

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

Doç. Dr. Khalid Zafarullah DAUDI (Government Post Graduate College, Faisalabad), Dr. Mehmet EFENDİOĞLU (İSAM, İstanbul), Yrd. Doç. Dr. Özcan HIDİR (The Islamic University of Rotterdam, Rotterdam), Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK (Gazi Üniv., Çorum), Doç. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İSAM, İstanbul), Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniv., Konya), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN (Uludağ Üniv., Bursa), 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'ZAMİ (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. Yasin DUTTON (Edinburgh Univ., Edinburg), Prof. Dr. Nureddin ITR (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedi' Seyyid LAHHÂM (Câmiatü Dımaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABİ' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNİ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Doç. Dr. 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 İSKENDERÖĞLU (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 yayınlanır.

Dergide yayınlanan 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, 00 90 (216) 334 82 07, 00 90 (216) 391 89 55 (Fax)
Web: http://www.hadisevi.com E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2006

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث

IV * 1 * 2006

Hesap No/Bank Account: Akbank Kadıköy Şub.: 170-251-3 (Ataullah ŞAHYAR)
Fiyatı/Price: Türkiye: 10 YTL (2006 Yılı abone/Subscription Rates for 2006 kurumlar: 20 YTL, normal: 17,5 YTL, öğrenci-öğretmen 15 YTL, yurtdışı/abroad: 60 \$ veya 50 €)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS/المحتوى

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Akademik Dergiciliğin Köşe Taşları ... ✎ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Mustafa ÖZTÜRK, Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicri İlk İki Asır/ *Mawālî narrators of Hadīth and the Influence of pre-Islamic Cultures on the Hadīth: The First Two Century of Hijrah* ✎ 7-37

Yusuf Ziya KESKİN, Fırat Hadisi Üzerine Bir İnceleme/*Critical Analysis of the Hadīths About The Euphrates* ✎ 39-60

Mirza TOKPINAR, ‘Abd al-Razzâq b. Hammâm (126-211/744-827) Etail-il Chi’it?/‘*Abdürrezzâk b. Hammâm (126-211/744-827) Şi’i mi?* ✎ 61-67

Enbiya YILDIRIM, Hz. Peygamber’in Evren Tasavvuru/*The Imagination of the Prophet on the Universe* ✎ 69-90

Mehmet Ali YARGI, Hanefîlerin Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine/*On the Hanafî Approaches to the Interpretation of Qur’ân vis-à-vis Sunnah* ✎ 91-112

Tercüme/Translation/ترجمة

Seyyed Hossain NASR, Sünnet ve Hadis/*Sunnah and Hadīth* (Çev. İbrahim HATİBOĞLU) ✎ 113-125

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Burhanettin TATAR, Hadis Tarihinde Metin Merkezli Düşüncenin Diyalektik Yapısı Üzerine ✎ 127-133

Yusuf Sami SAMANCI, *el-Mektebetü’l-Elfiyye* 3.0 CD’si İlâve Eserlerine Dair Bir Kronoloji ✎ 135-150

Mülâkât/Interview/حوار

Kadir DEMİRCİ, Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine ✎ 151-165

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırıları Sempozyumu, 28-30 Mart 2005, Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ (Haz. Emin AŞIKKUTLU) ✎ 169-185

Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, 18-19 Kasım 2005, Bursa, TÜRKİYE (Haz. Salih KUMAŞ) ✎ 187-194

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

A. Osman Koçkuzu, *Paşadairesi (Fahrettin Kulu ve Haciveyisâde Mustafa Kurucu Hoca Efendilerin Hayatı)* (Haz. Mustafa ÖCAL) ✎ 195-200

Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)*, (Haz. Ayşenur SOYLU) ✎ 201-204

Huriye Martı, *Birgili Mehmed Efendi’nin Hadisçiliği ve et-Tarîkatü’l-Muhammediyye (Tahkik ve Tahlil)*, (Haz. Ahmed ÜRKMEZ) ✎ 205-208

Osman Güner, *Sünnetten Topluma: Toplum ve Kültür Yazıları*, (Haz. Muhittin DÜZENLİ) ✎ 209-211

Muhammed Salih Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, (Haz. Ayşenur ÇİFTÇİ) ✎ 213-216

Vefeyât/Obituary/فداء

Prof. Dr. Ali Yardım (1939/2 Ocak 2006), (Haz. Mehmet Sait TOPRAK) ✎ 217-224

Abdullâh Sirâcuddîn el-Hüseynî (1342-20 Zilhicce 1422/1924-4 Mart 2002) (Haz. İbrahim HATİBOĞLU) ✎ 225-229

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

Cum’a el-Mâcid Kültür ve Miras Merkezi (مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث) (Juma al Majid Culture and Heritage Center) Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ ✎ 231-232

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✎ 233-234

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadīth Studies/ حول مجلة بحوث الحديث ✎ 235-236

Akademik Dergiciliğin Köşe Taşları...

*Hadis Tetkikleri Dergisi'*nin yeni bir yılında, yeni bir sayıyla yine huzurlarınıza çıktık. Bu sayımızla da Türkiye'nin akademik birikimini siz okuyucularımıza ve ilgili ilim çevrelerine arz etmeye devam ediyoruz. Çıkarığımız her yeni sayı, akademik hayatta yer alma çabamızı meşrulaştıran birer adım olarak tarihe geçmekte; bu da geçmişe dönük olarak gelenekselleşmemize, geleceğe yönelik olarak da umut ve tasavvurlarımızın genişlemesine vesile teşkil etmektedir.

Uluslararası açılımlarımızın ve akademik taleplerin bir neticesi olarak *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* geçmişe oranla daha fazla ilgi görmekte, daha yoğun bir yazı akışı ile karşılaşmaktadır. Bu süreçte, ısrarla savunduğumuz akademik ciddiyeti tavizsiz koruma düşüncesine paralel bir şekilde, meslektaşlarımızdan da büyük ilgi görmemiz bizi ziyadesiyle memnun etmektedir. Her yeni sayımızda ifade ettiğimiz üzere, yayın sürecinin muhtelif basamaklarındaki yazışmalarımız sırasında yazarlarımızın, çalışmalarıyla ilgili yakın alâkalarını ve samimi çabalarını da ayrıca şükranla anmamız gerekir.

Siz meslektaşlarımızın da takip ettiği üzere *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* ekibi uluslararası ilişkiler konusuna büyük önem vermektedir. Bu çerçevede Batı'daki meşhur ilim merkezi ve kütüphaneler olduğu kadar Arap dünyasında da dergimizin ilgili ilim çevrelerine ulaşması ve onların da dergimize katkısı sağlanmaktadır. Muhtelif ilim çevreleriyle irtibatlı ilim ve hadis ehli dostlarımızın uluslararası açılım konusundaki katkılarına açık olduğumuzu bildiriyor, bu bilinci bizimle paylaşanlara da ayrıca şükranlarımızı arz ediyoruz.

Bu bağlamda, yazarlarımızdan istirhamımız, muhteva itibarıyla ülkemizin akademik seviyesini gösterecek içerikteki makalelerini öncelikle Türkçe olarak dergimize göndermeleridir. Yayın ve hakem kurulunun onayından geçtikten ve yabancı dilde yayımlanması uygun görüldükten sonra, uzman bir kimseye müelliflerince tercüme ettirilerek bu makalelerin yayımlanması mümkün

olacaktır. Yine, makale özetlerinin de ulusal akademik birikimin yurt dışına taşıyıcıları olduğu bilinciyle hazırlanıp, ehil kimselere tercüme ettirilmesi bu süreçte büyük önem arz etmektedir.

*Hadis Tetkikleri Dergisi'*nin bu sayısını da kaliteli ve zengin bir muhteva sunmaya çalıştık. *HTD'*nin makaleler bölümünde ilk olarak modern tartışmalar bağlamında Mevâlîler ve hadis rivayetindeki yerlerine ve tarih boyunca tartışmaların merkezi olmuş Ortadoğu'nun kalbi Fırat nehri hazinelerine dair hadisleri değerlendiren iki makaleye yer verdik. Bu sayımızın Batı dilinde yayımlanan makalesi erken devir muhaddislerinden Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın Şî'liği tartışmaları üzerine. Makaleler arasında yer alan diğer iki çalışma ise Hz. Peygamber'in evren tasavvuru ile Hanefilerin Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünü sistematik olarak nasıl yorumladıklarına dairdir.

Dergimizin ikinci kısmı da ilgi çekeceğini umduğumuz bir muhtevaya sahip. Özellikle Avrupa'da zuhûr eden Hz. Peygamber etrafındaki gelişmelere bir cevap ve Kutlu Doğum etkinliklerine bir katkı olmak üzere Seyyid Hüseyin Nasr'ın Sünnet eve Hadis'e dair bir yazısını çevirmeyi uygun bulduk. Yine, ilim dünyasında fazla sesleri duyulmayan Zeydiyye'nin önemli temsilcileriyle yapılmış bir mülâkât da sayımızı zenginleştiren bir katkıdır. Ayrıca sünnetin olduğu gibi taşınması kaygısıyla telif edilen hadis kitaplarını 'anlama'ya katkı sağlaması düşüncesiyle felsefi içerikli bir tahlil ile *el-Mektebetü'l-elfiyye'*nin muhtevasına dair daha önce yayımladığımız listeye, CD'nin 3.0 versiyonuna dair bir zeyli de bu sayımızda bulabileceksiniz. Yine, Dubai'de düzenlenen 'Çağdaş dönem Hadis Eleştirileri'ne ve Bursa'da düzenlenen 'Muhammed Hamidullah'a dair iki önemli sempozyum tebliğlerinin genişçe tanıtıldığı iki yazı da bu sayımızda yer aldı. Vefeyât bölümümüzde ise hadis câmiası olarak kısa süre içinde yaşadığımız ikinci acı kayıp Ali Yardım hocamız ve Suriye'nin meşhur âlimlerinden Abdullah Sirâcüddîn hoca efendi hakkında bilgi verdik. Son olarak bu sayımızda, örnek bir araştırma kurumu Cum'a el-Mâcid Kültür ve Miras Merkezi (مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث/Juma al Majid Culture and Heritage Center) hakkındaki kısa bir haber yazı ile sayımızı tamamladık.

Daha yoğun bir muhteva ve daha kuşatıcı bir alan zenginliğine erişme uğruna; meslektaş ve okuyucularımızın akademik birikimlerini paylaşma hususundaki arzumuzu bir kez daha tekrarlayarak, desteklerini beklediğimizi ifade etmeliyiz.

Bir sonraki sayımızla ve aynı doyurucu içerikle birlikte olmak dileğiyle...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır

Mustafa ÖZTÜRK, Dr.*

“Mawâli narrators of Hadîth and
the Influence of pre-Islamic
Cultures on the Hadîth: The First
Two Century of Hijrah”

Abstract: It is generally argued and implied that at the very beginning of the 2nd year of the Hijrah, the Mawaali established a superior position in religious sciences and through them a foreign influence entered into the hadith literature. A careful study of the number of the narrators from among the early stage would reveal that the first is not true. This study also considers that there are two positions as far as the mawaali narrators are concerned: one is that those, like Abdullah b. Salam and Salman al-Farisi, who continued narrating under the influence of their pre-Islamic religious culture; the other is those non-Arab narrators, such as Mâlik b. Dînâr, Ibn Ishak and Ibn Juraij, of second or third generation whose fathers or grandfathers converted to Islam that transmitted ahadîth with various elements from foreign religious and cultural environments.

Citation: Mustafa ÖZTÜRK, “Mawâli narrators of Hadîth and the Influence of pre-Islamic Cultures on the Hadîth: The First Two Century of Hijrah” (In Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/1, 2006, pp. 7-37.

Key words: Mawâlî, fabricated hadîth, orientalism, Abdullah b. Salâm, Salmân al-Fârîsî, Taabioon.

GİRİŞ

Hiz. Peygamber ve ilk muhatapları Arap olsa da, İslâm bütün insanlığı hedef edinmiş ve bunun gerçekleşmesi için müntesiplerini sorumlu tutmuştur. Nitekim söz konusu durumu kavrayan ilk müslüman nesillerin azim ve gayretleriyle, o gün mevâlî diye tabir edilen gayri Arap milletler¹ de yeni dinin men-

* İLAM, Araştırmacı, İstanbul, ozturk69@hotmail.com

1 Bir âlimin gayri Arap kökenli olduğunu tesbit etmenin en kolay yolu, onun kaynaklarda açıkça mevlâ olarak geçip geçmediğini belirlemektir. Araştırmamızda takip edilen genel metot budur. Zira her ne kadar mevlâ/mevâlî terimi, bidayette etnik bir kökene değil de sosyal bir statüye işaret etse de, Hulefâ-i Râşidîn devrinin sonlarına doğru özellikle Emevîlerle birlikte münhasıran Arap olmayan müslümanları ifade etmeye kullanılmıştır. Ne var ki bu açık ve keskin ayırım muhtevasında bir kısım problemleri de barındırmaktadır. Çalışmamız boyunca bu problemler de dikkate alınarak ihtimalli bilgiler titizlikle incelenmiştir. Ancak İslâm öncesi devirde Yemen’de yerleşip, baba cihetiyle Fars kökenli olduğu bilinen ve ebnâvî diye tanıtılan ancak mevlâlık durumları hakkında hiçbir bilgi verilmeyen bazı râviler bu ça-

subu olmuşlardır. İslâmiyet’in ırkçılık ve kabile taassubunu zemmederek yegâne üstünlüğün ilim ve takva ile sağlanabileceğine dair getirdiği esasın bir sonucu olarak, yeni mühtediler dini anlayıp yaşamak için ilme yönelmişlerdir. Öyle ki daha hicrî II. asrın başlarında Arap olmayan müslümanların İslâmî ilimlerdeki üstünlüklerinden sitayişle bahsedilirken, Arapların azınlıkta kaldığına vurgu yapılmaktadır. Nitekim biyografi türü eserler kabaca incelendiğinde ‘mevlâ’ diye kaydedilen ve râvî, muhaddis, fakih, müfessir, âlim gibi vasıflarla nitelendirilen şahısların çokluğu dikkat çeker. Hadis usûlü kitaplarında da ‘ma’rifetü’l-mevâlî mine’r-ruvât ve’l-ulemâ’ başlığı altında² mevâlî râvî ve âlimlere yönelik özel bir bölüm ayrılması meseleye atfedilen değeri gösterir. Bununla birlikte bazı kaynak ve araştırmalarda İslâm dışı din ve kültürlerin genelde İslâmî ilimlere özelde hadislere sirayet ettiği ve bunun da bilhassa mevâlî eliyle gerçekleştiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu makalede geçmiş din ve kültürlerin hadislere etkisi iddiaları bağlamında mevâlî râvilerin rolünün ne derece tesirli olduğu tartışılacaktır.

Araştırmamızda muhaddislerin tesbitinde, Zehebî’nin (ö. 748/1347) *Tezkiretü’l-huffâz*’ında biyografisine yer verilen bütün mevâlî muhaddislerle ilâveten, *Siyer*’inde ‘muhaddis’ veya ‘hâfiz’ diye tanıtılan mevâlî çerçeve olarak esas alınmış, ancak söz konusu çerçeveye girmelerine rağmen, sayıları az da olsa, haklarında ‘kalîlü’l-hadis’, ‘leyse hüve bi’l-müksir’, ‘leyse hüve min ehli’l-hadis’ ‘lem yekün sâhibü hadis’ gibi kayıt bulunan şahıslar istisna edilmiştir.³ Ayrıca bu araştırmada geçmiş kültürlerin İslâm’a aktarılmasında rolleri olduğu ifade edilen, ancak hadis rivayetinde otorite sayılmayan, sadece râvî denilebilecek şahıslar da ilâve edilerek incelenmiştir.

A. GEÇMİŞ KÜLTÜRLER VE MEVÂLÎ

Geçmiş kültürlerin İslâmî ilimlere tesiri üzerinde duranların başında bazı batılı araştırmacılar gelmektedir. Bu araştırmacılar söz konusu tesirle ilgili olarak gerek keyfiyet gerekse kemiyet açısından bilhassa hicrî I. ve II. asırda yaşamış olan mevâlînin rolüne daima atıfta bulunmaktadırlar.

Mevâlînin İslâmî ilimlere, bilhassa fıkıhın oluşumundaki katkılarına vurgu yapanlardan biri Goldziher’dir. Ona göre hicrî I. asırda her çeşit durumu düzenleyebilecek yeterli miktarda hadis mevcut değildi. Eksik malzemeyle hukukun bütün yönlerini karşılamak mümkün olmadığı için sistemin temelle-

ışmaya dâhil edilmemiştir. Mevâlî kavramı hakkında bilgi için bk. Öztürk, Mustafa, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri* (doktora tezi, 2002), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2-14.

² bk. Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadis*, Beyrut 1397/1977, s. 196-202; İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezürî, *Ulûmü’l-hadis* (nşr. Nüreddin İtr), Beyrut 1401/1981, s. 358-362.

³ İlgili örnekler için bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 14 (78. dipnot).

ri, hadislere değil, âlimlerin fikrî faaliyetlerine dayandırıldı. Fikhî kurallar o devirde fethedilen ülkelerdeki hukukçular yoluyla İslâm dünyasına kadar serbestçe ulaşmıştı. Yine bazı genel prensipler, istidlâl mefhumları hatta fukahaya tanınan hareket serbestliği bile varlığını şüphesiz çoğunlukla Roma hukukuna borçludur. Dolayısıyla nahiv ve kelâm ilmi gibi fıkıh da Arap aklının ürünü değildi. Hatta ilk dönem müslümanları fıkıhın bu ithal edilmiş karakteri hakkında açık bir bilince sahiplerdi. Goldziher bütün bu kanaatlerini mevâlîyle ilişkilendirdiği Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/712) şu sözüyle teyit etmektedir:

“İsrâilîogulları'nın durumu itidal üzere devam etmekteydi. Ancak içlerinde Benî İsrâil'den olmayan cariye çocuklarından melezler türedi de re'yle hüküm verdiler ve bu şekilde onları saptırdılar.”⁴

Ayrıca hukuk ilminde daha ziyade mevâlî tarafından geliştirilen gayri Arap metoda karşı beslenen nefretin bu sözle maskelendiğini fakat tamamıyla gizlenemediğini belirten Goldziher müslümanlar içerisindeki ehl-i re'yin en eski ve en mühim temsilcilerinin gayri Arap olduğunu söyleyerek iddiasını Fars asıllı diye takdim ettiği Ebû Hanîfe ismini örnek vermek suretiyle destekler. Sonuç itibarıyla Goldziher, Renan'ın Arap zekâsının orijinal bir semeresi olarak kabul ettiği ve daha eski bir Fransız yazarın da 'çöl'ün bir mahsulü diye nitelendirdiği olgunun gerçek fâillerinin mevâlî olduğunu söylemektedir.⁵ Bir diğer Batılı araştırmacı Schacht da Goldziher'in görüşleri doğrultusunda Arap-İslâm medeniyeti üzerindeki İran ve Helenistik kültürün etkilerinin başlangıç tarihini hicrî ilk asrın ikinci yarısı olarak göstermekte ve bu sürecin ikinci asırda zirveye çıktığını, semerelerini de öncelikle hukuk alanında verdiğini belirtmektedir. Schacht'a göre İslâm hukuku Irak'ta hicrî II. yüzyıl civarında başlamıştır. Zira o vakitte İslâm medeniyetinin kapısı ardına kadar İslâm'a ihtida eden gayri Arap eğitilmiş potansiyel taşıyıcılara açılmıştı. Dolayısıyla ona göre hıristiyan doğu kiliselerinin kilise hukuku ile İslâm hukuku arasındaki paralellige muhtemelen müslüman olan hıristiyanlar sebep olmuştur.⁶ Arap olmayan âlimlerin kültürel arka plânına değinen Newby ise kitap ehlinden rivayet edilen tefsir rivayetlerinin naklinde yer alan şahısların çoğunun mevâlî olduğunu kaydederek iddiasını şöyle delillendirmektedir:

“Öyle ki onların ailevi arka plânı ve memleketleri kendilerine yahudi, hıristiyan ve Mecûsî kaynakları hakkında özel bilgi vermiş olabilir. Fârisî bir kölenin oğlu olan ve İslâm'ın önde gelen âlim, kelâmcı, vâiz ve Kur'ân tefsiri nâkilerinden biri olarak şöhret bulan Hasan-ı Basrî ile yine Basralı ve Kur'ân bilgisinde Hasan-ı Basrî'yle

rekabet eden Katâde (ö. 118/736) mevâlî idiler ve her ikisi kendi zamanlarının güvenilir Kur'ân müfessirleri olarak kabul edilmekteydi.”⁷

Aslen Arap olan Katâde'yi mevâlî diye yanlış takdim eden Newby⁸ ardından, meselenin modern araştırma bakış açısıyla tetkik edildiğinde Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin Kitab-ı Mukaddes ve diğer metinlerde de bulunan Kur'ân'daki bazı figürleri yorumlarken yahudilik ve hıristiyanlıktan rivayetleri nakletme hususunda önemli bir güvenilirlik ve sadakat göstermiş olabileceklerini ifade eder. Diğer taraftan o, bu iki zatın Kitab-ı Mukaddes ve şerhleri hakkında kitap satıcıları ve sahaflarca dağıtılan tercüme vasıtasıyla mâlumat sahibi olduklarını da söylemektedir.⁹ Müslüman âlimlerden Ahmed Emîn, fetihlerle birlikte pek çok din ve millete mensup kimsenin Araplar'la karıştığına, bunların Arap örf-âdetleriyle kendi kültürlerini mezgettiklerine dikkat çeker. Ona göre bilhassa Fars ve Bizans kanunları Kur'ân ve Sünnet'in ortaya koyduğu hükümlerle karışmış, ayrıca bu milletlere ait hikmetli söz ve felsefi ifadeler Arap kültürüyle imtizaç etmiştir.¹⁰ M. J. Kister de söz konusu etkileşimde mevâlînin rolüne şu sözleriyle imada bulunur:

“Hadis rivayeti, kıssacılık, geçmiş peygamber ve veliler hakkındaki kıssalar ve menkıbeler yeni ulemâ nesli tarafından (ikinci asrın başından itibaren) yayılmıştır ki muhtemelen bunlar arasında mevâlî çoğunluğu oluşturur.”¹¹

Hadislerin yazılmasında Zührî'nin (ö. 124/741) faaliyetlerinden detaylı bir şekilde bahseden N. Abbott ise doğu illerinden gelen Fars kökenli mevâlî başta olmak üzere Arap olmayan âlimlerin İslâm kültür hayatına her geçen gün artan bir sayıda katılımının o dönemde yaşayan bir çok âlim gibi bir Arap olarak Zührî'yi de endişelendirdiğini belirtir. Aynı zamanda Zührî'nin kişisel ilişki kurmadığı bir çok mevâlî muhaddisin bulunduğu dikkat çeken Abbott, onun Mekhûl (ö. 112/730), A'rec (ö. 117/735) ve Nâfi' (ö. 117/735) gibi mevâlî muhaddislerden rivayet etmesine rağmen sadece Araplardan hadis almakla suçlandığını söyler. Ancak Abbott, Zührî'nin bu suçlamayı 'ensar ve mühacir âlimlerinden rivayet bulamadığında mevâlîden hadis aldığı' ifade eden

⁴ bk. Dârimî, “Mukaddime”, 17; İbn Mâce, “Mukaddime”, 8.

⁵ bk. Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), New York 1977, II/78, vd.

⁶ bk. Schacht, Joseph, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, *Journal of Comparative Legislation (JCL)*, third series, XXXII, London 1950, s. 13.

⁷ Newby, Gordon D. “The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir”, *Studies in Islamic and Judaic Traditions (SIJT)* (ed. W. M. Brinner-S. D. Rick), Atlanta 1986, s. 21.

⁸ Katâde'nin Arap kökenli olduğu bilinmekte ve hatta onun mevâlîye kızdığı nakledilmektedir. bk. Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaüt v.dğr.), Beyrut 1404/1986, V, 273.

⁹ Newby, “The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir”, *SIJT*, s. 21.

¹⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1975, s. 93.

¹¹ Kister, M. J. “... Lâ taqra'u'l-qur'âne 'alâ l-mushafiyîn wa-lâ tahmilü l-'ilme 'ani l-sahafiyîn... Some Notes on the Transmission of Hadith”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAL)*, XXII, Jerusalem 1988, s. 162.

sözüyle¹² kısmen reddettiğine de vurgu yapar. Bunun yanında Abbott, Arapların aksine İranlı ve diğer mevâlînin aşırı derecede gururlu olmayıp ayrıca hâfızalarına da güvenmedikleri için hadis ve fıkıh malzemelerini yazıya geçirdiklerini ve onların birçok Arap muhaddis ve âlimden alınan biricik nadir ve derleme nüshalarının neredeyse yegâne sahibi olduklarını kaydeder.¹³ Yine Abbott, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120/737) ile Rabiâtü'r-Re'y (ö. 136/753) örneklerinde görüldüğü üzere mevâlînin, ehl-i hadis destekçilerine karşı büyük oranda ehl-i re'y liderlerini çıkartan bir grup olduğunu söylemektedir. Öyle ki ona göre bu durum, Zührî'nin hadisleri ve sünneti yazmaya karar vermesinde büyük bir rol oynamıştır. Zira Zührî'nin kitâbet ve tedvîne yönelmesi, ortaya çıkan edebî entelektüel rekabete karşı bir koruma niteliği taşımaktadır. Ayrıca Abbott, Medine'yi terketmesi sebebiyle eleştirilen Zührî'nin cevaben 'şehir halkının -her ikisi de mevlâ olan- özellikle Ebü'z-Zinâd (ö. 130/747) ve Rabiâtü'r-Re'y tarafından fikren bozulduğunu ve insanların değiştiğini' ifade eden sözünü nakletmektedir.¹⁴

Mevâlî'nin doğrudan hadis rivayetindeki etkinliğine değinen A. L. de Premare ise Ebû Hüreyre'den rivayet eden râvilerin ekserisinin gayri Arap olduğunu iddia etmektedir. Premare sened zincirinin çoğunluğu mevâlîden oluşan ve Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen "Sâlih kullarım için hiç bir gözün görmediği hiçbir kulağın işitmediği ve insan kalbinin tasavvur edemeyeceği şeyler hazırladım"¹⁵ meâlindeki kutsî hadisle meseleye dikkat çekmekte ve söz konusu durumun bu rivayetle sınırlı olmadığını, genelde hadis ilminin mevâlîye çok şey borçlu olduğunu söylemektedir. Ayrıca Premare'nin ifadelerine göre müslümanların Arap yarımadası dışına yayılmasıyla güçlenmek için müsait bir ortam bulan hadis metinlerinin oluşumunun kültürler arası karakterini Hicaz, Yemen, Suriye, Irak ve Mısır bölgelerine sürekli yapılan seyahatler

yanında mevâlînin hadis rivayetindeki etkinliği de güçlendirmiştir.¹⁶ Premare'nin mevâlînin hadis rivayetindeki müessir rolüne vurgu yapması tabii olmakla beraber bilhassa Ebû Hüreyre'den (ö. 58/677) rivayette bulunan râvilerin ekserisinin mevâlî olduğunu iddia etmesi tartışmaya açıktır. Zira Ebû Hüreyre'den rivayette bulunan birçok mevâlî muhaddisle birlikte azımsanamayacak sayıda Arap kökenli râvinin de bulunduğu görülür.¹⁷ Premare'yi söz konusu kanaate sevk eden şey ise Ebû Hüreyre'nin çok sayıda mevâlî râvisi yanında yine onun rivayetleri hususunda Ebû Sâlih es-Semmân (ö. 101/719) ve A'rec (ö. 117/735) gibi bazı mevâlî muhaddislerin ön plâna çıkması,¹⁸ hatta Ebû Hüreyre'nin en sahih senedinin yine mevâlîden meydana geldiğini (Ebü'z-Zinâd an A'rec an Ebû Hüreyre) gösteren kayıtların bulunması olsa gerektir.¹⁹

İslâmî ilimler yanında İslâm inancının oluşumunda mevâlînin büyük bir etkinliği olduğuna dikkat çeken Patricia Crone ise, Ortadoğu'daki müslüman fetihlerinin ardından toplumlar arasında bir bütünleşme sürecinin başladığına ve bu süreçte kısa zaman içinde Arap olmayanların hayatın her alanına etki eden, ilim dünyasına hâkim olan, İslâm inancının oluşmasında çok önemli rol üstlenen bir konuma geldiklerine dikkat çekmiştir.²⁰ Bir başka oryantalist H. Motzki, Batılı meslektaşlarının gayri Arapların İslâmî ilimlere hâkimiyetleri hususundaki görüşlerinin, çoğunlukla -zaman zaman imalı bir şekilde- 'İslâm kültürünün yüksek seviyesinin antik dünyanın gelişmiş medeniyetlerinin uzağında kalmış bir halkın ürünü olamayacağı' fikriyle örtüştüğünü belirtir. Müsteşriklerin bu konudaki genel ifadelerinin ilk plânda makbul görüldüğünü ve yakın zamana kadar söz konusu görüşleri benimsediğini söyleyen Motzki yoğun bir şekilde biyografi literatürü okuduktan sonra Arap ulemânın sayısının düşünüldüğü kadar az olmadığını belirterek niceliğe yönelik değerlendirmelerin öncelikle tenkit edilebileceğini ifade eder ve bu izlenimini İslâm hukukçuları sahasındaki bir istatistikî araştırmayla teyit etmeye çalışır.²¹ Diğer taraftan Motzki, Arap-İslâm medeniyeti üzerindeki yabancı kültürlerin tesirinde Arap olmayan ulemânın kritik rollerini bilhassa gündeme getirenlerin Goldziher ve Schacht olduğuna dikkat çekerek özellikle hukuk alanındaki yabancı tesire dair Schacht'ın yönelttiği iddiaları²² tenkit eder. Yine, Şîrâzînin

¹² Zührî'nin sözü için bk. Râmeihürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 409.

