarak 'Muhammed'in gelecekte vuku bulacak bir olayı önceden bildirmesi mümkün değildir. Bu nedenle bu tür haberler, isnadı hadis usûlü kriterlerine göre ne kadar sahih olursa olsun apriori olarak reddedilir.

Sonuç: Birkaç Mülâhaza

Hadis literatürünü çalışmalarına konu edinen oryantalistler elbette yukarıdakilerle sınırlı değildir. Ayrıca geleneğin şüpheli çizgisini devam ettirenler ve geleneğin içinde kalmakla beraber ona eleştiri getirenler şeklinde yapılan çok genel tasnifin dışında dönemsel olarak daha mühim olmasına rağmen daha çok ihmal edildiği şekliyle İngiliz, Fransız, Alman, Hollanda, Rus oryantizmi başta olmak üzere ekoller bazında bir tasnifin yapılması gereklidir. Zira bu tür bir tasnife gidilmedikçe tekil çalışmalar üzerinden getirilen eleştiriler eksik kalmakla malul olacaktır. Öte taraftan tekil metinlerin önemini ve etkisini dikkate almadan sadece oryantizme hâkim ortak kabul ve eleştirilere yönelik tenkidlerin ise genellemeci olma kusurunu taşıyacağı unutulmamalıdır. Bu nedenle oryantizme eleştirisi yapılırken de tekil metinler ile gelenek arasındaki diyalektik göz önünde tutulmalıdır. Oryantalizmin her iki yönüne de işaret eden çalışmalara ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Tüm bunların bir çalışmada yapılmasını beklemek yerine tekil metinler ve metod önerilerini konu edinen çalışmaların yanı sıra, oryantalist geleneğin çözümlenmesinin yapıldığı kronolojik ve belki de ansiklopedik eserlerin yazılması daha makul gözükmektedir. Böylece iki tür eser grubu arasında karşılıklı referanslar mümkün olabilecektir, oryantizme eleştirisi yapacak kişiler her seferinde en başından başlamak zorunda kalmayacak, belki de sonunda bir 'oryantalizm tenkidi geleneği' doğacaktır. Fakat bu tür bir tenkide oryantizme ilgili genellemelere kapılarak değil bilakis metinler üzerinden yapılacak bir tahkikle yani tümevarım yoluyla ulaşılabileceğinin altı bir kez daha çizilmelidir. Bu satırlardan oryantizme savunusu yapıldığı sonucu çıkarılmamalıdır, çünkü burada sadece genellemeci ve -öncesinde tahkik olmaksızın- retçi tavır sorgulanmaktadır. Said *Orientalism*'in 2003 basımı için yazdığı önsözde şöyle der:

“Şarkiyatçılıktaki düşüncem, mücadele alanlarını açmak için hümanist eleştiriye başvurmak; bizi hırçın, kolektif kimliği hedefleyen yaftalara, düşmanca tartışmalara hapseden kısa vadeli, polemige dayalı, düşüncüyü ketleyici öfke patlamaları yerine uzun soluklu bir düşünme ve çözümleme süreci getirmek. Yapmaya çalıştığım şey için hümanizm sözcüğünü kullandım... 'Hümanizm' derken... aklımızı tarihsel ve rasyonel olarak kullanarak gerçek bir düşünsel kavrayışa ve sahici bir açılıma ulaşma gayretini kastediyorum öncelikle.”¹⁹

Şimdi Müslüman araştırmacılar bir yol ayrımındadırlar. Batıların kolektif, yaftalayıcı bir Doğu imajı oluşturması gibi, özellikle son dönemde Ortadoğu'da

yaşananlardan hareketle 'öteki'ne sağır bir yaklaşımla kolektif bir Batı ve oryantizme imajı mı oluşturacaklar, yoksa rasyonel bir tavır sergileyerek kendi içlerinde Batı'yı iyi tanıyan ve onların çalışmalarını araştırmalarına konu edinin gerekçeleri ile çürüten ya da çürütmeye çalışan münektitler mi yetişirecekler? Yani tüm olumsuz içeriğiyle oryantist kavramının karşısına, önyargısız bir akademik duruşa delâlet eden 'oryantalizm münektitleri' kavramını yerleştirmeyi başarabilecekler mi? Bu satırların yazarını korkutan şey Said'in ümidini kıran şeyle aynı: “İslâm ile Batı gibi indirgeyici kutuplaşmanın fethettiği bölge genişliyor sanki”.²⁰ Bunu 'onlar başlattı' gibi karşındakini yabancılaştıran, mümkün tüm karşılıklı anlama kapılarını kapayan yaklaşımlara boğulmuş bir akademya elbette korkutucu ve ümit kırıcıdır. Her etkinin bir tepkiye neden olması tabiidir. Ama unutulmaması gereken husus şudur ki, akademik etik tıpkı insan haklarına saygı gibi başkalarının bu etiğe sahip olup olmamasına göre kimi zaman benimsenip kimi zaman köşeye atılacak bir değer değildir. Ayrıca Batı'nın Doğu hakkında 'konuşması'nı engellemek de mümkün gözükmemektedir. Öyleyse bu konuşma tarzını ıslah etmenin yolları aranmalıdır. Yoksa ne yazık ki Batı'da Doğu hakkında akademik gayelerle yapılan araştırmalar; kadın, demokrasi, insan hakları, modernizm gibi kavramlar ekseninde dönen, yayılmacı siyasete veri akışı sağlayarak hizmet eden alan/bölge araştırmalarına yenik düşecek ve ikinci yol Doğu hakkında konuşmanın tek şekli olarak kalacaktır.

¹⁹ Said, *Şarkiyatçılık-Batı'nın Şark Anlayışları* (çev. Berna Ülner), s. vii.

²⁰ A. yer.

“Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma” Adlı Makale Üzerine

Tuba Nur SARAÇOĞLU*

İçinde bulunduğu düşünce geleneğinin kurucu unsurlarının başında gelmesi bakımından hadisler, belki de bir benzerinin meydana getirilemeyeceği, özgün bir sistem sayesinde günümüze kadar ulaşmıştır. Bu hâliyle hadisler İslâmî ilimlerin tamamı için güvenilirliği Kur’ân’dan hemen sonra gelen bir bilgi kaynağı vazifesi görmektedir. İslâm âlimleri gibi oryantalistler de çalışmalarında hadis alanına ve özellikle ‘hadislerin ortaya çıkışı’ konusuna ağırlık vermiş ve bu ilmi Batılı tarih metodolojisi ile tetkik ederek, onun otantikliğini sorgulayan çeşitli söylemler geliştirmişlerdir. XIX. yüzyılda geliştirilen bu modern bilimsel metodoloji ile hadisin tetkiki gayesiyle geliştirilmiş yöntemin/hadis usûlünün mukayesesinin ne kadar isabetli olacağını tartışmaya açmadan önce tarih ve hadis ilimlerinin metot yönünden birbirlerine yaklaştıkları ve birbirlerinden farklılık arz ettikleri hususlarına değinmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda yer veriliş oranları değişmekle birlikte, hadis ilmi ile modern veya pozitivist tarih metodolojisi çerçevesinde Ayhan Tekineş’in “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”¹ adlı makalesi önemli hususlara işaret etmektedir.

Geçmişe ait verilerin/olguların incelenmesi yönüyle tarih ve hadis yöntemleri arasında temel bir benzerlik bulunduğunu söylemek mümkündür. Siyer ve megâzî yazıcılığının hadis ilminin gelişim seyriyle eş zamanlı yürütülmesi, ilk siyer yazarlarının aynı zamanda birer muhaddis olmaları, bu iki alan arasındaki ilişkiyi kanıtlar niteliktedir. Bu sebeptendir ki *ricâl* ve *tabakât* kitapları olarak bilinen literatür, tarih ve hadis ilimlerinin ortak çalışma zeminini teşkil eder. Sözü edilen literatür ortaklığının yanı sıra metodolojik benzerlik de meydana gelmiş; nispeten daha sonra şekillenmiş bulunan İslâm

tarihi metodolojisi hadis usûlünden neşet etmiştir. Tarihçi için de hadis vazgeçilmez bir bilgi kaynağı vasfına sahip olmakla birlikte, onun hadislere yaklaşımı bakımından muhaddisten bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Hadisçi elindeki metnin gerçekten Peygamber’e (s.a.v.) ait olup olmadığıyla ilgilenir ve bu tespiti yaptıktan sonra metin üzerine herhangi bir katkıda bulunmaz, tarihçi ise bu tespitle yetinmeyip, buradan yola çıkarak ve bu verileri de kullanarak bir hadisenin nasıl vuku bulduğunu gerçeğe en yakın hâliyle ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla, bu noktada tarihçi ile hadisçiden beklenen de farklıdır. Hadisçi sahih olan ve kendisine *ahkâm taalluk eden* bilgiyi sağlam bir şekilde muhafaza etmek (*tahammül*) ve sonraki nesillere intikal ettirmekle (*edâ*) yükümlü iken, tarihçinin rivayetten hareketle ortaya koyduğu kurgunun bu derecede bir sıhhat değerine sahip olması beklenmemektedir. Nitekim, Na’imâ’nın tarihle ilgili olarak yaptığı “*gâibi şâhidden kıyas, olmayanı mevcuddan iktibastır*”² şeklindeki tarif tarihçinin rivayetten yola çıkarak biçimlendirdiği tasviri ortaya koyması bakımından önemlidir. Dolayısıyla hadisçinin *tahammül* ve *edâ* sorumluluğuna benzer bir şekilde, tarihçinin de elindeki malzemenin/rivayetten hareketle *gerçeğe en yakın kurguyu tespit* çabası içinde olması tarihçiliğinin vazgeçilmez bir unsurudur. Hatta, Sayın Tekineş’in de temas ettiği üzere, tarih metodolojisi ile hadis ilmi yöntemlerinin kesişme noktasını temsil ettiği ve tarihin öncelikli olarak hadis rivayetlerini kullandığı siyer ve megâzî alanı, belki de insanlık tarihinde bu kurgunun gerçeğe en yakın olduğu yegâne alandır.

Oryantalistlerin, hadis çalışmalarında takip ettikleri tarih metodolojisinin teşekkül süreci incelendiğinde, hadis usûlünde en baştan beri var olan tenkitçi yaklaşımın Batı’da ancak Rönesans’tan sonra gelişim gösterdiği görülür. Bu döneme kadar edebî bir tür niteliğinde olan tarih ilminin, Rönesans’tan sonra kitabın öneminin artması, *Kitab-ı Mukaddes*’in kaynaklarının tespiti ve kutsal metinlerin yorumlanmasında kullanılan metotların gelişmesinden etkilendiği söylenmektedir.

Batı’da ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin ardından tabiat bilimlerinin denetim ve tahakkümü pozitif bilimsel paradigmalara; insanın ve insan bilimlerinin denetimi de sosyal bilimlere bırakılmıştır. Leopold von Ranke’nin ‘gerçekte ne oldu?’ sorusu XIX. yüzyılda tarih disiplininin temel ilgi alanını oluşturmuş, kesin gerçeklik arayışına giren tarihçi, bir laboratuvar olarak kullanacağı arşivlere yönelmiştir.³ Pozitif bilimsel yöntemin kesin doğrulara

* UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi, tubanur_saracoglu@hotmail.com

¹ Ayhan Tekineş, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, II/2, 2004, ss. 7-38.

² Na’imâ, *Târih-i Na’imâ*, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları 1967, I, 30.

³ Immanuel Wallerstein (ed.), “Onsekizinci Yüzyıldan 1945’e Kadar Sosyal Bilimlerin Tarihsel Kuruluşu”, *Sosyal Bilimleri Açın Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor* (çev. Şirin Tekeli), 4. baskı, İstanbul: Metis Yayınları 2003, s. 22-23.

ulaşma iddiasını destekleyen ve tarih ile doğa bilimlerini aynı epistemolojik düzlemde değerlendiren determinist görüşlerin yanı sıra, böyle bir kesinliği verecek yasalara ulaşılamayacağı düşüncesi de akademik çevrelerde yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte hâkim paradigmanın pozitivist ve hatta giderek seküler bir yapıda olduğu da gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husustur. Her ne kadar tarihçi ile hadisçinin metodolojileri zaman zaman birbirine yaklaşırsa da, Batılının pozitivist, hadisçinin dinî kaygılarla metne bakışı sebebiyle kesin olarak birbirinden ayrı düşmektedir. Sosyal bilimsel yöntemin seküler ve determinist yapısı onu kesin biçimde din bilimlerinden ayırmıştır. Bu nedenle herhangi bir sosyal bilim metodolojisinin kullanımıyla dinî alanın incelenmeye tabi tutulması henüz çalışmanın başında araştırmacıyı ciddi bir sorunla yüzleştirecektir. Maxime Rodinson'un *Hz. Muhammed* isimli kitabında Medinelilerin İslâm'ı kabulüyle ilgili olarak yaptığı yorum, oryantalist duruşun İslâm'ın temel prensibi olan *tevhid ilkesini* ne ölçüde tahrif ettiğini ve hafife aldığı göstermesi bakımından zikre değer bir örnektir:

"Bütün dünyada sürekli bir barış taraflısıydılar. Barışa karşı ödedikleri bedel önemsizdi. Allah'ın tek kutsal ve tapılacak varlık olduğuna inanmak yeterliydi; Allah'ın, Tanrıların en güçlüsü olduğunu zaten kabul etmişlerdi, biliyorlardı. Aralarındaki fark pek önemsizdi. Muhammed'in dudaklarından dökülen sözlerin onu Allah tarafından gönderildiğine iman etmek, ikinci sınıf Tanrıları da artık birer Tanrı gibi değil, birer küçük 'cin' sayıvermek sorunu hallediyordu."⁴

Hadisçi ile tarihçi arasında medeniyet idraki farklılığından kaynaklanan bu temel ayrım dışında burada üzerinde durulması gereken başka birtakım farklılıklar da mevcuttur. Hadisçinin sıkı denetimden geçmiş ve denetlenebilirliği her an mümkün bir bilgiye sahip olmasına rağmen⁵ modern metodolojiyi esas alan tarihçinin üzerinde çalışacağı ilk elden malzeme aynı ölçüde denetlenebilir değildir. Hadisçi aynıyla aktarmakla yükümlü olduğu rivayetleri belirli tasnif mantaliteleri çerçevesinde bir arada kaydetmekle sınırlı kalmakta, bu malzeme üzerinde yorum yaparak ileri bir kurguya gitmemektedir. Buna karşılık tarihçi, kurgusu için bir malzeme olarak gördüğü bilgiyi/haberini/rivayeti kendi tasavvuruna uygun biçimde oluşturduğu yeni metin içerisinde kullanmakta ve bu bilgi parçalarından bir kompozisyon oluşturmaktadır. Öte yandan isnad sistemi sayesinde hadisçi bilgisini ana kaynağa kadar sağlam bir yolla ulaştırma imkânına sahipken, gerek isnad sistemine gerekse bu sisteme alternatif olabilecek bir yönetime sahip bulunmayan

⁴ Maxime Rodinson, *Hz. Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Bir Peygamber'in Doğuşu* (çev. Atilla Tokatlı), İstanbul: Göçebe Yayınları ts., s. 150-151.

⁵ bkz. Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi- Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları*, Bursa: Sır yayıncılık s. 57-92.

modern tarih metodolojisinde böyle bir imkânın mevcudiyetinden söz etmek güçtür. Tarihçi isnada bakmamakla veri alanını genişletmiş olmakta ve gayri-sahih rivayetleri de kendi yorum çerçevesi içerisinde şekillendirdiği metni alarak gerçeğe en yakın olay aktarımı için zamanın doğru ve yanlış tüm bilgi birikimini bir ipucu olarak kullanmaktadır. Râvilerin tenkidi de benzer şekilde tarihçi ve hadisçiyi ayıran bir başka yöntem olarak dikkat edilecek bir unsurdur. Râvi tenkidi yalnızca hadis ve siyer ilimlerine mahsustur. Daha sonraki dönemlerde haberin râvisine ait bilgilere ulaşılma zorlukları sebebiyle tarihçi bu tür bir tenkit imkânına sahip değildir. Bu durum kaçınılmaz olarak tarihçiyi yorum yapmaya zorlamaktadır. Dolayısıyla bu noktada birikimi, toplumsal bilinçaltı, eğilimleri, ideolojisi gibi pek çok özelliği ile metni anlamının temel figürü olarak 'tarihçi'nin metnin yazımında ne kadar etkili olduğu ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda Sayın Tekineş'in makalesi, modern tarih metodolojisinin oryantalistlerce hadis konusunun ele alınmasındaki etkisine işaret etmesi bakımından dikkate değerdir. Ancak makalenin bütünlüğü içerisinde oryantalistlerin hadisçilerden farklı olan duruşu ve medeniyet idraklerinden kaynaklanan yaklaşım biçimleri üzerinde yeterince durulmamıştır. Dolayısıyla yazarın, iki yöntemin farkını ortaya koymak kadar bu farkların arkasında yatan sâikleri ve zihniyet yapılarını da hesaba katan bir derinlikte meseleyi ele alması hadis alanında akademik çalışmaların seyrindeki oryantalist etkinin görülmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Tekineş'in, hadisçiler ve Batılı tarihçilerin kaynak kullanımının karşılaştırılması ile sınırlandırdığı makalesinde, bu iki alanın Doğu ve Batı düşünce dünyasının temelini oluşturduğuna işaret etmesi önemlidir. Ancak bu farklılığın yalnızca dünyayı algılayış biçimiyle değil aynı zamanda mevcut malzemenin niteliği ile de alâkasının bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Bu materyal farklılığının metodolojik farklılığı doğurduğu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Hadisçi herhangi bir tarihî kahraman veya dönem ile ilgili değil, İslâm dünyası için başlıca referans noktası olacak bir malzeme üzerinde çalışmaktadır. Rivayetlerin aktarım metodu da hadisçiden önce yaşayanlar tarafından aynı dinî duyarlılıkla yapılmış, böylece hadisçinin hizmetine güvenilir ve zengin bir materyal sunulmuştur. Oysa aynı nitelikteki bir birikim Batılı tarihçi için söz konusu değildir. Hatta *Kitâb-ı Mukaddes* rivayetlerinde dahi bu nitelikte bir materyalin varlığından bahsetmek zordur.

Tarih yazıcılığında siyasî düşünceler başta olmak üzere birçok etkinin varlığından söz edilebilir. *Resmî tarih* yazıcılığı bunun en iyi örneğidir. Bu durumun tarihçiyi araştırdığı konu ile ilgili kendisine ulaşan haberlerde metin tenkidi yapmaya sevk etmesi kaçınılmazdır. Senedin güçlü olmadığı

bir alanda metne yönelmek, akademik ahlâka ters olmayan bir tavır muhafaza edildiği müddetçe gerekli ve hatta zorunludur. Zaman zaman İslâm tarihi alanında da görülen apokrif/uydurma metinler, bu tür bir yöntemle tetkik edilmelidir. İrfan Aycan ve Mahfuz Söylemez'in "ideolojik tarih okumaları" olarak adlandırdıkları bu durumun, iki olumsuz noktadan hareketle vücut bulduğu söylenmektedir; bunların ilki çeşitli nedenlerle olandan farklı bir şekilde inşa edilen tarihsel kurguya göre veri toplama eğilimi, ikincisi ise eldeki veri karşısında tutarlı ve eleştirel olamama durumudur.⁶ Kanaatimizce Hadis ve Tarih metodolojisi bu noktada birbirleri ile kıyaslanarak içlerinden birinin doğruluğuna hükmedilecek alanlar olmaktan çok birbirlerini bütünleyen alanlar olmalıdır. Siyer yazıcılığının gerçeğe en yakın kurgu olması da bu etkileşimin mükemmel sonucunu doğurmuştur. Ne oryantalist kurgunun ne de herhangi başka bir tarihsel tasavvurun ulaşabileceği bu noktaya gelmesi, İslâm düşünürlerinin dinî olguyu inceleme noktasındaki ahlakî tutumlarından kaynaklanmaktadır.

⁶ İrfan Aycan-Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara: Ankara Okulu yayınları 2002, s. 17.

M. Tayyib Okiç ve Türkiye’de Bıraktığı İzler Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle

İbrahim HATİBOĞLU, Doç. Dr.

İbrahim Hatiboğlu: Sevgili Hocam; Muhammed Tayyib Okiç Bey ile karşılaşmanız ve ilmi anlamda iletişiminiz hakkında neler söyleyebilirsiniz, neler öğrendiniz kendisinden? Sizin gibi kendisinden istifade ettiğini düşündüğünüz kimler var?

Ali Osman Koçkuzu: Merhum Profesör Muhammed Tayyib Beyi ilk kez İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’ne yaptığı bir ziyareti sebebiyle görüp tanışmıştık. Bizler o vakit adı geçen enstitüde öğrenci idik. Bu olay olduğunda yıl 1960 idi. Ama biz daha Konya’da İmam Hatip Okulunda öğrenci iken onun yazılarını ve *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tedkikler* (İstanbul 1957) adlı eserini tanıyorduk. Çünkü Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ilk mezunlarından birkaçı bizim öğretmenimiz olmuşlardı. Enstitü’yü ziyaretinde o zaman hadis öğretmeni olan Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, rahmetli hocayı derse getirmişti. Hoca bir ders boyunca bize Batı’da yapılan hadis çalışmalarından söz ettiler. Daha sonra 1966 senesinde Konya Yüksek İslâm Enstitüsü’nde bir hadis asistanlığı kadrosu açıldı. Biz de sınava girdik, nasip imiş, hocam bizi tercih ettiler. Orada idareleri altında çalışma imkânı oldu. 1970 askerlik dönüşü yine aynı enstitüye girdim vefatına kadar, mektuplarıyla ve bazen de görüşme yoluyla kendilerinden faydalandık. Hocadan önce insanlık, kişilik ahlâk ve ülkesinden gurbette olan bir âlimin bütün ahvâlini öğrendik. Benim dışımda pek çok kişi bundan yararlandı, hatta daha yakın ve daha uzun zaman tanıyanlar oldu. Bu kişileri burada saymak mümkün değildir.

Hatiboğlu: Hangi şartlar altında Tayyib Bey Konya’ya geldi ve ders verdi, resmî dersleri dışında burada ne gibi faaliyetlere katılırdı, kütüphane çalışmaları, özel dersler vb. etkinlikleri var mıydı?

Koçkuzu: Bizler Hocamızın yaşlılık dönemine, gurbette kaldığı endişeli ve üzgün yıllarına rastladık. Konya’ya on beş günde bir gelir, iki gün derslerini verir, sonra Ankara’ya dönerlerdi. Söylediğiniz hususlar kendilerine öğrenciler veya bizler tarafından sorulursa, imkânları nispetinde yardımları olurdu. *el-Mu‘cemü’l-mufehres* (Concordance) adlı kitabı Konya’daki İslâm Enstitüsü yardım derneğine aldirabilmek için ne kadar emek sarf ettiğini hatırlarız. Gulden karşılığı alınan bu pahalı kitap zor şartlarda Konya’ya geldi, 16 bin gulden gibi bir para tuttu tamamı, ama daha sona kitap başkalarınınca basıldı ve gülünç fiyatlara düştü, herkes alabilirdi. Dernekçiler de haklı idiler, çünkü bilmedikleri bir mülk satın alır gibi para ödediler, nasıl kitap imiş bu diye onlar da şaşırıldılar. Çünkü cilt kapakları bile dört yüz guldenden fazla tutuyordu.

Hatiboğlu: Okiç’in Türkiye’deki kayıtlarında da görebildiğim kadarıyla Dr. unvanı kullanılmıyor. Bununla bağlantılı olarak sormak istiyorum: Sorbonne’da yaptığı söylenen doktora tezi nedir? Hasan Kâfi de Bosnie, sa vie et ses oeuvres, avec la traduction de son ouvrage “Nizâmu’l-Ulemâ” adıyla 1931 yılında tamamladığı söylenen eser onun doktora tezi mi?

Koçkuzu: Benim bu soru ile ilgili bildiklerim şunlardır; hoca tezini Sorbonne’daki ilgili büroya teslim etmiş, araya ikinci cihan harbi girmiş ve adı geçen bina bombardımanında harap olmuş. Yaptıkları çalışmanın kendisinde bir yedek nüshanın da bulunmadığını söylerdi. Adını zikrettiğiniz eser üzerinde çalışma yaptığı doktora tezleridir. Ayrıca, hoca rahmetli Sorbon’da ve Zeytune’de tahsil yaptığı için Batı’yı iyi tanırdı; ilim adamlarıyla dostlukları vardı.

Hatiboğlu: Onun biyografilerinde Belgrad Üniversitesi’nde başarıyla verdiği bir Agregasyon imtihanından söz ediliyor? Yine Şarkiyat, Yugoslav Tarihi, Sırp-Hırvat dili ve edebiyatı üzerine Agregasyon Profesörü olduğu söyleniyor, bu konuyla ilgili bir bilginiz veya kendisinden bir duyurunuz oldu mu?

Koçkuzu: Ben bunları bilmemekteyim. Benim bildiğim, Tayyib Bey’e Ankara Üniversitesi Senatosu “tevcih” adı verilen usûle uyararak bir Profesör unvanı vermiştir. Bunları Prof. Dr. Mehmed S. Hatiboğlu, Prof. Dr. Talât Koçyiğit, Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu gibi, hocanın ilk talebeleri veya Dr Muhammed Aruçi gibi o yöredeki ilmi gelenekleri bilenlerden veya Balkan kökenli ilim mensuplarından öğrenmemiz gerekir. Hoca tıpkı rahmetli Pof. Dr. Muhammed Hamîdullah Bey ve Carl Brockelmann gibi ‘çok dil bilen/polyglot’ bir zat idi. Ayrıca Slav kökenli milletleri ve kendi yurdunu iyi bilirdi. Balkan ve Slav kökenli lehçelerde yazıları vardır. O dilleri veya ağızları çok güzel tanırlardı. Asıl daha önemlisi, Osmanlı’nın Balkanları’nı en iyi bilen üç beş kişiden biriydiler.

Hatiboğlu: Türk Ansiklopedisi'nde yazmış olduğu "Hadis" maddesinde sünnetin gerçek düstur olması konusunda bir tereddüdün bulunmadığı ancak, bir müddet sonra hadislerin kasten değiştirildiği, hangi tür düşünce veya hareket uygun görülüyorsa onun Peygamber'in fiili veya kavli gibi gösterildiği; İncil'den, Yahudi fikriyatından, Yunan filozoflarından alınmış bilgiler Hz. Peygamber'in söz ve davranışları gibi sunulduğunu dile getirmektedir. Hz. Peygamber'in içtihadından sonra ortaya çıkan fikhî ve i'tikâdî farklılıkların kabul görebilmesi için hadis suretinde sunulması gerektiği, dolayısıyla, bunları savunan veya bunlara karşı çıkan rivayetlere yer verildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünneti hakkındaki hadislerin bir kısmının güvenilemeyecek haberler olduğunu ifade etmektedir.