¹³ Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyr, Historical Text, Qur'anic Commentary and Tradition*, Chicago-London 1967, II, 34. Söz konusu derlemeler için Medine'deki Alâ' b. Abdurrahman (ö. 138/755), Şam bölgesindeki Şuayb b. Ebû Hamza (ö. 162/778) ve İsmâil b. Ayyâş (ö. 181/797) gibi mevâlî muhaddislerin hadis nüshaları örnek gösterilebilir (Bilgi için Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 175, 178). Diğer taraftan Abbott, Arapların yarı okuryazar bir toplumdaki tamamen okuryazar bir topluma kısa zamanda başarılı bir şekilde geçerken Arap olmayan komşularından birçok terimi ödünç aldığını belirtir. Ödünç alınan bir kısım kelimelerin kaçınılmaz olarak yeni çağrışımlar kazandığını ifade eden Abbott, Batılı araştırmacıların bunları görmeme eğiliminde olduğunu ve üstesinden gelemedikleri bazı karışıklıklara yol açtıklarını söylemektedir (bk. Abbott, *Studies*, II, 57).

¹⁴ Abbott, *Studies*, II, 34, 35. Ayrıca Zührî'ye nisbet edilen söz için bk. İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih ve mâ yenbegî fi rivâyetihi ve hamlih* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1418/1997, II, 385.

¹⁵ Buhârî, "Tefsîr", 32/1, "Tevhîd", 35; Müslim, "İmân", 312, "Cennet", 2, 3, 4.

¹⁶ Premare, A. Louis de, "Comme il Est Ecrit: L'histoire D'un Texte", *Studia Islamica (SI)*, LXX, Paris 1989, s. 42.

¹⁷ bk. Zehebî, *Siyer*, II, 579, vd.; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1412/1991 VI, 480, 481.

¹⁸ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 126, 128.

¹⁹ bk. Zehebî, *Siyer*, V, 446; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963, II, 418.

²⁰ Crone, P., "Mawlâ", *EL* (İng.), VI, 874-882, özellikle 877.

²¹ Motzki, Harald, "The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law", *Islamic Law and Society (ILS)*, VI/3, Leiden 1999, s. 295.

²² Motzki, a.g.e., s. 295, 296.

Tabakâtü'l-fukahâ'sına dayandırdığı çalışmasında gayri Arap kökenli fukahânın kültürel arka planını da ele alan Motzki bu konudaki kanaatlerini şöyle ifade eder:

“Arap olmayan âlimler müslüman Arap toplumuna giriş tarihlerine göre sıralanacak olursa yalnız çok azının ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Örnekleme-
mizde bu tür şahıslar beşten fazla değildir. Mezkûr ulemânın çoğu ikinci tabaka-
dandır. Yani bunlar, vaktiyle babaları Arap müslüman toplumuna girmiş kimseler-
dir. Yirmi âlimin durumu kesin böyledir. Diğer on üçü ise mevâlînin üçüncü taba-
kasına aittir. Kalanlar hakkında verilen mâlumat bir sınıflandırma yapmak için çok
yetersizdir. Ben ilk döneme ait önde gelen bir fıkıh âliminin hukuk eğitimi bir tara-
fa, normal eğitimini dahi kendi kültür kökeni içerisinde alıp daha sonra müslüman
bir hukukçu olduğuna dair herhangi bir delil bulabilmiş değilim.”²³

Dikkat çektiği durumun kaynaklardaki bilgi yetersizliğinden de meydana gelmiş olabileceğine değinen Motzki, kendi asıl kültürleri içerisinde eğitimleri-
ni alan ve eski hukuk sistemlerini İslâm fıkıhına taşımış olan âlimlerin bulun-
masının da muhtemel olabileceğini belirtmekte, ancak bu tür kimselerin bizzat
gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁴ Bizim de biyografilerini incelediği-
miz 147 mevâlî muhaddisin büyük çoğunluğunun baba veya dedeleri sebebiyle
İslâm toplumunda ikamet ettikleri ve kendi eski kültürel ortamlarında değil de
müslüman Arap muhitinde yetiştikleri anlaşılmaktadır.²⁵ Bununla birlikte
gerek mevâlî râvilerin sayısı ve etnik kökenleri, gerekse geçmiş kültürlerle
ilgilenen bazı mevâlî râvilerin mevcudiyeti de dikkati çekmektedir ki aşağıda
bu hususlar ele alınacaktır.

B. MEVÂLÎ RÂVİLERİN SAYISI VE ETNİK KÖKENLERİ

I. Mevâlî râvilerin sayısı

Mevâlînin İslâmî ilimlerdeki başarıları, bazı araştırmacılarca, Araplar'ın ka-
bile asabiyeti ve toplumdaki yüksek statülerine karşı ortaya konulan bir gayret-
tin ürünü olarak takdim edilmektedir.²⁶ Bunun yanında ilim ehli olmanın
göçebe hayatı yaşayan ümmî Arapların değil yerleşik hayatı benimsemiş me-
denî toplumların işi olabileceğine vurgu yapanlar da bulunmaktadır. Nitekim
İbn Haldûn (ö. 808/1405), Hz. Peygamber'in ve başlangıçta İslâm'ı kabul eden
kavmin aslen Arap olmasına rağmen gerek şer'î ilimler gerekse aklî ilimler
sahasındaki ulemânın çoğunun gayri Arap olduğunu ifade etmekte, bunu da
Araplar'ın bedevî hayatı yaşamasına bağlamaktadır. Ona göre, dinin emir ve
yasakları başlangıçta Arap râviler tarafından ezberden nakledilmiştir. Zira
Araplar sahâbe ve tâbiîn döneminde eser yazmak ve tedvîn faaliyetinde bu-

lunmak gibi aktivitelerden habersizlerdi. Dolayısıyla daha ilk dönemlerde bile
hadis âlimleri ve râvilerinin çoğu Arap olmayanlardandı. Hatta Arap kökenli
muhaddisler bile dil ve eğitim bakımından acemleşmişlerdi. Ayrıca diğer
İslâmî ilimlerdeki âlimlerin çoğunun da gayri Arap olduğunu kaydeden İbn
Haldûn Resûlullah'a nisbet ettiği “İlim göğün etrafına asılmış olsa dahi Fârisi-
ler'den bir grup ona ulaşabilir”²⁷ meâlindeki hadisin doğruluğunun ortaya
çıktığını ifade etmektedir.²⁸

Batılı araştırmacıardan Paul de Legarde ise 1866 yılında neşredilen eserin-
de önde gelen müslüman âlimler arasında Sâmi kökenli hiç bir kimsenin
bulunmadığını belirtir.²⁹ Alfred von Kremer konuyla ilgili olarak “öyle görü-
nüyor ki bu ilmî çalışmalar (kıraat, tefsir, hadis rivayeti ve fıkıh) ilk iki asırda
ağırlıklı olarak mevâlî tarafından yürütülmüştür”³⁰ diyerek meseleye biraz daha
ihtiyatlı yaklaşmaktadır. Bu yargıya bir kısım Araplar'ın ilimle meşgul oldukla-
rını kabul eden, ancak onların çok azının başarılı olduğunu düşünen Goldziher
de katılır³¹ ve bu mesele hakkında yapılacak istatistikî bir çalışmanın mezkûr
iddiayı ispat edebileceğini öngörür.³² Muhtemelen bu ve benzeri görüşlere,
İslâm toplumunda henüz ilk dönemlerde temayüz etmiş bazı gayri Arap
kökenli âlimlerin mevcudiyetiyle birlikte, mevâlînin ilimdeki üstünlüğünden
bahseden bir kısım rivayetler kaynaklık etmektedir. Hicrî II. asırda genel
olarak mevâlî ulemânın Arap kökenli âlimlerden daha fazla olduğunu günde-
me taşıyan rivayetlerin en yaygın Abdülmelik (ö. 86/705) ile Zührî (ö.
124/741) arasında geçtiği nakledilen uzunca bir diyalog ve Abdurrahman b.
Zeyd b. Eslem'den (ö. 182/798) aktarılan bir haberdır.³³ Ancak Zehebî (ö.
748/1347) bu rivayetin münker olduğunu belirterek, sened ve muhteva yönün-
den tenkit etmektedir. Şöyle ki ona göre zikri geçen rivayeti Zührî'den nakle-

²³ Motzki, *a.g.e.*, s. 314, 315.

²⁴ Motzki, *a.g.e.*, s. 315, vd.

²⁵ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 94–316.

²⁶ bk. Abbott, *Studies*, II, 16; Mikdâd, Mahmûd, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ mine'l-Câhiliyye ilâ evâhiri'l-asri'l-Ümevî*, Dımaşk 1408/1988, s. 222.

²⁷ Mezkûr hadisi İbn Haldûn'un naklettiği şekliyle kaynaklarda bulabilmiş değiliz. Ancak Selmân-ı Fârisî hakkında rivayet edilen şu meâalde bir hadis vardır: “İmân süreyya yıldızında olsa dahi bunlardan bazı kimseler ona ulaşabilir.” (Buhârî, “Tefsir”, 62/1; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 231). Yine muhtemelen Selmân hakkında vârid olmuş benzer bir rivayette “îman” yerine “din” kelimesi kullanılmaktadır. bk. Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 230.

²⁸ İbn Haldûn'un görüşleri için bk. *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi), Kahire, ts., III/1257 vd.

²⁹ Paul de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, [baskı yeri yok] 1866, s. 8, dipnot 4. Ayrıca bk. Goldziher, *Muslim Studies*, I, 105.

³⁰ Alfred von Kremer *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873, s. 16. Ayrıca bk. Goldziher, *Muslim Studies*, I/105.

³¹ Goldziher, *Muslim Studies*, I/ 108.

³² Goldziher, *a.g.e.*, I/109.

³³ Bu haberlerden en meşhuru meşhur tâbiî İbn Şihâb ez-Zührî'nin Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın huzuruna çıktığında aralarında cereyan eden uzunca bir konuşmadır (Bu konuşma için bk. Hâkim, *Ma'rife*, s. 198, 199; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 360, vd.).

den (aynı zamanda bir mevlâ olan) Velîd b. Muhammed (ö. 182/798)³⁴ zayıf bir râvidir ve mezkûr diyalog (doğrudan Abdülmelik'le değil de) muhtemelen Zührî ile Abdülmelik'in çocuklarından biri arasında geçmiş olmalıdır. Diğer taraftan muhtevaya konu olan Yezîd b. Ebû Habîb (ö. 128/745) o vakitte henüz çok genç ve şöhret bulmamış bir kimsedir. Ayrıca Zührî'nin Dahhâk (ö. 105/723) hakkında bir mâlumatu yoktur ve Mekhûl de (ö. 112/730) diyalogda zikredilen konumuna uygun düşmeyecek kadar küçük bir yaşadadır.³⁵ Aslında Velîd b. Muhammed'in zayıf bir râvi oluşu bir tarafa, gerek Zührî'nin gerekse diğer muhaddislerin yaşadıkları dönem dikkate alınınca Zehebî'nin bunlar hakkındaki değerlendirmelerinin de tenkide açık olduğu söylenebilir.³⁶ Öte yandan Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik'in (105/723–125/742) bir gruba yönelttiği benzer soruların cevabında Filistin'e Recâ b. Hayve el-Kindî (ö. 112/730), Ürdün'e Ubâde b. Nusay el-Kindî (ö. 118/736) Dımaşk'a Yahyâ b. Yahyâ el-Gassânî (ö. 133/750), Humus'a Amr b. Kays es-Sekûnî (ö. ?), Cezîre'ye de Adî b. Adî el-Kindî (ö. 120/737) efendi olarak lâyük görülmekte ve bu rivayette de tamamen Arap kökenli kimseler ön plâna çıkarılmaktadır.³⁷ Mevâlî ulemânın sayısal olarak üstünlüğünü öne çıkaran diğer bir haber ise yine bir mevlâ olan Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'den (ö. 182/798) şöyle nakledilir:

“Abâdile öldüğünde³⁸ -İbn Abbas (ö. 68/687), İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692), İbn Ömer (ö. 73/692) ve Abdullah b. Amr (ö. 65/684)- bütün beldelerde fıkıh bilgisi mevâlîye intikal etti. Mekke'nin fakihî Atâ (ö. 114/732), Yemen'inki Tâvûs (ö. 106/724), Yemâme'ninki Yahyâ b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), Basra'ninki Hasan-ı Basrî, Kûfe'ninki, İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/715), Suriye'ninki Mekhûl (ö. 112/730), Horasan'inki Atâ el-Horâsânî'dir (ö. 135/752). Tek istisna ise Medine'dir. Allah Teâlâ bu şehre Kureyş kabilesinden meşhur fakih Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) isimli bir zati nasip etmiştir.³⁹”

Şîrâzî *Tabakât*'ında mezkûr rivayeti yoruma gitmeksizin İbnü'l-Müseyyeb başlığı altında zikreder. Onun fukahâ hakkındaki *Tabakât*'ı söz konusu iddia-nın aksini içerdiğinden Abdurrahman'ın mevâlîyle ilgili görüşüne katılması muhtemel görünmemektedir.⁴⁰ Öte yandan bu rivayetle, Zührî ile Abdülmelik arasındaki diyalogda nakledilen (benzer muhtevaya sahip) rivayet arasında farklı ve çelişkili mâlumatın olduğu dikkati çekmektedir. Yukarıdaki nakilde

bu rivayetten farklı olarak iki isim -Yezîd b. Ebû Habîb (Mısır) ve Meymûn b. Mihrân (Cezîre)- daha zikredilmekte, Saîd b. Müseyyeb ve Yahyâ b. Ebû Kesîr ise bulunmamaktadır. Bunun yanında Horasan'ın önde gelen âlimi Atâ'nın yerini Dahhâk b. Müzâhim almaktadır ki Dahhâk kaynaklarda genelde mevlâ olarak geçmemektedir. Ayrıca bu rivayette mevlâ diye kaydedilen İbrâhim en-Nehâî yukarıda Arap olarak zikredilir ki doğrusu da budur.⁴¹ Diğer taraftan İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* adlı eserinde muhtasar olarak zikrettiği Abdurrahman b. Zeyd'in naklettiği rivayetin muhtevasının realiteye uymadığına dikkat çekmekte, Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) hariç fukahâ-i seba'dan sayılan âlimlerle⁴² birlikte İbrâhim en-Nehâî ve Şa'bî (ö. 103/721) gibi meşhur imamların Arap kökenli olduğunu belirtmektedir.⁴³

Motzki gayri Arap ulemânın rolü hakkında yukarıda kaydedilen iki rivayetin muhtevasıyla, oryantalist meslektaşlarının izlenimlerinin mübalâğalı olduğunu, kendisinin ortaya koyduğu istatistikî araştırmanın sonuçlarıyla bu görüşlerin tezat teşkil ettiğini şöyle açıklar:

“Müslüman âlimlerin görüşü söz konusu olduğunda öyle görünüyor ki Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'in rivayetinde yahut Zührî ve halife Abdülmelik arasında geçen diyalogdaki düşüncelerin kaynağı, I. asrın sonundan III. asrın başına kadar temel bir problem olan Araplarla mevâlî arasındaki çatışmadır. Kendilerini en üstün ırk olarak gören Araplar, ülkede Arap olmayanların artan nüfuzundan korkuya kapıldılar ve buna karşı koydular. Nitekim Arapların bu tür kaygıları Abdülmelik'le Zührî arasındaki diyaloga ilgili rivayetlerde görülmektedir. Öte yandan mevâlî başarılarına ve İslâm'a sundukları hizmetlere dikkat çekerek artan bir şekilde kendilerine olan güven duygularını ifade etmişlerdir. Bunun bizzat mevlâ olan Abdurrahman b. Zeyd'in sözlerinde yansıtıldığına şahit olmaktadır. Batılı araştırmacılar ise mevâlî ulemânın önder rolünü abartan müslüman âlimlerin rivayetlerinden ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804) gibi bazı önemli ulemânın mevâlîden olması gerçeğinden etkilenmiş görünmektedirler. Bu hata genelleştirmenin bir neticesidir.”⁴⁴

³⁴ Ayrıca Velîd'in metrük bir kimse olduğu da belirtilmektedir. Biyografisi için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 96, 97.

³⁵ bk. Zehebî, *Siyer*, V, 85, 86.

³⁶ Zira 112 (730) yılı civarında vefat eden Mekhûl'un doğum tarihi bilinmemekle birlikte, yukarıda vefat tarihleri verilen Zührî'nin 50 (670), Yezîd b. Ebû Habîb'in 53 (672) yılında doğduğu, Abdülmelik b. Mervân'ın ise 86 (705) yılında öldüğü düşünüldüğünde söz konusu eleştirilerin de tenkit edilmesi mümkündür.

³⁷ bk. Zehebî, *Siyer*, V, 324.

³⁸ Abâdile tabiri hakkında detaylı bilgi için bk. Raşit Küçük, “Abâdile”, *DİA*, II/7.

³⁹ Şîrâzî, Ebû İshak, *Tabâkâtü'l-fukahâ*' (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1401/1981, s. 58.

⁴⁰ Krş. Motzki, “The Role of none-Arab Converts”, *ILS*, VI/3, s. 295, dipnot, 1.

⁴¹ İbrâhim en-Nehâî'nin kökeni hakkında bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1405/1985, VI/270 vd.; Zehebî, *Siyer*, V/520, vd.

⁴² Medine'de meşhur olan tâbiin dönemi fakihlerinden yedi kimsenin (fukahâ-i seb'a) fikhî görüşlerinin ayrı ve mümtaz bir yeri bulunmaktadır. Bunlardan altı kişinin yani Saîd b. Müseyyeb (ö. 93/711), Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 93/711), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (ö. 94/712), Hârice b. Zeyd b. Sâbit (ö. 100/718), Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 107/725) ve Süleyman b. Yesâr'ın (ö. 107/725) fukahâ-i seb'adan olduğu üzerinde ittifak varsa da yedinci fakih için Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris (ö. 94/712), Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf (ö. 94/712) ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/724) olmak üzere üç farklı isim zikredilmektedir (detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Fukahâ-i Seb'a”, *DİA*, XIII/214). Ancak her hâlükârda bir kişi (Süleyman b. Yesâr) hariç bütün bu fakihlerin hepsinin Arap kökenli olduğu görülmektedir.

⁴³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 362.

⁴⁴ Motzki, “The Role of none-Arab Converts”, *ILS*, VI/3, s. 307, 308.

Ayrıca Motzki yaptığı çalışmada Batılı araştırmacıların genelde İslâmî bilginin oluşum sürecinde, özelde hukukta, gayri Arap kökenli ulemâ tarafından kemiyet ve keyfiyet itibarıyla oynanan role büyük önem atfettiklerini belirterek, hicrî ilk iki asra ait yaptığı araştırmanın bunu desteklemediği üzerinde durur ve seçilen grup arasında hakiki Arapların çoğunluğu oluşturduklarını söyler.⁴⁵ Motzki, örneklemesi hacim itibarıyla sınırlı olsa da, bu konuda daha geniş bir veri tabanı tahlil edildiğinde -hatta hadis âlimleri de dâhil- sonucun esas itibarıyla farklı olmayacağını düşünmektedir.⁴⁶

Bizim bu husustaki araştırmamıza gelince, İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sını esas alarak -vefatı 200 (815) yılını aşmamış- sahâbe sonrası nesiller için yaptığımız tetkikte Arap muhaddislerin sayısının 129, mevâlînin ise 120 kişi olduğu görülür.⁴⁷ Dolayısıyla oran Araplar %52 iken mevâlî %48'dir. İbn Sa'd'ın mezkûr eserindeki muhaddislerin tesbitinde 'sahâbe sonrası nesiller' başlığı altında biyografisine yer verilen kimselerden 'kesîru'l-hadîs', 'lehû hadîs kesîr', 'kesîru'l-ilm', 'indehû ilm kesîr', 'kebüru'l-ilm', 'indehu ehâdis kesîre' gibi ifadelerle vasıflanan zevat esas alınmıştır.⁴⁸ Bu kıstas bize Araplarla mevâlî muhaddisler arasında sayısal bakımdan genel bir mukayese imkânı sunmakla birlikte hadis ilminde temayüz etmiş bazı kimselerin *et-Tabakât*'ta biyografisine yer verilmesine rağmen rivayetlerinin çokluğu na delâlet eden yukarıda zikrettiğimiz nitelemeler bulunmamaktadır. Dolayısıyla gerek Arap kökenli gerekse mevâlîden bir kısım meşhur muhaddisler söz konusu kritere dâhil edilememiştir.⁴⁹ Bununla birlikte Zeheb'in *Tezkiretü'l-huffâz*'i çerçevesinde yaptığımız bir başka incelemenin⁵⁰ verileriyle *et-*

Tabakât'ın sonuçlarının paralellik arz ettiği görülmektedir. Yani her iki örneklemenin neticesi de hicrî ilk iki asırda Arap muhaddislerin sayısal açıdan mevâlî muhaddislerden çok olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta *Tabakât*'a nisbeten *Tezkire* örneğinde -sahâbe nesli hariç tutulsa bile- oran olarak Araplar lehine bir artışın söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim *Tezkire*'de tabakât esasına göre yer alan ve aynı zamanda vefatı 200'ü aşmamış olan zevatın sayısı toplam 316'dır. Bunlardan 23 kişi sahâbedendir ve aralarında mevâlîden bir kişi (Abdullah b. Selâm) bulunmaktadır. Diğer 293 kişiden 128'i mevâlî, 156'sı Arap kökenli, ikisi de mevlâ kaydı getirilmeksizin Ebnâvî (Fârisî) olarak tanıtılmaktadır. Kalan yedi kişi hakkında ise kaynaklarda yeterli veya vâzih bilgi bulunmayışı sebebiyle Arap ya da mevlâ olmaları hususunda karar verilememiştir.⁵¹

Diğer taraftan ilk iki asırdaki mevâlî râvi ve muhaddislerin toplam sayısını net bir şekilde tesbit etmenin oldukça güç olduğunu belirtmek gerekir. Zira kaynaklarda bunların çoğunluğunun vefat tarihleri kaydedilmemektedir. Dolayısıyla yalnızca vefatı belli olmayan râvilerin hoca-talebe ilişkileri birebir incelenerek bir tahminde bulunmak mümkün olabilir ki bu da büyük bir mesai gerektirir. Ancak bazı kaynak taramalarının verileri esas alınmak suretiyle genel anlamda bir kısım sayısal tesbitlerde bulunmamız mümkündür. Nitekim 13.000'e yakın râvinin biyografisini içeren Buhârî'nin *et-Târihu'l-kebir*'indeki 1158 kadar zevat bizzat mevlâ diye tanıtılmaktadır. Yine 8826 râvinin biyografisini ihtiva eden İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'indeki vefat tarihi belirtilip de vefatı hicrî 200'ü aşmayan mevâlî râvi sayısı 285'tir. Vefat tarihleri kaydedilmeyen mevâlî râviler ise 741 kişiden meydana gelmektedir. Ayrıca hicrî 200'den sonra vefat eden mevâlînin adedi 245'tir. Buna göre *Tehzîbü't-Tehzîb*'deki toplam mevâlî sayısı ise 1271 kadardır.⁵²

Netice itibarıyla ilk iki asırdaki mevâlî râvilerin kemiyeti hakkında şunları söyleyebiliriz: Sahâbe döneminde hadis ilminde önde gelen kimselerin hemen tamamı Arap kökenlidir. Yani sahâbe arasında mevâlînin hadis rivayetindeki etkinliği pek azdır.⁵³ Ancak sahâbe sonrası nesillerde örneklemelerimizde de görüldüğü üzere, gerek tâbiin devrinde gerekse daha sonra gelen II. asrın sonuna kadarki dönemde mevâlînin nitelik ve nicelik olarak büyük bir oranda

⁴⁵ Motzki aynı şekilde gayri Arap kökenli âlimlerin sayısının Arabistan yarımadası dışındaki antik yüksek kültür bölgelerinde bulunan merkezlerde -İslâm hukukunun oluşum sürecinde çok önemli görülür- Arabistan'dakinden daha yüksek olduğu şeklindeki zımnî kabulün de temelsiz olduğunu belirtir (bk. "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 315).

⁴⁶ Motzki, "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 315, 316.

⁴⁷ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis rivayetindeki Yeri*, s. 437-446.

⁴⁸ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis rivayetindeki Yeri*, s. 446.

⁴⁹ Meselâ İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında, mevâlîden Tâvûs b. Keysân, Abdullah b. Tâvûs, Ma'mer b. Râşid, Yahyâ b. Ebû Kesîr, A'meş, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Araplardan da Katâde b. Diâme, Sâbit el-Bünânî ve İmâm Mâlik gibi âlimler hakkında mezkûr nitelemelerden herhangi biri kullanılmamıştır.

⁵⁰ Çalışmada *Tezkire* yanında diğer kaynaklara da müracaat edilmiştir. Zira mevâlîden olan bir çok kimsenin *Tezkire*'de mevlâ olduğuna dair bilgi verilmezken bazan da Arap olma ihtimali bulunan kimseler mevlâ olarak kaydedilmiştir. Nitekim Ebû'z-Zinâd (I, 134), Süheyl b. Ebû Sâlih (I, 137), Dâvûd b. Ebû Hind (I, 146) gibi mevâlîden birçok âlim *Tezkire*'de mevlâ kaydı getirilmeksizin zikredilmiştir. Bunun yanında Cerîr b. Hâzîm söz konusu eserde mevlâ diye tanıtılmış (I, 199), ancak diğer kaynaklarda velâsından bahsedilmeksizin onun Ezd kabilesine mensup olduğu ifade edilmiştir (bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 278, Zehebî, *Siyer*, VII, 98; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 365, 266). Hatta bazı kimselerin Cerîr ailesinin mevlâsı olarak tanıtıldığı da görülür ki (bk. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu'l-kebir*, I-IX, Haydarâbâd, 1377/1958→Diyarbakır, ts. [el-Mektebetü'l-İslâmiyye], III/25), bu durum onun

Arap asıllı olmasını güçlendirmektedir. Dolayısıyla biz de Cerîr'i Arap kökenli olarak telâkki etmekteyiz. Diğer taraftan yine *Tezkire*'de mevlâ olduğu belirtilen Hüseyin el-Muallim'in velâsı hakkında başka kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ancak biz baba adının bir Fârisî ismi Zekvân olması sebebiyle, onun mevlâ olabileceğini düşündük.

⁵¹ Mukayese için ayrıca bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 447-457.

⁵² Ancak *et-Târihu'l-kebir* ve *Tehzîbü't-Tehzîb*'de bazan mevlâ olduğu bilinen zevatın mevlâ kaydı getirilmeksizin zikredildiği de görülür ki genel değerlendirmelerde bu durum dikkate alınmalıdır.

⁵³ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 32-41.

artış gösterdiği ortadadır. Ne var ki söz konusu devirlerde de yine Arap kökenli râvilerin en azından sayısal olarak mevâlî râvilerden daha üstün olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.

2. Mevâlî râvilerin etnik kökenleri

147 mevâlî muhaddis üzerinde yaptığımız araştırmada bunların tamamının kültürel arka plânı konusunda yeterli bilgi elde edebilmiş değiliz. Kaynaklarda Arap asıllı olmayan ulemânın veya atalarının bazan etnik kökenleri, çoğunlukla da sadece bir kabîle, aşiret veya bir şahsın mevlâsı olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla böyle durumlarda ancak araştırılan şahsın veya atalarının ismi, muhtemel kökeni hakkında bir ipucu sağlayabilmektedir. Hicrî ilk iki asırda yaşamış Arap ve gayri Arap asıllı âlimlerin isimleri mukayese edildiğinde; (a) Araplara ait uzun soy şecereleri verilirken Arap olmayanlarda şecere son derece kısa olduğu, (b) neseplerde künye kullanımı mevâlî isimlerinde yaygın olduğu, mevâlînin şeceresinde yabancı isimlerin bulunduğu, künyeyi taşıyan atanın İslâm'a ihtidâ etmiş olduğu, (c) mevâlî ulemânın nesep zincirinde Arapların kullanmadığı bazı isimlerin varlığı ve bu ismin kökeninden hareketle bu kişinin soyunun tesbit edilebileceği, (d) bazı isimlerin görünüşte Arapça olsa da çoğu kere mevâlî tarafından kullanıldığı görülür.⁵⁴

Kaydettiğimiz bu mülâhazalar tabiatıyla bir şahsın Arap veya gayri Arap kökenli olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmamasında belirsizlik bulunduğu durumlarda yardımcı olabilir. Mevâlî râviler ve atalarından alınan isimlerle ilgili bazı örnekler verecek olursak, Ferrûh, Hürmüz, Mihrân, Merkebûz, Zûtâ, Mâh, Ertabân, Uzâfir, Tayraveyh, Keysân, Zekvân, Rüstem, Suhrâb, Şâbûr, Sîrîn, Senber, Cermûz gibi zevatın Fars asıllı olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Cüreyc (Georgos) ve Tedrüs (Theodoros) isimlerinin Bizans kökenli olduğu görülmektedir. Tarhân ise Türk ismidir. Karkara veya Carca (aynı ismin farklı iki telaffuzu) Arapça değildir. Fakat bunların hangi lisana aidiyetleri belirlenememiştir.⁵⁵

Diğer taraftan birçok mevâlî, Arapça yahut Arapçalaşmış isimlere sahiptirler ki, bu isimleri taşıyanlar, ya bir Arap ailesiyle bütünleştiklerinde yahut ihtidâ ettiklerinde almış veya benimsemişlerdir. Dolayısıyla bu durum söz konusu şahısların kökenlerini belirlemeyi zorlaştırmaktadır. Fakat bu hallerde bile isimler bilgilendirici olabilir. Zira bazı isimler mevâlî arasında Araplar arasında olduğundan daha yüksek sıklıkta kullanılmaktadır. Hatta bunlar Yesâr, Meysere, Meymûn, Dînâr, Nâfi' ve Müslim gibi Arapça olsa ve aynı

⁵⁴ Mevâlî muhaddislerin isim özellikleri için bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 94–316. Bazı Arap isimleriyle kıyaslamak için özellikle bk. s. 437–457. Ayrıca krş. Motzki, "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 308.