Ayrıca, bu kaos ve kargaşa ortamında hadisçilerin geliştirmeye çalıştığı sistemin de fazla işe yaramadığı, gelen rivayetlerin ifade edildiği gibi, ricâline dayalı bilgilere itimat edilmesinden ziyade muhtevasına dayanılarak hüküm verilmiş, savunulan görüşü destekleyip desteklemediğine bakılmıştır. Ayrıca, geliştirilen usûle dair prensipler hadisler arasındaki çelişkileri aza indirmeye yaradığından zamanla en uzlaşmaz rivayetler bile tefsir ve te'villerle uyumlu hale getirilmiştir. Yani Okıç Bey'in ifadesiyle, "bir hadisin reddedilmesi, ancak, pek mecbur kalınca başvurulacak bir son tedbir olarak sayılmıştır". Bu değerlendirmelerinden hareketle Okıç beyin hadis ilminin erken dönemine dair görüşleri hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Koçkuzu: Bu kadar tafsilatlı bir "erken dönem değerlendirilmesi" kendilerinden dinlemedim ve okumadım. Benim bildiğim, hocanın hadis ve tefsirle meşguliyetinin asıl sebebi, Ankara İlahiyat'ta "Doğmatik Bilimler" kürsü başkanlığına getiriliş sebebidir. Söylediğiniz konularda belki de Batı'dan okuduklarını, bir mülâhaza olarak yazmış olabilir. Hoca hadise ve sünnete hürmetsiz konuşmazlardı. Ama bazı endişeleri, bir başkasının ağzından naklettiği olurdu, kendileri de sanki "ne yapmamız lâzım?" gibilerden bir tavır alırlardı. Benim kanaatim, yaşlılık döneminde, özellikle hadise ve sünnete yönelik üst düzey bir çalışma için imkân ve malzemeleri hazır değildi. Çünkü pek çok işi vardı, memleketinden de istenen yazılar bulunuyordu, bunlar, onun "hadis yoğun" kalmasını önleyen hususlardı. O Türkiye'de bir hadis merakı uyandıran neslin devamı idi. Naim Bey'den siz aynı şeyleri sorup öğrenebilir misiniz?. Belki de o onları ilk kez sizden duymuş olacaktır. Ama şu noktaya rahat temas edebiliriz; başkalarında görülen ve biraz da nezahetsiz olan hadis ve sünnet tavrını ben kat'iyen kendilerinde görmedim, müşahede etmedim. Sözüünü ettiğiniz maddeyi de okuduğumu şimdi hatırlayamadım.

Hatiboğlu: Tayyib Bey'in birçok ülkeyi ihata eden geniş bir bilgi ve dil birikimi vardı. Bu ülkelerin ilmî seviyeleri hakkında sizlerle paylaştıkları şeyler var mıydı, o ülkelerle ilgili ilmî, siyâsî meselelere dair yazdıkları ve oralarda yayım-

ladığı olur muydu? Ayrıldıktan sonra kendi ülkesiyle ilgili gelişmeleri ne kadar yakından takip ederdi?

Koçkuzu: Bu da bizim tam olarak bildiğimiz bir husus değildir. Bizimle bu tür konuları konuşmazdı. Ama kendisi bir ilim adamından bir mektup almış veya bize söylenmesi gereken bir sevinçli habere muttali olmuşlarsa onu anlatırlardı. Dr. İsmail Baliç isimli bir âlimle mektuplaşmalarını hatırlarım. Çünkü birkaç kez postaya zarf ve benzeri malzeme vermişlerdi. Kitapları arasında birkaç koli, Boşnakça veya diğer lehçelerde yazılmış fişleri ve yazıları Prof. Dr. Mehmet S. Hatiboğlu Bey'e verildi. Yugoslavya'yı son derece yakından izlerdi ve vatanına aşırı düşkünlüğü vardı. Irkçı, milliyetçi, kaba saba bir taraftarlıktan çok, gurbetin de ziyadeleştirdiği bir sıla hasretini ömür boyu çekti. Kendi vatanında yayınlanan makaleleri vardı, ama biz bunları görmedik.

Hatiboğlu: Resmî anlamda hadis ilminin kurumsallaşmasını sağlayan bir kişi olarak muhterem Okıç hocamızı nasıl tanımlamak gerekir? Bir başka ifadeyle, Tayyib Bey'in kurucu olması Türk akademisyenliğinde, İlahiyat alanında veya hadis ilimlerinde ne tür ulusal ve uluslararası vizyonun şekillenmesine vesile olmuştur?

Koçkuzu: Bu sorudaki unsurları bilmek için, yurt dışındaki ilmî faaliyetlerden haberdar olmak gerekmektedir. Benim böyle bir imkânım bulunmamaktadır. "Türk Akademisyenliği" deyimini ile ne kastetmektesiniz?. Akademisyen veya akademik deyimleri, Fransa ve Rusya için geçerlidir. Çünkü her ikisinde de "İlimler Akademisi" bulunmakta ve oraya çok nadir kişiler seçilmektedir. İlim mensuplarının hoca ile ilgili olarak böyle bir değerlendirme yaptıklarını, ayrı ayrı veya topluca fikir ileri sürerek meseleyi görüştiklerini veya bu konuda yazılar yazdıklarını ben bilmemekteyim.

Hatiboğlu: Tayyib Bey'in, eserlerine baktığımızda çok geniş bir perspektif, üstten bir bakışın tesiriyle ortaya konulmuş fikirler bütünü görüyoruz, bunun sebebi onun farklı ilim ortamlarında yetişmesinden midir, kendisinde olağan üstü bir kabiliyet mi vardı?

Koçkuzu: Söylenenlerin ikisi de doğrudur. Buna şunu da ekleyebiliriz; hoca gününde iyi insanlar elinde ciddi bir öğrenim dönemi geçirmiştir.

Hatiboğlu: Bosna'da onun hayatıyla ilgili yazılıp çizilenlere baktığımızda, kendi ülkesinden ziyade bizde ilmî düşüncesinin şekillenmesine etki etmiştir diyebilir miyiz? Yoksa bizim bildiklerimiz daha çok, sınırlı sayıdaki gördüklerimizden mi ibaret? Yani, Tayyib Bey'in kendi memleketinde bıraktığı iz hakkında neler söyleyebiliriz?

Koçkuzu: Ben Saraybosna'daki veya Balkanlardaki hocanın eserlerine, yazılarına atıf yapan kitap veya makalelerden haberdar değilim. Sınırlı sayıdaki gördüklerimiz sözü doğru gibi görünmektedir.

Hatiboğlu: Tayyib Bey'in gerçek anlamda yetiştirdiğini söylememizin mümkün olacağı hocalarımız arasında kimleri sayabiliriz. İlmî tercihleri, ihtiyatlı yaklaşımı, heyecanı, öz güveni vb. açılardan bir değerlendirme yapılacak olursa, onun muhtelif özelliklerini temsil eden hangi hocalarımız olabilir?

Koçkuzu: Bu soru çok zor cevaplanabilir. Çünkü, onun asistanı olan veya kendilerinin yetişmesinde rol aldığı ilim mensuplarını, onların ilim ahlâklarını, hocaya benzeyen yanlarını iyi bilmemiz gerekir. Benim böyle bir bilgi ve onları çok yakından tanıyan özel bir durumum yoktur.

Hatiboğlu: Tayyib Bey merhûmun Ankara'dan Konya'ya ve Erzurum'a gidiş sebepleri neler olabilir, gerçekten ilmî ihtiyaçlar ve talepler mi onun ilmî mesâisinin son yıllarını oralarda geçirmesini doğurdu, yoksa başka sebepler mi vardı?

Koçkuzu: Ankara ve Konya Türkiye'de geçimine medar olacak bir maddî kazanç için başladı diyebiliriz. Bu zorunlu idi. Bunun yanında hizmet de kendiliğinden geldi. Sonra Ankara ardından da Konya kendisine sahip çıkmadı. Hukuk çok zaman aldı. Konya'da kendi talebeleri işine son verdiler. Korkak davranılmayabilirdi. Hoca yaşlılık döneminde maddî sıkıntılar çekti. Erzurum tamamen maddî zaruretler gereği oldu. O, bir çok âlim gibi sıkıntı içinde yaşadı, yardım etmesi gereken imkân sahipleri, "elinin açıklığından ve savrukluğundan, para tutmadığından" söz ederek, borç vermeğe bile yanaşmadılar. Verenler de bin bir minnetle verdiler. Allah'a çok şükür, herkes verdiği borçları son kuruşuna kadar aldı.

Hatiboğlu: Tayyib Bey'in sağlığında kendisine Türkiye'de kimlerin sahip çıktığı, vefatı ve sonrasında nelerin yaşandığı, kütüphanesinin ve tamamlanmamış çalışmalarının âkıbetinin ne olduğu hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Koçkuzu: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki asistanları başta olmak üzere Ankara'da dostları vardı. Çalışma hayatı normal iken kendileri de nispeten genç iken kendi işlerini –herhalde– kendileri görürdü. İş hayatı bozulunca –benim bildiğim– Konya'daki bir dernekten borç aldı, o borçların bir bölümü Doç. Dr. Ahmet Gürtaş rahmetlinin gayretleriyle, kalanları da kitaplarının satılışından sonra ödendi. Erzurum'da, İstanbul'da sevenleri, arkadaşları ve dostları pek çoktu. "Falan kişi ona sahip çıktı" sözü bana göre uygun değil. Ama özellikle bazı işleri ve ilmî metrûkâtı için, Prof. Dr. Mehmet S. Hatiboğlu'nun yakından meseleyi bildiğini zannedirim.

Hatiboğlu: Vefatından sonra vefakâr dostlarından birisi kendisinin naaşını Saray Bosna'ya götürmüştü. Bu sırada orada neler yaşandığı, kabrinin nerede olduğu, 1990'lı yıllardaki savaş sonrasında kabrinin âkıbetinin ne olduğu hakkında bilginiz var mı? Vefatından sonra Bosna'da kabrini ziyaret imkânı buldunuz mu?

Koçkuzu: Halı tüccarı bir gencin- ki Ankara İlahiyat mezunu imiş- hocamızı Saraybosna'ya götürdüğünü biliyoruz. Kabrinin ziyaret edildiğini duydum. Ama ben -maalesef- gidemedim.

Hatiboğlu: Hocanın ders notları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde hadisçi bir kardeşimiz olan Hayati Yılmaz tarafından yayımlanmıştı, vefatından sonra yapılan bu tür neşirleri nasıl değerlendiriyorsunuz, hâlâ üzerinde bazı çalışmalar yapılarak yayımlanması gerektiğini düşündüğünüz benzeri notları var mı hatırladığınız? Aynı şekilde, bildiği muhtelif dillerde yazdığı ancak yayımlanmadığını bildiğiniz diğer çalışmaları var mı?

Koçkuzu: Hocanın makaleleri, kitapları ve değişik dillerdeki eserleri ve yazıları, ehil ellerce bir araya getirilip "Muhammed Tayyib Okiç Külliyyatı" yapılabilir.

Hatiboğlu: Tayyib Okiç Bey'in Ankara ve İstanbul'daki ilim çevrelerine katkıları hakkında bilgi verebilir misiniz, ayrıca Anadolu'daki İlahiyat fakülteleri ve enstitülerinde de dersler okutmuştu. Bu anlamdaki eğitim öğretim ve zihniyet değişimine ve gelişimine katkılarını değerlendirebilir misiniz?

Koçkuzu: Sorunuzun birinci bölümünü pek bilmemekteyim. Diğer bölümünde ise bildiğim, hocamızın yer yer Tefsir ve Hadis derslerine girip faydalı olduğudur. Bizim kabul ettiğimiz şudur; hocamızın verdiği dersler yanında, görev yaptığı kurumda bir gölgesinin bulunması, öğrenci üzerinde çok büyük etki yapıyordu. Onların sahipsiz olmadığı, daraldıklarında ilim, ahlâk, kişilik ve tecrübesinden yararlanacakları bir büyüklerinin bulunduğu fikri, inancı ve gönül yatkınlığı çok önemli olan nokta idi. Kurumlarda böylesi büyük gölgeler, oranın havasını, manevî iklimini çok güzel hâle getiriverirlerdi.

Hatiboğlu: Başta sizin üzerinizde olmak üzere, Tayyib Bey'in Türkiye'deki erken dönem ilâhiyat nesli hocalarımız üzerinde ne tür etkileri oldu?

Koçkuzu: Bunların tamamını bilemem. Ama bilebildiklerimi söyleyeyim. Bir kere güvenilir, ahlâklı, kişilik sahibi bir zatla birlikte çalışmak bir bahtiyarlık. Fert, elinde olmadan onun hatasından da güzel işlerinden de etkilenir, farkında olmadan kişiliğine bir şeyler katar. Bunun terazisi dirhemi yok ki ölçülsün. Bu istifadeler, ferdin hayatı boyunca üzerinde başkalarının izlenebilir. Onun kişiliğinin bazıları üzerinde menfi etkilerinin de olabildiğini gördük.

Bir ilim mensubu, Ankara İlahiyat'tan. O tarihlerde Konya'ya gelir ders verirdi. Bana; "bu adamda ne var, neden ona alâka gösterirsiniz? Biz de ondan farklı değiliz!" yollu konuştu. Güya şaka yaptı. Ertesi gün Enstitü binasının çıkışında bizler hoca ile otele giderken o zatla karşılaştık. Fötr şapkasını göğsünün üzerine koyarak hocanın kunduralarını yalarcasına huzurlarında eğildi, elini hürmetle öptü ve "bir hafta sonra fakülte kurulunda bir meselesinin görüşüleceğini arz etti ve yardım istirham etti". İşte bu zata da hocanın etkisi muhakkak oluyordu ki böyle bir davranış içine girdi. Bize hocayı sevmez gibi görünen bu kişi, onu görünce ne hâllere girdi biz gördük. O günlerden günümüze kadar ne vakit ismi söz konusu olsa, mutlaka herkes hayırla yad etmektedir. Rahmetli Tancî'nin yakınında olup, Okıç Bey'e pek sıcak bakmayan -veya günahlarını almayayım, bana tavırları ve konuşma üslûpları öyle gelen- birkaç kişinin birkaç konuşmasını hatırlarım, bu zatlar bile ondan istifade etmişler ve etmektedirler.

Hatiboğlu: Hadis bağlamında düşünecek olursak, Tayyib Bey'in katkılarını ve ilişkilerini de dikkate aldığımızda, Şarkiyatçılık çalışmalarının içinde yer almamızı teşvik ediyor musunuz? Özellikle Hadis Tetkikleri Dergisi'nde her sayıda yayımlamakta olduğumuz oryantalistlere ait makalelerin oryantalizmin tanınması ve anlaşılmasına katkısı olacağını düşünüyor musunuz?

Koçkuzu: II. Din Şurası'nda iki tebliğ sundum. Ben "Garbiyatçılık" bile istemekteyim. Meselâ çok iyi yetişmiş, Musevîliği ve İlahiyatını iyi bilen âlimimizin, Tel-Aviv üniversitelerinde Tevrat ve İlimlerini okutması, Avrupa'nın ve özellikle Vatikan'ın kurumlarında iyi yetişmiş Hıristiyan İlahiyat âlimi yetiştirmemizi, dolayısıyla bizim kalemizin önünde oynanan oyunun, karşı kalelere nakli, müdafaa yerine canlı taarruz oyunu oynamamızı bekler ve isterim. Eğer biz klâşigimizi iyi bilirsek, sözünü ettiğiniz yayınların bize hiç zararı olmaz. Ama klâşigimizi bilmez de "iş onlardan ibaret zan edersek" bu zararlı olur. Yoksa neden korkacağız ki?

Hatiboğlu: Hiç şüphesiz, Avrupa'da geçirdiği yıllar ve ilmî merakı dolayısıyla Tayyib bey Şarkiyatçılık düşüncesini en iyi bilen ve bu bilgisini Türkiye'ye aktaran kişilerin başında geliyordu. Ulemânın az olduğu bir dönemde bu düşüncelelerini genç ilim adamlarına aktarması nasıl izleniyordu, hayranlıkla mı, ilgiyle mi, tepkiyle mi?

Koçkuzu: Çok fakir bir dindar basın vardı. Onların yazıp çizdiklerine de hoca üzülürdü. Çünkü hoca kendisinin Fakülte'de tek kişi gibi gösterilmesini hedefleyen neşriyatı beğenmezdi. O tarihten 1961 senesine kadar fakültelerinin öğrenci sayısı çok azdı. İlk yıllar, her sınıfta beş altı öğrenci vardı. Bu Fakülte albümünden görülebilir. 1961 senesinde artık İmam Hatip mezunları da, lise imtihanı vererek fakülteye girmeğe ve sınıflar elli altmış kişiyi bulmağa başladı.

İslâmî neşriyat azdı. Bir tane dergi çıkardı. Bugün geriden bakıldığında düşünüldüğü gibi bir "ilgiyle izleme" bence yoktu. Belki, muhâlif çevrelerin tarasutları ve önleme gayretleri vardı.

Hatiboğlu: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinin ardından Osmanlı bakâyası ulemânın neredeyse tamamının göçtüğü bir zamanda Türkiye'ye gelmesi ve Batı düşüncesi ve İslâm geleneğini temsil etmesi yönüyle, Tayyib Bey'in İlahiyat neslinin çift yönlü yetişmesindeki öncülüğü konusunda neler söyleyebilirsiniz?

Koçkuzu: Muhammed Tayyib Bey, İstanbul'da bir armatörün iş yerinde çalışırken, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinden, muhtemeldir ki Balkan kökenli bazı hocalar onu tanımış ve kendisinden Osmanlı arşivlerinde alanlarıyla ilgili araştırmalarda yardım almışlar. Sonra nasıl olmuşsa onu Ankara'ya tavsiye etmişler. Fakat Ankara o günlerde hoca gibi bir insana fakültelerinde görev verecek yapıda değil. Ona verecekleri dersin adı bile "Doğmatik Bilimler". Yani Hadis, Tefsir ve özellikle de Fıkıh sözünün edilemediği bir yer. Yirmi beş yıla yakın üzerinde hep tarassut. "Değil bıyık bırakmak, yüzümde küçük bir kılın bulunmasına bile tahammülleri yok" şeklinde anlattığı bir baskıyı ve elini yüzüne götürüp, "küçücük kıl" tarif edişini ve o anda rahmetlinin yüzünün aldığı şekli hâlâ hatırlarım. İşte böyle bir vasatta hoca, kimseye kötülük etmeden ve görevini kesintiye uğratmadan itina ve dikkat ile çalışarak vazife yaptı. O günlerde Osmanlı ilim ananesi lafi edilemezdi. Şimdi de pek edilemez. Edene de pek iyi bakılmaz. Tuhaf bir durum hâkim. Dolayısıyla hoca, mevcut fakülte şartlarında, kendisine göre en uygun olanı yaptı. Onun üzerlerinde titrediği dört beş 'evladı' vardı. Onların fakültede büyüüp rol almaları ve rahatça kürsüleri onlara devri hedefi idi. Bunlardan birisi, işini bırakarak Din İşleri Yüksek Kurulu'na gitti. hocanın o günlerini hatırlayanlar bilirler ki bu zat ona ne kadar kötülük yapmış ve onu üzmüş, ruhen çökertmiştir. Sonunda döndü, dolaştı aynı yere geldi ama, artık rahmetli çoktan vefat etmişlerdi. Hoca o günkü öğrencilerinin çift yönlü veya daha fazla özellikleri olan kişiler olarak yetişmesini hedeflemekteydi. Ona göre ilim kadar; ahlâk ve şahsiyet ibrazı da mühimdi.

Hatiboğlu: Tayyib Bey ve sonrası hakkında Türkiye akademik camiasının durumu hakkında neler söyleyebilirsiniz, Onun bıraktığı mirası hakkında değerlendirebildik mi, onun temsil ettiği ilmî kişiliği çok yönlü olarak temsil edebilme nokta-i nazarından bizi nasıl değerlendiriyorsunuz?

Koçkuzu: Bu noktada konuşmamağı daha hayırlı bulmaktayım.

Hatiboğlu: Tayyib Bey'in bıraktığı ilmî mirası tek taraflı temsil etmenin getirdiği birtakım riskler var mı, sadece Batı düşüncesiyle ilgilenmek, sadece literatür bilgisi ağırlıklı bir akademisyenlik veya sadece dillere ağırlık verip ilmî bütün-

lûğü ihmal eden bir anlayışı temsil etmek gibi, bu konularda neler söyleyebilirsiniz?

Koçkuzu: Bu sorudan Tayyib Bey ile ilgili üstü örtülü bir tespit sezmekteyim. Benim kanaatimce hoca, sadece arz ettiğiniz alanlarda varlık gösteren birisi değildi. Eğer aynı zat meselâ Kahire'ye veya Fas veya Tunus'a gitse idi, oralarda da başarılı olabilirdi. Çünkü, hocanın hizmet ettiği dönemde Türkiye'de, Ankara İlahiyat'ta bir Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'ini okutması, bir ricâl kitabı yazması veya bir fıkhu'l-hadîs dersi denemesi gibi; ihtisasa yönelik yüksek dersleri okutmak mümkün değildi. Hala aradan altmış yıl geçtiği halde, karşınızdaki öğrencinizin 'Arapça yapısı' halledilemedi. Çocuklar gittikçe perişanlaştı. Yüksek lisansta güç bela bir yapı kazandırdığımız öğrenci artık yok. Tamamı liseden gelmiş öğrenci, Ankara'da ancak "literatür ve Batı'daki hadis çalışmaları" türü bilgilerle yetinmek durumunda idi. Bu sözlerle "Klâsik hadis ilimlerimizi; hoca Doğu hadisçiliğini iyi tanımazdı" gibi bir anlam ihvas ettirilmişse, ben o kanaatte değilim. Zeytûne'den ve kendi ülkesinden ona verilen dinî ilimler ve özellikle Arap dili ve edebiyatı alt yapısı iyi idi. En azından ben öyle gördüm.

Hatiboğlu: Özellikle son elli yılın akademik camiasını iyi tanıyan ve analiz eden hocalarımız Türkiye'de ilmî geleneği etkilemek bakımından Okiç, Tancî, Hamîdullah üçlüsünün çok önemli roller üstlendiğini söylüyorlar, siz bu konuda neler söyleyebilirsiniz. Bizde eksik olan neydi, bu üç büyük âlim ve mütefekkir bize ne gibi güzellikler lütfetti?

Koçkuzu: Bizde eksik olan veya azalan, Osmanlı ilim geleneğinin son yüzyıldaki imkânlar oldu. Dilimiz başta olmak üzere büyük tahrîbât ile karşılaştık. Dinî ilimlerin, hatta dinin ülkede artık yok edildiği fikri ortalığı kapladı. Bu zatlar da, ananeleri kesintiye uğramamış bölgelerin âlimleri olarak ülkemizde o tarihlerde büyük etkiler yaptılar. Biz başarı sarhoşu olmaz isek, onların açtıkları çığırını devam ettirip, daha mükemmel hâle getirebiliriz zannındayım.

Hatiboğlu: Türkiye'de özellikle ilmî çevreler bu sözünü ettiğim ulemâ dahil ilmî geleneği güçlü bir şekilde temsil eden kişilerin kıymetini takdir edebildi mi?

Koçkuzu: Türkiye'de resmî öğretim yanında idare başka öğretim türlerini de ayakta tuttu. Dinî öğretimi birkaç tür olarak idame ettirdi. Dolayısıyla, bu zatları takdir etmeyenlerin de görülmesi şaşılacak bir şey değildir. İslâm ilimler tarihi, dinî hayat tarihi hep böyle olmuştur. Beğenen, beğenmeyen. Ama şu var ki, bu zatların etkileri inkâr edilemeyecek şekilde görülen doğrulardır bize göre.

Hatiboğlu: Son olarak ilâve etmek istediğiniz başka hususlar var mı, bizlere, Türkiye'nin genç nesil hadisçilerine neler tavsiye edersiniz?

Koçkuzu: Sizler için Allah Teâlâ hazretlerinden başarılar dilerim. Şahsiyet sahibi, işinin ehli, ahlâklı ve ümmete ve dünya insanlığına faydalı birer kul olarak hayatınızı sürdürmenizi niyaz ederim.

Uluslararası Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, İstanbul, 16-17 Aralık 2006

Muhammed Hamîdullah'ın vefatının dördüncü yıl dönümünde 16-17 Aralık 2006 tarihlerinde İstanbul'da 'Uluslararası Muhammed Hamîdullah Sempozyumu' düzenlendi. Türkiye, Fransa, Suriye, Amerika gibi çeşitli ülkelerden yirmi beş konuşmacı tarafından toplam altı oturumda Hamîdullah, hayatı, çeşitli yönleri ve bazı eserleri hakkında bilgi verildi.

İlk oturum, oturum başkanlığını yapan Prof. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı'nın Hamîdullah'ın (uzun süre Paris'te yaşadktan sonra) Amerika'da yaşadığı ve vefat ettiği yer hakkında resimler eşliğinde vermiş olduğu kısa bir sunumla başladı. Amerika'da ilk olarak Pennsylvania'ya gelen Hamîdullah daha sonra ailesinin de göç etmesi nedeniyle Florida eyaletinin Jacksonville şehrine yerleşti ve 17 Aralık 2002'de burada vefat etti. Mezarı da aynı yerde Hardage Giddens Chapel Hills Funeral Home adlı Müslüman kabristanındadır.

Kavakçı'dan sonra oturumun ilk konuşmacısı Afrika- Fildişi'nden Amara Bamba 'Hamîdullah Hoca'nın Mücadele Yöntemi' adlı tebliğini sundu. 'Collective Hamîdullah' teşkilatının kurucusu ve yöneticilerinden olan Bamba, Hamîdullah'ın mücadele yöntemi hakkında konuştu. Hamîdullah'ın bu aktivist yönünden çok etkilendiğini belirten Bamba, onun mektuplarıyla adeta uzaktan eğitimle İslâm'ı öğrettiği, kararlarını uygulamadaki çabukluğu, İslâm'a karşı yapılan saldırılara gösterdiği tepki ve İslâm'a girişlerdeki rolünden bahsetti. Kısaca hayatını İslâm'ı yayma ve öğretmeye adanmış Hamîdullah'ı tanıtmak için kendilerinin de Fransa'da ellerinden geleni yaptıklarını söyledi. Konuşmasının sonunda Muhammed Hamîdullah'ı 'yazan bir kalem ve kâğıt' şeklinde nitelendirdi.

İkinci konuşmacı Prof. Dr. M. Said Hatiboğlu, 'Hamîdullah Hocamızın İmam Şeybânî'nin Siyer-i Kebîr'ine Olan Katkıları' adlı tebliğini sundu. Hamîdullah'ın 1960'lı yıllarda UNESCO bünyesinde İslâm kültür tarihinin en kıymetli eserlerinin Batı'ya tanıtılması çalışmasında *Siyer-i Kebîr*'i Fransızcaya tercüme ettiğini fakat üzerinden uzun yıllar geçtiği hâlde yayınlanmadığını

belirten Hatiboğlu, 3000 varaktan oluşan tercümeyi Hamîdullah'tan alarak Ankara'ya getirdiğini söyledi. Ancak ilk cildi 1989, son cildi ise 1991'de tamamlanan bu eserin Fransızca olması nedeniyle Türkiye'de çok satılmadığını bunun üzerine Fransa'ya gönderildiğini belirtti. Ayrıca bu önemli eserin 1825'te Osmanlı zamanında daha Arapçası basılmadan Mehmed Munîb Ayıntabî tarafından Türkçe olarak basıldığını zikretti. 2001'de Konya'da 5 cilt olarak yayınlanan nüshayı ise, Türkiye'de bulunduğu hâlde Hamîdullah'ın Fransızca tercümesinden yararlanılmadığı için eleştirdi. Son olarak Hamîdullah'ın tercüme hizmetlerinde ilim dünyasına olan katkılarını dair eserden birkaç örnek verdikten sonra onun buradaki şerh ve notlarının ilmî değeri olmasından dolayı kitabın, Fransız bir Müslüman tarafından yeniden gözden geçirilerek yayınlanması gerektiğini ifade etti.

Üçüncü olarak M. Rifat Kademoğlu 'Hamîdullah Hoca'nın Kur'ân'a Hizmet Cehdi' adlı tebliğini sundu. *Le Saint Coran (Aziz Kur'an)* isimli mealî Hamîdullah'ın en önemli eseri olarak nitelendiren Kademoğlu bu kitabın, onun bütün ilmî müktesebatını, metne olan semantik bakışı ve nüfuzunu gösterdiğini ifade etti. Hamîdullah'ın vahyin olduğu gibi anlaşılması için çalıştığını, eserini de bu yönde kaleme aldığını, onun bütün derdinin Kur'ân'ın ilk muhataplarının anladığına yakın şekilde anlaşılmasını sağlamak olduğunu belirtti. Ayrıca eserinde gerektiğinde siyere dair kuşatıcı açıklamalar verdiğini, İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasındaki ilgiyi ortaya çıkarmaya özel ihtimam gösterdiğini, bunun yanında Brahman, Zerdüşt ve Budistlerin kutsal metinlerine dair bilgiler de verdiğini kaydetti. Muhammed Hamîdullah'ın tek başına bir ilmî kurum gibi faaliyet gösterdiğini ve bu eserin meal ve tefsir alanında çalışanlar için geleneği aşan ufuk açıcı bir çalışma olduğunu ifade eden Kademoğlu son olarak ise yanıldığı bazı hususlar olsa da aynı alandaki diğer çalışmalarla karşılaştırıldığında eserin başarısının ortaya çıkacağını zikretti.

Kademoğlu'dan sonra Suriyeli kelâm profesörü Abdullatif es-Sabbâğ, Hamîdullah'ın çalışmalarını eleştirel olarak değerlendirdi. İnançlı, doğru, ciddi, sabırlı, sakin, uyumlu şahsiyetiyle Hamîdullah'ın sıdk ve samimiyetin tam bir sembolü olduğunu belirtti. Ona göre sâkin görünüşlü bir yapısı olan Hamîdullah cehd sahibi, gayretli bir insandı. Konuları seçerken ve ele alırken kendine has bir yöntemi vardı. Fransızcası edebî bakımdan mükemmel olmasa da açık, net ve anlaşılırdı. Yazılarını da böyle bir üslûpla yazdı. Özellikle Siyer, Kur'ân, Hukuk ve Uluslararası İslâm Hukuku alanında çok bilgiliydi. Ansiklopedik bir âlimdi. Çalışmış olduğu klâsik eserleri mutlaka otantik kaynaklara dayandırır. *el-Mu'temed, et-Temhîd, Kitâbu'n-Nebât* ve *Şerhu Siyer-i kebîr* gibi zor eserleri neşretti. Büyük gayretler neticesi ortaya çıkan *el-Vesâiku's-siyasiyye*'si kısa zamanda klasik bir referans kitabı oldu. Metne sadakati ve netliği sayesinde *Kur'ân Mealî* de aynı şekilde referans eseri hâline

geldi. Bu derece teveccüh gösterilmesi sebebiyledir ki es-Sabbâğ'a göre Hamîdullah'ın eserleri tekrar ele alınmalıdır.

Oturumun son konuşmacısı Nazif Şahinoğlu Muhammed Hamîdullah'ın Kur'an dili ve Arapça hakkındaki görüşlerini analiz eden bir konuşma yaptı. Hamîdullah'ın İslâm'a, Müslümanlara ve özellikle de Kur'an'a yaptığı hizmetler takdire şayan bulmakla birlikte *Aziz Kur'an*'ın girişinde dil bilimi ile ilgili bilgilere yer vermemesini eleştirdi. Hamîdullah'ın belirttiğinin aksine gramerin ortaya çıkışının çok geç olmadığını, bu nedenle Kur'an dilini anlamak için lügatlerin kullanılması gerektiğini zikretti. Örneğin; Kur'an'da müennes kelimelere müzekker, müzekker kelimelere de müennes zamir kullanıldığı (Nahl Sûresi 66. ayetteki 'butûnihi' kelimesinin zamirinin 'en'âm' kelimesine gitmesi gibi); üstünlü ya da örteli okunması gereken kelimeler arasındaki farkın çok açık olmadığı ('fe mâ kâne cevâbe kavmihi' ibaresindeki 'cevâb' kelimesinin üstünlü okunması gibi) şeklindeki iddialarının doğru olmadığını söyledi. Çünkü Kur'an metni sadece basit cümlelerden oluşmamakta, her dilde görüldüğü üzere birleşik cümleler de içermekte, bunların içerisinde hazfedilmiş kelime olabilmektedir.

İkinci oturum Prof. Dr. Salih Tuğ başkanlığında gerçekleştirildi. İlk tebliği *'Muhammed Hamîdullah: İslâm'a Bütüncül Yaklaşımın Mükemmel Örneği'* başlıklı tebliğini sunan SÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Şerafettin Gölcük idi. Ancak sunumu esnasında ağırlıklı olarak Hamîdullah ile ilgili anıları üzerinde durması sebebiyle tebliğini sunamadı. Kısaca özetlemek gerekirse; onun İslâm'la özdeşleşmiş bir hayat süren, mütefekkir, titiz ve disiplinli bir ilim adamı olduğu, ümmeti tek başına temsil eden bir duruş sergilediği ve yöntem olarak 50-60'lı yıllarda yetişenler üzerinde derin izler bıraktığından bahsetti.

Oturumun ikinci konuşmacısı anne ve babası Hamîdullah'ın öğrencilerinden olan Merve Kavakçı idi. O da Hamîdullah'la ilgili bazı anıları anlattıktan sonra ölmeden önceki son birkaç yılından bahsetti. En son 2000 yılında görüştüğünde geçirdiği felç nedeniyle Hamîdullah'ın artık ilmî çalışmalarını yürütemediği, ne konuşabildiği ne de yazabildiğini belirtti. Son olarak peygamber ahlâkıyla ahlâklanmış bu ilim adamının garip yaşayıp garip öldüğünü ve her zaman Haydarabad'ı özlediğini zikretti.

Kavakçı'dan sonra Fransa'da Millî Görüş Kurumları genel sekreteri olan Dr. Ahmet Bakcan *'Muhammed Hamîdullah: Sahâbe Hayatının Günümüze Bir Yansıması'* adlı tebliğini sundu. Bakcan, XX. yüzyılın her türlü sosyo-ekonomik imkânlarına rağmen Hamîdullah'ın Asr-ı saadet'i örnek olarak bir sahâbe hayatı yaşamaya çalıştığını, Paris'teki mütevazı yaşantısının da bunu gösterdiğini belirtti. Onun bütün hayatı, konuşmaları ve çalışmalarının Hz. Peygamber ve asr-ı saadet üzerine yoğunlaştığı, maneviyat dolu ve ilmiyle amil

bir insan olduğunu ifade eden Bakcan son olarak Hamîdullah'ın diyalog faaliyetlerindeki önemini vurgulayarak konuşmasını tamamladı.

Bu oturumun son tebliğcisi ise *'Muhammed Hamîdullah'a Göre İslâm Hukukunda Devlet Yapısı'* adlı sunumuyla Üsküdar Anadolu İmam Hatip Lisesi öğretmenlerinden M. Beşir Eryarsoy oldu. Hamîdullah'a göre devletin İslâm'ın bir gereği olması, hicretten önce Mekke döneminde Müslümanların devlet içinde bir devlet oluşturması, Medine Vesikası'nın dünyanın ilk yazılı anayasası olması gibi konular hakkında kitaplarından nakillerde bulundu. Son olarak ise, eserlerinde hilâfet konusu ile bugün bunun nasıl uygulanabileceği üzerinde çokça durduğunu ve günümüz Müslümanlarının problemlerine çeşitli çözümler bulmaya çalıştığını belirtti.

Oturum sonunda başkan Salih Tuğ, önceki oturumda yapılan çeşitli eleştirilerden dolayı rahatsız olduğunu ima eden bir ikazda bulunarak, bu sempozyumun bir anma toplantısı olduğunu dolayısıyla tartışmalı bazı konuların daha farklı bir ortamda ele alınması gerektiğini zikretti.

Abdullatif es-Sabbâğ başkanlığındaki üçüncü oturumun ilk konuşmacısı Prof. Dr. Ahmet Ağırakça oldu. *'Medine Vesikası'nın Yorumu'* adlı tebliğinde vesikayla ilgili Hamîdullah'ın çeşitli değerlendirmelerini aktardı. *Medine Vesikası'nın* dünyadaki ilk yazılı anayasa olduğunu belirten Hamîdullah'a göre toplam 52 maddeden oluşan bu anayasa iki farklı toplantıda kaleme alınmıştır. İlki hicrî birinci yılda, ikincisi ise Bedir Gazvesi ve Ka'b b. Eşref'in öldürülmesinden sonradır. Yani ikincisinde Hz. Peygamber Medine'de otorite olduğunu kanıtlamıştır. Metinde 6-7 kez 'kitab, sahife' gibi kelimelerin kullanılması onun yazılı olduğunu göstermektedir. Son olarak Ağırakça vesikanın bazı önemli maddeleri üzerinde durdu.

İkinci konuşmacı Prof. Dr. Halil Çiçek *'Muhammed Hamîdullah'ın Kur'an İlimlerinde ve Tefsirde Orijinal Tespitleri'* adlı tebliğini sundu. Çiçek, çalışmalarında hep orijinalite peşinde koşan Hamîdullah'ın İslâm Dünyası'nın geçirmiş olduğu krizler nedeniyle Kur'an ile ilgili yeni bir tasavvur oluşturmak istediğini belirterek onun Kur'an tercümesinden hareketle bazı değerlendirmelerde bulundu. Hamîdullah eserinde Batılı okuyucu kitlesini esas aldığı için diğer dinlerdeki vahiy tasavvurunu ele aldıktan sonra İslâm'da vahiy tasavvurunu anlatmış, Kur'an, Tevrat, İncil arasındaki ilişkiden bahsetmiştir. Ona göre Kur'an'da herkes (en alttan en üst seviyeye kadar) kendisini ilgilendiren bir şey bulmaktadır. Kur'an'ın mesajı zaman ve mekân üstü yani evrenselidir. Rakş (noktalama) daha Hz. Peygamber döneminde yapılmıştır. Hamîdullah Kur'an ile ilgili lahnü'l-A'rab diye 117 tespitte bulunmuş ancak bu tespitlerin bazıları hatalıdır. Son olarak Çiçek, Batı'da yetişmiş olmasına rağmen modernizme hiç bulaşmaması, âyetler arasında sıkı bir bağlantı kurması ve Zülkifl, Firdevs gibi bazı kelimelere anlamlar yüklemesi ile Hamîdullah'ın tefsir açısından dikkat çeken üç özelliğinin bulunduğunu ifade etti.

Oturumun üçüncü konuşmacısı Heidelberg Üniversitesi'nden Pakistanlı Prof. Dr. Inayatullah Baloch idi. *'Muhammed Hamîdullah, Halîfelik Nosyonu ve Müslüman Ümmete Karşı Modern Meydan Okumalar'* adlı tebliğinde dört halifenin seçimi, Muâviye'nin halîfeliği, Emevîler, Abbasîler ve Osmanlılarda halîfelik konusunda Hamîdullah'ın eserlerinden çeşitli çıkarımları ve 'Hilafet Kureyş'e aittir.' hadisi ile ilgili yorumlarını sundu.

Son konuşmacı Malika Dif isminde sonradan Müslüman olan Fransız bir bayandı. İslâm'ın uyanışının öncüsü olarak nitelendirdiği Hamîdullah'la tanışması, onun fizikî özellikleri ve şahsiyeti hakkında bazı bilgiler verdi. Fransa'da çok etkili olan *Kur'ân Tercümesi* ve *İslâm'a Giriş* adlı eserlerinden bahsetti. Konuşmasının sonunda Hamîdullah'ın *Sahîh-i Buhârî*'nin Fransızca tercümesindeki hataların düzeltilmesine dair kaleme aldığı basılmamış küçük bir kitabının bulunduğunu ve bunun tanıtılması gerektiğini beyan etti.¹

Ertesi gün birinci oturum, Yusuf Ziya Kavakçı başkanlığında yapıldı. İlk konuşmacı *'Hamîdullah Hoca'nın Eserlerinin Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri'* adlı tebliğiyle İsmail Kara oldu. Kara, yazma kitaplar bakımından çok zengin olması ve burada Şerafettin Yaltkaya, İsmail Saib Sencer vb. büyük âlimlerle buluşması gibi nedenlerle Hamîdullah'ın Türkiye'yi sevdiğini; ilk Türkçe makalesinin 1953'te, kitabının ise 1958'de yayınlandığını söyledi. 60'lı yıllarda ise Cemaat-i İslâmî ve Müslüman Kardeşler'e mensup müelliflerin eserlerinin de tercüme edildiğini ancak Hamîdullah'ın eserlerinin, daha çok siyasî nitelikte ve söylem merkezli olan bu kitaplardan farklı olduğunu zikretti. Son olarak kendisine hayranlık duyan bir okuyucu kitlesine sahip olmasına rağmen hakkında pek olumlu yazılar yazılmadığını, karşıt yazıların daha çok olduğunu ve bu eleştirilerin değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek tebliğini tamamladı.

İkinci konuşmacı *'Hamîdullah Nedir, Ne Değildir?'* adlı tebliğiyle Prof. Dr. Salih Tuğ idi. Hamîdullah hakkındaki bazı şeylerin yanlış bilindiğine dair çeşitli örnekler verdi: Hamîdullah'ın söylenenlerin aksine çok zayıf olmadığı, görünüşte ince ama atletik bir yapıda olduğu, et yediği, çift doktora yaptığı, Pakistanlı değil Haydarâbadlı yani Hint kökenli olduğu dostlarına bağlı olduğu, dokuz dil bildiği vb. çeşitli bilgiler bu kabil hususlardandır. Son olarak Sayın Tuğ, Hamîdullah'ın Amerika'daki arşivinin değerlendirilmesi gerektiğine de işaret etti.

Üçüncü konuşmacı Rashid Benaissa, şeyh, zâhid, müctehid ve mücâhid olarak nitelendirdiği Hamîdullah'ın büyük bir araştırmacı olduğu ve çok dil bildiği için bir İslâmolog olduğunu belirtti. Onun eşsiz nitelikte mükemmel bir insan olduğu, çok şey yazdığı, hiç modern kelime kullanmadığı, âdeta zamanın

dışında, zamandan bağımsız olduğunu söyledi. Son olarak onun olumlu anlamda mücadeleci ve aktivist olduğu, dinler arası diyalogu teşvik ettiği ve araştırmacı yönüyle Mevdudî, İkbâl gibi daha ideolojik yazan kimselerden ayrıldığını, bu nedenle de daha uzun süre etkili olacağını ifade etti.

Oturumun son konuşmacısı Mustafa el-A'zamî idi. Hamîdullah'la ilgili bazı anıları ve yazışmalarından bahsetti. Hamîdullah'ın Pakistan'daki anayasa çalışmalarına katılması, Fransa'ya gidişi ve orada bazı kimselerin hidayetine vesile olması gibi çeşitli hatıralarını anlattı.

Dördüncü konuşmacı Prof. Dr. Hayreddin Karaman sempozyuma katılmadığı için *'Bir Fıkıhçı Olarak Hamîdullah Hoca'* adlı tebliğini onun yerine Dr. E. Said Kaya okudu. Türkiye'de fıkıh Hamîdullah'tan önce ve sonra olarak değerlendiren Karaman'a göre Hamîdullah'ın Türkiye'de ders vermeye, makale yazmaya başladığı zaman fıkıh ilgi ortaya çıkmıştır. Onun bu alandaki bazı tespit ve yaklaşımları, ictihadda bulunması Türkiye'de İslâmî ilimler alanında rehber olmuştur. Hamîdullah, usûl kitaplarındaki hazır bilgilerden değil, Kur'ân ve erken İslâm Tarihi'nden hareketle bilgiler ortaya koymuştur. Son olarak Sayın Karaman tebliğinde Hamîdullah'ın hangi dönemde niçin yazdığını, kullanmış olduğu terim ve metotların, yaptığı vurguların incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İkinci oturum, Şerafettin Gölcük başkanlığında yapıldı. İlk konuşmacı *'Muhammed Hamîdullah'ın Manevî Hayat ve İrfan Görüşü'* adlı tebliğiyle Ali Bulaç idi. Bulaç, Hamîdullah'ın araştırmacı bir ruh, tarihçi-fakih formasyonu ve rasyonel bir düşünceye sahip olduğu, tasavvufu akli bir temele oturtmakta güçlük çektiği ancak buna rağmen varlığını ve gerekliliğini inkâr etmediğini belirtti. Ayrıca Uzak Doğu'nun İslâmlaşmasını delil göstererek tasavvufun etkisini de hayret ve hayranlıkla karşıladığını söyledi. Tasavvuf için 'ihşan' şemsiye kavram olmak üzere 'kurb, tarikat ve sülûk' kavramlarını kullandığını zikretti. Ona göre tasavvufun özünün mucize, keramet, çilekeşlik, meditasyon vs. olmayan (yani onu mistisizmden özenle ayırmaktadır), tasavvufun ise asla felsefe ve panteizm değildir ve bütün yolların, tarikatların Hz. Peygambere çıkmaktadır.

İkinci konuşmacı *'Hamîdullah Hoca'nın İslâm Hukuku İle İlgili Makaleleri'* adlı tebliğiyle Prof. Dr. Vecdi Akyüz idi. Akyüz, toplam 700 civarında makalesi bulunan Hamîdullah'ın İslâm Hukuku ile ilgili makalelerinin önemli bir bölümünün Türkiye'de dört kitap hâlinde derlendiğini zikretti. Bu makalelerin konularının ise İslâm'ın hukuk ilmine katkıları, İslâm hukuku usûlü, felsefesi, özgünlüğü, İslâm hukuk düşüncesinin gelişimi, anayasa gelişimi, Mekke Devleti'nin anayasal gelişimi, Ebû Hanîfe ve Şafî'nin katkıları, Roma hukukunun İslâm hukukuna etkisi olmadığının ispatı ve İslâm hukukuna dair yayınlanan kitaplar, eleştiriler olduğunu belirtti. Sonuç olarak hemen bütün makalelerinin İslâm'ın hukuk ilmine katkılarının birer açılımı olduğunu ifade etti.

¹ Hamîdullah'ın sözü edilen eseri *Sahîhu'l-Buhârî*'nin Fransızca çevirisinin yayımlanmasının ardından, yaklaşık beş yüz sayfalık hacme ulaşan çalışma basılmıştır.

Üçüncü konuşmacı Fransa'dan Fildişi kökenli Dr. İbrahim Haidara idi. Hamîdullah ile onun Fransa'da kurmuş olduğu dernek sayesinde tanıştığı ve daha sonra faaliyetlere yardım için buraya devam ettiğini belirten Haidara derneğin, kendisi gibi kolonileştirilmiş ülkelerden Fransa'ya gelen Müslüman öğrenciler için gerçek bir okul olduğunu ve burada araştırma yapmaları için her türlü imkânın sağlandığını zikretti. Muhammed Hamîdullah'ın kaotik bir dünyada İslâm'ı yeniden sunmayı ve Müslümanların yeniden kendine gelip araştırma yapmasını istediğini vurguladı.

Oturumun son konuşmacısı 'Bir Siyer Arkeologu Olarak Muhammed Hamîdullah' adlı tebliğiyle Mustafa İslamoğlu oldu. M. Foucault'un 'Bilginin Arkeolojisi' kitabından hareketle Hamîdullah'ın da siyer araştırmalarının bu şekilde olduğu, bilgiyi nesneleştirilmeyip özne olarak kabul ettiği ve bir arkeologun bulduklarını numaralandırması gibi onun da kitaplarında paragrafları numaralandırdığını belirtti. Mî'râc ve mûcize konuları nedeniyle tekfîre varan suçlamalara maruz kalmasına rağmen siyer geleneğinde çığır denilebilecek bir yöntemle Hz. Peygamberi örnek alacağımız şekilde anlattığını ve bunlardan dolayı İbn Hibbân ile aralarında benzerlik gördüğünü ifade etti.

Üçüncü ve son oturum Inayatullah Baloch başkanlığında gerçekleşti. İlk konuşmacı 'Dr. Hamîdullah, Katkılarına Genel Bir Bakış ve Hamîdullah ile Hocaları Picktall, Esed ve Diğerlerinin İslâm Düşüncesi'ndeki Farklılıklarının Mukayesesi' adlı tebliğiyle Hamîdullah'ın yaklaşık son yirmi yılında bakımıyla ilgilenmiş olan yeğeni Sadida Ahmad idi. Öncelikle Hamîdullah'ın bakımını üstlenmesinin sebebini daha sonra da Hamîdullah'ın İslâmî geleneğe sahip bir nesilden geldiğini ve Haydarabad'daki çalışmalarını anlattı. Fransa ve Almanya'daki meşhur oryantalist hocaları Louis Massignon, Paul Kahle'den bahsetti. Her ne kadar derslerini almaya da onun, Muhammed Picktall ve Esed'in doğrudan öğrencisi olarak nitelendirilebileceğini, eserlerini ve Kur'ân mealini yayınlarken kendisine yardımcı olduklarını ancak bazı konularda aralarında fikir ayrılıklarının bulunduğunu zikretti. Örneğin; 'Allah' lafzının nasıl tercüme edileceği konusunda Picktall ile farklı görüşte olduklarını belirtti.

Oturumun son konuşmacısı ise Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma oldu. 'Mektuplarındaki Muhammed Hamîdullah Hoca' adlı sunumunda Hamîdullah'ın kendisine gönderdiği mektuplardan derlemiş olduğu 'Muhammed Hamîdullah Hoca'dan Mektuplar' kitabından onun kişiliği, ilmî titizliği, hassasiyetleri, araştırmacı yönü gibi çeşitli hususlara dair iktibaslarla bulundu.

Son olarak Salih Tuğ, sempozyum değerlendirmesinde bulundu. Kısaca konuşmacılar ve sempozyuma katılımdan duyduğu memnuniyeti dile getiren Sayın Tuğ Hamîdullah'ın Amerika'daki arşivinin değerlendirilmesi gerektiğine tekrar vurgu yaptı.

İslâmî ilimlere dair geniş bir yelpazede çok sayıda eser veren ve çalışmaları ile hâlâ gündemde olan Muhammed Hamîdullah hakkında uluslar arası nitelikte ve geniş katılımlı bir sempozyum düzenlenmesi, onun gerek Türkiye gerekse yurt dışında ne kadar önemli ve etkili bir ilim adamı olduğunu ortaya koymaktadır. Tebliğlerde, genel olarak Hamîdullah'ın hayatı ve kişiliği hakkında fikir sahibi olunacak kadar bilgi verilmiştir. Bu bilgilerin özellikle onunla görüşme fırsatı bulmuş ya da öğrencisi olmuş kişiler tarafından verilmesi dinleyiciler için gayet verimli olmuştur. Ancak iki gün süren bir sempozyumda bu kadar çok tebliğe yer verilmesi ve hayatına, değişik ilim dallarına ve hâtîrâtına dair tebliğlerin oturumlarda düzenli şekilde plânlanmaması dolayısıyla sunum ve zamanlama konusunda yer yer sıkıntılar ortaya çıktı. Ayrıca umuma açık bir anma toplantısı olması sebebiyle, tebliğ yelpazesinin sınırlı kaldığı, ömrünü ilme adanmış bir İslâm araştırmacısı olarak Muhammed Hamîdullah'ın ilmî kişiliği ve muhtelif ilim dallarına yaklaşımının analitik olarak tartışıldığı ayrı bir toplantının daha düzenlenmesinin zaruretine işaret edilmelidir.

Hale ÇERÇİBAŞI

AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, ANKARA

“Kitâb-ı Mukaddes, Kur’ân-ı Kerîm ve Oryantalizm Konferansı”,
Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî,
MÜ İlahiyat Fakültesi Nuri Sevil Konferans Salonu; 14 Aralık 2006.

M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin düzenlediği Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu vesilesiyle dört yıl sonra tekrar ülkemizi teşrif eden Prof. M. Mustafa el-A‘zamî’yi İngilizce ve Türkçe olarak yayımlanan son çalışması *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’an Tarihi Eski ve Yeni Ahid ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, İstanbul: İz Yayıncılık 2006) adlı kitabı vesilesiyle *Kitâb-ı Mukaddes, Kur’ân-ı Kerîm ve Oryantalizm* konulu bir konferans vermek üzere 14 Aralık 2006’da fakülte konferans salonunda ağırladı. Konferans, MÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Bilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. Ahmet Yücel’in yaptığı bir açılış konuşmasıyla başladı. Yücel, konuşmasında kısaca el-A‘zamî’nin hayatı ve çalışmalarından bahsetmek suretiyle kendisini dinleyicilere kısaca tanıttı.