⁵⁵ Bu isimlerin kökenleri hakkında bk. Motzki, "The Role of none-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 309. Ayrıca krş. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 94–316.

zamanda Araplar tarafından kullanılsa bile durum böyledir. Meselâ Yesâr (saadet, refah) ismi -en azından bazı durumlarda- Fars kökenli Feyrûz (mutlu, başarılı) isminin tercümesi gibi gözükmetedir.⁵⁶ Yine Dînâr (Roma menşeli Denarius'dan)⁵⁷ ve Nâfi' (faydalı) isimleri her ne kadar bazı Araplarca kullanılsa da muhtemelen köleler için meşhur olmuş isimlerdir.⁵⁸ Müslim ismi ise ya efendiler tarafından ihtidâ etmiş kölelere yahut yeni mühtedi babalarca erkek çocuklarına verilmesi tercih edilmiştir.⁵⁹

Biyografisini detaylı bir şekilde tetkik ettiğimiz 147 muhaddis arasında açıkça hangi milletten olduğu anlaşılan 41 kişi bulunurken 64 kişi hakkında bir tahminde bulunmak bile oldukça güçtür. Kökenleri belli olanlardan 25 kişiyle Farslılar çoğunluğu oluşturmaktadır. İkinci sırada dört kişiyle Habeş orijinli muhaddisler gelmektedir. Ayrıca Berberî, Nübye ve Bizans kökenli ikişer kişi, Benî İsrâil, Türk, Kürd, Sind ve Nabat asıllı birer kişiyle birlikte, yine Fârisî yahut Nübyeli olduğu belirtilen bir kişi mevcuttur. Kalan 42 kişinin biyografilerindeki bazı ipuçlarından hareketle etnik kökenleriyle ilgili tahminlerde bulunduğumuz da, yine Fârisiler'in büyük bir farkla önde olduğu görülür. Nitekim bunlardan 26'sının Fars, ikisinin Türk, birinin Bizans, 10'unun Fars veya Bizans, ikisinin Fars veya Türk, birinin de Afrika yahut Fars asıllı olması muhtemeldir.⁶⁰

Öte yandan gayri Arap unsurların müslüman Arap toplumla entegrasyon derecesi hakkında bir izlenim edinebilmek için, bir şahsın ataları ve onların müslüman topluma giriş çerçevesi hakkında somut bilgiye sahip olunması durumunda tereddütsüz cevap verilebilir. Fakat çoğunlukla durum böyle değildir. Bu tür bilgilerin olmaması halinde şayet şecere yabancı isim veya özellikle köle ve mevâlî tarafından kullanılan isimler içeriyorsa, sonuçlar şecereden ve bir âlimin hayat hikâyesiyle ilgili tarihlerden çıkarılabilir. Ancak burada bir problemle karşılaşmaktadır. Genellikle modern zamanlarda görüldüğü gibi, bir şahıs ihtidâ etmesi üzerine kendi ismini bırakıp yerine İslâmî bir isim almış mıdır? Yoksa kendisi asıl ismini muhafaza etmiş ve İslâmî isimleri

⁵⁶ Yesâr isminin Fârisiler'ce kullanımı bağlamında Atâ b. Yesâr ile Hasan-ı Basrî'nin isimleri tetkik edilebilir. bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 95, 191.

⁵⁷ Buna göre Dînâr ismini kullanan bir zatın öncelikle Bizans kökenli olabileceği akla gelmekle birlikte Fârisiler'den bazı kimselerin de bu isme sahip olduğu görülür. Nitekim biyografisini incelediğimiz ettiğimiz Seleme b. Dînâr (Medine) ile Amr b. Dînâr (Mekke) açıkça Fârisî olarak kaydedilmiştir. bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 106, 151.

⁵⁸ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 98. krş. Motzki, "The Role of None-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 309, 310.

⁵⁹ Yine biyografisine yer verilen Muhammed b. İsmâil b. Müslim b. Ebû Füdeyk [Dînâr] (Medine), Muhammed b. Müslim b. Tedrüs (Mekke), Müslim b. Hâlid b. Karkara (Mekke), Abdullah b. Vehb b. Müslim (Mısır) gibi zevat yukarıdaki teorinin örnekleridir (Bu isimlerle ilgili olarak bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 141, 153, 155, 294, 295).

⁶⁰ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 406, 407.

sadece ihtidâdan sonra doğan çocuklarına mı vermiştir? Gayri Arap müslümanların seçerelerindeki İslâmî isimlerin, yabancı veya özellikle mevâlî tarafından kullanılan bir isim içeren künye ile bitmesi gerçeği ihtidâ halinde ilke olarak isimlerde hiç bir değişiklik olmadığı faraziyesinin lehine bir durumdur. Genellikle yeni mühtedî sadece İslâmî veya Arapça bir künye alırdı ve onun nesli de bu künyeye nisbet edilirdi. Bu konuda zikredilebilecek örnekler şunlardır: Rabîa b. Ebû Abdurrahmân [Ferrûh] el-Medenî, Abdülazîz b. Abdullah b. Ebû Seleme [Dînâr, Meymûn] el-Medenî, Atâ b. Ebû Rebâh [Eslem] el-Mekkî, Hasan b. Ebû'l-Hasan [Yesâr] el-Basrî, Eyyûb b. Ebû Temîme [Keysân] el-Basrî, Hişâm b. Ebû Abdullah [Senber] el-Basrî, Dâvûd b. Ebû Hind [Dînâr] el-Basrî, Humejd b. Ebû Humejd [Tayreyyh/Tarhan] el-Basrî.⁶¹ Araplarca kullanılan ama daha ziyade Yesâr, Meysere, Meymûn, Nâfî, Dînâr ve Müslim gibi isimlere gelince, bunları taşıyan bir kimsenin köle olarak Arap toplumuna girdiği ve kendi orijinal yabancı ismi yerine efendisinden Arapça yahut İslâmî isim aldığı veya bunun yerine torunlarından birinin daha sonra onun yabancı ismini Arapça bir isimle değiştirdiği farz edilebilir.⁶²

Arap olmayan muhaddislerin müslüman Arap toplumuna giriş dönemleri üzerinde durulacak olursa yalnız çok azının ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Nitekim incelediğimiz 147 kişiden 15'inin köle olduğu tesbit edilmiştir.⁶³ Ayrıca biyografisine yer verilenlerin büyük bir kısmının vaktiyle baba veya dedelerinin Arap müslüman toplumuna giren kimseler olduğu dikkati çekmektedir. Bunun yanında ilk nesil mühtedilerinden çok küçük yaşlarda esir veya köle statüsünde İslâm toplumuna girmiş olanlar bulunmaktadır.⁶⁴ Netice itibarıyla gayri Arap muhaddislerden dinî eğitimini kendi kültür kökeni içerisinde alıp da daha sonra İslâmî ilimlerde söz sahibi olan kimsenin yok denecek kadar az olduğu anlaşılmaktadır. Zira biyografisini incelediğimiz zevat arasında Benî İsrâil asıllı Abdulah b. Selâm'dan başkasının açık bir şekilde bu özelliğe sahip olduğu görülmemektedir. Diğer taraftan köle olduğu kaydedilen Medine'de Nâfî, İkrime, Ebû Ma'şer, Eslem, Ebû Sâlih es-Semmân, Ebû Râfi ve Süleyman b. Yesâr, Mekke'de Atâ b. Ebi Rebâh, Yemen'de Ma'mer b. Râşid, Şam'da Mekhûl, Basra'da Ebû'l-Âliye ve Ebû Avâne, Kûfe'de A'meş, Cezîre'de Meymûn b. Mihrân, Mısır'da Ubeydullah b. Ebû Ca'fer gibi muhaddislerin kendi kültürel kökenlerinden istifade ettikleri de akla gelmektedir. Ancak

bunlardan Nâfî, Eslem, Süleyman b. Yesâr, Atâ b. Ebû Rebâh, Ma'mer ve A'meş'in küçük yaşlardan itibaren müslüman bir muhit içerisinde yaşayıp İslâmî bir çevrede yetiştikleri anlaşılmaktadır. Vaktiyle köle olduğu belirtilen diğer dokuz kişinin de haklarında yeterli bilgi olmadığı için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ayrıca ilk dönem gayri Arap mühtedilerin müslüman olduktan sonra da kendi kökenleriyle bir şekilde irtibatlarını devam ettirdikleri akla gelebilir. Ne var ki mühtedilerin eski dinî cemaatlerinden uzaklaştırıldığı, onlarla ilişkilerden sakındırıldıkları, ayrıca yeni İslâm'a girmiş bu kimselerin eski dindaşlarıyla bağlarını kopararak ihtidâlarının samimiyetini ortaya koymaya çalıştıklarını ve eski inançlarına sempati olarak yorumlanabilecek her şeyden kaçındıklarını düşünmek meselenin ayrı bir boyutu olsa gerektir. Bununla birlikte geçmişteki kültürel birikimiyle öne çıktığı iddia edilen veya dönemin ilmî atmosferi gereği bu kültürle ilgilenen yahut bu kültürü nakleden mevâliden bazı kimselerin bulunması da tabiidir. Dolayısıyla aşağıda bu tür özelliğe sahip râvi ve muhaddislerin durumu ele alınacaktır.

C. GEÇMİŞ KÜLTÜRLER AÇISINDAN MEVÂLÎ RÂVİLER

Bu kısımda İsrâilî rivayet naklettiği belirlenen mevâlî muhadis ve râviler hakkındaki iddialara yer verilecektir. Bahse konu olacak zevat ise sahâbeden Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî, tâbiünden Mâlik b. Dînâr ve İbn İshak, tebeu't-tâbiünden de İbn Cüreyc'dir. Ayrıca Mücâhid b. Cebr'in bazı âyetlerin tefsirinde Ehl-i kitab'ın bilgisine müracaat ettiği belirtilir ki⁶⁵ bu durumu, tetkike değer bulmadığımız için sadece hatırlatmakla yetiniyoruz.

1. Sahâbe dönemi

a. Abdullah b. Selâm, Halîfü'l-ensâr el-Medenî (ö. 43/663)

Ebû Yûsuf Abdullah b. Selâm, kaynaklarda çoğunlukla ensârın halîfi şeklinde, bazan da ensârdan Hazrec kabilesinin Avf oğullarından el-Karâkile kolunun halîfi olduğu tasrih edilir.⁶⁶ Dolayısıyla Abdullah b. Selâm bu kabilenin azat sebebiyle değil, hîlf yoluyla mevlâsıdır. Benî Kaynakâ' yahudilerinden olan Abdullah'ın soyunun Hz. Yûsuf'a dayandığı belirtilmektedir. Husayn olan asıl adı İslâm'a girince Hz. Peygamber tarafından Abdullah ile değiştirilmiştir.⁶⁷

⁶¹ bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 361, 362.

⁶² bk. Motzki, "The Role of None-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 312, 313. Bir yabancı ismi Arapça bir isimle değiştiren bir torun örneği için krş. Goldziher, *Muslim Studies*, I/122, dipnot 2.

⁶³ Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 362, 407.

⁶⁴ Müslüman Arap toplumla entegrasyonun farklı tiplerini temsil eden mevâliden üç muhadis örneği için (Nâfî [Medine], Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc [Medine], Hasan b. Yesâr el-Basrî [Basra]) bk. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 98, 147, 191.

⁶⁵ bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, V/467.

⁶⁶ İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî) Kahire, ts., III/921; Mizzi, Ebû'l-Haccâc Cemâleddin Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1403-1413/1983-92, XV/74; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1327, II/320.

⁶⁷ İbn Abdülber, *İstîâb*, III/921; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan, İzzeddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Muhammed İbrâhim el-Bennâ v.dğr.), I-VII, Kahire 1390-93/1970-73, III/264; İbn Hacer, *İsâbe*, II/320.

Müslüman oluş tarihiyle ilgili farklı rivayetler varsa da, umumiyetle, Hz. Peygamber hicret yolculuğunun sonunda Kuba'ya varınca yanına gelmiş ve kendisine yönelttiği bazı soruların doğru cevaplarını aldıktan sonra bunların ancak bir peygamber tarafından bilinebileceğini söyleyerek müslüman olduğu kabul edilir.⁶⁸ Yahudi bilginlerinden olan Abdullah b. Selâm müslüman olduktan sonra mevcut ilim ve kültürüne İslâmî ilimleri de ilâve etmiş, dolayısıyla sahâbe ve tâbiîn arasında bilgisine müracaat edilen bir kimse konumuna gelmiştir.⁶⁹ Abdullah'ın bu özelliği sebebiyle Yahudiliğin İslâm'a tesiriyle ilgili iddialarını temellendirmeye çalışanların bilhassa onun eski kültürel kimliğini ön plâna çıkardıkları görülmektedir.

Vaktiyle yahudi iken müslüman olan Samuel b. Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 570/1174) kaydettiğine göre yahudiler, Abdullah b. Selâm'ın Resûlullah'ın refakatine verildiğini ve onun da Hz. Peygamber'e Tevrat'ın muhtevası ve yahudi fıkhiyla ilgili bilgiler sunduğunu iddia etmişler; ayrıca onlar Kur'an'ın mucizevî fesahatinin Abdullah b. Selâm'ın eseri olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.⁷⁰ Batılı araştırmacılardan N. Abbott da Abdullah'ın Kitâb-ı Mukaddes'e ait doğru bilgileri Medine'de bulunan yahudi âlimlerinden temin etme hususunda Hz. Peygamber'e yardım ettiğini söylemiştir.⁷¹ S. Wasserstrom ise Abdullah'ın gerçek bir mühtedî olduğunu, ancak yahudiler hakkında verdiği bilgilerin onun adına uydurulduğunu ve onun yahudilerin müslümanlaştırılması amacına yönelik bir sembol olarak kullanıldığını ifade etmektedir.⁷² Bunun yanında Wasserstrom, Resûlullah'ın nübüvvetinin kutsal metinlerde haber verildiğine dair Bahîrâ'ya nisbet edilen mâlumatin benzer şekilde Abdullah b. Selâm vasıtasıyla yahudi kutsal kitaplarından yapıldığına dikkat çekmektedir.⁷³

Abdullah b. Selâm hakkındaki yorum ve değerlendirmelerde oryantalistlerin birçoğuna kaynaklık eden kimse J. Horovitz'dir.⁷⁴ Horovitz, Abdullah'ın

⁶⁸ bk. Buhârî, "Enbiyâ", I, "Menâkıbü'l-ensâr", 51, Müslim, "Hayız", 34.

⁶⁹ bk. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Fezâilü's-sahâbe* (nşr. Fâruk Hamâde), Dârülbeyzâ 1984, s. 144; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut, ts., II/90. Bunun yanında onun Hz. Peygamber tarafından cennetle müjdelenen sahâbilerden olduğu rivayet edilir. bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 352, 353; Zehebî, *Siyer*, II, 413, vd.; İbn Hacer, *İsâbe*, II, 320, 321.

⁷⁰ Mağribî, Samuel b. Yahyâ, *Yahudiliği Anlamak* (nşr. Abdülvahhâb Tavile, trc. Osman Cilacı), İstanbul 1995, s. 107.

⁷¹ Abbott, Nabia, "Wahb b. Munebbih: A Reviw Article", *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, XXXVI, Chicago 1997, s. 104.

⁷² Wasserstrom, Steven M., *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis Under Early Islam*, New Jersey 1995, s. 175, 176.

⁷³ bk. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew*, s. 177.

⁷⁴ bk. Hıdır, Özcan, *İsrailiyyât-Hadis İlişkisi* (doktora tezi, 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 151.

İslâm'ı kabul ediş tarihini -yaygın görüş olan hicrî birinci yıl yerine- şâz bir rivayeti esas alarak hicrî sekizinci yıl diye takdim etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in Medine'de iken yaptığı gazvelerde Abdullah'ın isminin bulunmaması da bunu gösterir.⁷⁵ Ancak olayın vakıya uygunluk gerekçesine bakıldığında yazarın, siyer ve megâzî konusunda yazılmış eserlerin muhtevsındaki bir nükteden habersiz olduğu görülür. Zira ilgili eserlerde Bedir Gazvesi'ne katılan müslümanların listesi titizlikle tesbit edilmekle beraber, diğer savaşlara iştirak edenlerin umumiyetle isimleri verilmemiş, özellikle şehid olanları kaydedilmiştir.⁷⁶ Yine aynı yazar, Abdullah'ın erken dönemde müslüman olduğunu gösteren bazı kayıtları asılsız saymakta ve onun Hz. Peygamber'e yönelttiği rivayet edilen üç soruyla ilgili hadislerin oluşturulmasında, müslüman olan yahudilerin rolünün bulunabileceğine dikkat çekmekte ve hatta bu tür rivayetlerin daha sonra ziyadesiyle uydurularak kitaplaştırıldığını belirtmektedir.⁷⁷ Ne var ki Horovitz, başta *Sahîhayn* olmak üzere meşhur hadis kitaplarında yer alan üç soru hadisini reddederken hiç bir kaynak göstermez. Ayrıca o, Abdullah'ın Hz. Peygamber'in cennetle müjdelendiğinin de sonradan ortaya atıldığını savunur.⁷⁸

Yukarıda kaydettiğimiz iddiaların ardından Abdullah b. Selâm'ın, ihtidadan sonra eski dinine ait kitapları okumaya devam edip etmediği veya geçmiş dinine ait kültürünü sahâbe veya tâbiîn nesli arasında yayıp yaymadığı önem taşır. Bazı kaynaklarda birinci soruyla ilgili olarak, Abdullah b. Selâm Resûlullah'a gelerek "Kur'an ve Tevrat'ı okudum" dediği, Hz. Peygamber'in de ona "Birini bir gece diğerini de ertesi gece oku" tavsiyesinde bulunduğu kaydedilir.⁷⁹ Ancak bu haberin sened ve muhteva açısından hayli problemli oluşu⁸⁰

⁷⁵ Horovitz, "Abdullah b. Selâm", *İA*, I/41.

⁷⁶ krş. Fayda, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, I/134.

⁷⁷ Horovitz, "Abdullah b. Selâm", *İA*, I/42. Abdullah'ın Hz. Peygamber'e sorduğu sorulardan, birincisi kıyamet alametlerinin ilkinin ne olduğu, ikincisi cennet ahalisinin ilk yiyeceği rızık ne olacağı, üçüncüsü ise çocuğun hangi sebeplerle baba veya annesinin soyuna benzeyeceğine dairdir. bk. Ahmed b. Hanbel, III/108, 109, 271; Buhârî, "Enbiya", I.

⁷⁸ Horovitz, "Abdullah b. Selâm", *İA*, I/42. Abdullah'ın cennetle müjdelendiğini belirten hadisler için bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 19; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 147-150.

⁷⁹ bk. Zehebî, *Siyer*, II, 418, 419. Ayrıca bu rivayet Abdullah b. Selâm'ın dilinden şöyle de nakledilir: "Resûlullah bana bir gece Kur'an'ı, bir gece de Tevrat'ı okumamı emretti" Ali el-Müttakî, Alâaddin b. Hüsâmeddin el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl* (nşr. Bekrî Heyyânî-Saffetü's-Sekâ), Beyrut 1405/1985, XIII, 481, 482 (hadis nr. 37264).

⁸⁰ Zira hadisin senedindeki İbrâhim b. Ebû Yahyâ metrûk bir râvidir (Zehebî, *Mizân*, I, 57, vd.). Hadis bu yönüyle çok zayıf hatta mevzû bile sayılabilir. Ayrıca bu rivayet "Ehli kitab'a bir şey sormayınız! ..." (Ahmed b. Hanbel, III/338. Benzer rivayetler için bk. Heysemî, Nûruddin Ali b. Ebû Bekir, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut 1408/1998, I, 173, 174) meâlindeki hadislere de muhaliftir (krş. Zehebî, *Siyer*, II, 419, dipnot 1). Bununla birlikte Zehebî mezkûr rivayetin, -sahih olarak değerlendirilmesi durumunda- tahrif edilmeyen Tevrat'ın okunmasına bir ruhsat olabileceğini söyler. Ancak mevcut bütün Tevrat nüshalarının tahrif edilme ih-

ve bu durum hakkında başka bilginin bulunmaması kesin bir kanaatte bulunmamızı güçleştirmektedir. Dolayısıyla onun, İslâm'ı kabul ettikten sonra eski kültürüne ait kitapları mütalâaya devam ettiğini muhtemel görmek yerine, zamanını yeni dinini öğrenmeye hasrettiğini söylemek daha makul bir değerlendirmedir. Onun geçmiş dinî kültürünü sahâbe veya tâbiîn nesli arasında yayıp yaymadığı konusunun da, bizzat rivayetlerinin en azından bir kısmının incelenmesiyle cevaplandırılması gerekir.⁸¹ Kütüb-i tis'a çerçevesinde yaptığımız tetkiklerde Abdullah'tan gelen nakillerin çoğunun Hz. Peygamber'e sorduğu üç soru, aldığı cevaplar, İslâm'a girişi ve yahudiler aleyhine söylediği sözleri ihtiva eden ve daha ziyade mükerrer olarak zikredilen rivayetlerden meydana geldiği görülmektedir.⁸² Bununla birlikte onun Hz. Peygamber ve bazı sahâbîlere Tevrat'tan bilgi aktardığını ima ve işaret eden birkaç rivayet de yok değildir. Bu rivayetlerin başında cuma günü icâbet saatinde yapılacak duaların kabul edileceğine dair bir haber gelmektedir. Abdullah Hz. Peygamber'in huzurunda Allah'ın kitabında (Tevrat) cuma gününde mümin bir kulun kılacağı namazın ardından yapacağı duanın kabul edileceği bir vakit bulunduğunu belirtmiş, Resûlullah da o vakte işaret ederek Abdullah'ın verdiği haberi doğrulamıştır.⁸³ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen icâbet vaktiyle ilgili bu rivayet, Abdullah'ın Tevrat bilgisi olarak Resûlullah tarafından onaylanırken, aynı içerikteki rivayet başka varyantlarla daha ziyade Ebû Hüreyre tarafından merfû haliyle de nakledilmektedir.⁸⁴

Ayrıca Ebû Hüreyre'nin Abdullah'a cuma günü duanın kabul ediliş vaktini sorduğu ve Abdullah'ın da bu bağlamda Hz. Peygamber'e isnad etmeksizin Hz. Âdem'in cuma gününde yaratıldığı, yine onun yeryüzüne cuma günü indirildiği ve bu günde öldüğü, kıyamet vaktinin de cuma günü vuku bulacağını söylediği nakledilir.⁸⁵ Ancak bu hadisin benzer muhtevası Ebû Hüreyre ve başka sahâbîler tarafından bizzat Hz. Peygamber'den nakledilmekte,⁸⁶ hatta farklı tariklerinde Ebû Hüreyre söz konusu hadisi merfû şekliyle Abdullah b. Selâm'a da atfetmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla *Müsned*'de yer alan mezkûr rivayeti Abdullah b. Selâm eski kültürüne istinaden değil de, Hz. Peygamber'den duymuş ve kendi sözü gibi nakletmiş olmalıdır. Diğer taraftan yahudilerin zina

eden kadın ve erkeğin cezalandırılmasıyla ilgili olarak Resûlullah'a müracaat etmeleri karşısında, Tevrat'ın hükmünün (recm) uygulanması hususunda Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'e yardımcı olduğu görülür. Nitekim İbn Ömer'in nakline göre, "Yahudiler Allahın resûlüne gelerek kendilerinden bir erkekle bir kadının zina ettiğini haber vermişler, Hz. Peygamber de onlara "Recm hususunda Tevrat'ta ne var?" diye sorunca "Zina edenleri ifşa ederek rezil ederiz ve kendilerine sopa vurulur" demişler, bunu işiten Abdullah b. Selâm "Yalan söylüyorsunuz Tevrat'ta recm cezası vardır" diye mukabelede bulunmuştur. Bunun üzerine hemen Tevrat'ı getirip açmışlar, onlardan biri elini recm âyeti üzerine koyarak öncesini ve sonrasını okumaya başlayınca Abdullah b. Selâm 'elini kaldır' diye onu uyarmış, elini kaldırınca recm âyeti görünmüştü. Sonuçta (yahudiler) "Doğru, Ey Muhammed Tevrat'ta recm âyeti vardır" demişler ve Resûlullah'ın emriyle bu kişiler recm edilmişlerdir.⁸⁸ Ayrıca Abdullah b. Selâm'dan Resûlullah'a izâfe edilerek, gördüğü bir rüyayı Hz. Peygamber'e anlatıp yorumlattırması,⁸⁹ isminin Resûlullah tarafından değiştirilmesi,⁹⁰ selâm vermeye, aç kimseleri doyurmaya ve gece ibadetine teşvik,⁹¹ Allah'a ve Resûlün'e imanla birlikte, cihad ve haccın en faziletli amel oluşu⁹², cuma namazı için özel elbise edinmek⁹³ gibi konularda hadis nakledilmiştir.

Görüldüğü üzere Abdullah b. Selâm'ın doğrudan İsrâilî rivayetlerin naklinde etkin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira o, ikisi dışında rivayetlerinin hemen tamamını Hz. Peygamber'den nakletmiş, bunlardan birinde icâbet saati hakkında Tevrat'tan alıntıda bulunmuş, Resûlullah da söz konusu vakte işaret ederek onu bir nevi onaylamıştır. Kaldı ki, bu hususta Hz. Peygamber'e isnad edilen pek çok rivayet mevcuttur. Diğerleri ise yahudilere uygulanacak Tevrat'ın hükmünde (recm) yalan ve hileye karşı, Abdullah'ın Resûlullah'a sağlam bilginin aktarılması hususundaki desteğiyle ilgilidir. Netice itibarıyla İslâm'ın bazı öğretilerinin veya tamamının Yahudilik'ten alındığı ve bunun da Abdullah b. Selâm vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemek delilden yoksun bir iddiadır. Bununla birlikte bilhassa bazı tarih ve tefsir kaynaklarındaki peygamberlerle ilgili bilgiler, insanın ve kainatın yaratılışı, fiten-melâhim ve kıyamet alâmetlerine dair bir kısım bilgi ve rivayetlerin Abdullah'a nisbet edildiği de (mevkuf) söz konusu olmaktadır ki tabiatıyla bu durum onun İslâm öncesi

timalinden dolayı artık bunun da mümkün olmayacağını belirterek Tevrat'ın muhtevasıyla ilgili tevakkufa ve Allah'a, peygamberlerine, meleklerine, kitaplarına iman hususundaki icmâlî inancın gerekliliğine dikkat çeker. bk. *Siyer*, II, 419.

⁸¹ İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 110.

⁸² Ahmed b. Hanbel, III, 108, 109, 189, 271; Buhârî, "Enbiyâ", 1, "Menâkıbü'l-ensâr", 51.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, V, 451.

⁸⁴ bk. Ahmed b. Hanbel, II, 230, 280, 457, 489, 498; Dârimî, "Salât", 204; Buhârî, "Daavât", 61; Tirmizî, "Cum'a", 2; Nesâî, "Cum'a", 45.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 450.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, II, 418, 504, III, 430; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 79.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 486; Tirmizî, "Cum'a", 2; Nesâî, "Cum'a", 45.

⁸⁸ Mâlik, "Hudûd", 1; Buhârî, "Hudûd", 24; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 25.

⁸⁹ Buhârî, "Ta'bir", 23.

⁹⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 36; İbn Mâce, "Edeb", 32;

⁹¹ Dârimî, "Salât", 156; Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 42.

⁹² Ahmed b. Hanbel, V, 451.

⁹³ İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 83.

kültüründen kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Ancak böyle rivayetlerin naklinde Abdullah b. Selâm'ın isminin istismar edilmiş olabileceğini de unutmamak gerekir.⁹⁵

b. Selmân-ı Fârisî, Mevlâ en-Nebî (ö. 34/656)

Ebû Abdullah Selmân-ı Fârisî'nin İslâm'a girmeden önceki hayatı hakkında farklı rivayetler nakledilmektedir. Bu rivayetlerden öne çıkan ortak muhtevaya göre Selmân, vaktiyle İranlı Mecusî bir ailenin çocuğu iken kendisini tatmin edecek bir din arayışı içine girmiş, memleketinde kabul ettiği Hıristiyanlığı daha iyi öğrenmek için muhtelif bölgeleri dolaşmış ve bazı keşişlerin hizmetinde bulunmuş, neticede son peygambere ulaşma ümidiyle Benî Kelb kabilesinden bir kervana katılıp Hicaz'a yönelmiş, ancak yol arkadaşlarının ihaneti sonucu, Vâdilkurâ'da bir yahudiye satılmış, buradan da Medine'deki Benî Kurayza kabilesine intikal etmiştir.⁹⁶ Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde onunla görüşüp İslâm'ı kabul eden Selmân, köle olması sebebiyle başlangıçta müslümanlar arasına katılamamış, dolayısıyla Bedir ve Uhud gazvelerine iştirak edememiştir. Ancak daha sonra muhtemelen hicretin dördüncü yılında Resûlullah'ın yardımıyla kölelikten kurtularak müslümanların safında yer almıştır.⁹⁷ Bu süreçte onun uzun yahudi din ve kültürü içerisinde bulunduğu aşikârdır.