Besmele ve hamdelerin ardından konuşmasına başlayan el-A‘zamî Kur’ân-ı Kerîm ile Kitâb-ı Mukaddes arasında bir kıyasın söz konusu olmadığını vurgulayarak konuya giriş yaptı. Bunun sebebi olarak Kur’ân-ı Kerîm’in bütün kelimeleriyle, harfleriyle, detaylarıyla mahfûz/hiçbir değişime uğramamış bir kitap olmasını, Kitâb-ı Mukaddes’in ise hayli tahrife uğramasını ve geç dönemlerde kitaplaştırılmasını gösterdi. Buna rağmen mevcut kıyaslamaların, kendi kitaplarının hak olduğunu iddia eden ve böyle inanan Ehl-i Kitâb’a asıl Kur’ân-ı Kerîm’in hak ve üzerinde ihtilâf edilmeyen tek kitap ve Allah’ın nihaî ve gerçek mesajı olduğunu ispat maksatlı yapıldığını ifade etti. Sözü edilen kitabında, büyük çoğunluğu hicri I. ve II. asırdan kalma yirmi farklı Kur’ân nüshasını, bilgisayar teknolojisinin sunduğu imkânlardan da yararlanarak, tetkik etmek suretiyle yaptığı araştırmaya değinerek Kur’ân-ı Kerîm’de asırlardır hiçbir değişiklik/tahrif olmadığını desteklemek üzere el-A‘zamî bu konudaki tespitlerini dinleyicilerle paylaştı.

Kur’ân-ı Kerîm’in ne kadar korunmuş ve tahrife uğramamış bir kitap; diğer Kutsal kitapların ise ne denli tahrif edildiklerini gösteren somut delillerin bulunduğuna dikkat çeken el-A‘zamî, Kur’ân’ın ve hadislerin yazılması konusuna atıfta bulundu. Kur’ân’ın tamamıyla Hz. Peygamber’in kontrolünde büyük bir hassasiyet ve titizlikle yazıldığını dolayısıyla herhangi bir değişikliğin mümkün olmadığını belirtti. Kur’ân’ın gerek yazıyla, gerek ezberden gerekse Cebrâil’in her yıl inen vahyi arza ile peygamberimize sunması yoluyla korunmuşluğunun daha sonraki mushaflaşma sürecinde ve sonrasında da aynı hassasiyetle sürdürüldüğüne işaret eden el-A‘zamî Kur’ân ve diğer kutsal metinler arasındaki farklılığın buradan kaynaklandığına işaret etti. Daha sonra bilinçli bir şekilde yanlış okuduğu bir âyeti öğrencisinden yazmasını istemek suretiyle yaptığı bir deneyden bahsetti ve bunun neticesinde öğrencisinin yalnız duyduğuna güvenmeyip ezberindeki bilgilere de dayanarak âyeti doğru yazdığını ve bunun Kur’ân-ı Kerîm’in yazılışında hiçbir ihtilâf olmadığını somut bir örneği olabileceğini söyledi.

Tevrat ve İncil’in yazılmasından da bahseden el-A‘zamî Hoca bunların kimler tarafından yazıldığını belirsiz olduğuna ve şimdiye kadar yanlış kişilere nispet edildiklerine ve pek çok farklı versiyonları bulunmasına rağmen hepsinin birbirinden farklı olduğuna ve aralarında hiçbir ittifakın söz konusu olmadığına işaret ederek bütün bunların tahrifin açık bir delili olduğunu vurguladı. Batılı kaynaklarda bu belirsizlikleri giderecek hiçbir bilginin mevcut olmadığını aksine Batı’da Ahd-i Cedid’in tahrifiyle ilgili pek çok eser kaleme alındığını ve Kitâb-ı Mukaddes’in tahrife uğradığını kendilerinin de kabul ettiğini belirtti. Daha sonra Papa’nın Hıristiyanlardaki Hz. İsa’nın Yahudiler tarafından çarmıha gerildiği inancını temize çıkarma teşebbüsüne atf yapan el-A‘zamî Hoca İncil’in Yunancadan İngilizceye yapılan tercümelerinde Yahudilere ilişkin ifadelerin ya tamamen atılmak ya da kısmen yumuşatılmak suretiyle kasıtlı olarak tahrif yapıldığının altını çizdi. Keza Tevrat’a da değinerek onun yazılması, kaybolması ve tekrar yazılması ile ilgili tarihî arka plânı kısaca anlatarak Tevrat’ın otantik ve orijinal olduğu iddialarının mesnetsiz ve yanlış olduğunu açıkladı.

Konuşması sırasında sıklıkla ‘icazet’ geleneğinin önemini vurgulayan el-A‘zamî, İslâm geleneğinde Kur’ân-ı Kerîm’in bir hoca önderliğinde ve kontrolünde okunagelmesi ile de bağlantı kurarak Müslümanların sahip oldukları bu hassasiyet ve titizliğin tahrifin meydana gelmesini engelleyen en önemli unsur olduğunu vurguladı. Tıpkı Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği Mushafların yanında onların doğru okunmasını öğretecek kâiler göndermesine de uygun biçimde, okuma, yazma ve hâfızlık geleneğinin birlikte ve mutlaka hoca kontrolünde gerçekleşmesinin bu sürecin sağlıklı işleminde çok önemli bir rolünün bulunduğuna işaret etti.

MÜ İlahiyat Fakültesi'nden pek çok öğretim üyesi ve öğrencinin katıldığı konferansta katılımcıların çeşitliliğini de dikkate alan el-A'zamî konuyu çok fazla ayrıntıya girmeden, çarpıcı örnek ve açıklamalarla, ana hatlarıyla özetledi. Allah'ın lütfu ve inayetiyle Kur'ân-ı Kerîm'in mahfuz ve sahîh bir şekilde tahrife uğramaksızın elimize ulaştığını ve böyle kalacağını ve bunun aksini iddia edenlerin ya da onu değiştirmeye çalışanların çabalarının sonuç veremeyeceğini tekrar tekrar vurguladı. el-A'zamî, konuşmasının bitiminde kendisine yöneltilen soruların bir kısmını cevaplandırarak daha çok Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes tarihinden bahsetti. Bu şekilde Kur'ân'ın tahrife uğramadığını ispata yönelik değerlendirmeleriyle konferansını tamamladı.

Dilek ÇALIŞKAN

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

“Günümüzde Hz. Muhammed’i (s.a.v.)
Nasıl Anlamalıyız? Konferansı”;
Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî,
Altunîzâde Kültür ve Sanat Merkezi;
12 Aralık 2006

Üsküdar Belediyesi Altunîzâde Kültür ve Sanat Merkezi’nde düzenlenen “Günümüzde Hz. Muhammed (s.a.v.)’i Nasıl Anlamalıyız?” başlıklı konferansa, el-A‘zamî Hocanın hayatı ve eserleriyle ilgili kısa bir bilginin verilmesiyle başlandı. Resûlullah sevgisiyle dolu olduğunu belirttiği İmam Şâfiî’nin *er-Risâle*’indeki duasıyla sözlerine başlayan el-A‘zamî, günümüzde Peygamber Efendimizin sîresinin nasıl okunup anlaşılması gerektiği konusunu ancak kendi hayatından, tecrübelerinden istifade ederek çeşitli temsili kıssalarla anlatabileceğini belirterek konuşmasına giriş yaptı.

1975 yılında Chicago’da İmâm Buhârî’nin doğum yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen bir kongredeki tecrübesini anlatarak, her ortamın kendine göre çeşitli kurallarının olması gibi ilim meclislerinin de kendine has âdâbının bulunduğunu belirten el-A‘zamî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.), adının zikredildiği ortamda kendisine salavât getirmeyeni ‘*cimri*’ olarak nitelendirdiği hadisi hatırlatarak dinleyicilerden konferans süresince ve hayatları boyunca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) adını her duyduklarında ona salavât getirmeleri hususunda ricada bulundu. Günümüzde bazı kimselerin Peygamber Efendimizin (s.a.v.) adını herhangi bir saygı ifadesi kullanmadan eserlerinde zikrettiklerini ifade ettikten sonra bu durumu bir ‘*hastalık*’ olarak nitelendirdi ve Müslüman düşünürlerin bu konuda daha hassas davranmaları gerektiğine dikkat çekti. Ayrıca konferans süresince anlatacaklarının temel vurgusunun da bu husus olacağına işaret etti.

Muhammed Mustafa el-A‘zamî, Diyobend’de öğrenciyken büyük bir âlim olan hocası eş-Şeyh Hüseyin Ahmed el-Medenî’nin yere attığı hurma çekirdeğini yerden alıp ağzına koyacak kadar onu çok sevdiğini iddia eden; fakat hocanın tavsiyelerini, yasaklarını dikkate almayan bir arkadaşıyla aralarında geçen olayı anlattıktan sonra “*asil seven sevdiği kişiyi memnun eden, onun emir*

ve yasaklarını dikkate alan, tavsiyelerine uyan kişidir” şeklindeki gerçeğini dinleyicilerle paylaştı. Ayrıca anlattığı bu olayı Danimarka’da Hz. Peygamberi (s.a.v.) tasvir eden karikatürü protesto etmek için İslâm dünyasındaki tepkilerle ilişkilendirerek Hz. Peygamber (s.a.v.)’in karikatürünü çizen kişiyle ona iman ettiğini söylediği hâlde onun emir ve yasaklarını dikkate almayan kişi arasında herhangi bir fark olmadığı gerçeğini vurguladı. Daha sonra Hz. Peygamber’in (s.a.v.) adının zikredildiği ve okunduğu her yerde Müslümanların ona salavât getirmelerinin gerekliliği ile herkesin kendini hesaba çekerek Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ne kadar itaat ettiğini sorgulaması ve bunun sonucunda ona bağlılığını daha da artırmasının gerektiği hususlarının altını çizdi.

Bu kıymetli açıklamalardan sonra Prof. Dr. el-A‘zamî sîretin konumuna, önemine ve onun nasıl okunup anlaşılması gerektiğine değindi. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bütün insanlar için eşsiz ve mükemmel bir model olduğunu vurgulayarak Sevgili Efendimiz’in (s.a.v.) siyeri için ‘*büyük bir süper market*’ teşbihinde bulundu. Çünkü Resûlullah (s.a.v.), eşsiz bir baba, eş, dost, hâkim, komutan ve devlet başkanıdır. Onun hayatına uygun şekilde ve Allah’ın rızasını kazanma ümidiyle gerçekleştirilen her fiil de kişiye ibadet etmiş gibi sevap kazandırır. el-A‘zamî, “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) kâtipleri ve arşivi” isimli araştırmasından söz ederek hayatın detaylarıyla ilgili herhangi bir konuyu merak eden birisinin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) örnek hayatında ilgili hususu mutlaka bulabileceğini ve bulduğu şeyin de kendisi için hem faydalı hem de yeterli olacağını ifade etti.

el-A‘zamî, Batı’da yapılan bir kısım araştırmalarla Kur’ân-ı Kerim’in ve hadislerin yok edilmeye çalışıldığına dikkat çekerek; bazı Batılıların Kur’ân-ı Kerim’in sonradan yazıldığı, bütün hadislerin uydurma oldukları ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayalî bir kişilik olup tarihte böyle birisinin yaşamadığı şeklinde çeşitli iddialar ortaya attıklarını kaydetti. Özellikle bazı müsteşriklerin hicret, devlet yönetimi, cihad ve fetih faaliyetlerinin olduğu Medine dönemini tamamen göz ardı ederek Batılıların hoşuna gidecek şekilde siyeri yeniden inşa etmeye çalıştıklarına ve bu durumun son derece tehlikeli olduğuna dikkat çeken el-A‘zamî, bu hususta Müslümanları daha dikkatli olmaya çağırdı. Öncelikle batı dillerinde yazılan bu tür eserlerin daha sonra İslâm dünyasında tercüme edildiğini ve bazı Müslümanların da esas amaçlarından habersiz bir şekilde bu çalışmalara önem atfettiklerine değinen el-A‘zamî, bazı Yahudi ve Hıristiyan araştırmacıların, eserlerini İslâm’ı tahrif etme amacıyla yazdıklarını belirtti. Ayrıca bazı oryantalistlerin İslâm ile ilgili yaptıkları çalışmalarda Müslümanların kendi kaynaklarında yer alan çeşitli bilgileri de ya kısmen ya da tamamen tahrif ederek ele aldıklarından söz edip, Batılardan gelen çalışmalar hususunda dikkatli olunması gerektiğine vurguda bulundu.

el-A‘zamî, konuşmasının sonunda, katılımcılara iki tavsiyede bulunarak konuşmasını bitirdi. İlk tavsiyesi kendi kitabımızı, dinimizi, kültürümüzü,

tarihimizi hem eski hem yeni güvenilir, dinine bağlı şahsiyetlerin eserlerinden; kendi gözümüzle, kalbimizle, aklımızla okumamız; ikinci tavsiyesi de İmâm Nevevî'nin yazmış olduğu ve bugün hem Türkçe'ye hem de başka dillere tercüme edilen *Riyâzü's-Sâlihîn* (*Riyâzü's-Sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, I-VIII, çeviri ve şerh: M. Yaşar Kandemir, İ. Lütfi Çakan, Raşit Küçük, İstanbul: Erkam Yayınları 1997) adlı eserden birkaç hadisin özellikle aile fertlerinin tamamının bulunduğu bir tatil günü beraberce okunması ve söz konusu eserde yer alan duaların çocuklara ezberletilerek onların da kendi çocuklarına ezberletmelerinin vasiyet edilmesi şeklindeydi. Samimi bir sohbet havasında gerçekleşen ve yaklaşık bir buçuk saat süren konferans katılımcılardan gelen bazı sorular ve bunların cevaplandırılmasıyla sona erdi.

Rahile YILMAZ

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

“İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetişir? Konferansı”;

Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî,
UÜ İlahiyat Fakültesi Konferans Salonu
Fethiye, Nilüfer, BURSA
15 Aralık 2006

İstanbul’da iştirak ettiği Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu ve bir dizi konferansın ardından Türkiye’de kaldığı süre içerisinde, 15 Aralık 2006 tarihinde ilmî amaçlı gününbirlik bir Bursa ziyareti gerçekleştiren el-A‘zamî burada da önemli etkinliklere imza attı. Bu etkinliklerden birisi de “İslâm Âlimi Kimdir, Nasıl Yetişir?” başlığı ile Mehmet Âkif Ersoy Konferans Salonu’nda yaptığı konuşmaydı. Konferans Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu’nun selamlâma konuşması ve Muhammed Mustafa el-A‘zamî’nin öz geçmişi, ilmî çalışmaları ve bunların bugünün Müslümanları açısından ifade ettiği önem hakkında bilgi vermesiyle başladı. Arapça yapılan konuşmayı Doç. Dr. Mehmet Yalar anında tercüme etti.

Prof. Dr. el-A‘zamî günümüzde bir âlimin ne denli bir âlim olursa olsun tüm konularda söz sahibi olmasının mümkün olmadığını, kendisinin hadis istılahları ve sünnet alanında elli yıldan fazla zaman harcayarak araştırmalar yaptığını buna rağmen hadis ilminin ancak bir cüz’ünde ihtisas sahibi olabildiğini, diğer ilim dallarında ise ancak sathî bir bilgiye ulaşabildiğini belirtip farklı uzmanlık alanlarındaki araştırmacıların bir araya gelmesiyle ilim adamı kimdir, nasıl yetişir, gibi soruların cevabının bulunabileceğini ifade ederek sunumuna başladı.

el-A‘zamî’nin önemle üzerinde durduğu husus, hayatımızın kültürel mirasımız olan hadisler üzerine bina edilmesinin gerekliliği ve bunun için uzman bir ekipten oluşan kadroyla çalışılmasının zaruret arzettiği idi. Fransız ekonomist bir arkadaşının Hz. Peygamberin (s.a.v.) “yanınızda olmayanı satmayınız” hadisini işitince, “Eğer bu hadis otuz sene evvel Fransa’da tatbik edilmiş olsaydı bugün bu problemlerle karşılaşmazdık” dediğini naklederek hadislerin hayat düsturu edinilmesi durumunda birçok sorunun ortadan kalkacağını ifade etti.

Yine Amerikan televizyonlarında ‘ailenize vakit ayırın’ sloganıyla bir çok reklam yayımlandığını, meselenin çözümünün de Allah Resûlünün (s.a.v.) “... ailenin de senin üzerinde hakkı vardır.” hadisinde mevcut olduğunu söyledi.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) suyun israfını yasaklayan hadisini kendisinin yüzeysel bir şekilde okuduğunu fakat aynı hadisi bir çevre mühendisinin daha iyi kavrayabileceğini ifade etti. Aynı hadisi iki ayrı alanda iki ayrı mütehasıs okuduğu zaman her birinin kendi alanına göre farklı sonuçlar çıkaracağını, hadisin kendisinde farklı çağrışımlar meydana getireceğini belirten el-A‘zamî, Sünnet-i Nebeviyye’nin, tabiri caizse bir süper market olduğunu, usûlcü, iktisatçı, sosyolog, mühendis, ekonomist... gibi pek çok uzmanın, kendi alanlarındaki problemlere hadis kitaplarından hareketle kalıcı çözümler üretebileceklerini söyledi. İlk olarak, geliştirilen bir metotla genel olarak bu hadisler okunmalı daha sonra ilgili oldukları alana göre tasnif edilmeli diyen el-A‘zamî, daha sonra tasnif edilen bu hadislerin eğitim müfredatına konulması ve modern eğitimi alırken bu hadislerden de öğrencinin sorumlu tutulmasını önerdi.

Konuşmasında son olarak el-A‘zamî Türkiye’nin gerek Doğu’dan gerekse Batı’dan beslenen; modern ilimleri ve Sünnet-i Nebeviyye’yi harmanlama imkânına sahip, diğer ülke Müslümanlarına karşı sorumluluğu bulunan bir ülke olduğunu vurguladı. el-A‘zamî’ye göre, bu sorumluluk yerine getirilirken, öncelikli olarak ‘aksi ispatlanmadığı sürece hadislerin sıhhatine inanan’ ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinin bize çok değerli bir hazine olarak miras kaldığının bilincinde, hiçbir hadisi göz ardı etmeden, bir alanda değilse diğer alanda muhakkak o hadiste işe yarayan bilgiler bulunduğunun farkında olan ihtisas sahibi araştırmacılar bir kadro oluşturulması gerektiğini önemle vurguladı. Böylece modern ilimlerin sunduğu imkânlar ile Sünnet-i Nebeviyye’nin uyumlu birlikteliğinden yüzyılımızın problemlerine çözümler sunulacak, bu şekilde ümmetin fesâda uğradığı günümüzde Peygamberin (s.a.v.) sünneti de ihya edilmiş olacaktır.

UÜ İlahiyat Fakültesi’nden çok sayıda öğretim üyesi ve öğrencinin iştirak ettiği konferans fakülte dekanı Prof. Dr. Hüseyin Algül Beyin teşekkür konuşması ile sohbet tadında, mü’min sıcaklığında, kısa fakat fikrî dinamizme sebep olması kadar kültürlerarası kucaklaşmaya da vesile olacak tarzda sona erdi.

Sare Nur EREL

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

John Esposito, Milyarlarca Müslümanın Sesine Kulak Vermek, 11 Kasım 2006, Üsküdar, İSTANBUL

Amerikalı meşhur İslâm araştırmacısı Prof. Dr. John Esposito¹ 11 Kasım 2006 tarihinde TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nde "Milyarlarca Müslümanın Sesine Kulak Vermek" başlıklı bir konferans verdi. Konuşmasında Gallup Uluslararası Kamuoyu Araştırmaları Enstitüsü'nün² yaptığı aynı başlıklı araştırma projesinin sonuçlarını yorumlayan Esposito, 11 Eylül 2001 öncesinde XXI. yüzyılın İslâm yüzyılı olacağı düşünülmekte iken, ma'hûd tarihin birçok anlayışı değiştirdiğini vurguladı. VII. yüzyılda İslâm'ın ortaya çıkışından itibaren Batı'nın, İslâm'a yönelik tehdit algısının değişmediğine değinen Esposito, 11 Eylül sonrasında Batı'nın İslâm dünyasını tehdit olarak görmesinin yanı sıra, İslâm dünyasının da Batı'nın savaşının sadece teröristlere yönelik olmadığı görüşünü benimsediğini ifade etti. Dolayısıyla Esposito'ya göre Huntington'un altını çizdiği medeniyetler çatışması bu tarihle başlatılmış gözükmektedir.

Esposito, İsrail-Filistin, Irak olayları ile Ortadoğu haritasının yeniden çizilmeye çalışıldığı son dönemde, Amerikan ve İngiliz politikalarının akan kanı durdurmada yetersiz kalmasının durumu düzeltmekten ziyade kötüleştirdiği kanaatinde olduğunu ifade etti. Şiddet ve terör olaylarının tek taraflı olmadığını, 11 Eylül sonrasında İslâm dünyasında Amerikan karşıtlığı artarken, Amerika ve Avrupa'da 'İslamofobia/İslâm korkusu'nun arttığını ifade etti. Esasen 1993'te Müslüman-Hıristiyan Karşılıklı Anlayış Merkezi'ni kurduğunda amacının İslâm'ın Batı'da bir tehdit şeklinde algılanmamasını temin olduğunu fakat on üç yıl sonra bugün Batı'da İslâm'ın tehdit biçiminde algılandığını belirtti. "Bu durumda ne yapılmalı?" sorusuna, yapılan genellemelerin kontrol

edilmesi gerektiği ve bunun ise ancak nitelikli bir anket çalışmasıyla mümkün olabileceği şeklinde cevap verdi. Bu bağlamda Gallup Dünya Anketine³ işaretle bulunduktan sonra bu anketin İslâm dünyası üzerine "Beni duyuyor musun? Bir Milyar Müslümanın Sesine Kulak Vermek" başlıklı bölümünden pasajlar sunarak konuşmasına devam etti.

Araştırmanın genel sonucu olarak; çatışmanın İslâm ile Batı arasında değil, Müslümanlarla Amerikan dış siyaseti arasında olduğunu ifade etmesinin akabinde konuşmacı, araştırmanın İslâm dünyasına dair bölümünün detaylarına indi. Soruların genel başlıklarını; "Amerikalılar ve Müslümanlar birbirleri hakkında ne söylemektedirler?", "Birbirlerinde bulunan hangi özelliklerine hayranlık duymaktadırlar?", "Her iki guruptaki insanı karşı tarafın hangi yönü endişeye sevk etmektedir?", "Her grup karşı tarafın neyi yapmasını beklemekte ve ümit etmektedir?" şeklinde sıraladıktan sonra "Batı ne yapabilir?" sorusuna Müslümanların, İslâm'a karşı daha fazla saygı gösterilmesini istediği şeklinde cevap verdiğini dile getirdi. Bu bağlamda Batı'nın, Müslümanların, karikatür olayına reaksiyonunu aşırı bulmasına değinerek, aslında bunun Batılılar tarafından İslâm'a karşı sürekli işlene gelen bir hata olduğu yorumunda bulundu.

Araştırmaya göre, Müslümanlar "Amerikalıların hangi davranışlarından endişe duyuyorsunuz?" sorusuna "Amerikalıların Müslümanları sevmemeleri ve İslâm'ı aşağılamaları" şeklinde verdikleri haklı cevaba karşı Amerikalıların, "Müslümanların hangi yönlerinden hoşlanıyorsunuz?" sorusuna, "Hiçbir şeylerinden" diye cevap vermelerinin tepkiselliğini ifade etti. Buna karşılık Müslümanların "Amerikalıların hangi yönüne hayranlık duyuyorsunuz?" sorusuna, ancak çok az bir kesimi "Hiçbir şeylerine" cevabını vermiştir. Aşırılık ve radikalizmlerinden hoşlanmamaları konusunda ise her iki kesimin de hemfikir oldukları gerçeği araştırmada ortaya çıkmıştır. Amerikalıların Müslümanları algılayışlarındaki en önemli problemi kadın ve cinsler arasındaki eşitlik meselesi olarak tespit eden Esposito bunun Müslüman kadınların %50'si için sorun teşkil etmediğini de vurguladı.

Amerikalıların, Müslümanların demokrasi ve özgürlük sebebiyle kendilerinden hoşlanmadıklarını düşünmelerini eleştiren Esposito, aynı değerlerin Müslümanlar için de önem arz ettiğinin altını çizdi. Nitekim Amerikalıların %48'i kendilerinin siyasî sistem, eşitlik ve özgürlüklerini beğenirken Müslümanlar da bu konuda onlara katılmaktadır. Buna karşın demokrasi hususunda samimi olmadığı ve Amerikanın çifte standart uyguladığının düşünüldüğüne işaret eden Esposito, bunun I. Bush yönetimi dönemindeki bir Dışişleri Bakanlığı bürokratinin bir konuşmasında ifade ettiği '*demokratik istisnacılık*' kavramını gündeme getirdiğini belirtti. Yani Amerika demokrasiyi destekleyecek

¹ Çağdaş İslâm dünyası üzerine yaptığı pek çok çalışmayla ülkemizde de tanınan Esposito, Müslüman dünyaya karşı ılımlı yaklaşımlarıyla dikkat çekmektedir. Georgetown Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmakta ve aynı üniversitede bulunan Center for Muslim-Christian Understanding adlı merkezin de başkanlığını yürütmektedir.

² Prof. Dr. George Horace Gallup (1901-1984) tarafından 1947'de Princeton'da kuruldu.

³ Anket sonuçları için bkz. John L. Esposito, Dalia Mogahed, "What Makes A Muslim Radical", *Foreign Policy*, November 2006, http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=3637

ancak Ortadoğu ve Müslümanları bundan istisna edecektir. İşte bu yaklaşım, Müslümanların Amerika'yı ikiyüzlü şeklinde nitelendirmelerine sebep olmaktadır. Fakat Avrupa hakkında aynı düşünceler söz konusu değildir. Öte yandan teknoloji hususunda da aynı ikiyüzlülüğe muhatap olduğuna işaret eden Esposito, gerek Müslümanlar gerekse Batılar için ortak değer olan demokrasi ve teknolojinin Batı tarafından Müslümanlarla paylaşılmak istenmediğini ifade etti.

Müslümanların Batı karşıtı tavrının daha ziyade Bush'a yönelik olduğunu belirten Esposito, Blair'in Bush'u izlediğini, ancak diğer Batılı başkanların ciddi bir eleştiriye tâbi tutulmadığını ifade ederek, araştırmanın sonuç bölümüne geçti.

Anketteki "Ne yapılmalı?" sorununun Amerikalılar, Müslümanlarla ilişkisinin artırılması şeklinde cevap verirken, Müslümanlar karşılıklı saygıya dikkati çekmiştir. Amerikalıların eğitim, iletişim ve halkla ilişkileri kullanılarak İslâm dünyasında Amerikan algısının düzeltilmesi gerektiğini vurgularken Amerikan dış politikasının değişmesinin gerektiğinden hiç bahsetmemeleri gerçeğinin altını çizen Esposito, Müslümanların Batı'nın İslâm'a daha saygılı, İslâm ülkelerine müdahil değil fakat destekçi, âdil bir tavır sergilemesinin gerektiği kanaatinde olduğunu belirtti. Amerikalıların kaygıları hususunda da gayet olumlu bir yaklaşım sergileyen Müslümanlar, aşırılığa onlarla aynı tepkiyi göstermektedir. Bu da Müslümanların özeleştiriyeye daha açık olduğunu göstermektedir.

Müslümanların ve Amerikalıların görüşbirliği sergilediği hususları; bazı konularda yanlış yapıldığını kabul etme, diyalogu artırma ve birbirini anlamaya çalışma, aşırılığın bir problem olduğu şeklinde sıralayan Esposito, Müslümanların özellikle aşırılık noktasında sorumluluk almasına karşın Amerikalıların dış politika meselesini tartışmaya yanaşmadıklarını, kendilerini iyi tanımanın meseleyi çözeceğini düşündüklerini ifade etti. Oysa Amerika'da Müslümanların sivil hak ve özgürlükler noktasında da Amerikanın varlığını kabul etmediği bazı problemleri bulunmaktadır. Öte yandan Müslümanlar ve Amerika arasındaki diyalogda, bazı meydan okumalar bulunmakta ve küreselleşmeyle başlayan bir birbirinden bağımsız olamama, Batı'da büyük bir azınlık hâline gelen Müslümanlar gibi meseleler yer almaktadır.

"Ne yapılmalı?" sorusunun ikinci cevabını "Bir Yahudi-Hıristiyan-Müslüman medeniyeti vurgulanmalı ve desteklenmelidir ki bu yapılmaktadır." şeklinde veren Esposito, bunun için her dinin müntesibinin kendi içindeki aşırılara karşı mücadele etmesinin ve ortak değerlerin vurgulanmasının gerekliliğine işaret etti. Bundan sonra da yapılacak en iyi şeyin müşterek çıkarların tespiti olduğunu dile getirdi. Bu diyalog esnasındaki en büyük problemi, genellemelere gidilerek çeşitliliğin gözardı edilmesi olarak tespit eden Esposito ikinci olarak Müslüman elit içerisinde ve yönetimde mes'uliyeti kabul eden,

eleştiriye açık bir kesiminin gerekliliğini vurguladı. Esposito, tehlike tespit edilirken bunun radikal kökten dinci kesimden kaynaklandığının vurgulanmasının önemine dikkat çekerken, bu grubun dışındakileri anlarla aynı kefeye koyarak genellemelere gitmenin sakıncasını belirtti. Ona göre radikal kökten dincilerin yanı sıra diğer bir tehlike unsuru da seküler radikallerdir. Bunlar da diğerleri gibi dar, dışlayıcı ve uzağı göremeyen bir bakış açısına sahiptirler: Her iki gurup da karşı tarafın kendisini, dünya görüşünü ve hayat tarzını tehdit ettiğini savunmaktadır. Bu durumda ortaya dinle pek de alakası olmayan bir çatışma çıkmaktadır.

Diğer taraftan Amerikan dış politikasında yeni muhafazakârların ve bunların Amerika dışındaki algılanış şeklinin oluşturduğu tehditten söz eden Esposito, Hırvatların Müslüman olmadıkları hâlde Amerikan dış politikasından nefret ettikleri örneğini verdi ve Amerika'dan beklenenin askerî güç kullanarak ve başka ülkelere müdahale ederek değil; örnek olarak ve diplomasi yoluyla liderliğini gerçekleştirmesi olduğunu ifade ederek konuşmasını bitirdi.

Saliha KIZILKAYA

MÜ İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL

Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları,

Bekir Kuzudişli,

(Doktora Tezi), İstanbul 2005, 456 sayfa.

Hadisle ilgili Batı'da yapılmış çalışmaları bir gelenek çerçevesinde değerlendirmeye imkân tanıyan en önemli hususlardan birisi, hadis usûlünün tarihî hadisleri tespit konusunda yetersiz olduğu şeklindeki iddia gibi bazı temel görüşlerin her oryantalist tarafından kabul edilmesidir. Hadis usûlünün yetersizliğinin iddia edilmesi fakat aynı zamanda İslâm tarihinin ilk yüzyılları hakkında veri elde etme arzusunun vazgeçilmemesi, rivayetlerden söz konusu verileri elde etmek için alternatif metot ve kavram önerilerinde bulunulmasını da beraberinde getirmiştir. Efendiden kölesine nakledilenler dâhil olmak üzere aile üyeleri arasında nakledilen hadislerin isnadları için kullanılan 'aile isnadı' kavramı da bu bağlamın ürünüdür.

Aile isnadları kavramını ilk kez kullanan Batılı araştırmacı, 1950'de yayımlanan *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* adlı eseriyle selefleri, özellikle Ignaz Goldziher, tarafından ortaya atılan iddiaları geliştirmesinin yanı sıra, birçok yeni iddia ve kavram da üreten, oryantalist geleneğin köşe taşlarından Joseph Schacht'tır. O, aile isnadının hadisin sahîhlik göstergesi olmadığını bilâkis hadise sağlamlık izlenimi vermek için kullanılan bir araç olduğunu iddia etmektedir. *Hadis Rivâyetinde Aile İsnadları* adlı tezin temel hareket noktasını da Schacht'ın söz konusu yanılması teşkil etmektedir. Zira tez sahibi Bekir Kuzudişli'nin de açıkça ifade ettiği üzere "Bir hadisin aile isnadları tarafından nakledilmesiyle onun sahîh kabul edilmesi arasında birebir ilişki kurulması hadis ve ricâl kaynaklarında zikredilen birçok uygulamayla çelişmektedir." (s. II). Fakat tezin asıl amacının sadece Schacht'ın ve onu takip eden G. H. A. Juynboll gibi oryantalistlerin aile isnadları ile ilgili iddialarını çürütmek olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira müellif, "Oryantalistik - terim menşe göstermek üzere kullanılmaktadır- problemler nasıl çalışılmalıdır?" şeklindeki çetin soruna, son tahlilde bu amacın kastedilmemiş olması ihtimali bir tarafa, bir cevap da sunmaktadır. Şöyle ki, hem ilk kez oryantalistler tarafından ortaya atılan ve hadisin uydurulmuşluğuna delâleti ile olumsuz bir manayı içeren bir kavram çalışılırken pür polemik yapma tehlikesinden

uzak durulmuş, hem de kavram kullanıldığı olumsuz bağlamdan çıkarılıp, hadis literatüründe -aynı isimle olmasa da- varlığı kabul edilen bir olgu şeklinde incelenmiş, salt oryantalistik bir kavram olması nedeniyle göz ardı edilmiştir.

Bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşan tezin dikkat çekici taraflarından biri de giriş bölümünde kavramlar başlığı altında aile isnadlarıyla ilgili yapılan orijinal sınıflandırmadır. Yazar, aile isnadlarını kısmî, tekli ve çoklu aile isnadları şeklinde tasnif etmiştir. Bu tasnifin devamında ise oryantalistlerin aile isnadları ile çok yakından alakalı hatta yazarın tespitiyle "müsteşriklerin söz konusu isnadlar ile ilgilenmelerine zemin hazırlayan" (s. 2) bir diğer iddiaları yani 'isnadların geriye doğru gelişimi teorisi'nin genel çerçevesi çizilmiştir. "Hadis Rivâyet Tarihinde Aile İsnadlarının Oluşumu" başlığını taşıyan birinci bölümde öncelikle sahâbe ve tâbiûn devrinde ailenin yapısı hakkında kısa bilgiler verilmiş daha sonra aile isnadları ile yazılı vesikalar arasındaki ilişkiye geçilmiştir. Nitekim önsözde de belirtildiği üzere yazara göre Hz. Peygamber tarafından bazı sahâbîlere verilen belgeler ile yine sahâbîler tarafından yazılan sahîfelerin aile içerisinde muhafazası ve nakli ile aile isnadları tabii bir şekilde oluşmuştur. Benzer şekilde önemli bir aile ile ilgili hâdiselerin aile içerisindeki nakli; aile üyelerinin birbirine yakınlığı, özellikle hanımlar söz konusu olduğunda aile içi rivayetler de aynı doğrultuda değerlendirilerek birinci bölüm kapsamında ele alınmıştır.

"Sıhhat Açısından Aile İsnadları" başlığını taşıyan ikinci bölümde öncelikle hadis usûlünde "fûlânün an ebîhî an ceddihî" şeklindeki isnadlarla ilgili tartışmalara, torunların baba ve dedelerinden rivayetlerinde tek kalmaları meselesine ve Joseph Schacht, James Robson, Nabia Abbot, G.H.A. Juynboll, Harald Motzki gibi oryantalistlerin aile isnadları ile ilgili değerlendirmelerine yer verilmiştir. Daha sonra Juynboll tarafından dile getirilen "Bir râvi 'bana babam, o da dedemden rivayet etti' deyince ona kim itiraz edecek?" iddiasının aksini gösterecek şekilde cerh ve ta'dil açısından aile isnadları ele alınarak meşhur sahâbî ailelerine mensup olmalarına rağmen cerh edilen râvilere hatta kendi ailesine mensup râvileri cerh eden meşhur muhaddislere örnekler verilmiştir. Ardından kadınların mescide gitmelerine izin veren hadisin isnadı tetkik edilmiş burada özellikle isnadların geriye doğru gelişimi iddiasına Schacht ve Juynboll tarafından ihmal edilen bir noktadan hareketle yani metin farklılıkları temel alınarak karşı çıkmıştır. Her bir isnad grubunun kendine has metne sahip olmasına işaret edilerek birbirinden bağımsız râvilerin esasen vuku bulmamış bir olayı uydurmalarının imkânsızlığına dikkat çekilmektedir. Her ne kadar ilgili yerde işaret edilmemiş olsa da Harald Motzki'nin, Michael Cook'un isnadların yayılmasından hareketle müşterek râvinin hadis tarihlendirilmelerinde kullanılamayacağı iddiası bağlamında "sahtekâlıkta bu tür bir

tesadüfün kabul edilmesi zordur.” şeklinde özetlediği argümantasyonu ile yazarın istidlâli paralellik arz etmektedir.

İkinci bölüm, aile isnadlarının sıhhati meselesi bağlamında çok orijinal bir yaklaşımla yani mevzû hadislerde aile isnadlarının kullanım oranlarını tespitle sona ermektedir. Yazar temelde İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'i ve İbn Adî'nin *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*'i, Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'i, İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ı ve *Tehzîbü't-Tehzîb*'inden hareketle ilk üç asırda yalan söylediği belirlenen 165 râvinin 486 uydurma isnadını tespit etmiştir. Burada “yalancı râvilerin rivayetlerini kabul ettirmek için hangi tür isnadları kullandıkları” sorusuna cevap aranmış, elbette konu gereği yalancı râvilerin aile isnadlarından ne oranda yararlandığı hesaplanmıştır. Bu inceleme sonucu ulaşıldığı üzere yalancı râvilerin kullandıkları aile isnadlarının genelde temel hadis kitaplarında zikredilen meşhur aile isnadlarından olması, Juynboll tarafından çok kullanıldığı için sıhhatlerini kaybetme eğiliminde oldukları iddia edilen söz konusu isnad türünün ‘çok kullanılmaları’na bir açıklama sağlamaktadır. Üstelik istatistikî olarak yalancı râvilerin daha ziyade aile harici isnadları tercih ettikleri de gösterilmiştir (s. 223). Râviler arası ilişkilerin kontrol edilmesinin güçlüğü nedeniyle aile isnadlarının uydurulan hadislere eklendiği şeklindeki iddia, aslında aile ilişkilerinin bir hadisin kabulünde yeterli bir kriter kabul edildiği varsayımına dayanmaktadır. Hâlbuki yalancı râvilerin muhaddislerce sahîh sayılan aile isnadlarına tevessül etmeleri, onlar için dahi aile ilişkilerinin tek başına yeterli görülmediğini ispatlamakta, dolayısıyla oryantalist varsayımın vakiya mutâbık olmadığını göstermektedir.

Dördüncü bölümde daha önce teorik çerçevesi çizilen aile isnadları Ömer b. Hattâb aile isnadı üzerinden örneklendirilmiş, bu aile isnadı sahâbe, tâbiûn, etbâu't-tâbiîn dönemleri başlıkları altında incelenmiş, söz konusu aileye mensup râviler hakkında bilgi verilmiştir. Ömer ailesine mensup metrûk ve zayıf râviler ise, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn dönemi olmak üzere iki alt başlık altında tanıtılmıştır. Hz. Ömer ailesine mensup râvilerin de cerh edilmiş olmalarından hareketle yazarın ulaştığı “ilk dönemlerden itibaren aile isnadlarının varlığıyla onların kabulü arasında herhangi bir ilişki olmadığı” şeklindeki sonuç ise, üçüncü bölümden elde edilen neticeyi destelemektedir (s. 366). Ayrıca yazar burada İmâm Mâlik tarafından aile isnadları uydurulduğunu iddia eden Juynboll'e cevap mahiyetinde Ömer ailesine mensup bazı râvilerin rivayetlerinin reddedilmesine, özellikle bu râvilerden birisinin bizzat İmâm Mâlik tarafından cerh edilmesine işaret etmektedir.

Sonuç kısmında, aile isnadları ile ilgili şüphelerinin kabul edilemez olduğuna işaret edilen oryantalistlerin isnadları çeşitlerine göre sınıflandırmalarının hadis tarihi incelemelerine farklı bir boyut kazandırdığı kabul edilerek, şehir/bölge isnadları, kolektif isnadlar gibi diğer isnad türlerinin de yeni araştırma konuları olarak incelenebileceğine işaret edilmiştir. Yazar son olarak Ehl-i

beyt aile isnadlarının ayrıca incelenmesinin zarûretini de dile getirmektedir. Tezin ekler kısmında ise, kadınların mescidlere gitmelerine izin veren hadisin isnadları, yalancı râvilerin kullandıkları aile isnadları ayrıntılı olarak verilmiş “Ek-III”te ise Hz. Ömer ailesine mensup râvilerin aile içindeki hocaları ve öğrencileri de dönemlere göre sıralanmıştır.

Tez; orijinal sınıflandırması, konunun boyutlarının yenilikçi bir bakış açısıyla ele alınması ve geniş bibliyografyası ile ön plâna çıkmaktadır. Konusu bağlamında alana yaptığı katkısının yanı sıra başlangıçta da işaret edildiği üzere “Oryantalistler tarafından ortaya atılan mesele ve kavramlar nasıl çalışılmalıdır?” sorununun muhatabı olan ve söz konusu sahada ilerlemek isteyen araştırmacılara metodolojik açılım kazandırarak problemin çözümsüz olmadığı konusunda umut vermektedir.

Fatma KIZIL

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Nilüfer, BURSA

İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni,

Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu,

İstanbul: Hadisevi 2004, 283 sayfa

Batı ile irtibatın XIX. yy.dan itibaren yoğunlaşmasına bağlı olarak İslâm dünyasında yaşanan değişim sürecinde dinî, içtimaî, ilmî gelişmeleri ve muhtelif âlimlerin çağdaşlaşma hakkındaki değerlendirmelerini ele alan *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* adlı eser, yazarın *İslâm'da Yenilikçilik Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı* (İstanbul 1996) adlı doktora tezinin giriş ve birinci bölümlerine yapılan bazı ilâvelerle birlikte, kitaplaştırılmış hâlidir.

Bir giriş ve dört bölümden oluşan eserin “Çağdaşlaşma Üzerine Genel bir Çerçeve” başlığını taşıyan girişinde yazar, konunun muhtevası ve ele alınışında takip edilen metot, kullanılan kaynaklar ve modernleşmeyle doğrudan ya da dolaylı biçimde ilgili terimler hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Burada öncelikle, son iki yüzyıldır Batı'nın askerî ve siyasî ilerleyişi karşısında Müslümanların tutumları genel hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Çalışmada, Osmanlı Devleti, Hint alt kıtası ve Mısır'daki önemli ilim merkezleri esas kabul edilerek, bu bölgelerde, çağdaşlaşma sürecinde etkin rol oynamış âlimlerin, aklın ve Batı düşüncesinin tesiriyle şekillenmiş çözüm önerileri incelenmiştir. Söz konusu düşünürlerin çoğu, hadis sahasında müstakil bir eser yazmış değildir. Mütefekkirlerin çoğunun, hadis ve sünnetle ilgili görüşlerinden önce çağdaşlaşmaya yönelik değerlendirmelerinin ele alınarak, her birinin fikirlerindeki kapsamlı ve metodik yaklaşımlarının bütün eserlerinde görüldüğüne işaret edilmesi bu sebeptir (s. 24). Bu yönüyle eserin, daha ziyade, klâsik İslâmî ilimler hakkında belli bir bilgi birikimine sahip okuyucuya hitap ettiğini söylemek mümkündür.

Araştırma sırasında, İslâm dünyasında ve Batı'da modernleşme ve hadis tartışmalarına dair birinci el kaynaklar ile fikirleri tetkik edilen düşünürler hakkındaki çalışmalar ve aynı dönemde yaşamış diğer araştırmacıların eserlerine müracaat edilmiştir. Yine, akademik dergilerde özellikle müsteşriklerce yayımlanan konuyla ilgili makalelere başvurulmuş; bu sırada çağdaşlaşma

sürecinde yaşanan dil ve üslûptaki dikkat çeken değişime vurgu yapılmıştır (s. 28).

Girişte, Batıcı, modernist, yeniden ihyâcı ve muhafazakâr şeklinde özetlenen farklı duruşlar arasında daha çok modernist, zaman zaman da yeniden ihyâcı olarak nitelendirilen kişilerin çağdaşlaşma hakkındaki kanaatleri üzerinde durulacağı ifade edilmiştir. Yine çalışmada, modernleşmeye dair terimlerin, İslâm dünyasına intikali ve muhtevalarının uygulamaya konulmasıyla ilgili tarihî süreç içerisinde yaşanan fikir ve üslûp değişikliklerine dikkat çekilmiştir. Ayrıca, tecdîd, teceddüd, ıslah gibi geleneksel kavramlar ile bunlarla alâkalı Batı kaynaklı postmodernizm, fundamentalizm, muhafazakârlık gibi terimlerin modernizm ile alâkası ele alınarak, İslâm dünyasında çağdaşlaşma sürecinde yaşanan kavram kargaşası üzerine tespitlerde bulunulmuştur.

Eserin “Çağdaşçılığın Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler” başlıklı birinci bölümünde yazar, Rönesans'ın ardından Batı toplumlarında gözlem ve tecrübeye dayalı metodun benimsenmesiyle yaşanan zihnî değişim ve dönüşüm sonucu dine olan güven azalıp, ferdiyetçi ve insan merkezli düşüncenin ön plâna çıktığına dikkat çekmiştir. Bu süreç, dindeki manevî unsurların göz ardı edilerek dinî metinlerin ilâhî değil, yazılı bir metin şeklinde görülmeye başlanmasına müteakip ve ‘tarihî tenkit’ süzgecinden geçirilmesi ve tenkitçi gözle incelenmesini gerekli kılmıştır (s. 51–60). Bilimsel konularda Avrupa'nın üstünlüğünü kabul eden İslâm dünyası ise, Batı'dan teknoloji ithalatı ile birlikte, onda var olan bu anlayışları da, kültürel bir değişim olarak almış ve kendi dinî metinlerinde uygulama imkânı bulmuştur. Yazara göre Avrupa'nın İslâm ülkelerini keşfetmesiyle başlayan sömürge amacıyla uzun süre buralarda kalan Batılılar, İslâm dünyasının zihnî değişimi için gayret göstermişler, sömürgecilğe karşı din ile mukavemet eden Müslümanlara kendi görüşlerini dayatmaya çalışmışlardır.

Hıristiyanlık ve Yahudilikteki reform süreci ile İslâm arasındaki modernizm hareketleri arasında benzerlik ve farklılığa da işaret eden yazar, konunun kültürel bağlantılar kurarak anlaşılmasını sağlamaktadır. İslâm'ın muhtemel saldırılarına karşı Hıristiyanlığı korumak ve bu kültürü öğrenmek için araştırma yapmaya başlayan Batılılar, öncelikle İslâmî metinleri tahkik etme ve tarihî tenkit metodu ile değerlendirme arkasından da İslâm ülkelerindeki siyasî, iktisadî ve içtimaî olayları değerlendirmeye koyuldular (s. 65). Bununla birlikte İslâm'ı tarihin bir döneminde ortaya çıkmış kültürel bir olay olarak kabul eden şarkiyatçıların, Müslümanlara kapsamlı bir reform yapmaları çağrısı İslâm âleminde yankı bulmamıştır (s. 70).

Mısırlı Muhammed Abduh'u dönüm noktası kabul etmek suretiyle (s. 20). İslâm dünyasının modernleşme tecrübelerini teşekkül dönemi ve sistemleşme dönemi olarak iki başlık altında toplayan yazar, II. bölüm olan “İslâm Çağdaşçılığının Teşekkül Dönemi”ni üç önemli merkez ekseninde incelemiştir.

İngiliz hâkimiyeti altındaki Hindistan'da, baskı ve hukukî dayatmalar karşısında modernist eğilimlere ve İngiliz nüfuzuna cephe alan yeniden ihyâcı muhafazakâr bir hareket başlamışsa da, zamanla İngilizlerin hukukî anlayış ve kurumlarının çoğalması ve bir süre sonra İngilizcenin anahtar dil kabul edilmesi Hint alt kıtası Müslümanları arasında modernist düşüncelerin yayılmasına ve onların hukukî alanda diğer Müslümanlardan oldukça farklı düşünceleri ile sonuçlanmıştır. Yazara göre, İngilizlerin öncelikle ceza hukuku alanında teklif ettikleri yenilikler ile daha sonraki modernist Müslümanların düşünceleri arasında büyük benzerliklerin bulunması oldukça dikkate değer bir husustur (s. 88).

Hindistan'da modernizm hareketinin ilk ve önde gelen temsilcisi Ahmed Han'ın fikir çizgisindeki köklü değişiklikte, İngilizlere sâdik kalmanın gereğini savunduğu bağımsızlık savaşı dönüm noktası olmuştur. Onun hedefleri arasında Hıristiyan misyonerlerin İslâm'a saldırılarının önlenmesi, Mu'tezile'nin akılcılığı ile İslâm'ın yeniden ihyâsı ve bunların ışığında şarkiyatçıların eserlerinin gözden geçirilerek cevaplandırılması yer almaktaydı. Ancak Seyyid Ahmed Han'ın İngiliz idaresi ile barışık yaşamak için çok çaba sarf etmesi kısa sürede din, eğitim ve sosyal alanlarda modernist bir harekete dönüştü. Yazarın ifade ettiğine göre, onun gayesi, bozguna uğramış İslâm toplumunu canlandırmak ve bizzat İslâm'ın İngiliz menfaatlerini tehdit etmediği hususunda onlara güvence vermektir.

Eserde fikirlerine yer verilen bir diğer düşünür de Efgânî'dir. Sömürgeci anlayışlara karşı İslâm birliğini savunan Efgânî bir yana bırakılırsa, genellikle Müslüman modernistler Batı'daki gelişmeleri dikkatle ve hayranlıkla takip etmişler, benzerlerinin İslâm ülkelerince de yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Hıristiyanlıktaki ve ardından Yahudilikteki modernleşme ve reform hareketleri, İslâm dünyasındaki benzeri hareketlerin öncüsü durumundadır. Batı'nın eskiye ve geleneksele olan tavrını kendilerine örnek almaya çalışan teşekkül dönemi Hint modernistleri, toplumdan gelen tepkileri azaltmak gayesiyle akademik dil olarak İngilizceyi kullanmışlar ve geleneksel İslâm ile ilgili ortaya attıkları görüşleri ile şarkiyatçıların dahi dikkatini çekmişlerdir (s. 95).

Öte yandan Osmanlı modernleşmesinde Garpçılar olarak isimlendirilen modernistlerin dinî konulara ağırlık vermemeleri veya ilgilenmemeleri, Hint alt kıtası ve Mısır'da ise Batı yanlısı düşünceler ile İslâm'ın iç içe ele alınması, incelenen şahısların savundukları fikirler arasında oldukça farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Yazara göre, Osmanlıdaki zihniyet değişiminin, diğer bölgelerdeki gibi tabii bir gelişim ve oluşumun neticesinde gerçekleşmesi ve Batı istilâcılığının doğrudan olmayışının etkisiyle tartışılan problemler ve çözümler zaman zaman farklılık arz etmiştir. Teşekkül dönemi modernistleri, yeni bir yorumla Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına

dönmeye ve İslâm'ın ilk temel prensiplerini yaşatmaya çağırılmış, ancak onların ortaya attığı görüşlerle bu prensiplerin bazen çatışması sebebiyle, getirdikleri teklifler çözüm içermekten uzak kalmıştır (s. 140).

Önceki dönemlere göre farklılık arz etmesi nedeniyle ayrı bir bölümde incelenen ve "İslâm Çağdaşçılığının Sistemleşme Dönemi" adını taşıyan III. bölümde ele alınan dönemde daha köklü ve sistematik bir yapı geliştirilmiş ve savunulan fikirlerdeki aşırılıklar terk edilmiştir. İlk dönem devletin ve Batıcıların birlikte yürüttüğü modernleşme çabaları yanında, Hint alt kıtası ve Mısır gibi ülkelerde çatışmanın doğurduğu problemlere üretilen çözümler Osmanlı Türkiye'sine de taşınmaya çalışılmıştır. Diğer İslâm ülkeleri ile Osmanlı Türkiye'si arasında köprü vazifesi görmesi açısından Mehmed Âkif Türkiye modernleşmesi açısından önemli bir şahsiyettir. Çalışmaların genç nesillerin eğitimi ve ahlâken yüceltilmesine teksif edilmesinin gereğini savunan Mehmed Âkif, Kur'ân ışığında ümmetin ufkunu açacak yeni çalışmalar yapılarak zamanın ihtiyaçlarına cevap vermek gerektiğini ifade etmiştir.

Aklı ve fikri esaretten kurtarmak için yazan Musa Carullah'a göre ise, Kur'ân'ın ana ilkeleri hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olan taabbüdü hükümler ve içinde yaşanan asrın medeniyet düzeyine, zaman ve mekâna, ahvâlin iktizasına göre vaz' edilen hükümler olmak üzere ikiye ayrılır. Dinin ıslah edilmesi ifadesine karşı çıkan Carullah'a göre içtimaî, dinî ve siyasî hastalıklar İslâmiyet'te değil, müntesiplerinin özündedir. İslâm'ı değil, Müslümanların kafalarını ıslah etmek lâzımdır. Yazarın da ifade ettiği gibi, geleneksel eğitimin ümmetin cehalet ve esaret içinde bulunmasının temel sebebi olduğunu söyleyen Carullah geleneğin taklidi kadar, Batı'yı taklidin yanlışlığını da savunmuştur (s. 159).