⁹⁴ bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1396/1976, I, 186; Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 153, 154. İsrâilî rivayetler nakletmekle meşhur Abdullah b. Selâm ve Abdullah b. Amr b. Âs gibi sahâbilerin mevkuf hadisleri karşısında dikkatli olmak gerektiğini kaydeden Subhî es-Sâlih, bu tür haberleri ihtiva eden hadislerin çoğunun -mevzû sayılmamakla birlikte- zayıf olduğunu ifade eder. Ancak söz konusu zayıflığın hadisin mevkuf olmasından değil, rivayetteki şâz, illet ve ızdırab gibi durumlardan kaynaklandığını belirtir (bk. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* [trc. Yaşar Kandemir], İstanbul, 1996, s. 174).

⁹⁵ krş. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, Kahire 1406/1986, s. 72, 73; Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrailiyyat*, İstanbul 1992, s. 92.

⁹⁶ Hayatı hakkında bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 75, vd.; Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, ts., I, 163 vd.; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, II, 417 vd.; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 245 vd.; Della Vida, "Selmân el-Fârisî", *IA*, X, 457. Ayrıca Zehebî'nin (ö. 748/1347) kaydettiği oldukça zayıf bir rivayete göre de Selmân önceleri Mecûsî iken rüyasında kıyametin vuku bulduğunu Mecûsiler'in köpek ve domuz olarak haşredildiğini görmüş ve bu sebeple korkuya kapılıp Şam'a kaçmış ve burada Yahudiliği kabul ederek onların kitaplarını okumuş, daha sonra yine rüyasında kıyamet koptuğunu, yahudilerin ateşe atıldığını görmüş ve bu dini de terkederek Hıristiyanlığı benimsemiş, daha sonra onların da cehenne atıldığını görmüş, bilâhare İbrâhim'in dinine mensup olanların ancak cennete gireceğine, diğerlerinin ise ateşe atılacağına dair gördüğü bir rüya üzerine arayışa girmiş ve neticede İslâm'ı seçmiştir (bk. *Siyer*, I, 521, 522).

⁹⁷ bk. Ahmed b. Hanbel, V, 443, 444; İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 78, 79. Hamîdullah ise Selmân'ın Hz. Peygamber'le hicrî dördüncü yıla doğru karşılaştığını ve o zaman müslüman olduğunu söyler (bk. Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* [trc. Salih Tuğ], İstanbul 1412/1992, II, 414).

G. L. Della Vida, Selmân'ın hayat hikâyesi hakkında söylenenleri İranlılar tarafından uydurulan şâibeli haberler olarak değerlendirmekte, onun hakikatte müphem bir tarihî şahsiyet olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ M. Clement Huart da muammalı ve karanlık şahsiyet olarak tasvir ettiği Selmân'ın İslâm inancının oluşumundaki rolünün henüz aydınlatılmadığını, şayet Zerdüştlüğün İslâm üzerinde bir tesiri varsa bunda onun etkinliğinin kuvvetle muhtemel olduğunu söylemektedir.⁹⁹ N. Abbott ise, Selmân-ı Fârisî'yi yahudi kutsal kitapları ve fikriyatıyla ilgilendiği bilinen sahâbiler arasında zikretmektedir.¹⁰⁰ G. D. Newbey de Abbott'un Selmân hakkındaki söz konusu fikirlerine atıfta bulunmakta, ayrıca bilhassa tefsir kaynaklarındaki İsrâilî haberleri nakledenlerin çoğunluğunu farklı kültür ve milletlerden İslâm'a giren mevâlînin oluşturduğunu söylemektedir.¹⁰¹ Zaten Selmân da Fars kökenli bir mevlâdır.¹⁰²

Selmân'ın müslüman olma süreci dikkate alındığında öncelikle atalarının dini Mecusilik olmak üzere Hıristiyanlık ve Yahudilikle alâkalı yoğun bir bilgi birikimine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Ali'nin (ö. 40/660) Lokman Hekîm'e benzettiği Selmân hakkındaki "Kendisine ilk ve son ilim verilmiştir. Sahip olduğu bilgi kavranılamaz", "O, ilk ve son kitabı okumuştur. Âdeta suyu tükenmez bir denizdir" ifadeleri¹⁰³ de buna işaret etmektedir. Ancak burada Selmân'ın söz konusu ilmini, müslüman olduktan sonra sahâbe ve tâbiin arasında yaymış mıdır sorusuna verilecek cevap önem arz etmektedir. Gerçekte Selmân'dan İbn Abbas (ö. 68/687), Enes b. Mâlik (ö. 93/711), Ebü't-Tufeyl (ö. 100/718) gibi sahâbiler yanında Abdurrahman b. Yezîd, (ö. 83/702), Husayn b. Cündüb (ö. 90/708), Ebû Osman en-Nehdî (ö. 95/713) gibi tâbiiler ilim almışlardır.¹⁰⁴ Ayrıca ondan 60 kadar hadis rivayet edildiği belirtilmektedir.¹⁰⁵ Buna göre Selmân'ın geçmişe ait din ve kültürüyle ilgili bilgilerini başkalarına ne derece aktardığını tesbit için onun en azından bir kısım rivayetlerini

⁹⁸ Della Vida, "Selmân", *IA*, X/457, 458.

⁹⁹ Huart, "Vehb b. Münebbih ve Yemen'de Yahudi-Hıristiyan Rivayeti" (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), yayımlanmamış makale, s. 4, 5. krş. Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 195.

¹⁰⁰ Abbott, *Studies*, II, 8.

¹⁰¹ Newby, Gordon D., "Tafsir Isra'iliyyât", *Journal of the American Academy of Religion Thematic Issues (JAAR)*, XLVII/4, Atlanta 1980, s. 687, 688 vd.; a.mlf., "The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur'an and Tafsir", *SJIT*, s. 20, 21.

¹⁰² Hz. Peygamber ve müslümanların yardımıyla kölelikten kurtulması sebebiyle Selmân Resûlullah'ın mevlâsı olarak kaydedilmektedir (Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XI, 247).

¹⁰³ bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, IV, 85, 86; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire 1407/1987, I, 187. Ebû Hüreyre de (ö. 58/677) Selmân'ın ilmini methetmek üzere ondan "sâhibü'l-kitâbeyn" diye bahseder. Bu rivayeti nakleden Katâde (ö. 118/736) ise "kitâbeyn" tabiriyle İncil ve Furkân'ın kastedildiğini söyler (bk. Tirmizî, "Menâkıb", 37).

¹⁰⁴ Zehebî, *Siyer*, I, 505; İbn Hacer, *Tehzib*, II, 369.

¹⁰⁵ İbn Hazm, *Esmâü sahâbeti'r-ruvât*, s. 74; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurranman b. Ali, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fi uyûni't-târîh ve's-siyer*, Kahire, ts., s. 365; Zehebî, *Siyer*, I, 505.

incelemek daha bilgilendirici olacaktır. Ne var ki başta Kütüb-i tis'a hadisleri çerçevesinde yaptığımız tetkikte sadece bir rivayeti onun bu özelliğine dikkat çekmektedir. Bu rivayete göre Selmân şöyle demiştir: “Tevrat'ta yemekten sonra (elleri) yıkamanın yemeğin bereketi olacağını okudum ve bu haberi Resûlullah'a bildirdiğimde, o, “Yemeğin bereketi yemekten önce de sonra da (elleri) yıkamaktır” buyurdu.¹⁰⁶ Nitekim bu rivayette Hz. Peygamber Selmân'ın Tevrat'tan naklettiği bir öğretiyi -ilâvede bulunarak- onaylamıştır. Tirmizî'nin (ö. 279/892) belirttiğine göre mezkûr rivayetin muhtevası hususunda ayrıca Ebû Hüreyre (ö. 58/677) ve Enes b. Mâlik'ten de (ö. 93/711) nakiller bulunmaktadır. Ancak Tirmizî, hadisin Kays b. Rebî'den (ö. 167/783) başkası tarafından nakledildiğini bilmediğini de belirtmekte ve aynı zamanda Kays'ın zayıf sayıldığını kaydetmektedir.¹⁰⁷ Nitekim birçok cerh ve ta'dîl âlimi de Kays b. Rebî hakkında 'leyse hadîsühü bi şey', 'leyse bi'l kavî', 'leyse bi sika' ve 'metrû-kü'l-hadîs' gibi ifadeler kullanmıştır.¹⁰⁸ Dolayısıyla hadis sened itibarıyla zayıftır. Ayrıca Ebû Dâvûd (ö. 275/888) aynı rivayeti kaydettikten sonra 'bu hadis zayıftır' demiştir.¹⁰⁹ Yine Azîmâbâdî (ö. 1330/1911) ve Mübârekfûrî (ö. 1353/1935) gibi şârihler zikri geçen rivayeti yorumlarken Selmân'ın Tevrât'ı müslüman olmadan önce okuyor olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁰ Öte yandan Selmân'ın müslüman olduktan sonra kutsal kitaplarla ne kadar ilgilendiği konusunda net bilgi yoktur. Ancak biyografisine yer veren bazı eserlerde 'كان قبل ذلك يقرأ الكتب/Daha önce kitapları okurdu' kaydına da rastlamaktayız ki bu ifade onun yine İslâm'a girmeden önce kutsal kitapları okuduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹¹ Bununla birlikte Selmân'ın Müslümanlık'tan önce sahip olduğu din ve kültürlerdeki bazı meseleleri İslâm'daki benzerleriyle kıyas etmesi de muhtemel ve tabii olsa gerekir. Nitekim yukarıdaki hadisin muhtevası da böyle bir kıyaslamayı içermektedir.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Et'ime”, 39; Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 11; Ahmed b. Hanbel, V, 441.

¹⁰⁷ bk. Tirmizî, “Et'ime”, 38.

¹⁰⁸ İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebû Hâtim Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1372/1953, VII, 98; İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 565, 566.

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 11.

¹¹⁰ bk. Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ Abdurrahman b. Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi't-Tirmizî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire, ts. V, 578; Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebi Dâvûd* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Medine 1388/1969, X, 233. Nitekim İncillerde de Hz. İsa zamanında yahudilerin yemekten önce ellerini yıkadıkları ve ellerini yıkamadan yemeğe oturanları ayıpladıkları belirtilmektedir. bk. Matta, 15/1-3; Markos, 7/1-5; Luka, 11/37, 38.

¹¹¹ bk. Hatîb, *Târihu Bağdâd*, I/164; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XI/247.

2. Tabiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemi

a. Mâlik b. Dînâr, Mevlâ Benî Nâciye el-Basrî (ö. 130/747)

Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr, Kureyş'in Nâciye oğullarından bir kadının mevlâsı diye kaydedilir.¹¹² Basralı olduğu belirtilen Mâlik'in¹¹³ etnik kökeni hakkında açık bir bilgi bulunmamakla birlikte babasının Sicistan veya Kâbil'de esir edildiğine dikkat çekilmektedir.¹¹⁴ Ayrıca babasının adının Mâlik olması onun Fars yahut Bizans asıllı olabileceğini de akla getirmektedir. Âbid ve zâhid bir şahsiyet olarak takdim edilen Mâlik,¹¹⁵ sahâbî Enes b. Mâlik (ö. 93/711) ve Said b. Cübeyr (ö. 95/713) yanında Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sirîn (ö. 110/728) gibi tâbiüne mensup âlimlerden hadis dinlemiştir.¹¹⁶ Ancak Mâlik 'kalîlül-hadîs',¹¹⁷ 'leyse hüve min esâtîni'r-rivâye'¹¹⁸ gibi tabirlerle de tanıtılır ki bu ifadeler onun hadis rivayetinde etkin olmadığını gösterir. Nitekim onun kırk kadar rivayeti olduğu söylenir.¹¹⁹

Öte yandan Mâlik b. Dînâr cerh ve ta'dîl otoriteleri tarafından 'sika' ve 'sadûk' tabirleriyle değerlendirilmektedir.¹²⁰ Bununla birlikte onun geçmiş din ve kültürlerle ait kitaplarla yakından ilgilendiği ve bu eserleri bizzat okuduğu belirtilmektedir. N. Abbott ilk asrın sonlarına doğru İslâmî olmayan kutsal kitaplara ilgilerini tevcih eden kimseler arasında, varrâk ve Kur'ân müstensihi diye tanıttığı Mâlik'i¹²¹ de zikretmekte ve onun Kutsal Kitap'ı okuduğunu, buradan yaptığı iktibasların önemli ölçüde sahih metinler olduğunu, bunların da kendisinin Zebur, Sözlere ve ilk üç İncil'e aşinalığını ortaya koyduğunu söyler.¹²² N. Abbott iddialarını Mâlik'e nisbet edilen Ebû Nuaym'ın *Hilye*'sindeki rivayetlerini referans göstererek delillendirir. Bir başka oryantalist Ch. Pellat de aynı şekilde Ebû Nuaym'ın kaydettiği söz konusu rivayetlerin bir kısmına atıfta bulunarak, Mâlik'in Hıristiyanlığa ait kitaplardan büyük ölçüde etkilenmiş olabileceğini söyler.¹²³

¹¹² Buhârî, *Kebîr*, VII/309; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/243; İbn Ebû Hâtim, *Cerh*, VIII/208.

¹¹³ İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, V/383.

¹¹⁴ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII/135.

¹¹⁵ İbn Hibbân, *Sikât*, V, 383; a.mlf., *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr ve a'lâmi fukahâi'l-aktâr* (nşr. Manfred Fleishhammer), Kahire 1379/1959, s. 90.

¹¹⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, V/356.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/243.

¹¹⁸ Zehebî, *Siyer*, V/362.

¹¹⁹ bk. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVII/137.

¹²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/243; Zehebî, *Mizân*, III/426; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 517.

¹²¹ Hatta onun Kur'an yazarak geçimini sağladığı da belirtilir (bk. Zehebî, *Siyer*, V/362, 134).

¹²² bk. Abbott, *Studies*, II/9.

¹²³ bk. Pellat, “Mâlik b. Dînâr”, *EI2*(İng.), VI/266.

Gerçekte Mâlik'in Hz. Mûsâ yahut Hz. İsâ'ya isnad ederek naklettiği haberlerle birlikte ayrıca birçok rivayetinin hemen başında 'قرأت في التوراة', 'مكتوب في', 'وجدت في بعض الحكمة', 'قرأت في الكتب', 'قرأت في الزبور', 'التوراة' gibi ifadeler kullanması¹²⁴ onun geçmiş ilâhî dinlere ait kitapları tetkik ettiğini gösterir.¹²⁵ Ne var ki, Mâlik'in bahis konusu rivayetlerinin büyük ölçüde İslâm'ın inanç esaslarıyla çelişmeyen ahlâk, zühd ve takvâ ile alâkalı tasavvufî konuları içerdiği görülür.¹²⁶ Hatta bu rivayetlerden bir kısmının bazı âyet ve hadislerin muhtevasına paralellik arzettiği de söylenebilir. Bu durum, Kur'ân ve Sünnet'le geçmiş ilâhî kökenli kitapların müşterek yönlerinin ortaya konulması bakımından dikkat çekicidir. Öte yandan Mâlik'ten nakledilen bahis konusu rivayetler daha çok Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilye*'sinde ve ayrıca İbn Ebû Âsim'in (ö. 287/900) *Kitâbü'z-Zühd*'ü ve Beyhâkî'nin (ö. 458/1065) *Şuabü'l-îmân*'ında yer almaktadır.¹²⁷ Ancak onun Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiu's-sahîh*'indeki bir hadisi ile az sayıda da olsa *Sünen-i erba'a*'da bazı rivayetleri vardır ki bunların tamamı merfûdur.¹²⁸ Yine Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'inde kendisine ait bir sözü¹²⁹ ve Dârimî'nin (ö. 255/868) *Sünen*'inde Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/652) kavli olarak (mevkuf) bir rivayeti

bulunmaktadır.¹³⁰ Yani Mâlik'in mezkûr eserlerdeki rivayetlerinde geçmiş din ve kültürlerden iktibas edildiğini gösteren herhangi bir ifade kullanılmamaktadır. Şu halde bu müelliflerin Mâlik b. Dînâr'ın rivayetlerini kitaplarına alırken seçmecî davrandıkları anlaşılmaktadır.

Mâlik b. Dînâr'ın çeşitli din ve kültürlerden naklettiği muhtelif rivayetleri hangi dilde okumuş olduğuna dair sorulacak soruya verilecek cevap da burada önem arz etmektedir. Zira onun gayri Arap olması, bahis konusu rivayetleri Arapça dışındaki kaynaklardan kolaylıkla okuyup naklettiği fikrini hatıra getirmektedir. Ancak onun hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmayışımız bizi tahminlerden öteye götürmemektedir. Oryantalistlerden H. L. Yafeh, Mâlik'in bu tür rivayetleri Arapça tercümelelerinden okumuş olabileceğini öngörmektedir. Zira o vakitler yahudi ve hıristiyanlarca kendi dindaşlarının kullanımları için Kutsal Kitab'ın Arapçaya tercümeleleri yapılmıştı.¹³¹

b. Muhammed b. İshak b. Yesâr b. Hiyâr, Mevlâ Kays b. Mahreme el-Medenî (ö. 151/768)

Ebû Bekir (Ebû Abdullah) İbn İshak Medine'de doğmuştur.¹³² Dedesi Yesâr, Hâlid b. Velîd'in 12 (633) yılında fethettiği Irak bölgesinde bulunan Aynüttemr'deki manastırda İncil eğitimi gören kırk çocuktan biriydi. Yesâr esir alındıktan sonra diğer çocuklar gibi Medine'deki müslüman ailelerin yanına gönderilmiş, böylece Kureyş'ten Kays b. Mahreme adlı bir zatın mevlâsı olmuştur.¹³³ Dolayısıyla İbn İshak'ın büyük bir ihtimalle Fars kökenli bir aileden geldiği ve velâsının doğrudan değil de üçüncü dereceden yani dedesi vasıtasıyla gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070), dedesinin babası konumundaki Hiyâr isimli şahsın velâsının Kays'a aidiyetiyle ilgili bir rivayete yer verir ki,¹³⁴ bazı araştırmacılar hıristiyan olduğunu düşündükleri bu zat sebebiyle İbn İshak'ın Süryânîce'yi ve İncil'i çok iyi bildiğini, hatta onun Hz. Peygamber'den önceki dönemin tarihiyle ilgili naklettiği bilgilerde ailesine ait kültürel izlerin bulunduğunu iddia etmektedirler.¹³⁵ Gerçekte

¹²⁴ Bu ve benzeri ifadeler için bk. İbn Ebû Âsim, Ebû Bekir Ahmed b. Amr, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. Abdülâlâ Abdülhamîd Hâmid), Kahire 1408, s. 50, 54, 99, 100, 325, 326; Ebû Nuaym, *Hilye*, II/357-382.

¹²⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, II/375.

¹²⁶ Onun bu kabil rivayetleri için bk. Ebû Nuaym, *Hilye*, II/359, 364, 376, 378, 382; İbn Ebû Âsim, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 50; Beyhâkî, *Şuabü'l-îmân*, I/388; VI/49.

¹²⁷ Ayrıca Mâlik b. Dînâr'ın bahis konusu rivayetlerini nakledenler arasında daha ziyade Ca'fer b. Süleyman'ın (ö. 178/794) öne çıktığı görülmektedir. Ondan da çoğunlukla Seyyâr (ö. 200/815) isimli bir râvi rivayette bulunmaktadır. Zühd ve rekâik konusundaki rivayetleriyle temayüz ettiği anlaşılan Ca'fer, Şiilik'le itham edilmiş, bunun yanında bir taraftan 'sika' olarak değerlendirilirken diğer taraftan 'zayıf' addedilmiş, hatta onun hadislerinin yazılmayacağını belirtenler de olmuştur (bk. Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, VI/ 46 vd.). İbn Hacer (ö. 852/1448) ise Ca'fer hakkında 'sadûk' tabirini kullanmakta, ancak onun Şiiliğe meyilli olduğunu kaydetmektedir (İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb* [nşr. Muhammed Avvâme], Halep 1406/1986, s. 140). Seyyâr'a gelince o, Ebû Seleme lakabıyla anılan İbn Hâtîm el-Anezî'dir. Rekâik konusunda yoğun bir bilgi birikimine sahip olduğu belirtilen Seyyâr, 'sika' olarak değerlendirilmekle birlikte bazı münker rivayetlerinin mevcut olduğu nakledilir (İbn Hacer, *Tehzîb*, II/467). Hakkında söylenenleri esas alan İbn Hacer, onu 'sadûk' diye nitelemekte ve bir kısım hatalarının bulunduğunu (lehu evhâm) belirtmektedir (bk. İbn Hacer, *Takrîb*, s. 261). Netice itibarıyla bu iki râvinin bazı cihetlerden tenkit edildikleri görülse de, aşırı derecede zayıf olmadıkları anlaşılmaktadır.

¹²⁸ bk. Buhârî, "Hac", 3; İbn Mâce, "Tahâret", 106; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 97, "Büyü", 8; Tirmizî, "Tahâret", 78, "Birr", 41; Nesâî, "Menâsik", 77, "Eşribe", 8.

¹²⁹ Bu rivayette o, kendini kast ederek şöyle der: İnsanlar Mâlik b. Dînâr'ın zâhid olduğunu söylerler. Ancak asıl zâhid Ömer b. Abdülazîz'dir. Zira dünya ona koşmuş, o ise dünyadan yüz çevirmiştir (bk. Ahmed b. Hanbel, V/249).

¹³⁰ Mâlik'in nakline göre Ebü'd-Derdâ şöyle demiştir: "İlmi artan kimsenin elem ve ızdırabı da artar. Yarın bana, ne bildiğimin sorulmasından endişe etmiyorum. Ancak hangi ameli işledin sualine muhatap olmaktan korkuyorum" (Dârimî, "Mukaddime", 27).

¹³¹ bk. Lazarus -Yafeh, Hava, *Interwined Worlds, Medieval Islam and Bible Criticism*, New Jersey 1992 s. 115.

¹³² İbn Hibbân, *Meşâhîr*, s. 139; Zehebî, *Siyer*, VII, 34;

¹³³ bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif* (nşr. Servet ukkâşe), Kahire 1992, s. 491; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü'ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1398/1978, IV/276. Aynüttemr'de esir edilen çocuklarla ilgili haber için krş. İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan, İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrut 1399-1402/1979-82, II/395; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târih* (nşr. Ahmed Abdülvahhâb Futeyh), Kahire 1414/1994, VI/344.

¹³⁴ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, I/216.

¹³⁵ bk. Fayda, "İbn İshak", *DİA*, XX/93.

bir kısım cerh ve ta'dîl âlimleri de İbn İshak'ın İsrâîlî rivayetler naklettiğini belirtirler. Ancak onun İslâm öncesi din ve kültürüne ait bir kısım bilgilere sahip olmasında büyük dedesinin rolünün bulunduğuna vurgu yapmak pek ikna edici gelmemektedir. Onun bu durumu daha ziyade söz konusu kültürü elde ettiği muhtelif ilim merkezlerinde kalmasıyla ilgilidir.¹³⁶ Muhammed Hamîdullah da İbn İshak'ın İncil'i iyi bildiğini ancak bunu atalarından değil de çağdaşı âlimlerden öğrendiğini söyler.¹³⁷ Bununla birlikte İbn İshak'ın geçmiş kültürüne ait rivayetleri, bizzat kitapları tetkik ederek elde etmekten ziyade şifahen aldığı anlaşılmaktadır.

İbn İshak'ın İsrâîlî haberlere düşkünlüğünü ifade edenlerin başında onun hakkında "Deccâllardan bir deccâldir ve yahudilerden rivayette bulunur" diyen İmâm Mâlik (ö. 179/795) gelmektedir.¹³⁸ İbnü'n-Nedîm de (ö. 385/995) daha detaylı bir şekilde İbn İshak'ın yahudi ve hıristiyanlardan aldığı bilgileri evvelki ulemânın ilmi diye naklettiğini söyler.¹³⁹ Hatîb el-Bağdâdî ise, İsrâîliyyâtın İslâm kültürüne aktarılma yollarından birinin -kutsal metinlerini tetkik etmek-sizin- bizzat Ehl-i kitap'tan rivayette bulunmak suretiyle gerçekleştiğini belirterek bu tür malzemenin şiddetle sakınmak gerektiğini ifade etmekte ve de İbn İshak'ın Ehl-i kitap olan bir kimseden aynı şekilde eserlerine çokça alıntı yaptığını kaydetmektedir.¹⁴⁰ M. Watt ve A. Guillaume gibi bazı müsteşrikler İbn İshak'ın bilhassa *Sîre*'sinde Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa ait materyallerden faydalandığına dikkat çekerler.¹⁴¹ Gerçekten de İbn İshak'ın *Sîre*'sindeki ona ait rivayetler incelendiğinde özellikle Resûlullah'ın nübüvvetini müjdeleyen ve onun nebevî niteliklerini belirten nakillerin ve bir kısım peygamberler hakkındaki mâlumatın hıristiyan veya yahudi kültüründen istifadeyle bize intikal ettiği görülür. Ayrıca o, bazı tarihî şahsiyetler hakkında bilgi verirken zaman zaman kitap ehli olmayan gayri müslimlerden de alıntı yapmaktan çekinmemektedir. İbn İshak genellikle geçmiş kültürüne ait bilgileri "bana tahdîs olundu", "bana ulaştığına göre" diye başladığı ifadelerle yahut Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi zevata dayandırdığı isnadlarla nakle-

¹³⁶ İbn İshak'ın seyahat ettiği bölgeler için bk. Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 110.

¹³⁷ bk. İbn İshak, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Siretü İbn İshâk (Kitâbü'l-Mübtade ve'l-meb'as ve'l-megâzi)* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Konya 1401/1981, neşredeninin mukaddimesi, s. ١١٤.

¹³⁸ İbn Hibbân, *Sikât*, VII/382.

¹³⁹ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1417/1997, 121.

¹⁴⁰ Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmud et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II/114, 115.

¹⁴¹ bk. Watt, Montgomery, "The Materials Used by Ibn Ishâq", *Historians of the Middle East* (ed. Bernard Lewis- P. M. Holt), London 1962, s. 31, 32; Ibn Ishaq, *The Life of Muhammed: A translation of Ibn Ishâq's Sirat Rasul Allah* (trc. A. Guillaume), Karachi 1982, tercüme edenin girişi, s. XVIII.

der.¹⁴² İbn İshak'ın *Sîre*'sindeki rivayetleri yanında Taberî'nin (ö. 310/922) *Tarih*'inde de "İlk kitap sahiplerinden bazı ilim ehli kimseler" veya sadece "bazı ilim ehli" diye nitelediği zevattan naklettiği bir çok rivayeti de bulunmaktadır ki bunlar bilhassa Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten çıkarılması, Hâbil ile Kâbil'in husumeti, Nuh tufanı ve Hz. İbrâhim'in oğlunu kurban etmeye razı olması gibi konulardadır.¹⁴³

Görüldüğü üzere İbn İshak geçmiş din ve kültürlerden yaptığı nakillerle Medine'deki genel hadis rivayet geleneğinden ayrılmaktadır. Ancak onun Ehl-i kitap'tan rivayet etmesinin bir mahzuru olmadığına işaret eden Zehebî (ö. 748/1347) "Benî İsrâîl'den rivayet ediniz! Bir sakıncası yoktur"¹⁴⁴ hadisiyle bu duruma izin verildiğini, söz konusu nakillerin ise bir hükmünün bulunmama-çağını sadece Kitap ve Sünnet'in verilerinin dinde hüccet sayılacağını ifade eder.¹⁴⁵ Ayrıca cerh ve ta'dîl ulemâsının İbn İshak'la ilgili ifrat ve tefrite varan muhtelif değerlendirmelerini göz önünde bulunduran Zehebî, onun hakkında "hasenül-hadîs", "sâlihu'l-hâl", "sadûk" tabirlerini kullanmakla birlikte infirâd ettiği rivayetlerinin "münker" olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁶

c. Abdümelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, Mevlâ Ümeyye b. Hâlid el-Mekkî (ö.150/767)

Ebû Hâlid (Ebû'l-Velîd) Abdümelik b. Abdülazîz İbn Cüreyc diye meşhurdur. Onun Kureşî nisbesiyle anılması dedesi Cüreyc'in Emevî ailesinden Ümeyye b. Hâlid'in mevlâsı olması dolayısıyladır. Cüreyc'in Emevîler'den Abdülazîz b. Abdullah'ın hanımı Ümmü Habîb'in kölesi olduğu da söylenir.¹⁴⁷ Dolayısıyla Bizans asıllı olan¹⁴⁸ İbn Cüreyc doğrudan değil de muhtemelen dedesi sebebiyle üçüncü dereceden bir mevlâdır.¹⁴⁹

Ahmed Emîn, İbn Cüreyc'in etnik kökenine vurgu yaparak (من أصل رومي) Taberî *Tefsîr*'inde bulunan hıristiyanlarla ilgili âyetlerin yorumu hakkındaki birçok rivayetin ondan nakledildiğini söylemektedir.¹⁵⁰ Hüseyin ez-Zehbî de İbn Cüreyc'in yine ailevî arka plânına işaret ettikten sonra bilhassa onun sahip

¹⁴² Meselâ bk. İbn İshak, *Sîre*, s. , 73, 86, 111, 123; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdümelik, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Beyrut 1412/1992, I, 28, 29, 187, 188, 244.