Kitaba sonradan ilâve edilen Bulgaristan'da dinî ıslâhat düşüncesiyle ilgili bölümde ise, önceleri Osmanlı topraklarına dâhil olan Bulgaristan'ın I. Dünya Savaşı sonrası da, Osmanlı ve Mısır modernleşme ekollerinin etkisi altında kaldığına vurgu yapılmıştır. Bulgaristan'daki modernleşme hareketi belli başlı dergiler etrafında temerküz etmiş idi. Dinin ıslah edilmesi gerektiğini savunan grup yanında, Batılılaşmanın terakkide temel rolü üstlenmesi gerektiğini savunan grupların faaliyetlerinin daha çok eğitimin ıslahı üzerine yoğunlaşması nedeniyle, önerilerin çoğu Müslümanların o günkü acil ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olmuştur. En temel problemleri, İslâm'ın yerini bid'at ve hurafelerin aldığı ve zamanla bunların gerçek İslâm gibi algılanmaya başlandığı gerekçesiyle gelenek ve bunun en önemli parçası olan ulemâyı ve İslâmî ilimleri eleştirmek olmuştur (s. 179).

Aynı dönemlerde Sudan'da, Mısır üzerinden ülkeye yeni anlayışların girmesiyle, bölgedeki eski kurumların modern çağın değişen şartlarına uyarlanması gündeme gelmekle birlikte, bu reformist talepler liderler etrafında toplanan bölgesel dinî aktivist hareketler şeklinde tezahür etmiştir. Suriyeli Reşid

Rızâ'nın, ıslahatçı düşüncenin yayılmasında önemli bir etkisi olmuş; o, hocalarının fazla eleştirilmeyen yönlerini almış, aşırı tenkit edilen fikirlerini ise benimsememiş bir âlim olarak tamamıyla İslâmî eğitim anlayışı içinde yetişip yine o düşünce içerisinde kalmıştır. Rızâ Avrupa'daki eğitim kurumlarının İslâm ülkelerinde benzerlerinin açılmasına karşı çıkmış, bu okulların Batılılarca kültürel etkiyi arttırmak amacıyla kullanılan, 'gönüllü asker yetiştirme kurumları' olduğunu söylemiştir. Rızâ'nın düşüncesinin en önemli yönü, modern çağda İslâm'ın karşılaştığı problemlerin çözümünde Kur'an ve sahih sünneti hüccet kabul etmesi ve ilk nesil İslâm'ını ideal olarak görmesidir (s. 188).

Fikirleriyle bölgede çağdaş İslâm modernizminin şekillenmesine önemli katkılar sağlayan Ahmed Emîn ise İslâm toplumunun ıslahının ancak din ve ilim ile mümkün olacağını ifade etmiştir. Yazarın ifade ettiğine göre, çalışmalarında tarihî tenkit metodolojisini uygulaması ve ulaştığı sonuçların yanlışlığı sebebiyle Emîn zaman zaman muhafazakârlarca eleştirilmiştir (s. 190).

Kitapta fikirlerine yer verilen bir diğer mütefekkir de, peygamberliğini ilân etmesi iddiasıyla idam edilen Sudan modernist hareketinin önde gelen ismi Mahmûd Muhammed Tâhâ'dır. Tâhâ, İslâm'ın iki mesajı olduğunu iddia ederek, birinci mesajı Hz. Peygamber'in yaşarken ortaya koyduğunu, ikinci risâleti ortaya koyacak kişinin ve ümmetinin de mutlaka geleceğini ileri sürmüştür. İslâm'ın ikinci mesajı adını verdiği bu görüş İslâm'ın hiçbir dönemde mükemmeli temsil etmediğini ve henüz altın çağının gelmediğini iddia etmiştir (s. 196).

Mütefekkir, şair ve filozof Muhammed İkbâl, Hint Müslümanlarının sağlıklı ve aktif hâle gelebilmeleri için eğitim öğretimin geleneksel anlayıştan kurtulması gereğine vurgu yapmıştır. Ona göre Avrupa kültürünün entelektüel gelişimi, İslâm kültüründeki bazı önemli kısımların sistemleşmesi olduğundan, büyük bir hızla Batı'ya gitmekte korkulacak bir taraf yoktur. Kendi ifadesiyle, geleneksel İslâm'ın 'fosilleştirilmesi' karşısında tüm modernistler gibi içtihadı büyük önem atfederek, hukuku terakkinin temel ilkesi kabul etmiştir. Bu yüzden o sadece ulemâya ait bir hak değil, bütün seçkin Müslümanların hakkıdır. Sürekli değişen dünyada Müslümanların ebedî prensipleri olmalı ve bu Kur'an ışığında tespit edilmelidir (s. 202).

Pervîz ve arkadaşları çağdaş Pakistanlıların karşılaşılabilecekleri problemlere kapsamlı çözümler bulmayı amaçlarken Kur'an dışında hiçbir hukukî kaynağın geçerliliğinin olmadığını savunmuştur. Buna bağlı olarak da egemenlik kavramı üzerinde durmuş, bu hakkın Allah'a ait olduğu ve peygamberler dâhil kimseye verilemeyeceğini ifade etmiştir. Dinin her unsurunu anlamaya çalışan Pervîz, her şeyi aklileştirmeye çalışmış, fikirlerindeki aşırılık nedeniyle de Pakistan'da bini aşkın âlim tarafından kâfir ilân edilmiştir.

Çalışma boyunca yazarın fikirlerine yer verdiği en önemli mütefekkir Fazlurrahman'dır. Son dönemin dikkat çeken ismi Fazlurrahman, yazara göre çağdaş İslâm modernizmini sistemleştirmeye çalışan en üretken ve tutarlı kişidir. Fazlurrahman, İslâm'ın gelenek içerisinde aldığı şekli eleştirmiş, değişimin zarurîliğini temel alarak Kur'an'ın görüşünü tarihin enkazı arasından çıkartıp yeniden diriltmenin hem Müslüman hem de diğer insanların menfaati için şart olduğunu ifade etmiştir. Onun yazılarında öne çıkan en önemli unsur, günün problemlerini çözmek üzere Kur'an'ın çağdaş yorumuna olan ihtiyaca yaptığı vurgudur. Her ne kadar çözüm Kur'an'dan çıkarılacak genel İslâmî ilkelerden hareketle önerilecekse de, Kur'an pek fazla genel ilke vermekte çoğunlukla spesifik tarihî meselelere çözümler getirmektedir. Burada yapılması gereken imalı da olsa ayetlerde geçen çözümlerin arka plânındaki sebepleri bulup, bu sebeplerden genel ilkeler çıkarmaktır. Hayatını adadığı en önemli gaye Müslüman çağdaşları arasında, akılcılığa yeniden dönüş ve aklın kıymetini yeniden canlandırmak olmakla birlikte geleneksel anlayışın izlerinin kalmadığı bir yerde, İslâm'ın yeniden ihyasının daha kolay olacağını da söylemiştir (s. 219).

"İslâm Çağdaşçılığının Temel Özellikleri ve Tenkidi" başlığını taşıyan ve kitapta sonuç olarak yer alan dördüncü bölümde yazar, kavramsal muhtevasına ve temel özelliklerine girişte kısaca değinilen modernizmin temel niteliklerine birkaç başlıkta işaret etmiştir. Buna göre, modernizm hareketleri İslâm dünyasında genellikle bir geleneğe dayanmaktan ziyade ferdi ve sınırlı kalmış, savunucuları hislerin ve hurafelerin esiri olarak değil, aklın hâkimiyeti altında hedeflere ulaşmanın gereğine vurgu yapmışlardır. Çağdaşçı düşünürlerin akla yaptıkları bu vurgu ve geleneğe karşı tavırları hususunda Mu'tezile ile benzerlikleri sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından Yeni Mu'tezilî hareket şeklinde takdim edildiği de olmuştur. Modern öncesi dönemde hayattaki boşluklar dinî emirlerin bütünü ile doldurulurken bu ihtiyaç, yapılan eleştirilerin de tesiriyle, çağdaşlaşma döneminde dinin ahlâkî yönü öne çıkarılarak giderilmeye çalışılmıştır. Modernizmin din ile zaman zaman çatıştığını düşünen bazı düşünürler, Hıristiyanlık ve Yahudilikte aynı probleme karşı, önerilen bu tür çözümleri çare kabul edip, dinin ahlâkî yönüne daha çok vurgu yapmışlardır.

Çağdaşçı düşünürlerin taklide karşı çıkmalarının en önemli boyutu hadislerin kabulüne yansımaktadır. Muhtemelen kendilerine daha rahat bir hareket alanı sağlamak üzere, onlar hadisleri de gelenek içinde değerlendirme temayülünde olmuş, böylece hadisi de sorgulama alanlarına dâhil etmişlerdir. Hadisleri gelenek çerçevesinde ele almaları sebebiyle, genelde sünneti dinin temel kaynağı konumunda görmemişlerdir. Gelenek ve taklide karşı çıkan yenilikçiler genelde eğitim üzerinde ısrarla durmuş, klâsik eğitim-öğretim müesseselerinin ıslahı, pratik faydası olmayan ve devri geçmiş dersleri kaldırmak onların yerine günün ihtiyaçlarına cevap verecek dersler koymaktan söz ederek bu

amaçla büyük gayret sarf etmişlerdir. Bu çerçevede Müslümanları pasifleştiren ve bâtil inanç ve hurafe kaynağı gördükleri tasavvuf ve tarikatların ortadan kaldırılmasından söz etmişlerdir.

İslâm çağdaşçılığının ümmet için çözüm üretip üretememesinin nedenlerine de değinen yazar, hareketin toplumun temelinde değil, daha çok eğitim görmüş ve geleneksel anlamda din adamı olmayan kimseler arasında yaygın olduğuna dikkat çekmektedir. Fikirlerinin halk arasında da yaygınlaşması için kendilerini ıslah ya da tecdîd hareketi gibi takdim ettikleri de olmuştur. Yazara göre, modernist düşünceye yapılan bir diğer eleştiri de modernizmin özündeki değişme/gelişme esasına aykırılığı dolayısıyla dinin tedricen hayatın içinden sürüleceği şeklindedir.

Bilimdeki cazibe sebebiyle ilk dönem modernistleri, Batı düşüncesi ve eğitim sisteminin İslâm ülkelerinde yaygınlaşması ve programlara alınmasıyla ilerlemenin sağlanabileceğine inanmış, bu sebeple Batı merkezli bir ilim anlayışı geliştirmenin yollarını aramışlardır. Ama daha sonraları bilginin İslâmleştirilmesi ile ilgili fikir ileri sürülmüştür. Bazen dinî esaslardan taviz verecek kadar yenilikçi olmuşlar, bazen de Batı medeniyetinin getirdiği değerlere mutlak değer atfetmişlerdir. Batı üstünlüğüne karşı gösterilen doğal bir reaksiyon olması nedeniyle özellikle teşekkül döneminde ifrat ve tefrit söz konusudur. Yazarın ifade ettiğine göre yenilikçi düşünürler, zaman zaman İslâm'ın Batı düşünce ve değerlerini en üst düzeyde ortaya koyduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir.

Yazara göre iki yüz yıldır süren bu çabaların müspet bir kazanımı henüz ortaya çıkmış değildir. Bunun sebebi, Batı'daki teknolojik gelişmenin sağladığı konforun, gerçek Batıyı görmeye engel olması (s. 241) ve yeni değer ve kurumlara temel teşkil etmek üzere geleneksel İslâm düşüncesinin içerisinden ve ona uygun yeni bir anlayış geliştirilememesidir. Batı düşüncesine aşırı itimat edilmesi ve geleneksel kültüre genelde eleştirel bakılması, geleneğin içerisindeki müspet yönlerin görülmesini engellemiştir. Yazara göre, İslâm'ın reddedilemez ve değiştirilemez yönü ile modern şartlara cevap verebilmek için değişime olan ihtiyaç arasındaki dengeyi sağlamaya çalışan modernistler çoğu kere modernizm hakkında belli bir kanaat etrafında fikir birliği etmemeleri sebebiyle sürekli birbirlerini eleştirmişlerdir. Modernizmle birlikte, hadislerin toplumun ihtiyaçları doğrultusunda üretildiği ve tarihî şartların ürünü olduğunu iddiası İslâm dünyasına girmiş, hadisler tarihsellik bağlamında değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu anlamda hadis kaynaklarına, dinî hüküm çıkarmak yerine, sadece savundukları genel çerçeveyi oluşturmaya yardımcı olmak üzere yer vermişlerdir.

Sonuç olarak, yazarın, belirli fikir hareketliliklerinin merkezi kabul edilen, Hint alt kıtası, Mısır ve Türkiye'den ilk akla gelen yenilikçi ulemânın fikirlerinden hareketle modernizm konusunu ele aldığı eser, İslâm modernizmi

konusunda genel bir fikir vermesi yanında *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul 2004) adıyla yayımlanan müellifin ikinci eserinin daha rahat anlaşılmasını da sağlayacaktır.

Zeynep ORHAN

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Nilüfer/BURSA

Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı,

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karataş,
İstanbul: İHAM-İşaret Yayınları 2006,
375 sayfa.

Hadislerin sayısı ve zamanla çoğalması akademik çevrelerde çeşitli tartışmalara konu teşkil etmişse de bu hususta günümüze değin kayda değer bir çalışma yapılmamıştır. Sayın Karataş önemine binaen üzerinde durulmasını zarurî gördüğü meseleyi *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı* adlı bu eserinde kapsamlı bir biçimde ele almaktadır.

Esasen doktora tezi olarak kaleme alınan eser giriş, iki bölüm, sonuç ve eklerden müteşekkildir. Yazar, giriş bölümünde hadislerin sayısında Hz. Peygamber zamanından itibaren görülmeye başlayan artışa dair rakamsal bilgiler verdikten sonra, birinci bölümde hadislerin artışıyla ilgili farklı iddialar ve hadislerde görülen artışın sebeplerine değinmiştir. İkinci bölümde zaman dilimlerine göre belli başlı râvilerin rivayet sayılarının ve hadis kitaplarının içerikleri ve hadislerin sıhhatlerinin tespiti konusu üzerinde durulurken, sonuç bölümünde ise araştırmanın genel değerlendirilmesi yapılarak konuyla ilgili yapılacak çalışmalara yol gösteren çeşitli değerlendirmelere yer verilmiştir. Çalışmanın sonunda araştırmada geçen bazı hadislerin tariklerinin verildiği ve rivayet ettikleri hadis sayısına göre râvilerin isimlerinin zikredildiği geniş bir ekler bölümü de mevcuttur.

Giriş bölümünde ağırlıklı olarak hadis karşıtı olduğu söylenen kişilerin iddialarına yer verilmiş, ancak muhaddislerin konuyla ilgili görüşlerine, eserin tamamında ele alınacakları için burada değinilmemiştir. Mevzu rivayetlerin ortaya çıkışı, râvi hataları, sahâbenin durumu başta olmak üzere, sonraki nesillerin sözleriyle hadislerin karıştırılması rivayet sayısındaki artışın sebepleridir. Eserde müsteşrik ve çağdaş İslam düşünürlerinin görüşleri çerçevesinde ele alınan bu iddialar arasında belki de en dikkat çeken muhaddislerin övünme amacıyla hadisleri biriktirdiği görüşüdür.

Yazar, birinci bölümde hadislerin sayısını belirlemede ilk etken olan *hadis* terimi üzerinde durmuş, *haber*, *sünnet*, *eser* kavramlarını tanımları, kapsamaları, kullanıldıkları yerler, aralarındaki farklar ve benzerlikler yönünden ele alıp örneklerle açıklayarak konu çerçevesinde muhaddis ve fakihler arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Neyin hadis kapsamına girmesi gerektiği hususunda İslâmî disiplinler arasında çeşitli ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Muhaddislere göre farklı şekilde isimlendirilse de Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun sözleri hadis sayılmaktadır. Ayrıca hadis sayımında metin, sened ve sıhhat açısından yapılan değerlendirmeler sonucunda muhaddisler, senedleri farklı her rivayeti ayrı bir hadis olarak değerlendirirken fakihler, senedleri farklı olsa da aynı konudaki rivayetleri tek hadis kabul etmişlerdir.

Yazara göre sahâbe ve tâbiûnun söz ve fetvalarının tıpkı hadisler gibi müstakil eserlerde derlenmesi ve bunların hadis kapsamında değerlendirilmesi sonucunda hadis sayısı artmıştır. Yazar, konuyla bağlantılı olarak hadis kitaplarında geçen mevkûf ve maktû haberlere değinmekte, câmi ve sünenlerde hatta sadece merfûları içerdiği ifade edilen eserlerde dahi bu tarz haberlere rastlandığını örnekleriyle açıklamaktadır. Bu hususta en fazla hadis ihtiva eden müsned olması sebebiyle önem arz eden Bakî b. Mahled'in *el-Müsned*'ine sıkça atıfta bulunmaktadır. Yazar hadis sayısındaki artışın sebepleri arasında, aynı konudaki hadislerin nasıl değerlendirildiğine, bir hadisin farklı lafızlarla rivayet edilen diğer bütün tariklerinin ayrı bir hadis sayılıp sayılmayacağına, ayrıca muhtasar rivayetlerle taktî' yapılmış hadislerin durumuna değinmiştir. Bunun yanı sıra, rivayet tefsiri diye adlandırılan, ayetlerin manalarını açıklayıcı peygamber ve sahâbe sözlerinden müteşekkil eserlerin, hadis sayısını arttırmadaki rolüne de vurgu yapılmıştır.

Bu değerlendirmelerin ardından farklı rivayetleri sened ve metin açısından ayrı başlıklar altında inceleyen yazar değişik senedlerle gelen hadislerin hadis usûlcüleri açısından önem arz ettiğini dile getirmektedir. Bilhassa hicrî II. ve III. yüzyılda hadislerin farklı tariklerine fazlaca önem verilmiş ve bu konuya dair bazı çalışmalar yapılmıştır. Âli isnad arayışı, hadisleri desteklemek amacıyla mütâbaat ve şahidlerini bulma çabası, meşhur muhaddislerin hadislerini bir araya toplama isteği, rihle denilen ilim yolculuklarını beraberinde getirmiş ve neticede bir hadisin pek çok varyantına ulaşılmış, bu da hadislerin sayısının kabarık görünmesine neden olmuştur.

Tariklerinin fazlalığından dolayı konu açısından önem arz eden mütevâtir hadisler ile sahâbe tabakasında tek râvi tarafından rivayet edilirken daha sonra bir çok râvi tarafından rivayet edilip pek çok tariki oluşan hadisler konusunu yazar örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Hz. Peygamber zamanından uzaklaştıkça râvi tabakalarının artması ve rihleler ile imlâ meclislerinin çoğalması hadis rivayetlerinin artmasının bir başka sebebi olarak zikredilmektedir.

Tâbiûn döneminde başlayan bu artış sonraki dönemlerde devam etmiş, III. yüzyılda ise zirveye ulaşmıştır.

Aynı konudaki hadisler arasında metin farklılıklarının görülebileceği hususuna daha evvel değinen yazar eserin devamında konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Hadislerdeki bu farklılık bir kelime, bir harf değişikliği olabileceği gibi bazen mânâ değişikliğine de sebep olabilmektedir. Başka bir sebep olarak Hz. Peygamber'in zamana, mekâna, şahıslara göre aynı konuda farklı sözler sarf etmesi, yine bir olayın birden fazla kişi tarafından farklı şekillerde görülmesinin neticesinde değişik rivayetlerin ortaya çıkışının râviden kaynaklanan bir hata olmadığı vurgulanmakta, bazı hadislerin farklı tariklerinin verilmesiyle konuya açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, râvilerin zaman zaman yaptıkları hataların söz konusu artışa etkilerine değinilerek, her bir hadisin Hz. Peygamber'den işitildiği gibi aynen rivayet edildiğini söylemenin mümkün olmadığı da dile getirilmektedir. Ayrıca mânâ ile rivayet başta olmak üzere *ihtisar*, *taktî*, *cem* gibi râvinin müdahalesine açık rivayetler ve *tahrîf*, *tashîf*, *kalb*, *idrâc*, *lahn* gibi yapılan hatalara değinilmiştir.

Mânâ rivayeti henüz Hz. Peygamber zamanında başlamış, sahâbiler anlamı değiştirmemek suretiyle mânâ rivayetinde bulduklarını ifade etmişlerdir. Yazar, kitapların telifinden sonra mânâ ile rivayetin sona erdiği görüşüne rağmen ihtisar sebebiyle buna devam edildiğini ve muhaddislerin belli şartlar çerçevesinde ihtisara cevaz verseler de lafızların değiştirilmeden hadisin çeşitli konulara göre bölünüp rivayet edilmesini (*taktî*) cevâza daha lâyük gördüklerini dile getirmektedir. *Taktî* suretiyle rivayetlerin mükerrerliği söz konusu olmakta ve hadislerin sayısının artmasında bir başka etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar *Sahîh-i Buhârî*'de pek çok *taktî* örneğinin mevcudiyetine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte *taktî*'nin aksine, birden fazla rivayetin birleştirilip (*cem*) kaynaklara tek hadis olarak geçtiği de görülmektedir. Sadece hadislerin değil hadis kitaplarının da *cem* edilmesi suretiyle eserlerin meydana getirilmesi ve seçme hadislerden oluşan eserlerle (*tecrîd*) beraber pek çok rivayetin tekrarlanması hadislerin sayısındaki artışın sebepleri arasında zikredilmektedir.

Râvilerden kaynaklananların yanı sıra hadis kitaplarının yazımı esnasında da bazı hataların ortaya çıktığını ifade eden yazar, eserleri istinsah eden kimse-lerin hataları sebebiyle de lafzen rivayetlerin azaldığını ve hadis metinlerinde dil hatalarının yaygınlaştığını dile getirmiş, daha evvel sadece isimlerine atıfta bulunduğu râvilerden kaynaklanan hatalarla ilgili terimleri açıklayıp örneklen-direrek bunların hadis sayısındaki artışa etkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Eserin devamında mükerrer rivayetlerin hadis sayısındaki etkisine değinil-mekte, yüz binlerce hadisten bahsedilirken bu kapsama hadislerin değişik rivayetlerinin de dâhil olduğunun dikkatlerden kaçmaması gerektiği ifade edilmektedir. Yazar, insanları ibadete teşvik amacıyla yazılan vaaz, zühd ve

rikâk kitaplarının mükerrer hadislerin artmasına sebep olduğunu dile getirir-ken sıkça vurgu yaptığı mükerrerlik konusunu sened ve metin açısından ayrı ayrı ele almıştır. Hadis kitaplarında sened tekrarı fazla görülmezken metni aynı olan hadislere sıkça rastlanmaktadır. Yazar bu noktada, metin tekrarlarının gereksizliği fikrine katılmayışı dolayısıyla, tekrarların zaruret ve faydalarına değinmiştir. Ayrıca günümüzde mevcut eserlerdeki hadis sayısının sanıldığı gibi milyonları bulmayıp mükerrerler çıkarıldığında gerçek durumun ortaya çıkacağını *Kütüb-i tis'a*'da yer alan rivayetleri mükerrerleri bakımından karşı-laştırmak suretiyle açıklamaya çalışmakta, aynı zamanda hadis eserleri üzerine yapılan fihristlerin de bunu doğruladığını dile getirmektedir.

Eserin ikinci bölümünde sahâbe sayısı hakkında bilgi verilerek tespit edilen sahâbe sayısının tüm ashâbın onda biri olduğu ifade edilmiş bu durumun çeşitli yanlışlara yol açtığına işaret edilmiştir. Ebu Zür'a ve Hamîdullah'ın sahâbe sayısı hakkındaki görüşlerini tutarlı bulmayan yazara göre, bize ulaşan hadis sayısı sahâbe sayısının çok daha altındadır ve her sahâbeyi hadis râvisi sayma fikri doğru değildir (s. 146). Bakî b. Mahled'in *el-Müsned*'inde hadis rivayet eden râvi sayısı sadece 1002'dir. Ayrıca hadis rivayet edenler arasında muksirûndan sayılanlar da diğerlerine nazaran azınlıktadır. Muksirûn ve mukillûndan olan sahâbiler büyük bir kısmı günümüze ulaşmayan Bakî b. Mahled'in *el-Müsned*'i esas alınarak tespit edilmiş, yazar da muksirûnun rivayet ettiği hadislerin sayısını tespit ederken İbn Hazm'ın naklettikleri ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inden istifade etmiştir.

Yazar verilen rakamlara bakarak sahâbenin sanıldığı kadar hadis rivayet etmediğine dikkat çekmekte, hadislerin çoğunun mükerrer olduğunu; râvilerin rivayet ettiği hadisler hakkında bilgi verirken "mükerrerler dâhil" ifadesini vurgulamanın ilmî yönden daha uygun olacağını dile getirmektedir. Yazara göre sahâbenin bildiği ve rivayet ettiği hadis sayısı ile kendilerinden rivayet edilenlerin sayısı birbirinden farklı değerlendirilmelidir.

Hadis sayısını tespiti yardımcı olması bakımından IV. yüzyıla kadar gelmiş, vefat tarihleri farklı ve çok rivayeti olanların seçimine dikkat edilerek belli başlı râvilerin rivayet ettiği hadis sayısı araştırılmıştır. Bunun yanı sıra yazar, hadis âlimlerine verilen unvanlarla ve tam olarak rivayet ettikleri hadis sayısına ulaşmak mümkün olmasa da haklarında bilgi vermesi bakımından önem arz ettiğine işaretle *tâlib*, *mübtedî*, *râvi*, *müsnid*, *muhaddis* gibi unvanlarla ne kastedildiğine değinmekte, özellikle *hıfz* terimiyle kastedilen manaların ne olduğu ve kimlere hadis hafızı denebileceği konusu üzerinde durmaktadır.

Yapılan tespitlere göre, hicrî I. yüzyılda hadis sayısı tekrarsız ortalama 1000'den az iken, mükerrerleriyle birlikte sayı 5000'i bulmuştur. Bu nedenle yazar sahâbe devrinde hadis sayısının on binlere ulaştığı iddialarına katılmamaktadır. II. yüzyılın son dönemlerine gelindiğinde önceki döneme nazaran hadis sayısında imlâ meclislerinin de etkisiyle gözle görülür bir artıştan söz

etmek mümkündür. Hadis ilminin altın çağı olarak kabul edilen III. yüzyılda da hadislerdeki bu artış devam etmiştir. Ancak bu asrın son çeyreğinde hadis sayılarının artışı durmuş, daha önceki devirlerdeki toplanmış bilgilerin tekrarı mahiyetinde gelişmeler yaşanmıştır.

Bu bilgilerin ardından hadislerin sayısının belirlenmesi konusunda, önemli kabul edilen *Kütüb-i tis'a* ve derleme niteliğindeki eserlerin içerdikleri hadisler tekrarlı, tekrarsız, kudsi, mütevâtir, mevkûf, maktû' olmaları bakımından ele alınmış, yer yer eserler arasında karşılaştırmalar yapılarak anlaşılabilirliğini kolaylaştırmak amacıyla tablolar ve grafikler hâlinde sunulmuştur. Yazar toplam hadis sayısı ile ilgili genel değerlendirmeye geçmeden önce hadisleri sıhhat bakımından ele almış özellikle zayıf ve mevzu hadisler üzerinde durarak bunların hadis sayısında görülen artıştaki etkilerini verdiği rakamsal değerlerle ifade etmiştir. Yazar tüm araştırmalarının neticesinde mükerrerler hâriç, sahâbe ve tabiünün sözleriyle beraber hadis sayısının 30.000'i geçmeyeceği, ancak farklı sebepler neticesinde bu sayının 1.500.000'i bulduğu kanaatine varmıştır.

Netice olarak, ayrı başlıklar altında ele alınan bazı konularda yapılan tekrarlar ve farklı konuların aynı hadislerle örneklendirilmesi, bilhassa ikinci bölümde (araştırmanın gereği olarak) rakamsal ifadelerin çokça kullanılması metnin akıcılığına mâni olsa da eserin tamamına bakıldığında, hadislerin artış sebepleri ve sayısı gibi önemli bir meseleyi aydınlatma yolunda kapsamlı ve titiz bir çalışmanın neticesi olduğu görülmektedir. Yazarın da dile getirdiği üzere, elde edilen sonuçlar kesinlik ifade etmemekte, hadislerin sayısı konusunda yaklaşık değerler vermektedir. Dolayısıyla, bugün yapılması gereken, hadislerin kesin sayısından ziyade günümüze ulaşanların tespiti noktasında, bireysel çalışmalar yerine, disiplinli bir ekiple günümüzdeki malzeme ve teknik imkânlardan da istifade edilerek, konunun farklı açılardan ele alınıp yeni ve daha net sonuçlara ulaşmaya çalışılmasıdır.

Ayşe Vildan YILMAZ

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, Nilüfer, BURSA

Sünnete Uymanın Engelleri,

Yard. Doç. Dr. Aynur URALER,

İzmir: Yeni Akademi Yayınları 2007,

208 sayfa

Kur'ân ve onun hayata tatbik edilmiş hâli olan sünnetin şekillendirdiği kimlikten tedricen uzaklaşan günümüz Müslüman toplumunun bu temel sorununa yönelik yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. İlmî kaygıları öne çıkararak hazırlanmış önemli tespitler içeren *Sünnete Uymanın Engelleri* (İzmir 2007) adlı eser de, konuya tahsis edilmiş mühim bir çalışma hüviyetindedir. Yaratılışından günümüze, buhranlı dönemlerinden ancak peygamberler aracılığı ile gönderilmiş ilâhî burhanlara sarılarak kurtulabilen insanlığın bugün de yeniden ilâhî iradeye ahidini tazelemesi gerekmektedir. Dolayısıyla, günümüzde de, bu yegâne çıkış yolunun işlevini görebilmesi için öncelikle insanları/toplumunu bu yola ulaştırmaktan alıkoyan engellerin akademik bir şekilde tespitinin yapılması gerekmektedir. Zira sorunun kaynağına yönelik yapılacak doğru tespitler, sağlıklı çözüm yollarını da beraberinde getirecektir.

Sünnete uymanın zaruretini *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık* (İstanbul: Işık Yayınları 2001) adlı eserinde sahâbe örneğinden hareketle ortaya koyan Uraler, söz konusu çalışmasının bir mütemmimi olarak hazırladığı *Sünnete Uymanın Engelleri*'ni Şubat 2007'de okurlarına sundu. Eserin ana başlıklarını Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inin 'Kitâba ve Sünnete Bağlılık/el-İtisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne' bölümündeki ilgili konulardan hareketle oluşturulan yazar, konuyu dörder alt bölümden oluşan 'ferdî engeller' ve 'sosyal engeller' üst başlıklarıyla işlemektedir.

Eserin girişinde, önce sosyal hayatta değişimin kaçınılmazlığına işaret edilmiş, ne var ki, dinin temel değer olma vasfı dolayısıyla, değişimden korunması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Ayrıca yazar, bu kısımda ele alacağı engellerin temellerine de geniş bir şekilde değinerek, bu temellerin kişiler, ilim adamları ve toplumdaki anlayışlarla ilgili yönlerine dikkat çekmiştir.

Batı'daki yenilikçi düşüncenin etkisi ile İslâm dünyasını her alanda dönüştürmenin zorunluluğu ve ilerleme fikrinin tartışma kabul etmeyen bir mevkiye

çıkartıldığına değinen yazar, dinî konuların da bu alana dâhil edilmek istenmesi ile bundan en çok zarar görenin sünnet olduğu tespitinde bulunmuş, İslâm'ın istikrar ve değişimi bir arada bulunduran bir inanç sistemi olduğunun dikkatlerden kaçırıldığına, değişme ve ilerleme ifade eden her şeyin gerçekten doğru veya iyi olup olmadığının yeterince tartışılmadığına işaret etmiştir. Oysa İslâm'ın her değişmeyi gelişme kabul etmediğini, öncelikle yapılması gereken öncelikli işin 'değişim' ile 'kurallardan sapma' arasındaki farkın iyi tefrik edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (s. 14). İslâmî kimliğe mensubiyet, belirli esasları vazgeçilmez biçimde savunmayı ve uygulamayı zorunlu kılar ki, bu esasların başında dinin temel kaynaklarından biri olan Hz. Peygamber'in İslâm'ı yaşayış şeklinin içselleştirilmesi gelmektedir. Zira onun örnekliğiyle şekillenmiş din yorumu ile bir kültür meydana gelmiş ve bu kültür Müslüman toplumlara müşterek bir kimlik kazandırmıştır. Cehâlet asrını saâdet asrına çeviren, insanlığa sunulmuş bu son ilâhî reçetenin günümüzde de aynı işlevi görebilmesi ona uymaya, sahip çıkmaya ve onun aslını muhafaza etmeye bağlıdır. İnsanlığın gidişatına yapılan ilâhî müdahaleler sadece bu dünyada değil, dâr-ı bekâda da huzur ve mutluluk getirecek olması sebebiyle konu daha da önem kazanmaktadır.

Sünnete uymanın ferdî engellerinin ele alındığı birinci bölümde ilk olarak *nefs/hevâ* ele alınmıştır. Çalışmada, Kur'ân'daki kullanılışından örnekler verilerek tanımlanmaya çalışılan nefs/hevânın İslâm düşünce ekolleri tarafından nasıl algılandığı da ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. İnsanın inanç ve davranışlarını peygamberlerce tebliğ edilen ilâhî buyruklara dayandırmaksızın sadece kendi his ve heveslerine göre düzenlemeye kalkışması dini tahrife götüreceği için dinî meselelerde nefs/hevânın öne geçirilmesi yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.); "*Hevâsı (duyguları) benim getirdiğime uymadıkça hiçbiriniz (olgun) mü'min olamaz*" hadisi de hevânın dinî meselelerde ciddi bir engel olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca yazar, İslâm düşünce geleneğinde istidlâlde keyfi davranan, şer'î delilleri kaynak göstermede keyfi davranıp; isteğini alıp, beğenmediklerini almayanlara da hevâ ehli anlamında *ehlü'l-ehvâ ve'l-bida'* denildiğine işaret etmiş ve en geniş anlamıyla hevâyı Kitâb ve Sünnet verilerine yabancı her duygu ve anlayış olarak tanımlamıştır (s. 39).

Çalışmada, nasslarla belirlenmiş sınırların aşılması anlamındaki 'aşırılık' da ferdî engellerden birisi olarak işlenmiştir. Zira gerek Kur'ân gerekse Efendimiz aşırılık hususunda ısrarla durmuş, haddi aşanlar sık sık yerilmiştir. Aşırılık sünnetin orijinalliğini bozacağı, onu aslî hâlinin dışına çıkaracağı için yasaklanmıştır. Hz. Peygamber aşırılıklara karşı hep kendi davranışlarını yani itidalli olmanın örnekleri ile dolu olan sünnetini örnek göstermiştir.

Kur'ân'ın övdüğü beşerî eylemlerin başında gelen insanın düşünme melekesi, kişinin aklını nassların önüne geçirmesiyle sünneti yaşamaya mâni olan bir başka engele dönüşmüş ve 'soyut/mücerred akıl' konusuna da ferdî engel-

lerden biri olarak çalışmada yer verilmiştir. Aklın, nakil karşısındaki konumu ve aklın ortaya koyduğu bilginin değeri ümmeti zayıflatıp parçalayan düşünce problemlerinin başında gelir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe döneminde *nass* ve *akıl* birbiriyle çatışan, farklı iki kavram değildi. Batı'dan yapılan tercümelelerin etkisiyle rasyonalizm akımı İslâm düşünürleri arasında kendine yer bulmasının ardından zamanla dinin etki alanlarındaki her şeyin rasyonel ölçülerle değerlendirilmesinin zaruretine inanılmaya başlanmıştır. Bu gelişme neticesinde akılcılık büyük bir tepki ile karşılanmış, aklın sınırsız hakemliğine karşı çıkmış; buna karşı, aklın idrâk konusundaki sınırlılığı, dış tesirlere açıklığı ve geleceği keşfetmekten yoksunluğu dile getirilerek akıl üstü ve aşkın olan vahyin desteğine duyulan ihtiyaca vurgu yapılmıştır. Öte yandan, dinî konularda aklın görevi ve nasıl kullanılması gerektiği ayrıntılı bir şekilde işlenmiş, akli, nassın önüne geçirmenin zararlarına örnekleriyle değinilmiş, naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç duyulduğuna da işaret edilmiştir.

Eserde, sünnete uymanın ferdi engellerinin sonuncusu olarak ise 'bâtıl re'y/zorlama kıyas' konusu üzerinde durulmuştur. Kısaca, re'y-eser çatışmasına da değinilen bu kısımda bir asla dayanmayan, mücerred re'y'in bazı şeylerin helâl veya haram kılınmasıyla neticeleneceği gerekçesiyle yasaklandığı dile getirilmiştir. Bunun yasaklanması ise İslâm dininin özelliklerinden biri olan 'bir şey yasaklandığı zaman onun havâlisinde olan şeylerin de (ona götürücü şeylerin de) yasaklanması' prensibi ile ilişkilendirilmiş, mücerred re'y'in, yol açacağı zararları önlemek amacıyla yasaklandığı dile getirilmiştir. Bundan sadece, dinî bir asla dayanarak değerlendirme yapmak müstesna tutulmuş ve re'yini kullanıp ictihad etme yetkisinin kimlere ait olacağı da açıklanmıştır.

Eserin ikinci kısmını oluşturan *sosyal engellerde* ilk olarak 'örf ve âdetler' konusunu işleyen yazar, her toplumda mevcut sosyal kurallar ve değerler olmaları itibariyle örf ve âdetleri, 'insanların genel olarak iyi bulup tekrar edegeldikleri ve benimseyerek ortaklaşa uydukları iş ve sözler' şeklinde tanımlamıştır (s. 108). Örf, âdet, gelenek, görenek, halk inançları gibi çeşitli isimlerle ifade edilen bu inanç ve uygulamaların, temelinde belli inanç kırıntılarının varlığından hareketle, dinle karışarak sünnet gibi toplum hayatını yönlendirmelerinden dolayı sünnete uymaya engel teşkil ettiklerine değinilmiştir. İslâm'ın toplumlardaki mevcut âdetler karşısında onları tümüyle reddedip kökten değiştirme şeklinde değil, ıslahı esas alan bir tavrının varlığına değinen yazar İslâmî literatürde konunun ma'ruf ve münker kavramlarıyla karşılandığına işaret etmiştir.

Kimlik ve âdiyet kazandırması itibariyle dinî mensubiyetin önemini vurgulandığı 'yabancılar/gayr-i müslimlere benzeme' arzusu da sosyal engellerin ikincisi olarak çalışmada üzerinde durulan hususlardandır. Müslüman toplumların kimliğinin teşekkülünde dinî unsurların ve özellikle Hz. Peygamber'in

İslâm'ı yaşayış tarzının tayin ediciliği, önemine binaen bir kez daha vurgulanmış; yabancılar benzemekle mevcut kimliğe uyan ya da uymayan yeni değerler edinileceği için bundan en çok yine sünnetin zarar göreceği dile getirilmiştir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in büyük bir özenle, içinde yaşadığı topluma yaşantısı ve söylemleri ile vahyin temel ilkeleri doğrultusunda bir kimlik kazandırmaya çalışmasına atıfta bulunulmuş, sünnete uyma konusundaki nasslar başkalarına benzemeyi ve onları taklit etmeyi önleyici tedbirler olarak değerlendirilmiştir.

Sünneti yaşamaya engel teşkil eden *sosyal engellerden* bir diğeri de 'fırkalara ayrılmak' olarak tespit edilmiştir. Hevânın ve re'yle hareket etme arzusunun bir neticesi olan 'fırkalara ayrılmak' beraberinde parçalanmayı ve güçsüzleşmeyi getireceği için sünnette mevcut ümmet ve cemaat telâkkisine terstir. Zira, sıkı bir ümmet ve cemaat şuuru tesis eden İslâm'ın bu esprisinin yok olması ile huzur ve sükûnetin yerini güvensizlik ve saldırının alması kaçınılmazdır. Fırkalaşmak taassubu beraberinde getirecek ve her fırka kendi hakikatlerini bilinçsizce savunacak dolayısıyla fırka sayısınca din yorumu ortaya çıkacaktır. Kitâb ve Sünnet etrafında kenetlenip, bâtıla karşı ortak mücadeleyi esas alan İslâm dini, Müslümanların her türlü tefrikadan uzak durmak suretiyle sünnet esaslı birlikteliği sürekli korumalarını emretmiştir.

Çalışmada, daha önce geniş biçimde açıklığa kavuşturulan ferdi ve sosyal engellerin tamamını kapsamaya yönüyle 'bid'at' konusu en sona bırakılmış ve sosyal engellerin dördüncüsü olarak işlenmiştir. Bid'at konusundaki en temel tartışma bid'atın tanımı ve nelerin bid'at olup olmadığı hususudur. "Dinde aslı bulunmadığı hâlde ihdâs edilen, uydurulan şey" (s. 147) olarak tanımlanan bid'ate, 'dinî meselelerde olması gerektiği' kaydı getirilmiştir. İnançta, amelde ve dinî neşve taşıyan günlük işlerde nelerin bid'at olup olmadığına örnekleriyle değinilmiş, âlimlerin bu konudaki görüşlerine de işaret edilmiştir. Selefin bazı bid'atleri müstahsen bulmaları ise bid'ati lügat manasında kullandıkları şeklinde açıklanmış ve müstahsen diye nitelenen bid'atların sünnetteki asıllarının tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Dinî meselelerde değişiklik, ilâve ve noksanlaştırma yapması yönüyle bid'atın bir nevi teşri' mânâsı taşıdığı, bunun ise risâletin kemâlinde noksanlık mânâsına geleceği vurgulanmıştır. Bu yönüyle sünnetin zıddı olarak nitelenen bid'atın kökeninde ise -eserin birinci kısmında geniş bir şekilde ele alınan- hevâ, re'y ve aşırılık olduğuna işaret edilmiştir. Fırkalara ayrılmaya ve kimlik kaybına yol açacağına da temas edilerek bid'atın ortaya çıkarabileceği zararlar belirtilmiştir. Çalışmada ayrıca, bid'atçının özelliklerine ve bid'at konusunda yapılan taksimlerin değerine değinilmiş, meşru olmayan fiillerin meşru kabul edilmesi ile bid'atın yükümlülükleri arttırması yönüne işaret edilmiş ve ilâhi dinlerin tatbik edilemez ve yaşanılmaz hâle gelmesindeki en önemli nedenin bid'at olduğu tespiti ile araştırma sona ermiştir.

Sünnete uygun dindar bir hayat yaşamak isteyen insanların, önlerinde çeşitli şekillerde beliren engelleri göstermeyi amaçlayan Sayın Uraler, sünnetin ne olduğu veya özellikleri konusundaki tartışmalara fazla girmeksizin konuyu ele almış, tespit ettiği engellerin kavramsal çerçevesini özellikle Kur'ân'dan ve hadislerden belirlemeyi önclemiştir. Kur'ân'dan ve hadislerden yapılan istifadelerin çokluğu ile dikkat çeken çalışmada ayrıca Şâtibi'nin *Kitâbü'l-i'tisâm*'ından ve İsmail Lütfi Çakan'ın Buhâri'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inin "Kitâbü'l-i'tisâm"ı üzerine yapmış olduğu *Buhârî'nin 'Kitap ve Sünnete Bağlılık' Bölümü Çerçevesinde Müslüman Kimliği* (İstanbul 2003) adlı çalışmasından önemli ölçüde istifade edilmiştir. Sünnet çerçevesinin ihmal ve terk edilmesi sonucunda toplumumuzda ortaya çıkan tabloyu hadisçi gözüyle okuyan *Sünnete Uymanın Engelleri* sünnete dair yapılan akademik araştırmalar arasındaki müstesna yerini almıştır.

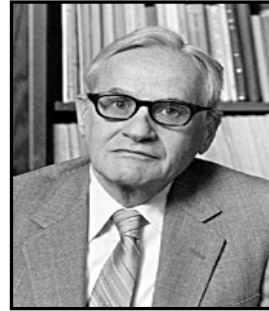
Arafat AYDIN

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis, İSTANBUL

Franz Rosenthal

(31 Ağustos 1914–8 Nisan 2003)

Arap edebiyatı, Samî dilleri ve İslâm tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Yale Üniversitesi'nden emekli profesör Franz Rosenthal, 8 Nisan 2003'te Connecticut eyaletinin Branford kasabasında uzun süren hastalığının ardından 88 yaşında öldü. Rosenthal'in cenaze töreni 10 Nisan 2003 Perşembe günü New Haven'daki Shure Cenaze Evi'nde gerçekleştirildi. Alanında gerek Avrupa'da gerekse İslâm dünyasında dikkatleri üzerine çeken Rosenthal'in anısına Yale Üniversitesi'nde resmî bir anma toplantısı tertip edildi.



Franz Rosenthal, 31 Ağustos 1914'te Berlin'de Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. 1932'de Berlin Üniversitesi'nde eğitim-öğretim hayatına başladı ve burada klâsik diller, Doğu medeniyetleri ve dilleri üzerine çalıştı. Carl Becker, Richard Walzer ve Paul Kraus onu yetiştiren hocalarından sadece birkaçıdır. VIII–X. yüzyıllar arasında Antik Yunan medeniyetine ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi sonucu oluşan bilgi birikimi, Avrupalı oryantalistlerin esas ilgi alanını oluşturmuştur. Bu yüzden henüz üniversiteye başlamadan önce bu alanda çalışacak olan kişiler Doğu dillerini öğrenmek için temel bir eğitim sürecinden geçmektedirler. Söz konusu geleneğe uyarak Rosenthal de aynı eğitim sürecinden geçmiştir. Esasen Rosenthal'in diller konusundaki başarısı diğer alanlardaki başarısını gölgede bırakacak düzeydeydi.

Ârâmî dillerine yönelik ilgisi nedeniyle akademik araştırmalarına ilk önce bu dillerle ilgili çalışmalarıyla başlayan Rosenthal, 1935'te Palmyra Kitabeleri üzerine hazırladığı *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen* başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Ertesi yıl ise bu çalışmasını yayımlayarak genel okuyucu kitesinin tenkit ve beğenisine sundu. İtalya'da bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Berlin'de bulunan Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums adlı bir haham okulunda asistan olarak göreve başladı. Kariyerine Ârâmî dilleriyle ilgili hazırladığı iki

monografiyle başlayan Rosenthal'in, esasen sözü edilen *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften* (Leipzig 1935) adlı doktora tezi de bu sahada idi. İkinci monografisini ise 1938 yılında *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen* (Leiden: Brill 1964) adıyla yayımlayarak Ârâmî araştırmaları tarihiyle ilgili çalışmasını tamamladı. Rosenthal, bu eseriyle Lidzbarski Medal of the International Congress of Orientalists ödülünü almaya hak kazanan ilk kişi oldu. Ne var ki, Nazilerin tahakkümünde bulunan Lidzbarski kurumu tarafından Yahudi olması gerekçesiyle hak ettiği para ödülü kendisine verilmedi.

1938 yılı aralık ayı başlarında Nazilerin Yahudilere karşı yürüttüğü ünlü *Kristallnacht* olayının ardından Almanya'dan ayrılan Rosenthal, önce İsveç'e daha sonra İngiltere'ye ve son olarak da 1940'ta Amerika'ya gitti. Almanya'da yaşayan Yahudilere yönelik gerçekleştirilen bu katliamda pek çok Yahudi hayatını kaybederken saldırıya maruz kalan şehirlerdeki pek çok ev, işyeri ve sinagog da tahrip edildi. Nazilerin Yahudilere yönelik yaptığı bu saldırıların şehirlerde bıraktığı tahribata atfen bu olaya *Kristallnacht*/Night of Broken Glass denilmiştir.

Cincinnati'deki Hebrew Union College'da göreve başlamasının ardından 1943'te Amerikan vatandaşlığına geçen Rosenthal, kısa bir süre sonra Washington Strateji servisinde görevli bir kişi olarak askerlik yaptı. 1948'de Pennsylvania Üniversitesi'ne öğretim üyesi sıfatıyla davet edilen Rosenthal, 1950'de profesörlük unvanını hak etti. 1956'da Yale Üniversitesi'ne 'Louis M. Rabinovitz Sami dilleri profesörü' olarak atanmasının ardından 1967'de 'Sterling' profesörü olan Rosenthal, 1985 yılında emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Sterling profesörlüğü nişanesi adını, 1864 yılında Yale Üniversitesi'ne yaklaşık on milyon dolar bağışlayarak üniversiteye ciddi bir katkı sağlayan John William Sterling'den almıştır. Yale Üniversitesi bünyesinde alanında en başarılı olan kişilerin ödüllendirildiği bu kürsü, üniversitede akademik anlamdaki en yüksek seviyedir. Rosenthal, kuruluşundan bu yana çok az kişinin yer alabildiği bu kürsüde yaklaşık otuz altı yıl ders vermiştir.

Rosenthal, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, American Philosophical Society, American Academy of Arts and Sciences, Medieval Academy of America, American Academy of Jewish Research, Accademia Nazionale dei Lincei (Rome), Connecticut Academy of Arts and Sciences, British Academy ve American Oriental Society gibi pek çok bilimsel kuruluşa üyelik yaptı. American Oriental Society'de 1964–1965 yıllarında başkanlık görevini yürüttü. Ayrıca, Hebrew Union College, Hebrew University of Jerusalem, Tel Aviv University, the University of Tübingen ve Comubia University gibi pek çok üniversite tarafından fahri doktora unvanına layık görüldü.

Farklı alanlarda pek çok başarılı çalışma yürütmesine rağmen Ârâmî dillerine olan ilgisini yitirmeyen Rosenthal, bu alandaki makale ve tercümelerinin yanı sıra birkaç baskısı yapılan *A Grammar of Biblical Aramaic* ve *An Aramaic Handbook* (Wiesbaden, 1961) isimli eserleri telif etti. Ancak yine de Rosenthal'ın henüz Almanya'da iken asıl ilgilendiği alan İslâm, İslâm tarihi ve tarihçiliği ile Doğu medeniyetleri oldu. 1943 yılında Serahsî üzerine bir monografi yayımladı. 1940'lı yıllardan itibaren çeşitli vesilelerle telif ettiği Grek felsefesi ve Arap dünyasına olan etkilerine ilişkin çalışmaları 1990 yılında *Greek philosophy in the Arab world : a collection of essays* (Aldershot-Brookfield 1990) adlı kitabında bir araya getirildi. *Classical Heritage in Islam* (Berkeley-Los Angeles 1975) adlı kitabında Rosenthal, Yunan medeniyetine ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle bunun İslâm medeniyeti ve Arap entelektüel yaşamı üzerindeki etkisini inceledi. Rosenthal'a göre Antik Yunan medeniyetinin mirası olmaksızın İslâm medeniyetinin var olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Ancak Müslümanlar Antik Yunan medeniyetinin eserlerini Arapçaya tercüme ederek elde ettikleri bilgi birikimiyle öyle bir seviyeye ulaştılar ki ortaçağ Avrupası Müslümanların bu birikiminden faydalanmak durumunda kaldı. Rosenthal, Müslümanların tarihi ve tarih anlayışlarına ilişkin ilk eserini ise 1952'de yayımladığı *History of Muslim Historiography* adıyla oluşturdu. Bunu takiben İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini üç cilt halinde açıklamalı olarak İngilizceye tercüme etti. Rosenthal'ın Arap tarihine olan ilgisi hayatının sonuna kadar devam etmiştir. Bu bağlamda zikredilmesi gereken çalışmalarından birisi de Taberî'nin otuz dokuz cilt halinde yayımlanan *et-Târîh*'inin ilk cildinin İngilizce çevirisidir. Hollandalı şarkiyatçı G.H.A. Juynboll, Rosenthal'ın Taberî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili yazdığı giriş yazısının, Taberî hakkında daha önce yazılmış tüm yazılara nisbetle üstünlüğünü dile getirmektedir. Rosenthal ayrıca, 1954–2003 yılları arasında yayınlanan *Encyclopaedia of Islam* için düzenli olarak Arap tarihi ile ilgili makaleler telif edip yayımlamıştır.

Rosenthal'ın Arap dili, literatürü, İslâm tarihi ve Müslümanların bilim tarihi ile ilgili çalışmaları Batı'da bu alanda yapılan çalışmalara bir öncü vazifesi görmektedir. *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Roma 1937) ve *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill 1975) adlı eserleri İslâm'da bilim tarihiyle ilgili yaptığı çalışmalarının bir ürünüdür. *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society* (Leiden: Brill 1971), *Gambling in Islam* (Leiden: Brill 1975), *Complaint and Hope in Medieval Islam* (Leiden: Brill 1983), *Humor in Early Islam* (1956; *Erken İslâm'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1997), *The Muslim Concept of Freedom* (1960, *İslâm'da Özgürlük Kavramı*, Vecdi Akyüz, İstanbul 2000) gibi İslâm kültür tarihine dair telif ettiği kitaplarıyla yine bu alana ilişkin yayımladığı "Individual Piety and Society in Islam", "The Stranger in Medieval Islam"

ve "Suicide in Medieval Islam" makaleleri farklı konulara temas etmektedir. Rosenthal, bu eserlerinde daha önce değinilmemiş konularda incelemeler yaparak İslâm kültürünü tanımaya çalışmıştır.