¹⁴³ bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, Beyrut 1407/1987, I/73, 89, 117, 165.

¹⁴⁴ Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, II, 474, 502; Ebû Dâvûd, "İlim", 11. Bu rivayetin detaylı bir değerlendirmesi hakkında ayrıca bk. Hıdır, *İsrâîliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 134, vd.

¹⁴⁵ Zehebî, *Mizân*, III/470.

¹⁴⁶ Zehebî, *Mizân*, III/475.

¹⁴⁷ İbn Cüreyc'in künyesi, velâsı ve nisbeleri hakkında bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 400, 401; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVIII/338.

¹⁴⁸ Buhârî, *Kebîr*, V, 422; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X/401; İbn Hacer, *Tehzîb*, III/501.

¹⁴⁹ krş. Motzki, "The Role of None-Arab Converts", *ILS*, VI/3, s. 314.

¹⁵⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 205.

olduğu Hıristiyanlığa ait bilgilerle ve İsrâîlî haberlerle İslâm'a girmiş olduğunu ifade etmekte, ayrıca kendisine nisbet edilen tefsire dair rivayetler hususunda Ahmed Emîn ile aynı istikamette görüş beyan etmektedir.¹⁵¹ Cerh ve ta'dîl âlimlerinin İbn Cüreyc hakkındaki muhtelif değerlendirmeleri bir tarafa, Ahmed Emîn, Buhârî'nin İbn Cüreyc'i 'sika' bir kimse olarak görmediğini ve onun hakkında 'hadislerinin mütâbii yoktur' dediğini kaydeder ki¹⁵² biz böyle bir bilgi elde debilmiş değiliz.¹⁵³ Buhârî'nin, İbn Cüreyc'e ait çok sayıda rivayete *Sahîh*'inde yer vermesi de, söz konusu kaydın güvenilirliğine şüphe düşürmektedir.¹⁵⁴

Öte yandan İbn Cüreyc'in tefsir sahasındaki rivayetlerinin onun bizzat hıristiyan asıllı olmasından kaynaklandığına dikkat çekmek isabetli bir tesbit olarak görünmemektedir. Zira vaktiyle hıristiyan olan dedesi Cüreyc'tir ve bu zat müslümanlar tarafından esir edilmiştir. Dolayısıyla kendisi üçüncü nesilden bir mevlâ olup Mekke'de büyük bir ihtimalle müslüman anne babadan doğmuş ve bir İslâm muhiti içinde yetişmiştir.¹⁵⁵ Nitekim onun babası Abdülazîz (ö. ?) meşhur bir âlim olmasa da en azından bir hadis râvisidir.¹⁵⁶ Buna göre bilhassa Hüseyin ez-Zehebî'nin herhangi bir kaynak göstermeksizin İbn Cüreyc hakkındaki "sahip olduğu Hıristiyanlığa ait bilgiler ve İsrâîlî haberlerle birlikte İslâm'a girdi" ifadesi kanaatimizce doğru değildir. Ayrıca İbn Cüreyc'in naklettiği İsrâîliyat menşeli sayılabilecek rivayetlerin onun hıristiyan kökenli bir aileden gelişiyle de pek ilgisi yok gibidir. Zira İbn Cüreyc, Taberî'nin *Tefsir*'indeki bahis konusu rivayetlerin bir kısmını kimden aldığını belirtmeksizin naklederken bir kısmını da İbn Abbas, Mücâhid (ö. 103/721) ve Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) gibi zevata nisbet ederek nakletmektedir.¹⁵⁷ İbn Cüreyc'in sadece hıristiyanlarla ilgili değil yahudiler hakkındaki bazı âyetlerin yorumunda da nakillerde bulunduğu görülür ki¹⁵⁸ bu özelliği daha ziyade onun ilmî merakı ve birçok bölgeye seyahat etmesi sebebiyle elde ettiği bilgi biriki-

¹⁵¹ bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *İsrâîliyyât*, s. 89, 90.

¹⁵² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire, ts., II/107.

¹⁵³ Ancak dede ismine nisbet edilen İbn Cüreyc'in babası Abdülazîz b. Cüreyc hakkında Buhârî'nin 'la yutâbeu fi hadîsîh' dediği rivayet edilir ki (bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 458) bu duruma göre muhtemelen Ahmed Emîn, oğul konumundaki İbn Cüreyc ile babası Abdülazîz b. Cüreyc'i karıştırmış olmalıdır.

¹⁵⁴ Yaptığımız tetkiklerde Buhârî'nin *Sahîh*'inde İbn Cüreyc'ten 190'a yakın rivayetin nakledildiği görülmüştür.

¹⁵⁵ bk. Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 147, 148.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, III/458.

¹⁵⁷ İbn Cüreyc'in bu nitelikteki rivayetlerinin bir kısmı için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I/124, III/370 (İbn Abbas'tan); VI, 423 (Mücâhid'den); I/ 694, VII/ 5 (Atâ'dan), III/371, VI/ 9, 21 (İbn Cüreyc'in kendisinden).

¹⁵⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III/442; IV/290; VI/9, 427.

mine bağlanmalıdır.¹⁵⁹ Nitekim ona ait merfû nitelikli hadislerin bile bin kadar olduğu söylenir.¹⁶⁰ Ayrıca İbn Cüreyc'in rivayetleri değerlendirilirken onun yazılı malzemedeki nakledip etmediği ve kullandığı rivayet lafızları da önem arz eder.¹⁶¹

Netice itibariyle geçmiş kültürlerle ilişkileri bakımından mevâlî râvilerin iki farklı konumda oldukları ortaya çıkmıştır. Birinci konumdakiler belli bir yaştan sonra İslâm'a ihtida eden kimselerdir ki bunların eski dinlerine ait öğretilerinin etkisinde kalması veya geçmiş öğretilerini müslüman olduktan sonra da rivayet etmeleri söz konusu olabilir. Nitekim sahâbeden Abdullah b. Selâm ile Selmân-ı Fârisî örneklerinde bu durum değerlendirilmiştir. İkinci konumdakiler ise köken itibariyle gayri Arap olmakla birlikte vaktiyle baba veya dedelerinin ihtidâsı sebebiyle bir Arap-İslâm muhiti içerisinde yetişmiş olan zevattır. Bunların yabancı din ve kültürlerden nakilde bulunmuş olmaları ise daha ziyade yaşadıkları dönemin ilmî muhitinden faydalanmalarıyla gerçekleşmiştir ki Mâlik b. Dînâr, İbn İshak ve İbn Cüreyc örneklemelerinde bu durum kendini göstermektedir.

GENEL DEĞERLENDİRME

Birçok kaynak ve araştırmada mevâlînin (Arap olmayan müslümanların) nitelik ve nicelik olarak dinî ilimlerdeki üstünlüklerinden övgüyle bahsedilmekte, henüz hicrî II. asrın başları itibariyle Araplar'ın azınlıkta kaldığına vurgu yapılmaktadır. Diğer taraftan o dönemde İslâm dışındaki din ve kültürlerin genelde İslâmî ilimlere özelde hadislere sirayet ettiği ve bunun da bilhassa mevâlî eliyle gerçekleştiği ima ve iddia edilmektedir.

İslâm'ın ilk iki asrındaki Mevâlî-Arap muhaddis ve râvilerin sayısı ile ilgili araştırmamızın sonucu birinci faraziyeyi desteklememektedir. Nitekim 'kesîru'l-hadîs', 'kesîru'l-ilm', 'âlim', 'muhaddis' gibi vasıflarla nitelenen zevat arasında yapılan tetkikte 'hakiki Arapların' çoğunluğu oluşturduğu görülmüştür. Ayrıca mesele, hadis rivayetinde otorite olmayan sadece râvi denilebilecek şahıslar ilâve edilerek değerlendirildiğinde de, çoğunluğu Arap olan sahabe nesli çıkarılsa dahi, ilk iki asırdaki mevâlînin en azından sayısal olarak Araplardan daha az olduğu tesbitler arasındadır.

¹⁵⁹ İbn Cüreyc'in hoca talebe ilişkisi ve seyahatleri hakkında bk. Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 147, 148.

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, VI/336.

¹⁶¹ Onun kitaptan yaptığı rivayetlerin güvenilir, hıfzından yaptıklarının ise faydasız olduğu belirtilmiştir. Ayrıca şeyh adı zikretmeksizin "bana haber verildi", "filan dedi ki" gibi ifadelerle naklettiği rivayetlerin münker, şeyh adı zikrederek "ahbereni", "semi'tü" gibi tabirlerle naklettiği hadislerin ise sağlam olduğu söylenmiştir. bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X/404; 405; İbn Hacer, *Tehzîb*, III/502.

İkinci iddiaya ise, mevâlî muhaddislerin müslüman Arap toplumuna giriş dönemleri üzerinde durarak cevap vermek gerekir. Nitekim biyografisi ele alınan muhaddislerden (147 kişi) yalnızca çok azının (15 kişi) ilk nesil mühtedilerinden olduğu görülür. Bunlar arasında çok küçük yaşlarda esir veya köle statüsünde İslâm toplumuna girenler de vardır. Yani az sayıdaki bu mühtedilerden, büyük ihtimalle, eski din ve kültürlerinin muhtevâsından haberdar olmayan şahıslar da mevcuttur. Ayrıca gayri Arap muhaddislerden geçmişe ait dinlerinin öğretileri hususunda belli bir etkinliği bulunup daha sonra İslâmî ilimlerde temayüz etmiş zevatın yok denecek kadar az olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma sadece sahâbî Abdullah b. Selâm örnek gösterilebilir. Ancak gerek kendi ilmî merakları, gerekse dönemin ilmî ortamı sebebiyle yabancı din ve kültürlerle/İsrâîlî rivayetlerle ilgilenip, bu tür rivayetleri nakleden İbn Cüreyc ve İbn İshak gibi mevâlî muhaddislerin mevcudiyeti de inkâr edilemez. Yine hadis rivayetinde fazla etkin olmayan fakat bir râvi olarak değerlendirilebilecek sahâbeden Selmân-ı Fârisî ile tâbiünden Mâlik b. Dînâr İsrâîliyat kültüründen haberdar olan mevâlî arasında zikredilebilir. Öte yandan cerh ve ta'dîl âlimleri geçmiş din ve kültürlerden iktibasta bulunan zevata karşı muhaddisleri ihtiyata çağırdukları, onların da bu tür kimselerin rivayetlerini alırken seçmeci yaklaşımları görülmektedir.

“Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır”

Özet: Mevâlînin, daha hicrî II. asrın başlarından itibaren dinî ilimlerde üstünlük sağladıkları, İslâmî ilimlerde ve özellikle hadiste yabancı tesirinin bu hâkimiyet sürecinde mevâlîlerin eliyle sirayet ettiği ima ve iddia edilmektedir. İlk devirlerdeki râvi sayısına dair tetkiklerimiz birinci faraziyeyle desteklememektedir. Ayrıca çalışmamızla, mevâlî râvilerin iki farklı konumda oldukları; ileri yaşlarda müslüman olan Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî gibi, ilk grup takilerin eski “dinlerine ait öğretilerinin etkisinde kalmaları veya geçmiş öğretilerini müslüman olduktan sonra da rivayet etmeleri söz konusu olabilir. Köken itibarıyla gayri Arap olmakla birlikte vaktiyle baba veya dedelerinin ihtidâsı sebebiyle bir Arap-İslâm muhiti içerisinde yetişen ikinci ve üçüncü nesil şahısların (Mâlik b. Dînâr, İbn İshak ve İbn Cüreyc) ise, yabancı din ve kültürlerden nakilde bulunmaları, şahsî gayretlerinin bir sonucu olarak yaşadıkları dönemin ilmî atmosferinden daha geniş bir yelpazede faydalanmaları sebebiyle gerçekleşmiştir.

Atf: Mustafa ÖZTÜRK, “Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, ss. 7-37.

Anahtar kelimeler: Mevâlî, uydurma hadis, oryantalizm, Abdullah b. Selâm, Selmân el-Fârisî, Tâbiûn.

Fırat Hadisi Üzerine Bir İnceleme

Yusuf Ziya KESKİN, Doç. Dr.*

“Critical Analysis of The Hadiths About The Euphrates”

Abstract: River Euphrates, the longest river in Southwest Asia, played a crucial role from antiquity till modern times in that it is used in the irrigation of cultivable lands and also as a drinking water. Due to its significance there is a mention of it in the Old Testament and the New Testament. There is also mention of River Euphrates in the Qur'an not in the sense of river but that of the drinking water 'which relives the drinker'. River Euphrates is mentioned in various hadiths related from the Prophet Muhammad. The hadiths transmitted by Abu Huraira and Ubayy b. Ka'b read that "River Euphrates will boil down, that gold mine will emerge and that the people will fight each other for the gold and consequently 99 % of the fighters will die." These hadiths warn the believers about this danger. The hadith, which is, according to classical hadith methodology, considered authentic, is interpreted in various ways.

Citation: Yusuf Ziya KESKİN, "Fırat Hadisi Üzerine Bir İnceleme" (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, pp. 39-60.

Key words: River, Euphrates, Gold, the Day of Resurrection, Social Disorder

Giriş

Fırat, Güneybatı Asya'nın en büyük nehri olup, Karasu ve Murat adlı iki kolun birleşmesiyle meydana gelir. Bunlardan Karasu, Erzurum yakınlarından, Murat ise Van gölünün kuzeyinde Ağrı dağının yamaçlarından çıkar. Bu iki kol, Muş ovasında birleşerek Fırat nehrini oluşturur. Türkiye topraklarından sonra Suriye, oradan da Irak'a geçen Fırat, Gurmet Ali mevkiinde Dicle nehri ile birleşir ve Şattül-arap adını alarak Basra körfezine ulaşır. Nehrin boyu, Murat'ın kaynağından itibaren hesap edildiğinde 2800 km. civarındadır.¹

Fırat'ın ilk çağlardan günümüze kadar devam eden en önemli özelliği, zengin ziraat alanlarının sulanmasında oynadığı roldür. Tarım alanlarının sulanmasında Fırat nehrinden faydalanmanın geçmişte çok eskilere dayanır. Milattan

önce 3000 yıllarında nehrin aşağı kısımlarında sulama kanallarının açıldığı bilinmektedir. Nehrin düzensiz sularını kontrol altına almak için yapılan çalışmalar Ortaçağ'da Müslüman Araplar tarafından da devam ettirilmiştir. Günümüzde ise Fırat'ın sularından hem sulama, hem çevreyi taşkınlarla koruma, hem de elektrik enerjisi üretme bakımından bir dizi kademeli barajlar sistemiyle faydalanılmaktadır. Türkiye tarihinin en büyük yatırımı olan ve on üç alt projeden oluşan Güneydoğu Anadolu Projesi'nin (GAP) yedi alt projesi, Fırat havzasını ilgilendirmektedir.²

Dünya üzerindeki en eski ve büyük medeniyetler, Dicle ile Fırat arasındaki vadilerde kurulmuştur. Binlerce yıl süresince Fırat vadisi, Aşağı Mezopotamya'yı Anadolu'ya ve Suriye'ye bağlayan önemli bir yol olmuştur. Milattan önce 3000 yıllarında kıyılarında önemli Sümer ve Akkad kentleri olan Ur, Eridu, Uruk, Kiş ve Bâbil bulunuyordu.³

Fırat nehri, tarihteki önemine binaen kutsal metinlere konu olmuş ve Tevrat'ta arz-ı mev'ûdun doğu sınırı olarak gösterilmiştir.⁴ Yine Tevrat'a göre Âdem ve Havvâ'nın içinde yaşadığı Aden bahçesi, Dicle ile Fırat arasındaki bölgede kurulmuştur. Fırat, Aden bahçesinden çıkan nehrin dört kolundan biridir.⁵ Bu nehrin kollarından biri de Pişon'dur. Pişon, altın kaynakları olan Havila⁶ sınırları boyunca akar. Orada iyi altın, reçine (bitkisel salgı maddesi) ve oniks (balgam taşı) bulunur.⁷

İncil'in Vahiy bölümünde Tanrı'nın insanlara azap etmek üzere görevlendirceği yedi melekten altıncısının tasını büyük Fırat ırmağına (nehrine) boşaltacağı ve gün doğusundan gelen kralların yolu açılın diye Fırat'ın sularının kuruyacağı ve Armagedon⁸ denilen yerde kıyamet öncesi büyük bir savaşın meydana geleceği bildirilmektedir.⁹

² Tuncel, "Fırat", *DİA*, XIII, 31-33.

³ *Büyük Larousse*, VIII, 4074-4075.

⁴ bk. Tekvîn, 15/18; Tesniye, 11/24; Yeşu, 1/4.

⁵ bk. Tekvîn, 2/10-14.

⁶ Pişon, günümüzde mevcut olmayan bir nehirdir (<http://hayat8.8m.com/eflatun.htm>, 01.02.2006). Havila ise Tevrat'ta Hz. Nuh'un oğlu Hâm'ın torununun ismi olarak geçmektedir. Tekvîn, 10/7.

⁷ bk. Tekvîn, 2/11-12.

⁸ İbrânice Ar Magedon, İsrail Devleti'nde, Yizre'el ovasına egemen arkeolojik bir yerdir. Megiddo, Filistin ovasından geçen Mısır-Suriye yolu üstünde, Kenan ilinin başlıca müstahkem kentlerinden biriydi. Yahudilerle Evanjelik Hıristiyanlar, Hz. İsa ile Deccâl'in ordularının kıyametten önce burada savaşaacağına inanmaktadırlar (*Büyük Larousse*, XV, 7923; Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak* [trc. Mustafa Acar - Hüsnü Özmen], Ankara 2003 [Kim Yayınları], s. 143).

⁹ Vahiy, 16/1-16. Ayrıca bk. Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, s. 29.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yzkeskin@harran.edu.tr

¹ Fırat nehri hakkında geniş bilgi için bk. Besim Darkot - R. Hartmann, "Fırat", *İslâm Ansiklopedisi (IA)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993, IV, 622-626; *Büyük Larousse*, İstanbul, t.s. (Milliyet Yayınları), VIII, 4074-4075; Metin Tuncel, "Fırat", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 31-33.

Kur'ân-ı Kerim'de iki âyette¹⁰ “azbün furâtün” ve bir âyette¹¹ “mâen furâten” şeklinde geçen furât kelimesi, Fırat nehrinin adı olarak değil, “içene ferahlık veren tatlı su” anlamında kullanılmaktadır.¹² İbn Abbas (ö. 68/687), “Size tatlı su içirdik”¹³ âyetinde geçen tatlı suyun Seyhan, Ceyhan, Nil ve Fırat ırmağı olduğunu ve âdemoğlunun içtiği bütün suların bu nehirlerden elde edildiğini söyler.¹⁴

Arapça sözlüklerde “son derece tatlı” mânasına gelen furât kelimesi, bazı hadislerde Fırat nehrinin adı olarak geçmektedir. Mi'râcı geniş bir şekilde anlatan meşhûr hadiste zikredildiğine göre Hz. Peygamber Mi'râca çıktığında, sidre ağacını ve altından akan nehirleri görünce, Cebrâil'e “burası nedir?” diye sormuş; o, “Sidretü'l-münthâdır; buradan ikisi zâhir, ikisi bâtın olmak üzere dört nehir akar.” deyince, tekrar “Bu dört nehir hangileridir?” diye sormuş, Cebrâil de, “Bâtınî olan iki nehir cennettir, zâhiri nehirler ise Nil ve Fırat'tır.” demiştir.¹⁵ Bir başka hadiste de Seyhan, Ceyhan, Fırat ve Nil nehirlerinin cennet ırmaklarından olduğu bildirilmiştir.¹⁶ Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652) ise

¹⁰ el-Furkân 25/53; el-Fâtır 35/12.

¹¹ el-Mürselât 77/27.

¹² Şâfiî, Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *Ahkâmü'l-Kur'ân** (nşr. Abdülganî Abdülhâlik), Beyrut 1400, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, I, 132; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *et-Tefsîr**, Beyrut 1405, Dârü'l-fikr, XIX, 24; XXII, 124; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1272), *et-Tefsîr** (nşr. Ahmed Abdülalim el-Berdûnî), Kahire 1372, Dârü's-ş-şab, XIII, 58; XIV, 334; İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî (ö. 774/1372), *et-Tefsîr**, Beyrut 1401, Dârü'l-fikr, III, 322; İbn Hacer, Ebül-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-bârî* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1379, Dârü'l-ma'rife, V, 29.

Not: Yanında yıldız (*) işareti olan eser isimleri, Elfiye CD'sinden istifade edilmiş kitaplardır. Yıldız işareti, eserin ilk geçtiği yerde koyulacak, daha sonra geçen yerlerde kullanılmayacaktır.

¹³ el-Mürselât 77/27.

¹⁴ Taberî, *et-Tefsîr*, XXIX, 238.

¹⁵ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, “Bed'ül-halk”, 6 (IV, 76). Ayrıca bk. Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr”, 42 (IV, 249), “Eşribe”, 12 (VI, 246), “Tevhîd”, 37 (VIII, 204); Müslim, Ebül-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, “İmân”, 264 (I, 150); Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, “Salât”, 1 (I, 220); İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, III, 164; IV, 208, 209.

Buhârî'deki ifade şöyledir: “...Bir de peygamber dünya semasında devamlı akmakta olan iki nehirle karşılaştı da: Bu iki nehir nedir ya Cibrîl? dedi. Cibrîl: Bu ikisi Nil ile Fırat'ın asıllarıdır, dedi.” [“Tevhîd”, 37 (VIII, 204)].

¹⁶ Müslim, “Cenne” 26 (III, 2183). Ayrıca bk. İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 289, 440; Taberânî, Ebül-Kâsim Süleyman b. Ahmed (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-evsat** (nşr. Târik b. Avdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî), Kahire 1415, Dârü'l-Harameyn, VII, 342; Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr (ö. 219/834), *el-Müsned** (nşr.

Fırat'ın cennet ehlinin süt nehri (bir rivayette içki nehri) olduğunu söylemiştir.¹⁷

Bu arada bazı rivayet tefsirlerinde geçen merfû haberlere göre kıyamet âmetlerinden olarak Ye'cûc ve Me'cûc kavminin, Fırat ve Dicle nehirlerinin suyunu içeceği ifade edilmektedir.¹⁸

Görüldüğü üzere Fırat nehri, semâvî dinlerin kitaplarına konu olmuş ve Hz. Peygamber'in hadislerinde, önemine binaen çeşitli vesilelerle söz konusu edilmiştir.

Araştırmamıza konu olan hadiste ise Fırat nehrinin suyunu çekerek altın madeninden bir dağı ortaya çıkaracağı; bunun üzerine insanların altın için savaacağı, neticede her yüz kişiden doksan dokuzunun öldürüleceği ifade edilmekte ve müslümanlar meydana gelecek fitneden sakındırılmaktadır. Şimdi bu rivayeti sened ve metin yönünden inceleyecek; ardından hadisin yorumu ve değerlendirilmesi üzerinde duracağız.

A. Hadisin Metni

Fırat nehriyle ilgili hadis, tesbitlerimize göre Ebû Hüreyre (ö. 57/676) ve Übey b. Kâ'b (ö. 32/652) tarafından rivayet edilmiştir. Her iki sahâbîden de değişik râviler nakletmiştir.

Hadisler genellikle mânen, kısmen de ihtisâren rivayet edildikleri için değişik tarihlerle gelen aynı konudaki hadislerin metinleri arasında zaman zaman farklılıklar meydana gelmektedir. Yani bir tarihte yer verilen ifadeye bir başkasında rastlamak mümkün olmamaktadır. Ebû Hüreyre ile Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetlerde de durum aynıdır. Bu sebeple her iki sahâbîden gelen rivayetleri birleştirerek bir metin oluşturacak, sonra da rivayetler arasındaki metin farklılıklarına işaret edeceğiz. Adı geçen iki sahâbîden gelen hadisin birleştirilmiş metni şöyledir:

Habîburrahmân el-A'zamî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), II, 491; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî (ö. 307/919), *el-Müsned** (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk 1404/1984, Dârü'l-Me'mûn li't-türâs, X, 327; Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *Târihu Bağdâd**, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye), I, 54; VIII, 185.

¹⁷ Kurtubî, *et-Tefsîr*, XVI, 237; Hâris b. Ebû Üsâme (ö. 282/895), *el-Müsned** (nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkırî), Medine 1413/1992, Merkezî hüdmeti's-sünne ve's-sireti'n-nebeviyye, II, 944 (r. 1042); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 216.

¹⁸ Taberî, *et-Tefsîr*, XVII, 87.

لا تقوم الساعة حتى يحسر الفرات عن جبل من ذهب فإذا سمع به الناس ساروا إليه
فيقول من عنده : لئن تركنا الناس يأخذون منه ليذهبن به كله فيقتتلون عليه فيقتل
من كل مائة تسعة وتسعون ويقول كل رجل منهم : لعلى أكون أنا الذي
أنجو فمن حضره فلا يأخذ منه شيئا.

“Fırat nehri, (suyunu çekerek)¹⁹ altın (madeninden)²⁰ bir dağı²¹ meydana çıkarmadıkça kıyamet kopmaz.²² Bunu duyan insanlar ona doğru yürürler. Orada bulunan her bir kimse: "And olsun eğer biz, insanların o altından alma-

¹⁹ Parantez içerisinde verdiğimiz "suyunu çekerek" ifadesi, hadis metninde geçen "yahsire" يحسر kelimesinden çıkarılmaktadır. "Meydana çıkarmak" anlamında olan bu kelime, bazı şârihler tarafından "suyunu çekerek meydana çıkarması" şeklinde açıklanmıştır. bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Minhâc (Şerhu Müslim)*, Kahire 1392/1972, XVIII, 18-19; Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fıkr), XXIV, 213.

²⁰ Bu ifade Ebû Hüreyre'den gelen Yahyâ b. Ebû Amr tarihinde "altın ve gümüş" şeklinde geçmektedir. Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullah el-Mervezî (ö. 288/900), *el-Fiten** (nşr. Semîr Emîn ez-Züheyri), Kahire 1412, Mektebetü't-tevhîd, I, 335 (r. 969).

²¹ Mugîre b. Nevfel tarikiyle Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayette bir tepenin ortaya çıkacağı, Hafs b. Âsım tarikiyle Ebû Hüreyre'den gelen rivayette ise bir hazinenin ortaya çıkacağı ifade edilmektedir. "Tepe" ifadesi için bk. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/986), *es-Sahîh** (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1414/1993, Müessesetü'r-risâle, XV, 88-89 (r. 6696); Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *Mûdihu evhâmi'l-cem' ve't-tefrik** (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acı), Beyrut 1407, Dârü'l-ma'rife, I, 61. "Hazine" ifadesi için bk. Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); Müslim, "Fiten", 30 (III, 2219-2220).

²² İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 332; Ebû Amr ed-Dânî, Osman b. Saîd (ö. 444/1052), *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten** (nşr. Dâullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî), Riyad 1416, Dârü'l-âsıme, IV, 935 (r. 496); Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 611, 618 (r. 1697, 1723); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 86, 88-89 (r. 6692, 6696); Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, I, 200 (r. 537); Hatîb, *Mûdih*, I, 61.

Bazı tariklerde kıyametten bahsedilmeksizin olayın vuku zamanının yaklaştığı ifade edilmekte (bk. Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); Müslim, "Fiten", 30, 31 (III, 2219-2220); Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, "Melâhim", 13 (IV, 493); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698-99); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 346, 415; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 87, 88 (r. 6693, 6694, 6695); Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünen*, III, 564 (r. 250)], bazılarında ise olayın yakın veya uzak oluşu ya da kıyametle ilgisi konu edilmeden Fırat nehrinin altın madeninden bir dağı ortaya çıkaracağı bildirilmektedir. İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 306; Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannef** (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403, el-Mektebül-İslâmî, XI, 382; Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 616, 617 (r. 1715, 1718); Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ**, Beyrut 1405, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, VII, 141.

larına izin verirse, muhakkak ki onun hepsini götürürler" der.²³ Ardından altın üzerine savaşır birbirlerini öldürürler. Neticede her yüz kişiden doksan dokuzu öldürülür.²⁴ Onlardan her biri: "Kurtulacak olan kişi belki ben olurum" der.²⁵ Kim o zaman orada hazır bulunursa, sakın o altından hiçbir şey almasın.²⁶

B. Sened Tahlili

Ebû Hüreyre (ö. 57/676) ve Übey b. Kâ'b'dan (ö. 32/652) gelen Fırat hadisi, tesbitlerimize göre Ebû Hüreyre'ye ulaşan otuz, Übey b. Kâ'b'a ulaşan on olmak üzere toplam kırk ayrı tarikten rivayet edilmiştir.

Fırat hadisini Ebû Hüreyre'den yedi, Übey b. Kâ'b'dan ise iki kişi rivayet etmiştir. Şimdi bu râvileri ve onlara ulaşan senedleri gösteren tabloları oluşturacak, ardından da sened tahlilini yapacağız.

Fırat hadisini Ebû Hüreyre'den rivayet eden râviler şunlardır:

²³ Müslim, "Fiten", 32 (III, 2220); İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 139-140; Abd b. Humejd, Ebû Muhammed el-Keşşî (ö. 249/875), *el-Müsned** (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî - Mahmûd Muhammed Halîl es-Sâidî), Kahire 1408/1988, Mektebetü's-sünne, I, 92 (r. 180); Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 255; Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ** (nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Nuaym el-Araksûsî), Beyrut 1413, Müessesetü'r-risâle, I, 393.