Bazı yazarlar Rosenthal'ın derleme şeklinde oluşturduğu eserlerini konuyla ilgili dağınık bilgi vermesi nedeniyle eleştirirler. Ancak yine de konuya ilişkin bütün verilerin ve zengin bir kaynak bilgisinin bir arada verilmesi Rosenthal'ın eserlerine karşı haklı bir ilgi duyulmasını sağlamıştır. Bu ilginin bir sonucu olarak da eserleri Türkçe, Arapça ve Rusçaya tercüme edilmiştir. Rosenthal, *Humor in Early Islam* adlı eserinde II/VIII. yüzyılda yaşadığı sanılan Eş'eb'den ve ona ait hikâyelerden yola çıkarak o dönemin Medine'sinin ve daha genel olarak Arap dünyasının sosyal-kültürel bir tasvirini yapmaya çalışmıştır. Türkçeye de tercüme edilmiş bulunan yukarıda sözü edilen *The Muslim Concept of Freedom* adlı eserinde ise Rosenthal, İslâm hukukunun kesin sınırlarla belirleyip oluşturmaya çalıştığı toplum profiliyle bireyin kişisel arzularının çatışmasına yer vermiştir. Özellikle İslâm tarihi ve hukukuna dair yaklaşımları son derece sert, klâsik oryantalist geleneğin sınırları içerisine girecek katılıkla bir mahiyet arz eder. Söz gelimi, onun Hz. Peygamber'e dair yaklaşımları anlamaya değil, tayin etmeye yönelik; dışardan ve eleştireldir.

Rosenthal Amerika'ya geldiğinde İslâm ile ilgili filolojik çalışmalar oldukça sınırlıydı. Özellikle dille ilgili yürüttüğü araştırmalar kendisinden sonra gelenlere örnek teşkil etti. Ayrıca İslâm kültür tarihinde araştırılmamış konular hakkında telif ettiği eserler büyük ilgi topladı. Rosenthal, her ne kadar -klâsik bir oryantalist olması nedeniyle- çalışmalarında belirli bir ideolojiyi yansıtsa da, bilimin doğasına karşı geliştirdiği düşünce tarzı takdire şayandır. O, bilimin doğası gereği herhangi bir bölünme ve sınıflaşma kabul edemeyeceğini, dolayısıyla da bilim adamlarının beraber çalışarak bilim tarihinin gelişmesini sağlayabileceklerini savunur. Bu bağlamda Rosenthal, bilginin nakli konusuna özel bir önem atfeder ve nakledilmeyen bilgidен daha verimsiz/kısırsız herhangi bir şeyin olmadığını ifade eder. Bilim dünyasında bu özellikleriyle tanınan Rosenthal'i arkadaşları alçakgönüllü ve kendisini bilime adanmış biri olarak nitelendirmektedirler.¹

Emine YELBEY

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İSTANBUL

¹ "Franz Rosenthal", *Oriens*, 36, (2001), Leiden: Brill 2001, xiii-xxxiv; G.H.A. Juynboll, "Erken Dönem İslâm Tarihçiliğine İlişkin Bazı Değerlendirmeler" (çev. Salih Özer), *İsnad Analiz Yöntemleri* (ed. Salih Özer), Ankara 2005, s. 51; Dimitri Gutas, "Franz Rosenthal", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 149, no 3, September 2005, ss. 441-446. www.yale.edu/opa/v31.n26/story12.html, http://en.wikipedia.org/wiki/Franz_Rosenthal, www.middleeastmedievalists.org/Rosenthal.html, www.aps-pub.com/proceedings/1493/490315.pdf, www.umich.edu/~aos/frosenthal.html, www.answers.com/topic/franz-rosenthal.

Hz. Muhammed (sav) Web Portalı Açıldı

Meridyen Destek Derneği tarafından uzun süredir hazırlıkları sürdürülen önyargısız İslâm sloganıyla dikkatleri çeken ve Türkçe, İngilizce, Rusça yayın yapan www.sonpeygamber.info.web/www.lastprophet.info portalı Kutlu Doğum haftası etkinlikleri çerçevesinde 20 Nisan 2007 akşamı Cemal Reşit Rey Kongre ve Gösteri Merkezi'nde görkemli bir açılışla kamuoyuna tanıtıldı. Açılış programına, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, Devlet Bakanı Mehmet Aydın, Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Nimet Çubukçu, Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu, İstanbul Valisi Muammer Güler, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Kadir Topbaş'ın yanı sıra sitede emeği geçen pek çok akademisyen ve davetli katıldı. Konuşmalarının ardından Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ve Meridyen Destek Derneği başkanı Fatma Bayram temsili butona basarak web portalını açtılar. Galada Mızrabın Nefesi isimli grup da bir konser verdi.

Portal açılışında söz alan Meridyen Destek Derneği Başkanı Fatma Bayram, Meridyen Destek Derneği'nin sosyal bilimlerin; geçmişi, bugünü ve yarını doğru anlama ve biçimlendirmedeki önemine inanan gönüllü kişilerden müteşekkil bir çalışma grubu olduğunu belirtti ve "Üyelerimizin çoğunluğunu bayanlar oluşturmaktadır. Yola çıkarken amacımız sahip olduğumuz her türlü artı değeri, sadece egomuzun hazlarını tatmin etmeye sarf etmek yerine ülkemizin ve bütün insanlığın hizmetine sunabilmek için projeler geliştirmek." diyerek amaçlarını özetledi. Ayrıca Fatma Bayram, konuşmasında geçen yıl Danimarka'da gerçekleşen meş'um karikatür hâdisesinin neticesinde Hz. Peygamber'i dünyaya anlatma ihtiyacı ve zarûretini hissetmelerinin bu sitenin hazırlanmasında tetikleyici bir rol oynadığını vurguladı.

Bir sivil toplum kuruluşu olan Meridyen Destek Derneği tarafından oluşturulan projenin amacı, çağdaş dünyanın etkin iletişim aracı olan interneti kullanarak, Hz. Muhammed'i bilimsel veriler ışığında tüm dünyaya anlatmak, tanıtmak ve Batı'da Hz. Muhammed ve İslâm diniyle ilgili oluşan yanlış bilgileri ortadan kaldırarak Batı kamuoyunu doğru bilgilendirmektir. Son peygamber'in hayatını her yönüyle önyargısız ve bilimsel bir üslûpla anlatmayı hedef

alan sitedeki tüm bilgiler kapsamlı olarak yapılan akademik bir taramanın sonunda meydana getirilmiştir. Yapım aşaması altı ay süren sitede ana hatlarıyla, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kim olduğu, peygamberliği, sosyal hayatı, sünnet ve hadisleri, sahâbe gibi konuların yanı sıra çocuklar için de ayrıca bir bölüm yer almaktadır. Türkçe, İngilizce ve Rusça olmak üzere üç dilde hizmet veren site online hadis derslerinin yapılabildiği ve Hz. Peygamber'le ilgili her türlü görsel ve işitsel malzemenin yer aldığı aktif ve kolay erişilebilir bir programlama alt yapısına sahiptir. *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin de katkılarının süreceği Meridyen Destek Derneği ve web portalı yetkililerine yayın hayatında başarılar diliyoruz. Sevgili Peygamberimizin rûhâniyetlerinin desteği temenni siyle...

Muhammed Mustafa el-A‘zamî ile Bursa’da Yirmi Dört Saat

el-A‘zamî Temmuz 2003’te İstanbul’da üç haftalık bir hadis rivayet meclisi akdetmiş; bu meclisin ardından ailecek Bursa’ya da iki günlük bir ziyaret gerçekleştirmişti. Tesis edilen bu yakınlıktan da istifadeyle, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu’na bir tebliğle iştirak eden el-A‘zamî *Hadis Tetkikleri Dergisi* editörünün davetiyle Bursa’yı ikinci kez teşrif etti. Son derece yoğun geçen bir günlük program, ilk Bursa ziyaretinden daha kısa sürmesine rağmen son derece verimli ilmî etkinliklerle geçti.

‘Hadis rivayet meclisleri’ geleneğini geçmişteki ciddiyetinden hiçbir taviz vermeksizin sürdüren el-A‘zamî 14 Aralık Perşembe akşamı 19.00’da İbrahim Hatiboğlu’nun özel kütüphanesinde akdedilen birinci hadis meclisinde İstanbul ve Bursa’dan meclise iştirak eden otuzu aşkın kişiye İmâm Mâlik’in *el-Muvatta*’ının Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinden ve Süyûtî’nin *Tedribü’r-râvî*’sinden bölümler okuyup mecliste bulunanlara rivayet icâzeti verdi. Beş saati aşan ilk meclisin ardından 15 Aralık 2006 Cuma günü saat 10.30’da ise fakülte hadis hocaları ve talebelerden müteşekkil yaklaşık yüz elli kişinin katıldığı ders meclisinde Buhârî’nin *el-Câmi‘u’s-sahih*’inin başından bazı kısımları okuyarak mecliste bulunanlara rivayet icâzeti verdi. el-A‘zamî’nin Bursa’da iştirak ettiği bir diğer etkinlik ise özellikle öğretim üyelerinin ve ilgili talebelerin ilgisi dolayısıyla yoğun bir izdihamın yaşandığı Mehmed Âkif Ersoy Konferans Salonu’nda yaptığı konuşma idi. Hayli verimli ve ilgi uyandıran konferanstan çıkıştan sonra fakülte yönetimi ve İlim Yayma Cemiyeti Bursa Şubesi yetkilileriyle birlikte yapılan yemekli sohbetin ardından el-A‘zamî’nin Bursa programı nihâyete erdi.

İştirak ettiği bütün faaliyetlerinde ilmî hassasiyetinden asla taviz vermeyen el-A‘zamî, *Kütüb-i sitte* bile olsa güvenilir yolla alınmamış nüshalardan, ehli olmayan hocalardan ve icâzeti bulunmayan eserlerden rivayetin hadis öğretimine büyük zararı dokunacağını vurguladı. Rivayet icâzeti verdiği derslerinde mutlaka icâzetin anlam ve önemi üzerinde de duran el-A‘zamî mutlak icâzet vermek yerine ciddi müeyyidelere bağlanmış şartlı icâzet vermenin sistemin sağlıklı işlemesi açısından büyük önem taşıdığını vurguladı.

Meclisine iştirak eden bütün katılımcıların semâ ve huzur kayıtlarının tutulmasıyla başlayan derslerde, rivayet icâzeti verilen eserin icâzetli, ehil bir hocadan tamamının okunması, geleneksel rivayet usullerinde aranan şartlara riayet edilmesi, başta Kadı İyâz’ın *el-İlmâ‘ fi ma‘rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ‘* ve Süyûtî’nin *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî*’sinde belirtilen şartlar olmak üzere hadis usûlü literatüründeki şartların bilinip tatbik edilmesi, hadis öğreniminin ancak Allah rızasına erişme düşüncesiyle yapılması ve icâzeti alınan eserlerin hakkı ile öğrenildikten sonra başkalarına da rivayet edilmesi gibi şartlar ileri sürülmüştür. İleri sürülen bu şartlar, rivayet gibi manevî sorumluluk da gerektiren ağır yükü taşımaya kararlı kişilerin ciddi bir hazırlık sürecinden geçmelerini ve ciddi gayret göstermelerini ve katılımcıların hadis ilmüne ibadet iştiağıyla ilgi duymalarını sağlamaya yöneliktir.

Sünnet ve Siyer-i Nebî Hizmet Merkezi

(مركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالجامعة الإسلامية),

el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine,
SUÛDÎ ARABİSTAN

1406/1986 yılında Medine İslâm Üniversitesi'nin bir kolu olarak inşâ edilen Sünnet ve Nebvî Siyer Merkezi'nin (www.iu.edu.sa) kuruluş hedefi; sünnet ve sîret alanında basılmış ve yazma eserlerin toplanması, muhafazası, okuyucuya sunulması, bir nebevî hadis ansiklopedisinin oluşturulması, tahkik ve tercüme işlerinin yürütülmesi, sünnete yönelik şüphelere, bâtil iddialara cevap verilmesi, ilgili merkez ve kişilerle işbirliğinin temini, sünnet ve ilimleri ile alâkalı bilgisayar programlarının hazırlanması şeklinde özetlenebilir. Merkez; idarî bölüm, bilgisayar ve teknik işleri bölümü, maliye ve görevliler bölümü, ilmî araştırmalar bölümü olmak üzere dört ana bölüme ayrılmaktadır.

İlmî araştırmalar bölümünün görevi, uluslararası düzeyde sünnet ve siyer alanında neşredilen eserleri takip etmektir. Bu bölümünün Arap dilindeki ilmî araştırmalar ve yabancı dillerinde ilmî araştırmalar şeklinde iki kolu mevcuttur ve bölüm sekiz kısımdan müteşekkildir.

İlk kısım, yazmalara dayanılarak nebevî sünnet ve râvilerle ilgili eserlerin tahkikiyle ilgilenilen tahkik bölümüdür. Ayrıca bir de, kapsamlı bir rical literatürünün hazırlanması için gerekli çalışmaların yapıldığı râvi ansiklopedisi bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde öncelikle râvilerle ilgili birçok eser bilgisayar ortamına yüklenerek râviler tasnif edilmiş ve çeşitli tarama teknikleriyle, aranan râvinin bulunmasını kolaylaştırmak hedeflenmiştir. Üçüncü kısım olan hadis metinleri ansiklopedisi bölümün, basılmış ve yazma olan bütün eserlerdeki hadisleri ihtiva edecek bir ansiklopedinin hazırlanması için çalışmaktadır.

Ansiklopedinin tasnif plânı; (a) Sahîh hadisler ansiklopedisi; (b) Zayıf hadisler ansiklopedisi; (c) Uydurma hadisler ansiklopedisi; (d) Müsnedlerin alfabetik sıralamasıyla elde edilecek mu'cem türü bir ansiklopedi; (e) *Tuhfetu'l-eşraf* ve *İthafu'l-meher* kitaplarının metodları üzere, sahâbe ve onlardan rivayet eden râvilerin isimleri tertip edilerek oluşturulacak *etrafi* türü bir hadis ansiklopedisi; (f) Kitap ve bâblar çerçevesinde konu tertibine göre hadis metinleri ansiklopedisi (14 ana bölüm, 160 kitaba ayrılıp, cilt sayısı 390' a ulaşmaktadır);

(g) Alfabetik tertibe göre, hadislerin ilk cümlelerini içeren hadis metinleri ansiklopedisi; (h) Nebvî hadislerin tüm lafızlarını içeren mu'cem türü bir fihrist; (i) Garibu'l-hadîsi içeren bir mu'cem.

Bir diğer kısım olan nebevî siyer ansiklopedisi bölümünün gerçekleştirmeyi hedeflediği projesi ise, siyer alanında pratik bir ansiklopedi hazırlamaktır. Siyer bilgilerini ihtiva eden tüm eserlerden ilgili malzeme toplanarak, bilgisayar programı çerçevesinde siyer maddelerinin tertip edilip, kaynaklarına özel rumuzlar verilmesi suretiyle hazırlanması tasarlanmıştır.

Beşinci kısım yani ilmî araştırmalar ve oryantalizm bölümünün kuruluşu nedeni, çeşitli dillerde sünnet ve siyerle ilgili yazılmış eserleri toplayıp, bunları inceledikten sonra, ilmî bir ruh ile ve tarihî gerçeklere dayanarak, cevap mahiyetinde çalışmalar hazırlamaktır. Buna en güzel örnek, Dr. Muhammad Mohar Ali'nin 1417/1997 yılında hazırladığı ve Kral Faysal ödülüne layık görülen *Sirat al-Nabi and the Orientalists* adlı iki ciltlik eserdir. Bilgi donanımı bölümü, ise 400 ciltten oluşan 164 eseri bilgisayarda depolamış bulunan bilgi depolama birimi, araştırmacıların hizmetine sunulacak dinî ilimlerle ilgili programların hazırlandıkları bilgisayar birimi, sistemlerinin ve cihazlarının bakım işlerini yapan birim olmak üzere üç birime ayrılmaktadır. Yayın ve dağıtım bölümü, merkezde basılan ilmî eserleri, ülke içi ve dışındaki eğitim merkezlerine dağıtma işini yürüten bölümdür. Geçen yıllarda 52 devletteki 335 İslâmî kuruluşa yarım milyon cilt kitap dağıtılmıştır. İlmî araştırmalar bölümünün sekizinci ve son kısmı ise kütüphaneler bölümüdür. Bu bölümde sünnet ve siyerle ilgili ve bu alana bağlı olarak 49883 eser, 266 yüksek lisans tezi ve 100 adet doktora tezi barındıran bir ana kütüphaneyle, merkezde çalışan araştırmacıların sahalarına yönelik özel kütüphaneleri bulunmaktadır. Ayrıca 497 eseri içine alan 310 cilt yazmayla, fotokopi olarak 1272, mikrofilm hâlinde ise 3421 yazmaya sahip bir kütüphanesi de bulunmaktadır. Yazma eserler bölümünde, bir yandan hasar görmüş yazmalar onarılırken, diğer yandan fihristleme işlemleri de tamamlanmıştır.

Merkezde şu ana kadar el-Heysemî'nin, *Buğyetü'l-bahis 'an Zevâidi Müsnedü'l-Haris* (thk. Dr. Hüseyin Ahmed Salih el-Bakirî), I-II, Medine 1413/1992) adlı eseri neşredilmiş; İbnu'l-Cârud en-Nisâbü'rî'nin *el-Müntekâ* adlı eserinin daha kullanışlı hâle getirilmesi gayesiyle geniş bir fihrist hazırlanmış; İbn Hacer'in 25514 hadis ihtiva eden ansiklopedik hadis külliyâtı *İthafu'l-meher* *bi'l-fevâidi'l-mübtékira min etrafi'l-'aşara* (I-XVIII, Medine 1425/2004) ve *Lisânu'l-Mizân* (I-VII, tahkikli neşir, Medine 1426/2005) adlı eserlerinin neşri gerçekleştirilmiştir. *Kütübü't-tis'a*'nın tahkikli neşri ise hâlen devam etmektedir.

- ✦ Abdülhamit Birişik (ed.), *Mevdûdî: Hayatı, Görüşleri ve Eserleri*, İstanbul: İnsan Yayınları 2007.
- ✦ Abdulkadir Evgin, *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*, Ankara: İlahiyat Yayınları 2007.
- ✦ Abdullah Ünal, *İmamet Teorisinin Referanslarında Ehl-i Sünnet ve Şia'ya Göre Sünnet*, İstanbul: Elips Kitap 2006.
- ✦ Adem Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2006.
- ✦ Adem Dölek, *İshâk b. Râhûye ve Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul: Bekâ Yayınları 2006.
- ✦ Ahmet Tekin, *Sünnetin Anlaşılmasına Doğru*, I-III, İstanbul: Kelam Yayınları 2006.
- ✦ Aliyyü'l-Kârî, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, çev. Halil İbrahim Kutlay), İstanbul: İnkılap Yayınevi 2006.
- ✦ Ayhan Tekineş, *Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2006.
- ✦ Aynur Uraler, *Sünnete Uymanın Engelleri*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2007.
- ✦ Bursa Müftülüğü (nşr.), *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*, Bursa 2007.
- ✦ Charles Le Gai Eaton, *The Book of Hadîth: Sayings of the Prophet Muhammad from Mishkât Al Masâbih*, Book Foundation 2007.
- ✦ Christopher Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden: Brill 2005.
- ✦ Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-Hanefî (ö. 786) *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe* (thk. Muhammed Subhi el-Aydi-Hamza Muhammed el-Bekrî), Amman 2006.
- ✦ Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, doktora tezi, danışman: Prof. Dr. Raşit Küçük.
- ✦ Hamdi Gündoğar, *İslâm İtikadında Sünnet*, İstanbul: Çınar Yayınları 2006.
- ✦ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis İlk Üç Asır*, Bursa: Emin Yayınları 2006.

- ✦ İbnü's-Salâh eş-Şehrîzûrî, *el-Envârü'l-lem'a fi'l-cem' beyne müfredâti's-Sihâh* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasen), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2006.
- ✦ İbrahim Hatiboğlu, *Bulgaristan Müslümanlarında Dinî Islâhat Düşüncesi*, Bursa: Emin Yayınları 2007.
- ✦ Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıf ve Akâid* (çev. İlhan Başgöz), İstanbul: Ardıç Yayınları 2004.
- ✦ İhsan Süreyya Sırma, *Muhammed Hamîdullah Hocam'dan Mektuplar*, İstanbul: Beyan Yayınları 2006.
- ✦ John Davenport, *Hazreti Muhammed (S.A.V.)'den Özür Diliyorum* (çev. Muharrem Tan), İstanbul: Moralite Yayınları 2007.
- ✦ Karen Armstrong, *Muhammad A Prophet for Our Time*, Harper Collins Pub. 2006.
- ✦ Kaşıkçı Ali Rıza, *Mü'minlerin Kurtuluşuna Dair Kırk Hadis* (nşr. Mahmut Kanık, Fatma Z. Kavukçu), Ankara: Hece Yayınları 2006.
- ✦ M. Hamdi Zakzuk, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması* (çev. Abdülaziz Hatip), İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2006.
- ✦ Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'an ve Sünnetin Arap Gramerindeki Rolü*, İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2006.
- ✦ Michael Oren Fitzgerald, Michael Oren, Feisal Abdul Rauf, *Universal Spirit of Islam: From the Koran and Hadîth*, Natl Book 2006.
- ✦ Muhammad Zubayr Siddiqi, *The Hadîth for Beginners*, India: Goodword Boks 2006.
- ✦ Muhammed Accâc el-Hatîb, *Sünnetin Tesbiti (es-Sünne kable't-tedvîn)* (çev. Mehmet Aydemir), İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2005.
- ✦ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi Vahyedilişinden Derlenişine Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yayınları 2006.
- ✦ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Nurlar Yuvası (Mişkâtü'l-envâr)* (nşr. Mahmut Kanık), Ankara: Hece Yayınları 2006.
- ✦ Murtaza Bedir, *Sünnet Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İstanbul: İSAM Yayınları 2006.
- ✦ Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Artması ve Sayısı*, İstanbul: İşaret Yayınları 2007.
- ✦ Osman Güner, *Sünnetten Topluma Toplum ve Kültür Yazıları*, Ankara: Fecr Yayınları 2005.
- ✦ Raşit Küçük-İsmail Yiğit, *Hazreti Muhammed (S. A. V.) Siyer-i Nebi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları 2006.

- ✦ Şah Veliyullah Dihlevî, *Fikhî İhtilaflarda Ölçü* (çev. Musa Hub), İstanbul: Yeni Akademi Yayınları 2006.
- ✦ Snouck Hurgronje, *Mekka in the Later Part of the 19th Century* (tr. J.H. Monahan), Leiden: Brill 2006.
- ✦ Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet-Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford University Press 2006.
- ✦ Yunus Macit, *Ömer b. Abdülaziz'in Hadis Kültüründeki Yeri*, Samsun: Din ve Bilim Kitapları 2006.
- ✦ Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Riyâzü'l-cenne min ezkâri'l-Kitâbi ve's-sünneh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2007.
- ✦ Zeyneb bint Kemâl el-Makdisiyye, *el-Ehâdisü'l-muvâfakâtü'l-'avâli* (nşr. Mustafa İsmâil Saïd el-Ubeydî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2006.

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

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadislerle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadislerle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadislerle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının 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 özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine/editöre gönderilmelidir. Çeviriler orijinal metni ile birlikte iki nüsha halinde gönderilmelidir. ✦ Makaleler dört ayrı hakeme, diğer yazılar iki ayrı hakeme gönderilir, makaleler için iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazının yayınlanmasına yayın kurulu karar verir. ✦ Yayın kurulu, hakem raporlarını yazarlara bildirip dil, üslup ve muhteva açısından düzeltme isteyebilir. ✦ Yayınlanmak üzere yönetim ve dağıtım bürosuna gönderilecek yazıların şekil şartları ve formatı konusunda öncelikle mevcut sayılara veya www.hadisevi.com 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 ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات دراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطه والتعليقات على ندوة ٢٥٠٠ كلمة، وفي تقديم عرض كتاب، وفي التراجم وكذا الأخبار في الحديث ١٥٠٠ كلمة. ✦ يجب إرسال مختصر المقالة باللغة الإنكليزية، والعربية إلى جانب لغة المقالة التي ستشتر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة أحكام 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 الأحكام 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 ٢٠ عددًا من المجلة المطبوعة لكل من نشر مقالته، ولا ترد الكتابات التي لم تنشر إلى أصحابها.

✦ ✦ ✦

Temsilciler/Distributors

YURT İÇİ/ IN TURKEY

Adana

Muhammet YILMAZ
muhammetyilmaz01@myynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah 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@myynet.com

Erzincan

Adem DÖLEK
adem_dolek@hotmail.com
(535) 271 00 07

Erzurum

Abdülvahap ÖZSOY
abdulvahapozsoy@hotmail.com
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU
omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

Isparta

Ahmet YILDIRIM
ayildirim2000@hotmail.com

İstanbul

Bekir KUZUDİŞLİ
kuzudislibekir@yahoo.com
(533) 648 66 05
Muhammet BEYLER
muhammedbeyler@hotmail.com
(216) 483 09 02 x 215
(535) 307 70 49
Serkan DEMİR
sdemir@hadisevi.com
(535) 836 69 13

İzmir

Ahmet Tahir DAYHAN
dayhan@excite.com
(232) 285 29 32
(535) 783 03 06

Kahramanmaraş

Kadir EVGİN
kevgin@yahoo.com
(344) 251 23 15 x 222
(537) 644 78 21

Kayseri

Süleyman Doğanay
sdoganay@erciyes.edu.tr
(535) 4894932
(352) 437 49 01 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR
oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Malatya

Saffet SANCAKLI
absancakli@hotmail.com

Rize

Yavuz KÖKTAŞ
yavuzkoktas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ
hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Muhittin DÜZENLİ
muhittin90@hotmail.com
(362) 457 60 20

Sivas

Cemal AĞIRMAN
agirman@cumhuriyet.edu.tr
(535) 407 74 78

Şanlıurfa

Mehmed DİLEK
mdilek25@hotmail.com
(414) 315 35 55
(533) 432 47 28

Van

Ramazan ÖZMEN
rozmen@yy.edu.tr
(505) 876 46 68
(432) 225 10 24 x 24 23

YURTDIŞI/ABROAT

Sofia/BULGARIA

Vedat S. AHMED: vedatsabri@hotmail.com

Bruxelles/BELGIUM

Mustafa DÖNMEZ: mustafadonmez_44@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/France

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDİR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu

Amman/ÜRDÜN

Mahmoud RASHEED: mahmoudrasheed@gmail.com