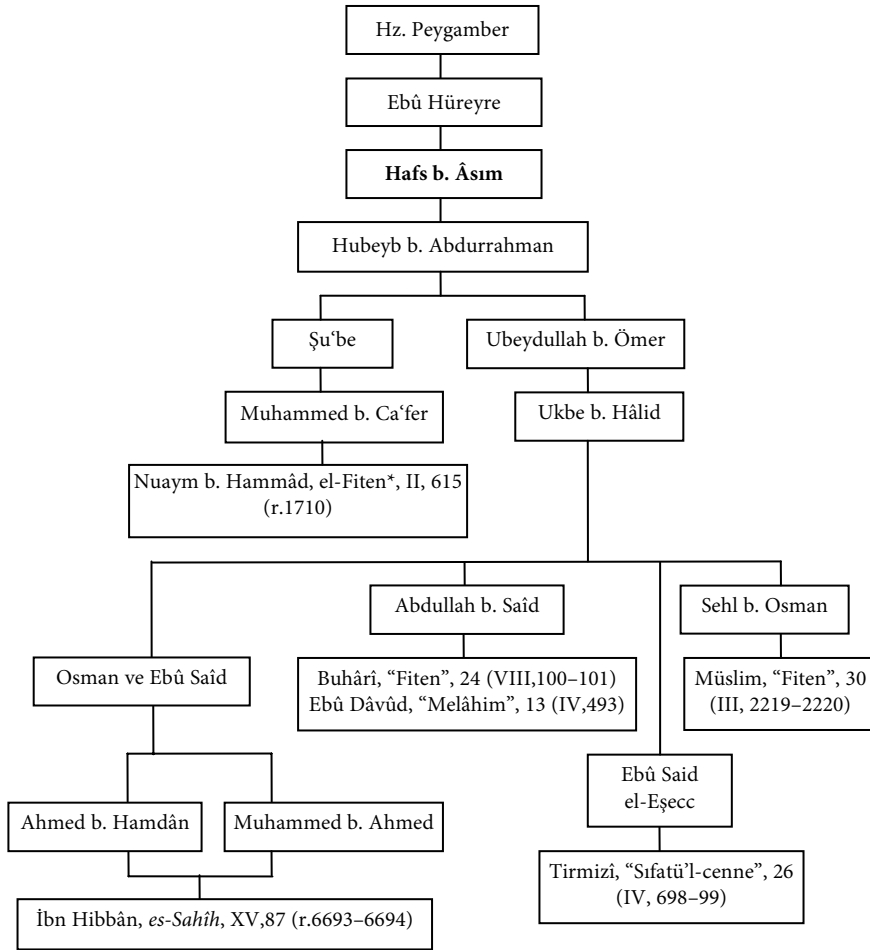
²⁴ Bazı tariklerde yüzde doksan dokuz yerine onda dokuz (İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, İstanbul 1992, Çağrı Yayınları, "Fiten", 25 [II, 1343]; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 346, 415), bazılarında ise dokuzda yedi oranı verilmektedir. Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 238-239 (r. 676).

Ebû Nuaym'ın Ebû Sâlih Zekvân tarikiyle Ebû Hüreyre'den kaydettiği bir rivayette ise, insanların kâfir olarak öldürülecekleri ifade edilmektedir. Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 141.

²⁵ Müslim, "Fiten", 29 (III, 2219); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 306; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, XI, 382; Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünen*, IV, 935 (r. 496); Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 617, 618 (r. 1718, 1723).

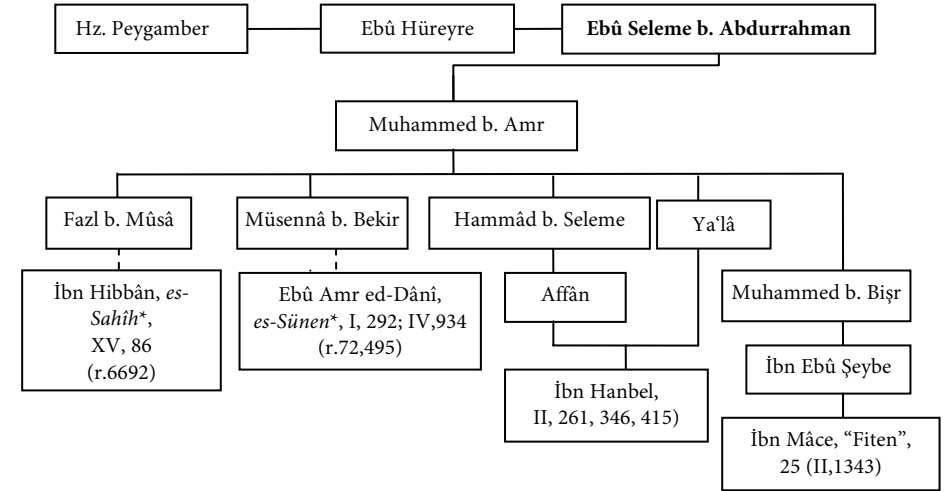
²⁶ Hadisin geçtiği yerler için bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, XI, 382; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 306, 332, 346, 415; V, 139-40; Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); a.mlf., *et-Târihu'l-kebir** (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fıkr), I, 388 (r. 1241); Müslim, "Fiten", 29-32 (III, 2219-20); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 13 (IV, 493); Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698-699); İbn Mâce, "Fiten", 25 (II, 1343); Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir*, I, 200 (r. 537); Abd b. Humejd, *el-Müsned*, I, 92 (r. 180); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 85, 86, 87, 88-89 (r. 6691, 6692, 6693, 6694, 6696); Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünen*, I, 292 (r. 72); IV, 934, 935 (r. 495, 496); Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 238-239, 335 (r. 676, 969); II, 611, 616-618, 692 (r. 1697, 1715, 1718, 1723, 1961); İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürçânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl** (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazâvî), Beyrut 1409/1988, Dârü'l-fıkr, IV, 34; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 255; VII, 141; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIII, 268 (r. 7222); a.mlf., *Mûdih*, I, 61; Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl** (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1400/1980, Müessesetü'r-risâle, II, 425; Zehebî, *Nübelâ*, I, 393.

1. Hafs b. Âsım.



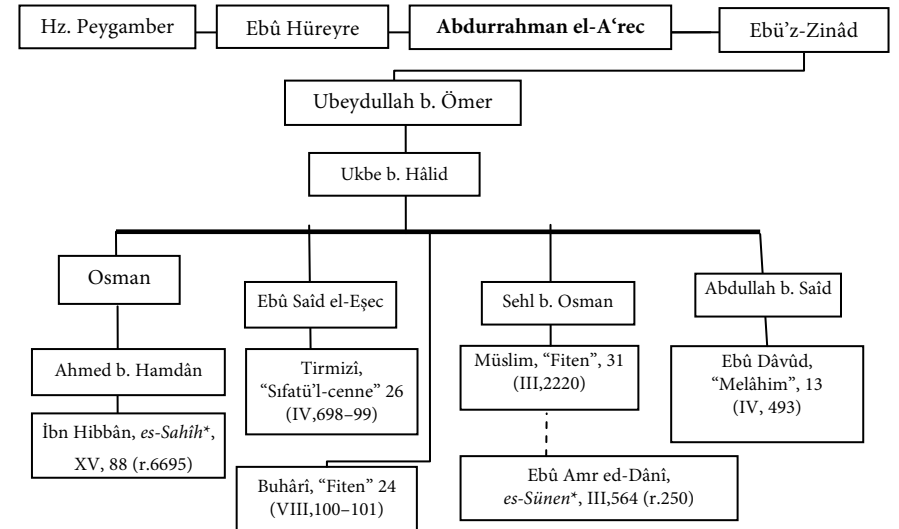
Tablo 1: Ebû Hüreyre'den Hafs b. Âsım Rivayeti

2. Ebû Seleme b. Abdurrahman.



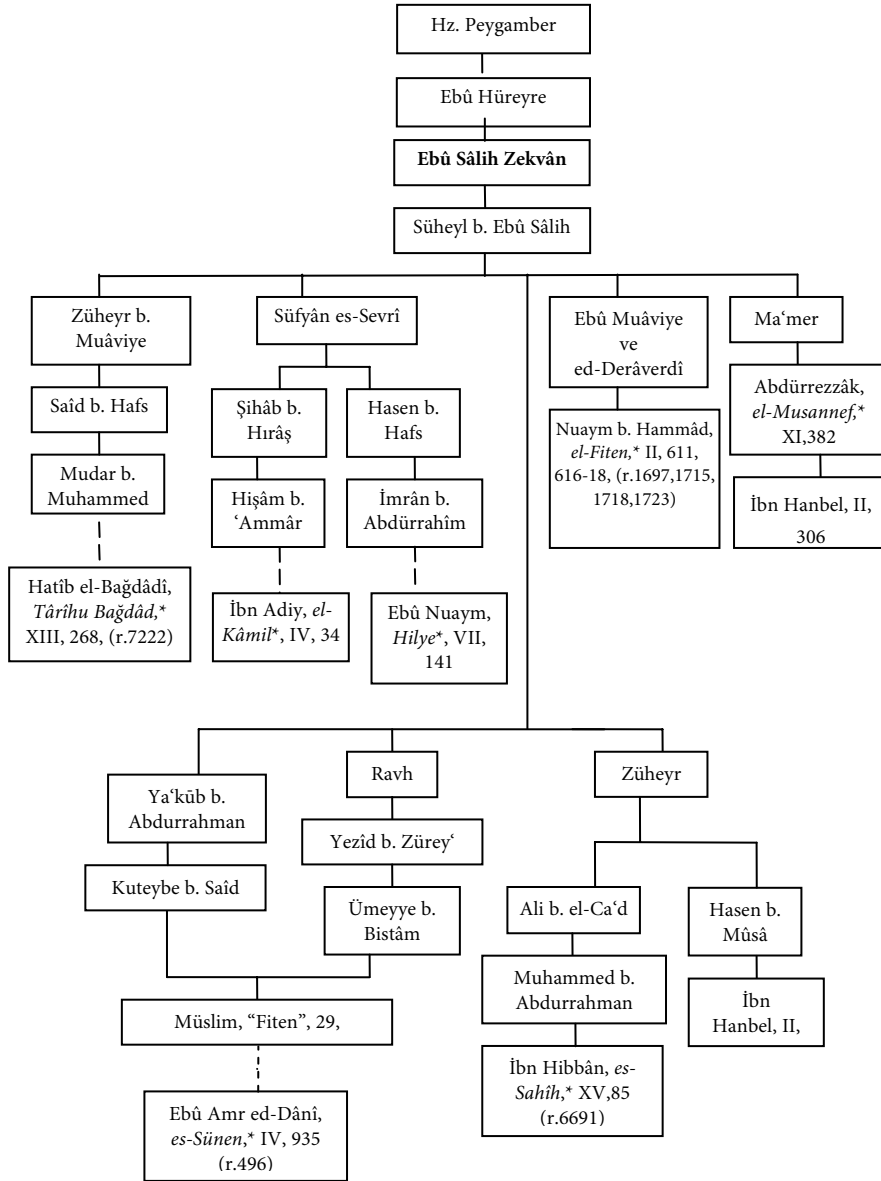
Tablo 2: Ebû Hüreyre'den Ebû Seleme b. Abdurrahman Rivayeti

3. Abdurrahman el-A'rec.



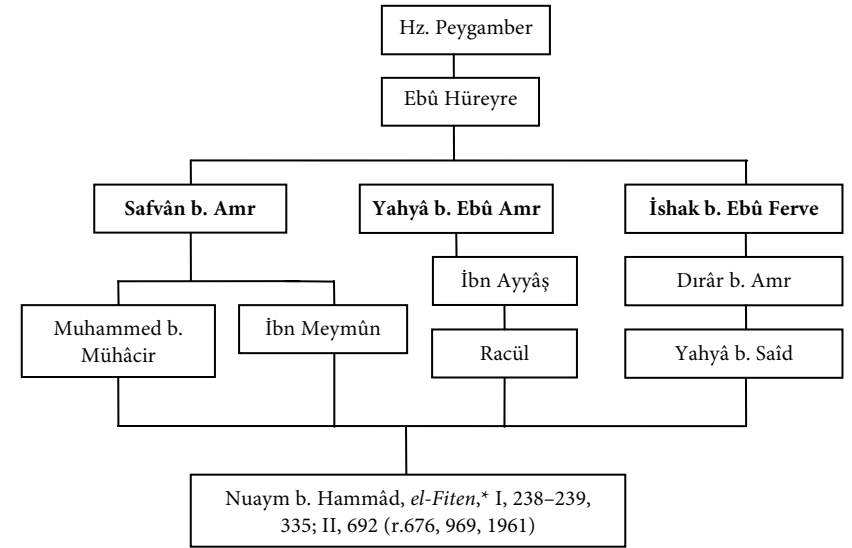
Tablo 3: Ebû Hüreyre'den Abdurrahmân el-A'rec Rivayeti

4. Ebû Sâlih Zekvân.



Tablo 4: Ebû Hüreyre'den Ebû Sâlih Zekvân Rivayeti

5. 6. 7. Safvân b. Amr, Yahyâ b. Ebû Amr ve İshak b. Ebû Ferve.



Tablo 5: Ebû Hüreyre'den Safvân b. 'Amr, Yahyâ b. Ebû 'Amr ve İshak b. Ebû Ferve Rivayetleri

Yukarıdaki tablolarda da görüleceği üzere Ebû Hüreyre'den gelen rivayet, müttefakun aleyhtir. Yani hem Buhârî (ö. 256/870) hem de Müslim (ö. 261/874) tarafından kaydedilmiştir. Bunun yanında başka muhaddisler de Fırat hadisini kitaplarına almışlardır.

Ebû Hüreyre'den gelen hadisin rivayet zincirindeki temel râviler, yani hadisin yayılmasından önceki râviler genellikle sikadır. Sadece Ebû Sâlih Zekvân'dan rivayet eden oğlu Süheyl b. Ebû Sâlih bazı âlimlerce cerhedilmiştir. Bu sebeple Buhârî, Süheyl tarihiyle gelen hadisleri *el-Câmiu's-sahîh*'ine almamıştır.²⁷ Ancak Müslim, Süheyl tarihiyle gelen Fırat hadisini kendi şartlarına uygun bulmuş ve ondan gelen rivayeti *el-Câmiu's-sahîh*'ine kaydetmiştir. Ebû Hüreyre'den nakleden diğer râviler ise sikadır. Senedde herhangi bir kopukluk veya başka bir illet de bulunmamaktadır. Dolayısıyla hadis usulü kaidelerine göre Ebû Hüreyre hadisi sahihtir. Tirmizî de (ö. 279/892) kendisinin Hafs b. Âsım ve Abdurrahman el-A'rec tarihleriyle kaydetmiş olduğu Ebû Hüreyre hadisi için "Bu, hasen-sahihtir" demiştir.²⁸ Aynı şekilde Ahmed b. Ebû Bekir el-Kinânî el-Bûsîrî (ö. 840/1435), İbn Mâce'nin (ö. 273/886) Ebû Seleme b.

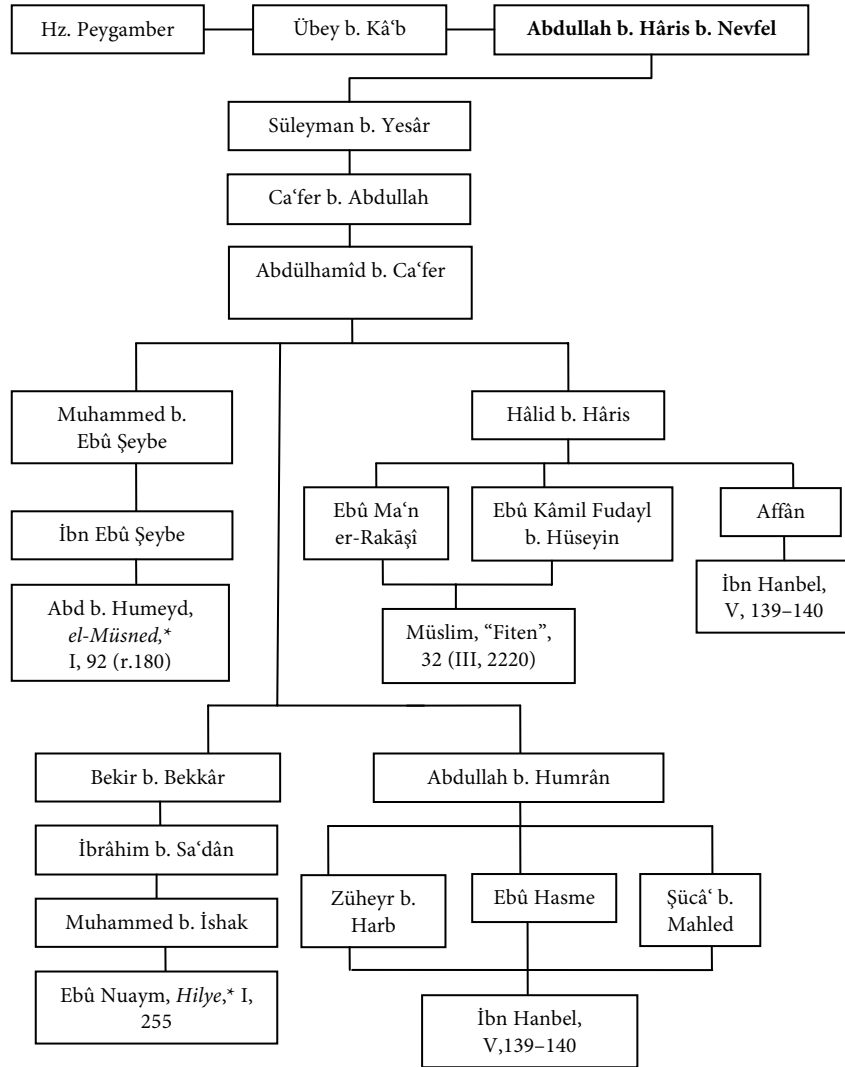
²⁷ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1325, IV, 263-264.

²⁸ Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698-699).

Abdurrahman tarikiyle kaydetmiş olduğu Ebû Hüreyre hadisi için “İsnâdı sahih olup, ricâli sikadır” demiştir.²⁹

Übey b. Kâ'b tarikiyle gelen hadisi ise ondan iki kişi rivayet etmiştir:

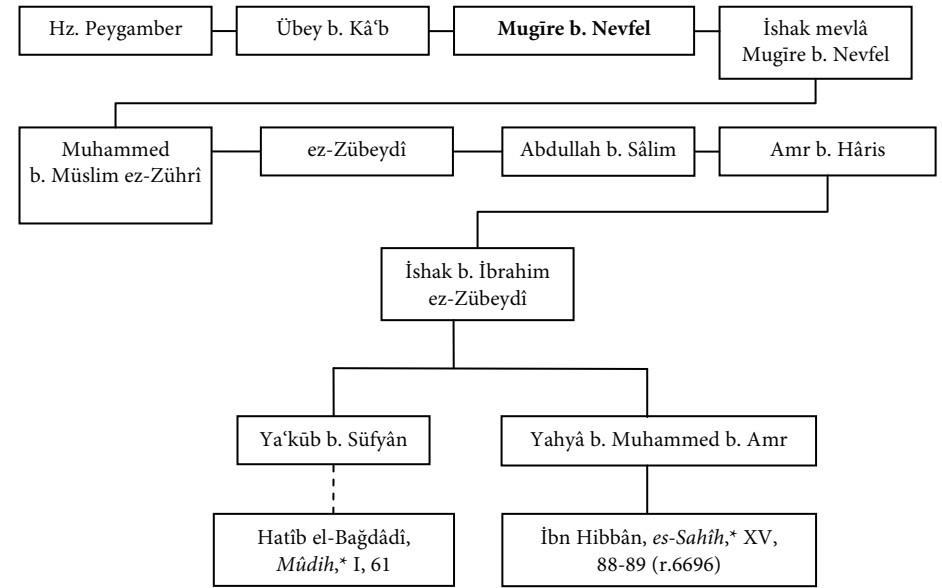
1. Abdullah b. Hâris b. Nevfel.



Tablo 6: Ubey b. Ka'b'tan Abdullah b. el-Hâris Rivayeti

²⁹ Büsürî, Ahmed b. Ebû Bekir el-Kinânî (ö. 840/1435), *Misbâhü'z-züccâce fî zevâidi İbn Mâce'* (nşr. Muhammed Müntekâ el-Keşnâvî), Beyrut 1403, Dârü'l-Arabiyye, IV, 193.

2. Mugîre b. Nevfel.³⁰



Tablo 7: Ubey b. Ka'b'tan Mugîre b. Nevfel Rivayeti

Tabloda da görüldüğü gibi, dördüncü râvi olan Abdülhamîd b. Ca'fer'e kadar tek tarikten gelen Abdullah b. Hâris hadisi Abdülhamîd'den sonra yayılmıştır. Abdülhamîd b. Ca'fer, bazı âlimlerce sika kabul edilmişken, bazıları onun için zayıf demişlerdir.³¹ Dolayısıyla onun durumu ihtilâflıdır. Bu sebepten olmalı ki Buhârî, senedinde onun yer aldığı Fırat hadisini *el-Câmiu's-sahih'*ine almamıştır. Ancak Müslim, Abdülhamîd b. Ca'fer tarikiyle gelen rivayeti kendi şartlarına uygun bulmuş ve *el-Câmiu's-sahih'*ine kaydetmiştir.

Mugîre b. Nevfel tarikiyle gelen hadis ise bütün tabakalarda sadece birer kişi tarafından rivayet edilmiştir. Mugîre'nin cerh ve ta'dil durumu da mechûldür.³² Buna göre Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetin, Ebû Hüreyre hadisi

³⁰ Mugîre b. Nevfel tarikiyle gelen rivayeti Taberânî ve Zehebî de kaydetmiştir (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I, 200, (r. 537); Zehebî, *Nubelâ*, I, 393). Ancak bu müelliflerin rivayetlerinde İshak mevlâ Mugîre ile Übey b. Kâ'b arasında bulunması gereken râvi Mugîre b. Nevfel senedde mevcut olmadığı için Taberânî ve Zehebî'nin tarikleri münkatî' duruma düşmüştür.

³¹ İbn Hacer, *Tehzib*, VI, 111-112.

³² İbn Ebu Hâtim, Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), *el-Cerh ve't-ta'dil* (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî), Haydarâbâd 1371-73/1952-53, VIII, 231.

kadar sahih olmasa da, hasen olarak değerlendirilmesi mümkündür. Netice itibariyle Fırat hadisi, sahih ve hasen tariklerle rivayet edilmiş olmaktadır.

C. Metin Tahlili

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Ebû Hüreyre ile Übey b. Kâ'b rivayetleri arasında ve her bir sahâbiden gelen tariklerin kendi aralarında metin farklılıkları bulunmaktadır. Bu durum, hadislerin mânen veya ihtisâren rivayetinden, ya da râvilerin hadislerle ilgili kendi yorumlarını hadis metnine yansıtmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Şimdi Fırat hadisinin tarikleri arasındaki metin farklılıklarına işaret edecek ve bunlarla ilgili değerlendirmelerimizi sunacağız.

Fırat nehri yataklarından çıkacağı bildirilen maden, bütün tariklerde "altın" iken, sadece Nuaym b. Hammâd'ın Yahyâ b. Ebû Amr vasıtasıyla Ebû Hüreyre'den kaydetmiş olduğu rivayette, "altın ve gümüş" olarak geçmektedir.³³ Kanaatimizce bu ifade, çıkacak olan madenin kıymetini belirtmek amacıyla râvilerden biri tarafından metne ilâve edilmiştir. Nuaym b. Hammâd'ın tek tarikle zikretmiş olduğu bu rivayet, senedinde mübhem bir râvi olduğu için münkâtı kabul edilir. Münkâtı hadis ise hadis usulü ölçülerine göre zayıftır.

Fırat nehrinin suyu çekildiğinde ortaya çıkacağı ifade edilen kütle konusunda rivayetler arasında ihtilâf vardır. Rivayetlerin çoğunda bir dağın (جبل) ortaya çıkacağı bildirilirken, Mugîre b. Nevfel tarikiyle Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayette³⁴ tepe (تل), Hafs b. Âsım tarikiyle Ebû Hüreyre'den gelen rivayette³⁵ ise dağ veya tepe ifadesi olmaksızın sadece bir hazinenin (كنز) meydana çıkacağı ifade edilmektedir.³⁶ Ortaya çıkacak kütlelerin "dağ", "tepe" veya "hazine" olarak ifade edilmesi, hadisin mânen rivayetinden kaynaklanmakta ve bunlarla çıkacak olan altının çokluğu ifade edilmek istenmektedir.

Hadisin metinleri arasında ihtilâf konusu olan bir diğer husus da olayın kıyametle ilişkilendirilmesidir. Bu konuda rivayetlerde üç ayrı ifade tarzı bulunmaktadır:

1. Hafs b. Âsım ve Abdurrahman el-A'rec tarikleriyle Ebû Hüreyre'den, Abdullah b. Hâris tarikiyle de Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetlerde kıyametten bahsetmeksizin olayın vuku zamanının yaklaştığı ifade edilmekte;³⁷ يوشك الفرات ان

يحسر...

³³ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 335 (r. 969).

³⁴ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 88-89 (r. 6696); Hatîb, *Mûdih*, I, 61.

³⁵ Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); Müslim, "Fiten", 30 (III, 2219-2220).

³⁶ Çıkacak olan kütlelerin bir hazine olarak ifade edilmesi, hazinenin henüz ortaya çıkmadığı şeklinde yorumlanmıştır. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 80.

³⁷ Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); Müslim, "Fiten", 30, 31 (III, 2219-2220); Ebû Dâvûd, "Mâhim", 3 (IV, 493); Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", IV, 698-699; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 87, 88 (r. 6693, 6694, 6695); Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünen*, III, 564 (r. 250). Ayrıca bk. İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 346, 415.

2. Ebû Sâlih Zekvân ile Ebû Seleme b. Abdurrahman tarikleriyle Ebû Hüreyre'den gelen bazı rivayetlerde ve Mugîre b. Nevfel tarikiyle Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetlerde olay meydana gelmedikçe kıyametin kopmayacağı bildirilmekte;³⁸ "لا تقوم الساعة حتى يحسر الفرات..."

3. Bazı tariklerde ise olayın yakın veya uzak oluşundan ya da kıyametle ilgisinden bahsetmeksizin Fırat nehrinin altın madeninden bir dağı ortaya çıkaracağı ifade edilmektedir.³⁹ "يحسر الفرات عن جبل من ذهب..."

Kanaatimizce hâdisenin kıyametle ilişkilendirilmiş olması, olayın muhakkak meydana geleceğini vurgulamak içindir. Nitekim pek çok hadiste, Fırat hadisinin bazı tariklerinde geçtiği gibi "لا تقوم الساعة حتى" "... olmadıkça kıyamet kopmaz" ifadesine rastlamak mümkündür.⁴⁰ Bu anlatımla genellikle kıyamet alâmetleri değil, bu nevi hadislerde bahsi geçen olayların muhakkak vuku bulacağı kastedilmektedir. Meselâ Nevevî (ö. 677/1277), aynı kalıpla gelen "İki büyük (İslâm) ordu(su) birbirleriyle savaşmadıkça kıyamet kopmaz..."⁴¹ hadisini yorumlarken, "Bu, Hz. Peygamber'in mucizelerindedir. Çünkü bu olay hicrî I. asırda meydana gelmiştir."⁴² diyerek hadiste haber verilen olayın kıyamet alâmetlerinden olmadığına dikkat çekmiş ve söz konusu ifadeyle, aslında olayın mutlaka meydana geleceğinin kastedildiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte kıyameti uzun bir süreç kabul edip, "لا تقوم الساعة حتى" ifadesiyle gelen hadislerde konu edilen olayları kıyametin küçük alâmetleri saymak da mümkündür. Nitekim aynı anlatım biçimiyle gelip kıyamet alâmetlerinin sayıldığı hadisler de vardır.⁴³ Bu ifade ile gelen bazı rivayetlerde ise, genellikle kötülüge vurgu yapılmakta ve hadiste konu edilen olay zemmedilmektedir.⁴⁴

Öte yandan "لا تقوم الساعة حتى" cümlesiyle başlayan hadislerin çoğu Ebû Hüreyre'den geldiği gibi, başka sahâbîlere nisbetle gelen rivayetlerde de Ebû Hüreyre rivayetlerinde geçen ifadeler kullanılmaktadır. Ebû Hüreyre'nin, hadisten kastedilen mânayı daha veciz bir şekilde ifade etmek maksadıyla bu ifadeyi

³⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 332; Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünen*, IV, 935 (r. 496); Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 611, 618 (r. 1697, 1723); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 86, 88-89 (r. 6692, 6696); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I, 200 (r. 537); Hatîb, *Mûdih*, I, 61.

³⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 306; Abdürrezzak, *el-Musannef*, XI, 382; Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 616, 617 (r. 1715, 1718); Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 141.

⁴⁰ Bu ifadeler için bk. Buhârî, "Cihâd", 94-96 (III, 232-233), "Zekât", 9 (II, 113), "Menâkıb", 7, 25 (IV, 159, 174), "İstîtâbe", 8 (VIII, 53); Müslim, "Zekât", 61 (I, 701), "Fiten", 17, 18 (III, 2214-2215); Tirmizî, "Fiten", 43 (IV, 498).

⁴¹ Müslim, "Fiten", 17 (III, 2214).

⁴² Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 13.

⁴³ Müslim, "İmân", 248 (I, 137); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 12 (IV, 492). Bu arada kıyamet alâmetlerinin sayıldığı hadislerde genellikle "eşrâtü's-sâati" kalıbı kullanılmaktadır. bk. Buhârî, "Cihâd", 95 (III, 232), "İlim", 21 (I, 28); Müslim, "İlim", 8-9 (III, 2056); Ebû Dâvûd, "Salât", 59 (I, 390); Tirmizî, "Fiten", 34 (IV, 491).

⁴⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 199, 210; Tirmizî, "Fiten", 43 (IV, 498).

özellikle kullandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte "لا تقوم الساعة حتى" cümlesini bizzat Hz. Peygamber'in kullanmış olması da muhtemeldir.

Hadis metninde geçen "Bunu (altın çıktığını) duyan insanlar ona doğru yürürler. Orada bulunan her bir kimse: "And olsun eğer biz, insanların ondan almalarına izin verirse, mutlaka o altının hepsini götürürler" der." ifadesi, sadece Übey b. Kâ'b'dan gelen Abdullah b. Hâris rivayetinde geçmektedir.⁴⁵ Diğer tarik/tariklerde bulunmayan ifade/ifadelerin başka bir tarikte fazla olarak yer aldığı bu gibi durumlar, hadis usûlünde ziyade olarak nitelendirilir. Genel olarak sika bir râvinin diğer sika râvilere muhalif olmayan ziyadesi hadisçiler ve fıkıhçılar tarafından makbul sayılır.⁴⁶ Abdullah b. Hâris'in sika olduğu⁴⁷ ve zikrettiği metnin diğer sika râvilerin rivayetlerine muhalif olmadığı görülmektedir. Şu halde onun bu ziyadesinin makbul olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Hadiste ifade edilen bir diğer konu da insanların için savaşıp birbirlerini öldürecekleri hususudur. Bu ifade Ebû Hüreyre'den gelen Hafs b. Âsım ve Abdurrahman el-A'rec rivayetleri hariç, diğer râvilerden gelen bütün tariklerde geçmektedir. Ancak meydana gelecek savaş sonrasında insanların kaçta kaçının öldürüleceği hususu rivayetler arasında ihtilâf konusudur. Bazı tariklerde savaştan ve öldürülecek insanların oranından bahsedilmezken, bazılarında insanların yüzde doksan dokuzu, bazılarında onda dokuzu, bazılarında ise dokuzda yedisinin öldürüleceği bildirilmektedir. Ebû Hüreyre'den gelen Hafs b. Âsım⁴⁸ ve Abdurrahman el-A'rec⁴⁹ rivayetlerinde savaşın olacağına dair herhangi bir ifade yer almadığı için öldürülecek insanların oranlarından söz edilmemektedir. Diğer tariklerde ise oran verilmektedir. Ebû Hüreyre'den gelen Ebû Sâlih Zekvân⁵⁰ ve Übey b. Kâ'b'dan gelen Abdullah b. Hâris⁵¹ riva-

yetlerinde yüzde doksan dokuz, Ebû Hüreyre'den gelen Ebû Seleme b. Abdurrahman⁵² ve Übey b. Kâ'b'dan gelen Mugîre b. Nevfel⁵³ rivayetlerinde onda dokuz, yine Ebû Hüreyre'den gelen Safvân b. Amr,⁵⁴ Yahyâ b. Ebû Amr⁵⁵ ve İshak b. Ebû Ferve⁵⁶ tariklerinde ise dokuzda yedi oranı verilmektedir. Ancak yüzde doksan dokuz ifadesi mahfûz, onda dokuz veya dokuzda yedi ifadesi ise şâzdır.⁵⁷ Çokluğu ifade etmek üzere anlatımlarda genellikle yüzde doksan dokuz oranının kullanılıyor olması, bunun dışında zikredilen oranların şâz olduğuna delildir. Hadis usulü kaidelerine göre de mahfûz olan rivayet esas alınır, şâz ise terkedilir.

Kanaatimizce bu oranlarla, meydana gelecek savaşta çok sayıda insanın öleceği vurgulanmaktadır. Nitekim Nuaym b. Hammâd'ın kaydettiği bir rivayette oran verilmeksizin çok sayıda kimsenin öldürüleceği bildirilmektedir.⁵⁸ Ayrıca yüzde doksan dokuz oranı ile diğer oranları mukayese ettiğimizde ölecek insanların sayısı hususunda farklılıkların meydana geldiği görülecektir. Bu da hadiste geçen oranın, çok sayıda insanın öleceği şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağını ortaya koymaktadır.

Bu arada Ebû Sâlih Zekvân tarihiyle Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette,⁵⁹ diğer bütün tariklerden farklı olarak insanların kâfir olarak öldürülecekleri ifade edilmektedir. Bunu Süfyân es-Sevrî'nin veya ondan nakleden Hasan b. Hafs'ın ziyade etmiş olması muhtemeldir. Bu, diğer râvilerin rivayetlerine muhalif olduğu için şâz bir rivayettir.⁶⁰ Şâz rivayet de yukarıda ifade ettiğimiz gibi makbul değildir.

Hadis metninde geçen "Onlardan her biri: "Kurtulacak olan kişi belki ben olurum" der." ifadesi, sadece Ebû Hüreyre'den gelen Ebû Sâlih Zekvân tarikin-

⁴⁵ Müslim, "Fiten", 32 (III, 2220); İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 139-140; Abd b. Humejd, *el-Müsned*, I, 92 (r. 180); Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 255; Zehebî, *Nübelâ*, I, 393.

⁴⁶ Sikanın ziyadesi meselesi için bk. Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Beyrut 1409/1988, s. 424-425; İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nûruddin İtr), Dımaşk 1404/1984, s. 85-88.

⁴⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 180-181.

⁴⁸ Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); Müslim, "Fiten", 30 (III, 2219-20); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 13 (IV, 493); Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698-699); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 87 (r. 6693, 6694).

⁴⁹ Müslim, "Fiten", 31 (III, 2220); Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100-101); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 13 (IV, 493); Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698-699); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 88 (r. 6695); Ebû Amr ed-Dâni, *es-Sünen*, III, 564 (r. 250).

⁵⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, XI, 382; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 306, 332; Müslim, "Fiten", 29 (III, 2219); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 85 (r. 6691) Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 611, 616, 618 (r. 1697, 1715, 1723); Ebû Amr ed-Dâni, *es-Sünen*, IV, 935 (r. 496); Hatîb, *Târihu Bağdâd*, XIII, 268 (r. 7222); Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 141; İbn Adiy, *el-Kâmil*, IV, 34.

⁵¹ Müslim, "Fiten", 32 (III, 2220); İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 139-40; Abd b. Humejd, *el-Müsned*, I, 92 (r. 180); Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 255; Zehebî, *Nübelâ*, I, 393.

⁵² İbn Mâce, "Fiten", 25 (II, 1343); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 261, 346, 415; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 86 (r. 6692); Ebû Amr ed-Dâni, *es-Sünen*, I, 292 (r. 72); IV, 934 (r. 495).

⁵³ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, XV, 88-89 (r. 6696); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I, 200 (r. 537); Hatîb, *Mûdih*, I, 61. Ayrıca bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 425; Buhârî, *Târihu'l-kebir*, I, 388 (r. 1241).

⁵⁴ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 238-239 (r. 676).

⁵⁵ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 335 (r. 969).

⁵⁶ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 692 (r. 1961).

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 81; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XXIV, 213.

⁵⁸ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 611 (r. 1697).

⁵⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 141. Bu rivayet Hasan b. Hafs - Süfyân es-Sevrî - Süheyl b. Ebû Sâlih - Ebû Sâlih - Ebû Hüreyre tarihiyle gelmiştir.

⁶⁰ Tablolarda da görüleceği üzere, Ebû Sâlih Zekvân'a ulaşan senedlerin sayısı sekizdir. Diğer yedi tarikte öldürülecek insanların mümin veya kâfir oluşuyla ilgili bir değerlendirme yapılmazken, sadece Süfyân es-Sevrî rivayetinde insanların kâfir olarak öldürülecekleri ifade edilmektedir. Bu da Süfyân rivayetini şâz kılmaktadır.

de geçmektedir.⁶¹ Bu da hadis usulünde sikanın muhalefet içermeyen ziyadesine girmektedir. Ebû Sâlih sika olduğuna⁶² ve ziyade olarak zikrettiği metin diğer sika râvilerin rivayetine muhalif olmadığına göre onun ziyadesi de makbuldür. Savaşa katılan her bir kimsenin kendisinin kurtulacağını ümit etmesi, kendisinin sağ kalacağı ve neticede çok altına nail olacağını ümit etmesi anlamındadır.⁶³

Son olarak hadiste geçen ifade, Fırat nehrinden altın çıktığı sırada müslümanların o altından bir şey almamaları konusunda uyarılmalarıdır. Bu ifade Ebû Hüreyre'den gelen Hafs b. Âsım, Abdurrahman el-A'rec, Yahyâ b. Ebû Amr ve Ebû Sâlih Zekvân tariklerinde geçmektedir. Ebû Hüreyre'den gelen diğer tariklerle Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetlerde ise bu uyarı yer almamaktadır. Ancak bu uyarının geçtiği rivayetler arasında da ihtilâf vardır. Hafs b. Âsım,⁶⁴ Abdurrahman el-A'rec⁶⁵ ve Yahyâ b. Ebû Amr⁶⁶ tariklerinde Hz. Peygamber'in, "Kim o zaman orada hazır bulunursa, sakın o altından hiçbir şey almasın" dediği ifade edilirken, Ebû Sâlih Zekvân tarikinde ise⁶⁷ – Süheyl'in ifadesine göre- Ebû Sâlih'in, oğlu Süheyl'e, "Ey oğlum, eğer o zamana yetişirsen, sakın onun için savaşan kimselerden olma" "يا بني فاذا ادركته فلا تكونن ممن" "يا بني فاذا ادركته فلا تكونن ممن" dediği bildirilmektedir. Yani üç tarike göre Hz. Peygamber müslümanları uyarırken, Ebû Sâlih tarikinde ise Ebû Sâlih, oğlu Süheyl'i uyarmaktadır.

Süheyl'in hadisi rivayet ederken Hz. Peygamber'in uyarısını içeren ifadeyi atlaması ve bunun yerine babası Ebû Sâlih'in kendisine yönelik uyarısını nakletmiş olması veya Ebû Sâlih'in, Fırat hadisini oğlu Süheyl'e anlatırken Hz. Peygamber'in uyarısını nakletmeyip bu uyarıdan hareketle oğluna mezkûr uyarıyı yapması, bunun üzerine Süheyl'in de sadece babasının kendisine yönelik uyarısını rivayet etmiş olması muhtemeldir. Hadislerin mânen veya

⁶¹ Müslim, "Fiten", 29 (III, 2219); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 306; Abdürrezzak, *el-Musannef*, XI, 382; Ebû Amr ed-Dâni, *es-Sünen*, IV, 935 (r. 496); Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, II, 617, 618 (r. 1718, 1723).

⁶² İbn Hacer, *Tehzib*, III, 219.

⁶³ Mehmed Sofuoğlu, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, İstanbul 1988, İrfan Yayıncılık, VIII, 425, dipnot 16.

⁶⁴ Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100–101); Müslim, "Fiten", 30 (III, 2219–2220); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 13 (IV, 493); Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698–699); İbn Hibbân, *es-Sahih*, XV, 87 (r. 6693, 6694).

⁶⁵ Müslim, "Fiten", 31 (III, 2220); Buhârî, "Fiten", 24 (VIII, 100–101); Ebû Dâvûd, "Melâhim", 13 (IV, 493); Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 26 (IV, 698–699); İbn Hibbân, *es-Sahih*, XV, 88 (r. 6695); Ebû Amr ed-Dâni, *es-Sünen*, III, 564 (r. 250).

⁶⁶ Nuaym b. Hammâd, *el-Fiten*, I, 335 (r. 969).

⁶⁷ Müslim, "Fiten", 29 (III, 2219); İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 332; İbn Hibbân, *es-Sahih*, XV, 85 (r. 6691); Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 268 (r. 7222).

ihtisâren rivayetinden kaynaklanan bu nevi anlatımları bazı hadislerde görmek mümkündür.

D. Hadisin Yorumu ve Değerlendirilmesi

Klâsik hadis şerhlerinde Fırat hadisinin yorumu üzerinde pek fazla durulmadığını görmekteyiz. Hadisi açıklayan şârihler ise genellikle kelimeler üzerinde durmuşlar veya râviler hakkında bilgi vermişlerdir.

Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini şerheden Hattâbî (ö. 388/998) ve Müslim'in *el-Câmiu's-sahih*'inin şârihi Nevevî (ö. 676/1277), hadisin yorumuyla ilgili herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Fırat hadisi hakkında bilgi veren Buhârî'nin *Câmiu's-sahih*'inin şârihleri İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Aynî (ö. 855/1451) ise daha çok kelime açıklaması üzerinde durmuşlar; hadisi kısmen yorumlamışlardır. Bu bağlamda İbn Hacer, Hz. Peygamber'in ortaya çıkacak altından almamaları konusunda müslümanları uyarmasının, meydana gelecek fitne ve savaş sebebiyle olduğunu söylemiştir,⁶⁸ Aynî de isim vermeden İbn Hacer'in yorumunu nakletmiştir.⁶⁹

Fırat hadisiyle ilgili yorumlar daha çok son zamanlarda bazı hadis kaynakları üzerine yazılan Türkçe tercüme ve şerh türü eserlerde yer almıştır. Yorumculardan bazıları hadisi, hakikî mânada ele alıp Fırat nehrinin kuruyacağı ve yatağından altın madeninin çıkacağı şeklinde anlamış, bazıları da hadiste anlatılanları mecaz olarak kabul edip Fırat nehrinin iyi bir şekilde değerlendirilmesi sonucu büyük servetlerin elde edileceği şeklinde yorumlamıştır.

İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin mütercimi ve şârihi Haydar Hatipoğlu: "Hadisteki ifadeden maksat altından bir dağ veya hazine değil, Fırat nehrinin iyi bir şekilde değerlendirilmesi suretiyle büyük servetin kazanılması, ekonominin bu sayede yüksek düzeye çıkmasıdır."⁷⁰ diyerek hadisi mecazi mânada yorumlamıştır.

Çağdaş bazı yorumlarda ise günümüzde Fırat nehri üzerinde kurulan barajların betondan dev bir dağı andırdığı, bu barajlardan elde edilen gelirlerin altın değerinde olduğu ve dolayısıyla barajların "altın bir dağ" özelliği taşıdığı ifade edilmektedir.⁷¹

Hadis metninde geçen Fırat nehrinin suyunu çekmesiyle ilgili ifadeyi bazı yorumcular, 1973 yılında Keban barajının yapımı sırasında su tutmak maksadıyla üç gün süreyle nehir yatağına su verilmemesi olarak değerlendirmişler ve bu barajın altın kıymetinde olduğunu söylemişlerdir.⁷²

⁶⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 81.

⁶⁹ Aynî, *Umdetül-kârî*, XXIV, 213.

⁷⁰ Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1983, X, 280–281.

⁷¹ www.hazretisagelecek.com/signs/signs005.html. 21.11.2005.

⁷² www.masonluk.net/YMD11a.html. 23.11.2005.

Fırat nehrinin suyunu çekerek altın madeninden bir dağı meydana çıkar- madıkça kıyametin kopmayacağına dair ifadeden hareket eden bazı yorumcu- lar ise, meydana gelecek bu olayın kıyamet alâmeti olacağını söylemişlerdir. Bu anlamda *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh* mütercimi Kâmil Miras şöyle der: "Resûl-i Ekrem, "Nehir kuruyarak kıymetli altın hazinesini açıklaması zamanı yaklaşıyor" buyurmakla bu fevkalâde hâdisenin eşrât-ı sâ'atten oldu- nu haber veriyor. Şiddetli bir depremin etkisiyle Fırat'ın kaynaklarının kuruya- cağı anlaşılır. Asya kıtasını sulayarak tarih boyunca bunca medeniyetleri besleyen bu muazzam nehrin kuruması, Asya kıtasının ve binnetice dünyanın ölümü demektir."⁷³

Fırat nehrinin kurumasını büyük kıyametin alâmeti saymak yerine, Fırat havzasında yaşayan insanların ve hayvanların susuzluktan kaynaklanan hastalıklar sebebiyle ölmeleri veya Fırat'a bağlı tarımın yok olması sonucu kıtlık yaşanması ve buna bağlı olarak pek çok kimsenin ölmesi şeklinde açıklamanın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü su, yerine bir başka maddenin ikamesi mümkün olmayan en tabii ihtiyaçlardan olup, var olmanın ve hayatı devam ettirmenin ana unsurlarından biridir.

Su, özellikle Ortadoğu'da petrolde olduğu gibi, nice savaşların çıkmasına sebep olabilecek bir potansiyel arz etmektedir. Zira Petrolün alternatifi bulunurken, suyun alternatifi bulunmamaktadır. Fırat nehriyle ilgili hadisi bu çerçevede değerlendirip, su ile gelen zenginlik sonucu insanların bundan pay almak üzere savaşması veya suyun azalması sonucu paylaşımında anlaşmazlıklar meydana gelmesi üzerine savaşların olması şeklinde yorumlamak mümkündür.

Fırat nehri bugün de güncelliğini korumaktadır. Nehrin yataklarından altın çıkacağı meselesi bazı basın organları tarafından dile getirilmekte ve tarihin en kadim uygarlıklarını bağrında barındıran Fırat ırmağının altın rezervleriyle dolu olduğu ve Amerika'nın da bu yüzden bölgeye yerleşmek istediği vurgulanmaktadır.⁷⁴ Bu nevi haberlerin doğruluğu tartışılabilir olmakla birlikte, Fırat nehri yataklarında altın rezervleri olması halinde dünyaya hükmetmeye çalışan süper güçlerin bunu elde etmek için her türlü yola başvuracakları şüphesizdir.

Mezopotamya'da yaşamış birçok eski medeniyetin hazinelerinin Fırat nehri havzasında olması muhtemeldir. Sırf bu hazineleri elde etmek için bile olsa, hâkim güçlerin bu bölgeyi kontrol altına almayı isteyecekleri bir hakikattir.

Bu arada Hz. Peygamber'in Fırat hadisini hangi bilgiye dayanarak ve niçin söylemiş olabileceği hususu da üzerinde durulması gereken bir konudur.

Kendisinden önce indirilmiş kutsal kitaplarda, meselâ Tevrat ve İncil'de, Fırat nehri yataklarından altın çıkacağına dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Tevrat'a göre yataklarında altın olduğu söylenen ırmak, Aden bahçesinden çıkan nehirlerden biri olan Pişon'dur ki,⁷⁵ o da günümüzde mevcut değildir. İncil'de ise Tanrı'nın insanlara azap etmek üzere görevlendireceği yedi melekten altıncısının tasını büyük Fırat ırmağına boşaltacağı ve gün doğusundan gelen kralların yolu açılın diye Fırat'ın sularının kuruyacağı bildirilmektedir.⁷⁶ Yani Tevrat ve İncil'de geçen bilgi ile hadiste söz konusu edilen Fırat nehriyle ilgili olay birbirinden farklıdır. Dolayısıyla her iki kutsal metinde, Hz. Peygamber'in söylediği Fırat hadisini destekler mahiyette bir ifade yer almamaktadır. Râvilerin yataklarında altın olduğu söylenen Pişon ırmağıyla ilgili Tevrat'taki bilgiden ve İncil'de geçen Fırat'ın kuruyacağı ifadesinden hareketle böyle bir hadisi uydurmuş olmaları da uzak görünmektedir.

Resûlullah'ın, Fırat nehriyle ilgili söylediği hadisi, bilebildiğimiz kadarıyla eski kültürlerden nakletmediğine ve ileride meydana gelecek bir olayı Allah'ın bildirmesi olmaksızın kendiliğinden bilmesi mümkün olmadığına göre, bu bilgiyi vahiy veya ilham yoluyla almış olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da vahiy aldığını bilmekteyiz.⁷⁷ Fırat hadisi de, meydana gelecek büyük fitneden müslümanları sakındırmak maksadıyla Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmiş olabilir. Fırat hadisi ve benzeri hadisler, Resûlullah'ın tebliğ göreviyle doğrudan irtibatlı görünmese de, müslümanların fitnelerden sakındırılması açısından bu nevi rivayetlerin dolaylı da olsa risâlet vazifesiyle alâkalı olduğunu söylemek mümkündür.

Kanaatimizce Fırat hadisi, çıkacak altını veya oluşacak ekonomik değeri elde etmek için meydana gelecek olaylarda müslümanları fitneye bulaştırmaktan sakındırmak maksadıyla söylenmiştir. Çünkü hadisin ifadesine göre çıkacak olaylarda pek çok insan ölecektir. Nitekim İbn Hacer de (ö. 852/1448) ortaya çıkacak fitne ve meydana gelecek savaş sebebiyle o altından almamaları konusunda müslümanların Fırat hadisiyle uyarıldığını söylemektedir.⁷⁸

⁷³ Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1982, XII, 305-306. Benzer yorumlar için bk. Haydar Hatipoğlu, X, 281; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, İstanbul 1989, Ötügen Yayınları, XV, 6973; Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VIII, 426;

http://www.tellal.com.tr/anasayfa/haberoku.asp?haber_id=105.24.11.2005.

⁷⁴ 28 Eylül 2002 tarihli *Yeni Şafak* gazetesi.

⁷⁵ bk. Tekvîn, 2/11-12.

⁷⁶ Vahiy, 16/1-16. Ayrıca bk. Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, s. 29.

⁷⁷ et-Tahrîm 66/3.

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethul-bârî*, XIII, 81. Ayrıca bk. Azimâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsül-Hak, *Avnü'l-ma'bûd**, Beyrut 1415, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, XI, 294; Mübârekfûrî, Ebû'l-Alâ' Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim (ö. 1353/1934), *Tuhfetü'l-Ahvezî**, Beyrut, t.s. (Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye), VII, 245; Haydar Hatipoğlu, X, 280.

Sonuç

Hadis usûlü prensiplerine göre sahih olarak gelen Fırat hadisi ister hakiki, ister mecazi mânada ele alınsın, Fırat'ın bölge için hayati önem taşıdığı bir gerçektir. Çünkü nehrin sularından içme, sulama, çevreyi taşkınlardan koruma ve elektrik enerjisi üretme gibi çok önemli alanlarda yararlanılmaktadır. Fırat'ın kuruması demek, bölgenin çölleşmesi ve belki insanların susuzluktan kaynaklanan hastalıklar sebebiyle ölmesi demektir. Ayrıca Fırat'ın kuruması, tarımla geçinen bölge insanların büyük bir ekonomik değeri yitirmeleri anlamına da gelmektedir.

GAP projesiyle birlikte Fırat havzasında zaman zaman suyun paylaşımından veya zenginliğe bağlı azgınlıktan kaynaklanan öldürme olayları meydana gelmektedir. Ayrıca Amerika'nın Ortadoğu'da giriştiği askerî operasyonlarda pek çok insan hayatını kaybetmektedir. Bu olayları Fırat hadisinde işaret edilen hâdiseler olarak değerlendirenler olmakla birlikte, hadiste meydana geleceği ifade edilen olayın bu olduğunu kesin olarak söylemek zordur. Bu hadiste bahsedilen olayın ileriki bir tarihte aynen meydana gelmeyeceğini garanti edecek herhangi bir delile sahip değiliz. Bu sebeple bu tür iddialar tahminden öteye gidemeyecektir. Zira Resûlullah olayın ne zaman meydana geleceğini belirtmediği gibi, 2800 kilometrelik nehir yatağının belli bir noktasına da işaret etmiş değildir. Sadece olayın kıyametten önce vaki olacağını bildirmiştir. Bu da müslümanları, yaşadıkları dönemde meydana gelen hâdiseleri, doğal olarak bu ve benzeri hadislerle ilişkilendirmeye sevk etmektedir.

Hadiste ifade edildiği üzere müslümanlara düşen görev, olası bir kargaşada fitneye bulaşmamaktır. Çünkü fitne, Kur'ân'ın ifadesiyle adam öldürmekten daha büyük bir günahdır.⁷⁹ Bu arada hadisteki uyarıdan hareketle Fırat'ın sularından yararlanmama anlamı da çıkarılmamalıdır. Eskiler “zaman en büyük müfessirdir” demişlerdir. Dolayısıyla bu hadisin gerçek mahiyetini zaman gösterecektir.

“Fırat Hadisi Üzerine Bir İnceleme”

Özet: Fırat, Güneybatı Asya'nın en büyük nehri olup ilk çağlardan günümüze dek insanların su ihtiyaçlarını karşılamada ve tarım alanlarının sulanmasında mühim bir rol oynamış; öne mine binaen Tevrat ve İncil'de söz konusu edilmiştir. Fırat kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de de geçmektedir. Ancak bu kelime, nehir adı olarak değil, “içene ferahlık veren tatlı su” anlamında kullanılmıştır. Fırat nehri asıl olarak Hz. Peygamber'den gelen hadislerle konu olmuştur. Ebû Hüreyre ve Übey b. Kâ'b'dan gelen rivayetlere göre Fırat nehrinin suyunu çekerek altın madeninden bir dağı ortaya çıkaracağı; bunun üzerine insanların altın için savaşaacağı; neticede her yüz kişiden doksan dokuzunun öldürüleceği bildirilmekte ve müslümanlar meydana gelecek fitneden sakındırılmaktadır. Hadis usulü prensiplerine göre sahih olarak gelen bu rivayet, çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

Atıf: Yusuf Ziya KESKİN, “Fırat Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/1, 2006, ss. 39-60.

Anahtar kelimeler: Fırat, Nehir, Altın, Kıyamet, Fitne.

⁷⁹ el-Bakara 2/191, 217.

‘Abd al-Razzāq b. Hammām (126-211/744-827) Etait-il Chi‘ite?

Mirza TOKPINAR, Yrd. Doç. Dr.*

“Was ‘Abd al-Razzāq b.
Hammām (126-211/744-827)
a Shi‘ite?”

Abstract: In some biographical literature (*tabaqât*), there is information about the denominational affiliation of ‘Abd al-Razzāq b. Hammām as Shi‘i. Depending on this affiliation, the hadiths transmitted by him are regarded untrustworthy. In general, neither were the critics of transmitters careful enough on this matter; nor the Sunnite hadith scholars engaged in the case in full scale. On the other hand, the Shiites were insistent on the Shi‘i aspect of ‘Abd al-Razzāq in their works. What is more, the terminology *tashayyu‘* (“having affiliation with the proponents of ‘Ali”) used in early Islamic literature was falsely regarded as a sectarian affiliation. As a matter of fact, the concept “tashayyu” in early Islam was used to denote one’s preference of ‘Alī to ‘Uthmān in the matter of caliphate. Majority of the Sunnite scholars in these eras were also used to think that ‘Alī had been more apt for caliphate than ‘Uthmān.

What has been done in this study is both to achieve a bona fide and reliable knowledge about ‘Abd al-Razzāq and to ascertain whether he was Shi‘i or not in today’s sense. In this study, the information given by the composers of biographical literature and the hadiths transmitted by ‘Abd al-Razzāq himself have been meticulously analyzed and in the end depending on our findings, this study clearly shows that he was not Shiite. What is more, the authenticity of the hadiths transmitted by him has been evaluated; hence, with this study the future researchers on him and his method may find a more reliable and objective approach in the study of the hadiths transmitted by him.

Citation: Mirza TOKPINAR, “‘Abd al-Razzāq b. Hammām (126-211/744-827) Etait-il Chi‘ite?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, pp. 61-67.

Key words: Hadith, transmitter / râwî, tashayyu‘, Sunni/te, Shiite / Shi‘i.

INTRODUCTION

‘Abd al-Razzāq b. Hammām (m. 211/827) a appris les hadith (les dits du prophète Muḥammad) des grands savants et traditionalistes musulmans de son époque, comme Ma‘mar b. Rāshid (m. 154/771), Ibn Jurayj (m. 150/767), Sufyān al-Thawrī (m. 161/778). C’est lui qui a appris les hadiths à des traditionalistes les plus connus de la génération suivante, comme Aḥmad b. Ḥanbal (m. 241/855) et Yahyā b. Ma‘īn (m. 233/847).

Son livre, comprenant des hadiths recueillis par lui-même, intitulé *al-Muṣannaf*,¹ fut récemment trouvé et édité. Ce recueil a une place très

importante dans la littérature de la tradition musulmane. La plupart des paroles du prophète Muḥammad racontées par lui et entrées dans les livres parvenus jusqu’à nos jours, sont considérées comme des sources authentiques par des savants musulmans, dès les premières siècles de l’Islam. Mais le fait qu’il soit chi‘ite, a été la cause du fait que les savants sunnites, à partir de 4^eème siècle de l’Hégire, ont douté de lui et de l’authenticité de ses récits.

Nous voulons démontrer, dans ce travail que ‘Abd al-Razzāq est un savant important et n’est pas chi‘ite. La division religieuse et politique qui eut lieu après la mort du Prophète de l’Islam, a influencé les sciences Islamiques qui étaient déjà en plein essor. Cette situation a eu pour conséquent ce que dans la communauté musulmane, les partisans d’une secte ont condamné les autres et ont refusé d’accepter les hadiths rapportés par eux. Cela arriva notamment entre les sunnites et les chi‘its.

Enfin, les savants musulmans ont déterminé une méthode pour pouvoir distinguer les paroles authentiques du Prophète des hadiths forgés et inventés après lui. Ils ont donc établi des règles pour cela et en générale, les sunnites n’acceptèrent pas les hadiths transmis par des savants non sunnites, y compris les chi‘ites.

Mais cette méthode ne pouvait toujours pas aboutir aux conséquences désirées. Nous constatons que dans l’histoire de la tradition sunnite, même quelques savants qui ont été accusés d’être chi‘ite, leurs hadiths n’étaient pas acceptés. Parfois même des savants bien connus ont été rejetés, car ils étaient prétendument chi‘ites. Parmi eux figure ‘Abd al-Razzāq, dont les narrations ont été refusées par quelques savants sunnites pour cette même raison.

D’après nos connaissances, il y a des historiens et des traditionalistes (*muhaddis*) qui le considèrent comme chi‘ite dans leurs ouvrages. Mais ils ne sont pas assez sûrs à ce sujet. Par ex: al-‘Ijlī², Ibn al-‘Imād³, al-Dhahabī⁴ et Ibn Ḥibbān⁵.

Mais, les auteurs de biographies des deuxième et troisième siècle de l’Hégire comme Ibn Ṣā‘d (230/845), al-Bukhārī (256/870) et Ibn Abū Ḥātim al-Rāzī (327/939) n’ont fait aucune allusion à son chi‘isme. D’autre part, Ibn

¹ Pour plus de renseignements sur ‘Abd al-Razzāq et son œuvre voir: Mirza Tokpinar, “‘Abd al-Razzāq ve Muṣannafı” (thèse de Doctorat, Izmir 1998).

² al-‘Ijlī, Aḥmad b. ‘Abdullah b. Ṣāliḥ, *Ma‘rifat al-Thiqāt* (ed. ‘Abd Al-Ḥalīm al-Bastawī), I-II, Madīna 1985, II, 93.

³ Ibn al-‘Imād, ‘Abd al-Ḥayy al-Ḥanbalī, *Shadharāt al-Dhahab* (ed. Lajna İhyā al-Turāth al-‘Arabī) I-VIII, Bayrut ts. II, 27.

⁴ Al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad al-Turkmānī, *Siyaru A‘lām al-Nubalā* (ed. Shu‘ayb al-Arnāwūt et les autres.), I-XXIII, Bayrut 1985, IX, 564.

⁵ Ibn Ḥibbān, Muḥammad al-Bustī, *al-Thiqāt* (ed. Dāirāt al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah), I-IX, Ḥaydarābād 1982, VIII, 412.

* 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale, mtokpinar@comu.edu.tr

Qutayba (276/889), dans son œuvre "*al-Ma'ārif*", lorsqu'il raconte la biographie de 'Abd al-Razzāq, il ne dit rien à propos du fait qu'il soit chi'ite.⁶ Mais dans le même livre, dans un autre chapitre, quand il donne la liste des chi'ites, il cite le nom de 'Abd al-Razzāq.⁷ Néanmoins il l'a mis à la fin. Avec lui se trouve, Ibrāhīm al-Nakha'ī (96/714), Sufyān al-Thawrī (161/778); Wakī' b. Al-Jarrāh (197/813), Jarīr b. 'Abdulḥamīd (182/798), Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān (198/813). En conséquence, on peut dire que chez Ibn Qutayba, le chi'isme a un autre sens.

Il y a aussi d'autres savants qui ont vécu à la même époque, comme Abū al-Ḥasan Aḥmad b. 'Abdullah al-'Ijlī (261/875), Ya'qūb b. Sufyān al-Fasavī (277/890)⁸ et Ibn Ḥibbān (354/965)⁹ qui parlent du chi'isme de 'Abd al-Razzāq.

Dans le quatrième siècle, al-'Uqaylī (323/935) et Ibn 'Adiyy (365/976) ont rapporté les informations concernant le chi'isme de 'Abd al-Razzāq¹⁰. De même, al-Mizzī (742/1338) et al-Dhahabī (748/1347) ont cité dans leurs ouvrages les mêmes informations sans rien y ajouter¹¹. Cependant al-Dhahabī considère ces informations comme des rumeurs incompréhensibles¹². Quant à Ibn al-'Imād (1089/1678) il répète la même affirmation qu'al-Dhahabī¹³. Pourtant nous constatons que Ibn Khallikān (681/1282) qui avait vécu avant al-Mizzī et al-Dhahabī, donna la biographie de 'Abd al-Razzāq en résumé, mais ne parle pas de son chi'isme¹⁴. Certains écrivains de 19.ème et 20.ème siècle ont cité seulement que 'Abd al-Razzāq était inculpé d'être chi'ite¹⁵. Parmi ces ceux-ci, al-Dahlawī (1239/1824) a jugé 'Abd al-Razzāq chi'ite¹⁶.

Ceci dit, les savants qui parlent au premier lieu du chi'isme de 'Abd al-Razzāq, qui sont al-'Ijlī, Ibn Qutayba, al-'Uqaylī et Ibn 'Adiyy, ne disent pas

clairement que 'Abd al-Razzāq est chi'ite. Ils ont narré les mêmes citations sans pouvoir apporter de preuve. En plus, al-Dhahabī a défendu 'Abd al-Razzāq d'être menteur, qu'a affirmé 'Abbās b. 'Abd al-'Aẓīm (246/860) qui l'avait considéré comme chi'ite sans aucun argument¹⁷. Alors que Aḥmad b. Ḥanbal avait refusé vivement cette accusation¹⁸. Personne ne fait attention au fait que ni al-Bukhārī, ni Ibn Ṣa'd ne dit quelque chose à ce propos. En effet, les informations données par ce dernier doivent être plus correctes et objectives, parce qu'il avait vécu à la même époque que 'Abd al-Razzāq.

Ibn Nadīm (385/995) un des bibliographes très connus il n'a pas fait allusion au nom de 'Abd al-Razzāq dans le chapitre consacré aux chi'ites,¹⁹ de même, quand il parle de la vie de 'Abd al-Razzāq il ne dit rien concernant son chi'isme.²⁰ Ibn al-Khayr al-Ishbili (575/1179) quant à lui, il donne seulement des informations, dans son livre, à propos de "*al-Muṣannaḥ*" et de "*Commentaire du Coran*" de 'Abd al-Razzāq²¹. Kātib Shalabī et Īsmā'il Pasha, ils se contentent de citer les titres de ses ouvrages²².

Muḥsin Amīn al-Ḥusayn, l'un des biographes chi'ites qui est l'auteur de "*A'yān al-Shi'a*" essaie de démontrer que 'Abd al-Razzāq est chi'ite. D'après lui: il faut considérer 'Abd al-Razzāq comme chi'ite, parce que Abū Ja'far Muḥammad al-Ṭūsī (460/1067) dans son livre "*al-Rijāl*" consacré aux savants chi'ites, a cité le nom de 'Abd al-Razzāq parmi les compagnons de Ja'far al-Ṣādiq (148/765)²³ et Abū al-'Abbās Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī (457/1058) dans son œuvre intitulée "*Fihristu Muṣannifi al-Shi'a*" parle de 'Abd al-Razzāq²⁴. On peut voir une attitude pareille chez "Khūī", il parle de 'Abd al-Razzāq en disant qu'il est un des plus grands savants chi'ites et il cite aussi les informations venant de Najāshī²⁵. Pourtant Najāshī, dans son livre, cité ci-dessus, il consacre un chapitre propre pour chaque auteur chi'ite, mais il ne l'a pas fait pour 'Abd al-Razzāq. Cela nous indique que Najāshī ne le considérait pas comme chi'ite. C'est pour cela qu'il ne lui donne que peu d'importance. D'autre part, le fait qu'al-Ṭūsī cite le nom de 'Abd al-Razzāq parmi les

⁶ Ibn Qutayba, 'Abdullah b. Muslim, *al-Ma'ārif* (ed. Sarvat 'Ukkāsha), Qāhira, p. 519.

⁷ Ibid. 624.

⁸ al-'Ijlī, *al-Thikāt*, v. II, p. 93.

⁹ Ibn Ḥibbān, *al-Thikāt*, v. VIII, p. 412.

¹⁰ Al-'Uqaylī, Muḥammad b. 'Amr, *al-Ḍu'afā al-Kabīr*, I-IV, (ed. Abd al-Muṭī' Amīn Qal'ajī), Bayrut 1984, v. III, p. 110; Ibn 'Adiyy, Abū Aḥmad 'Abdullah al-Jurjānī, *al-Kāmil fī Ḍu'afā al-Rijāl*, (ed. Suhayl Zakkār), I-VIII, Bayrut 1988, v. V, pp. 314-15.

¹¹ Al-Mizzī, Abū al-Ḥajjāj Jamāl al-Dīn Yūsuf, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā al-Rijāl* (ed. Bashshār 'Avvād Ma'rūf et les autres), I-XXXV, Bayrut 1985-1992, v. XVIII, pp. 59-61; al-Dhahabī, *Siyar*, v. IX, pp. 566, 569-70, 574.

¹² Al-Dhahabī, *Siyar*, v. IX, p. 572.

¹³ Ibn al-'Imād, *Ṣadharāt*, v. II, p. 27.

¹⁴ Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad, *Vafayāt al-A'yān va Anbāu Abnā al-Zamān*, (ed. Iḥsān Abbās), I-VIII, Bayrut 1994, v. III, pp. 216-17.

¹⁵ Al-Dahlawī, 'Abd al-'Azīz b. Shāh Waliyyullah, *Bustānu'l-Muḥaddithīn*, Ankara 1986, p. 98; al-'Umerī, Akram Ḍiyā, *Hadis Tarihi*, (trd. par Īsmā'il Kaya), Konya 1990, pp. 53-54; Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), Leiden. Brill 1967, v. I, p. 99.

¹⁶ Al-Dahlawī, idem.

¹⁷ Al-Dhahabī, *Siyar*, v. IX, p. 564.

¹⁸ Al-Dhahabī, *Siyar*, IX, p. 570.

¹⁹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (ed. Ibrāhīm Ramadān), Bayrut 1994, p. 271-76.

²⁰ Ibid, p. 279.

²¹ Ibn al-Khayr, Muḥammad b. al-Khayr b. al-Ishbili, *Fahrassa*, (ed. Franciscus Codera-J. Bibera Tarago) le Caire 1963, pp. 54-56, 127-31.

²² Kātib Shalabī, Muṣṭafa b. 'Abdullah (Ḥajjī Khalīfe), *Kashf al-Zunūn* (ed. M. Şerefeddin Yaltkaya-Muallim Rifat Bilge), I-II, İstanbul 1971, v. II, pp. 1460, 1712; Īsmā'il Pasha, (Baghdādī), *Hadiyyat al-'Ārifīn* (ed. Kilisli Rifat Bilge-Ibnū'l-Emīn Mahmud Kemāl), I-II, İstanbul 1951-1955, v. I, p. 566.

²³ al-'Āmilī, Muḥsin Amīn b. 'Abd al-Karīm, *A'yān al-Shi'a*, I-X, Bayrut 1986, v. VII, p. 471.

²⁴ Al-Najāshī, Muḥammad b. 'Alī al-Asādī, al-Kūfī, *Fihrist Asmā Muṣannifi al-Shi'a*, Qumm 1977, pp. 268-69.

²⁵ Al-Khūī, Abū al-Qāsim al-Mūsavī, *Mu'jam Rijāl al-Hadīth*, I-XIII, Bayrut 1983, v. XI, p. 13.

compagnons de Ja'far al-Şādiq n'est pas une preuve suffisante pour l'admettre chi'ite, parce qu'il y a des savants sunnites très connus autour de Ja'far al-Şādiq. Un autre biographe chi'ite "Aqa Buzurk" aussi veut montrer 'Abd al-Razzāq comme chi'ite en parlant de "*al-Muşannaḡ*" dans son livre "*al-Zarī'a*"²⁶.

'ABD AL-RAZZĀQ ET LE CHI'ISME

D'après les renseignements cités ci-dessus, nous comprenons que les savants sunnites n'accordent pas trop d'importance à connaître et à faire connaître 'Abd al-Razzāq et ils se contentent de citer des informations confuses, en même temps que les savants chi'ites s'efforcent de montrer que 'Abd al-Razzāq est chi'ite.

Les renseignements ne sont pas corrects ni éprouvés. Ceux qui disent que 'Abd al-Razzāq est chi'ite, n'expliquent pas pour quelle raison ils aboutissent à cette conclusion et ne donnent aucune source concernant cela.

En effet, d'après nous, il faut savoir, tout d'abord, à ce sujet, dans quel sens les savants utilisèrent le mot "tesheyyu" (chi'isme) pour qualifier 'Abd al-Razzāq. Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens de ce terme. Pour plus de renseignements on peut s'adresser aux sources des sciences concernées. Mais Ibn Ḥajar (852/1448) nous déclare que ce terme n'a pas toujours le même sens à toutes les époques dans les sources des sciences Islamiques. D'après lui, ce terme, au premier siècle de l'Islam avait le sens de partisan de 'Ali.²⁷ En conséquence, on comprend que 'Abd al-Razzāq pensa que 'Ali avait été plus digne d'être calife que 'Uthman après le deuxième calife 'Umar. C'est-à-dire que l'accusation d'être chi'ite faite contre 'Abd al-Razzāq venait d'un malentendu. Si nous acceptons cette thèse, on peut affirmer que 'Abd al-Razzāq ne fut pas un chi'ite, on ne peut parler ici que de "tesheyyu" dans le sens utilisé par Ibn Ḥajar. Dans ce cas, 'Abd al-Razzāq ne perd pas la qualité de traditionaliste fiable (*muhaddis sika*).

Nous pensons que la source la plus sûre à ce sujet, c'est l'œuvre même de l'auteur "*al-Muşannaḡ*". Dans son livre on ne se trouve aucune information concernant son chi'isme. *Al-Muşannaḡ* ne comporte aucun récit qui loue le chi'isme ou qui critique le sunnisme. Dans ce livre il n'y a que deux hadiths jugés proche du chi'isme par les savants sunnites.

Le premier: "ce lui dont je suis le maître, 'Alī aussi est son maître"²⁸.

L'autre est celui de Ja'far b. Sulayman jugé menteur. Concernant les portes de l'Enfer en disant que: "l'Enfer a sept portes, l'une d'elle est réservée aux ennemis de 'Ali à Ḥarūra"²⁹.

Ces récits ne sont pas suffisants pour dire que 'Abd al-Razzāq est chi'ite. En effet, le premier récit est rapporté aussi par Aḡmad b. Ḥanbal dans son "*Musnad*", par Tirmidhī et par Ibn Māja dans leurs *Sunans*³⁰. Cela nous montre que transmettre un tel récit n'est pas une preuve suffisante pour démontrer le chi'isme de quelqu'un. D'autre part, 'Abd al-Razzāq n'avait pas mis ce récit dans la partie essentielle de son livre mais il le rapporte dans la chapitre consacré aux hadiths de "*Jāmi*" de Ma'mar b. Rāshid. Quant au deuxième hadith, il avait été refusé parce que son narrateur (rāwī) Ja'far b. Sulaymān n'avait pas été jugé comme "Thiqa/siqa".

D'autre part, si 'Abd al-Razzāq était chi'ite, il devrait mettre plusieurs hadith qui glorifient le chi'isme, venant de son maître chi'ite. Pourtant, les hadiths de ce maître sont très rares dans *al-Muşannaḡ* et ces récits ne parlent pas du chi'isme. Pour mieux clarifier le cas de 'Abd al-Razzāq on peut comparer son point de vue concernant le hadith et les compagnons du Prophète à celui des chi'ites³¹. Pour plus de renseignements, à ce sujet on peut revenir à un autre travail de l'auteur de cet article. Mais nous pouvons dire ici que parmi ses opinions citées dans les sources de "*Uṣūl al-Ḥadith*" il ne se trouve aucune indication contraire au sunnisme et favorable au chi'isme.

CONCLUSION

Nous n'avons pas de renseignements certains et sûrs pour pouvoir dire que 'Abd al-Razzāq est chi'ite, ni pour dire qu'il a les mêmes opinions que les chi'ites au sujet des hadiths. On ne retrouve de hadiths chi'ites ni dans son livre *al-Muşannaḡ*, ni parmi les récits racontés par lui. D'autre part, le fait que les hadiths de 'Abd al-Razzāq se trouvent dans les sources de la tradition sunnite et que les auteurs de *al-Kutub al-Sitta* (Les Six Livres Canoniques) les utilisent comme éprouvés et certaines; et cela nous démontre que 'Abd al-Razzāq a

²⁹ Ibid, v. X, no: 18673.

³⁰ Aḡmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, I-VI, Bayrut 1985, v. I, pp. 84, 118-9; 152, 331; al-Tirmidhī, Muḡammad b. 'Isā, *Sunan* (ed. Aḡmad Muḡammad Shākir - M. Fuad 'Abd al-Bāqī - Kamāl Yūsuf al-Ḥūt), Bayrut 1987, Manāqib, 20 (v. 5, p. 591); Ibn Māja, Muḡammad b. Yazīd al-Qazvīnī, *Sunan* (ed. Muḡammad Fuād 'Abd al-Bāqī), I-II, Qāhira 1952-1953, Muqaddima, v. I, p. 45. Pour d'autre source voir, al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abdurraḡman b. Abū Bakr, *al-Jāmi' al-Şaghīr*, I-II, Bayrut 1992, v. II, p. 542.

³¹ Pour plus de renseignements à ces sujets, voir: Kohlberg, Etan, *Shi'i Hadith*, The Cambridge History of Arabic Literature, I (Arabic Literature to the End of the Umayyad Period), ed. A.F.L. Beeston, Cambridge 1983, pp. 299-307, p.304; SOFUOĞLU, Cemal, "Şi'a'nın Hadis Anlayışı", (thèse de Doctorat) AÜİF 1977, du même auteur "Şi'a'nın Sahâbiler Hakkındaki Bazı Görüşleri" AÜİFD, XXIV, pp. 532-539, Ankara 1981.

²⁶ al-Ṭahrānī, Aḡā Buzurk, *al-Zarī'a ilā Taşānif al-Shi'a*, I-XXV, Bayrut 1983 v. XXI, p. 132.

²⁷ Ibn Ḥajar, Shihab al-Dīn Aḡmad b. 'Alī al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, I-VI, Bayrut 1991, v. I, p. 63.

²⁸ 'Abd al-Razzāq b. Hammām, *al-Muşannaḡ*, I-XI, Bayrut 1390/1970-1392/1972, v. XI, no: 20388.

l'opinion sunnite. Même si les chercheurs chi'ites du hadith essaient de prouver son chi'isme, ses opinions concernant les sciences du hadith ne s'accordent pas avec celles des chi'ites. A la lumière de ces informations, nous pensons que 'Abd al-Razzāq n'est pas chi'ite. “

“'Abd al-Razzāq b. Hammām (126-211/744-827) Était-il Chi'ite?”

Résumé: Il existe des renseignements concernant le fait que le grand savant de hadiths 'Abd al-Razzāq b. Hammām soit chi'ite dans certaines sources biographiques. En se basant sur ces renseignements, les hadiths rapportés par lui ont été trouvés douteux au point de vue d'authenticité. Les critiques de rapporteurs de hadiths n'ont pas été attentifs sur ce point, les sunnites ne s'étant pas préoccupés du sujet correctement, et les chi'ites ont essayé de montrer 'Abd al-Razzāq comme étant chi'ite. D'un autre côté, le terme “tesheyyu” (chi'isme) utilisé par les savants de cette période, croyaient qu'il était utilisé dans le sens 'savants de culte chi'ite'. Pourtant, le terme “tesheyyu” ne signifiait dans les premiers temps que comme préférence à sa sainteté 'Ali sur sa sainteté 'Uthman pour le mérite de califat. Et la plupart des savants sunnites étaient convaincus que sa sainteté 'Ali avait plus de mérite pour le califat que la sainteté 'Uthman.

Dans cette étude, le but a été d'arriver à l'information exacte et confiante concernant 'Abd al-Razzāq, et a été discuté s'il était chi'ite dans le sens connu aujourd'hui. Les informations apportées par les savants biographies et les hadiths rapportés par 'Abd al-Razzāq ont été étudiées, éclairé par ces informations requises, il a été entendu qu'il n'était pas chi'ite. En même temps, a été éclairé le problème d'authenticité des hadiths rapportés par lui, de cette façon, le but a été de prendre part pour que les chercheurs puissent suivre une méthode plus sûre sur les rapports de 'Abd al-Razzāq.

Reference: Mirza TOKPINAR, “'Abd al-Razzāq b. Hammām (126-211/744-827) Était-il Chi'ite?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, pp. 61-67.

Mots-clé: Hadith, Rāwī, Teşeyyu', Sunnite, Chi'ite.

“'Abdurrazzāk b. Hammām (126–211/744–827) Şi'i mi?”

Özet: Bazı biyografi/tabakât kaynaklarında büyük hadis bilgini 'Abdurrazzāk b. Hammām'ın şii olduğu hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere dayanılarak onun rivayet ettiği hadislerin güvenilirliğinden şüphelenilmiştir. Rāvi eleştirmenleri bu konuda dikkatli davranmamışlar, sünni olanlar konuyla gerektiği gibi ilgilenmezken, şii olanlar 'Abdurrazzāk'ı şii göstermeye çalışmışlardır. Ayrıca ilk dönem bilginlerinin kullandıkları 'teşeyyu' teriminin, 'şii mezhebine mensup bilginler' anlamında kullanıldığı sanılmıştır. Hâlbuki teşeyyu' kavramı ilk dönemlerde yalnızca, halifelğe liyakatte Hz. Ali'yi Hz. Osman'a tercih etmek anlamına gelmekteydi. Sünni bilginlerin çoğu da halifelğe Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan daha layık olduğu kanaatindeydi.

Bu çalışmada 'Abdurrazzāk hakkında doğru ve güvenilir bilgiye ulaşma hedeflenmiş olup onun bugün bilinen anlamda şii olup olmadığı tartışılmıştır. Biyografi bilginlerinin verdikleri bilgiler ve 'Abdurrazzāk'ın rivayet ettiği hadisler incelenmiş, elde edilen bilgiler ışığında onun şii olmadığı anlaşılmıştır. Bu arada onun rivayet ettiği hadislerin güvenilirliği problemine de ışık tutulmuş, böylece araştırmacıların, 'Abdurrazzāk'ın rivayetleri hakkında daha güvenilir bir yol izleyebilmelerine katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Atf: Mirza TOKPINAR, “'Abd al-Razzāq b. Hammām (126-211/744-827) Était-il Chi'ite?”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, ss. 61-67.

Anahtar kelimeler: Hadis, Rāvi, Teşeyyu', Sunni, Şi'i.

Hız. Peygamber'in Evren Tasavvuru

Enbiya YILDIRIM, Doç. Dr. *

“The Imagination of the Prophet on the Universe”

Abstract: In order to understand the stages through which Islamic civilizations has passed, it is important to discover how people in the period of Mecca and Medina conceived the Universe. In this regard, the meanings they attributed to the objects in the sky, natural events and incidents which they could not study in the first hand deserve special attention. In addition, his living in that geography and society as well as being the founder of Islamic civilization, the Prophet's perspective on and his evaluations of these issues are particularly important. In this paper, the author attempted to illuminate the nature of the views the prophets hold about natural events as well as their positions in this respect among other people in their periods. Furthermore, the author argues that it should not be counted among the privileges of being prophets to be superior at knowing natural and social sciences and that holding false knowledge or shortage of knowledge on the part of the prophets should not play a negative role about their praised status related to their divine mission.

Citation: Enbiya YILDIRIM, “Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/1, 2006, pp. 69-90.

Key words: Solar eclipse, universe, sky, stars, thunder, wind, Prophet Muhammad, Islam, 7th century of Arabic peninsula.

1. Giriş

Dünyanın yapısı, tabiat olayları, gökyüzünde seyreden güneş, ay ve yıldızlar her zaman insanlığın ilgi odağında olmuş, merak dünyasının merkezinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bu merak, insanoğlunun söz konusu varlıklara - çağlara ve bölgelere göre değişmekle birlikte- birtakım anlamlar yüklemesiyle sonuçlanmıştır. Bu çerçevede, her toplumda örneklerini gördüğümüz efsaneler ile destanlardaki temalar halkların kültürel üretimleri ve tarihe bıraktıkları miraslar olarak bugün karşımızda durmaktadır.

Bilimsel gelişmelere paralel olarak toplumların bahsettiğimiz çerçevedeki bakış açıları tabii bir değişime uğramıştır. Günümüzde insanoğlunun kâinatta cereyan eden olaylarla evrendeki cisimlerin neredeyse derûnuna vâkıf olması

sonucu bunlar gizemlerini kaybetmişler, her biri tarif edilebilir fizikî bir olay veya kendi işlevini yerine getiren bir madde olarak algılanır olmuşlardır.

İslâm'ın insanlığa sunulmasından itibaren, bu medeniyetin tarihteki rolünü bilmek hem dünya medeniyet tarihi hem de müslümanların serüvenini takip etmek açısından son derece önemlidir. Bu serüvenin başlangıcı ise, daha sonraki dönemlerin onun üzerine bina edilmesi ve geliştirilmesi açısından diğer zamanlara göre birincil öneme sahiptir. Çünkü İslâm'ın nasıl bir coğrafyada hayat bulduğu, insanların hayata ve evrene bakışları, örf, âdet ve gelenekleri, Kur'an'ı dolayısıyla İslâm'ın toplumu şekillendirmede takip ettiği stratejiyi daha iyi anlamak açısından önemlidir.

Bu çerçevede, Kur'an'ı daha iyi anlayabilmek için nasilki Kur'an dışı kaynaklara da bakmak gerekiyorsa, Kur'an'ın kendisiyle de onun ilk muhatabı olan toplumun sosyal yapısını daha iyi tanımamız mümkün olacaktır. Çünkü Kur'an, seslenişini o günkü toplumun bilgi düzeyi ve değerleri üzerinden yapmaktadır. İslâm, kabul etmediği inanç noktalarına işaret ederek bunların yanlış olduklarını vurgulamakta, ahlâkî zaaf noktalarının düzeltilmesini istemekte, toplumun gözünde değerli olan hususlara işaret ederek Allah'ın azametini göstermekte, hukukî alanda da toplumun yapısına ve imkânlarına uygun kurallar koymaktaydı. Bu noktada şunu söylemek yanlış olmasa gerekir: Kur'an, tahrife uğramadan günümüze kadar ulaşması sebebiyle, o zamanki toplum yapısını bizlere en sağlıklı ve en sağlam şekilde aktaran öncelikli kaynaktır. Bu sebeple, sosyokültürel açıdan Kur'an, o dönemi tanımak adına bizler için bulunmaz bir veri kaynağı konumundadır. Sonuç olarak, Kur'an'ı daha iyi özümseyebilmek için o günkü toplumsal yapıya ve insanların bilgi dağarcığına bakmak gerekirken, toplumsal yapıyı daha özel bir ifadeyle Kur'an'ın indiği dönemdeki insanı iyice anlayabilmek için de Kur'an'a bakmak en sağlıklı yoldur.

Bu çalışmada, çizilen çerçeve dâhilinde, Hz. Peygamber dönemi insanların evren tasavvurları Kur'an'dan da istifade edilmek suretiyle Hz. Muhammed merkezli olarak ele alınacaktır. Böylece onların, gök cisimlerini ve tabiat olaylarını nasıl algıladıkları tesbit edilmeye çalışılacaktır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla, özel bir çalışmada ele alınmamış olan bu konu, Resûlullah'ı bir insan olması açısından hangi konumda görmemiz gerektiği hususundaki çabalara bir katkı sağlayacaktır.

Hz. Muhammed'in evrene bakışını tahlil etmeden önce, onun nübüvvet dışında kalan dünyevî tecrübelerine yönelik bazı bilgiler vermek istiyoruz. Bunu yapmaktaki amacımız, kendi dönemi şartlarında sahip olduğu maâlûmatı öne çıkararak evren tasavvuruyla ilgili bilgilerinin de hangi düzeyde olabileceğini anlamaya yönelik bir açılım sağlamaktır.

* CÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, enbiya@cumhuriyet.edu.tr
Beni pek çok kitaba yönlendiren Prof. Dr. Muhammed Abdülkâdir Harisât ile makalemin şekillenmesinde görüşlerinden yararlandığım Prof. Dr. Abdülaziz ed-Dürî'ye içten teşekkür ederim.

Küçüklüğünde çobanlık yapmasına ve onlu yaşlardan kırk yaşına kadar deve kervanlarıyla yürüttüğü ticarî yolculuklara bakarak Hz. Peygamber'in hayvancılık bilgisinin hayli fazla olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Hatta bu bilgisine yönelik ipuçlarını hayatına dair bazı kesitlerden öğrenmek mümkündür.¹

Hz. Peygamber'in vakitlerin, günlerin ve ayların tesbitinde güneş ve ayın konumlarından son derece istifade ettiği görülür. Namaz vakitlerinin tayininde nasıl davranılacağını beyan etmesi ile ramazanın başlangıç ve bitiminde ayın hareketlerinin gözlenmesini buyurması, havanın bulutlu olması durumunda hesaplamaya gidilmesini istemesi onun geniş bilgisini gösterir.² Bulutun deniz tarafından gelip yoğunlaşması sonrasında sağanak yağmur yağacağını belirtmesi gibi hava tahminlerinde bulunması da birikimini anlamamıza yardımcı olacaktır.³ Bu çerçevede değerlendirilebilecek rivayetler bir arada mütalaa edildiğinde Hz. Muhammed'in o günün şartlarında bir uzman olarak değerlendirebileceğini söylemek hata olmasa gerekir.

Hz. Peygamber'in ziraatçılık bilgisi için aynı şeyi söylemek zordur. Kanaatimizce, Mekke arazisinin tarıma müsait olmaması ve kendisinin ticaretle meşgul olması, Resûlullah'ın bu alanda hayvancılık kadar bilgi sahibi olmayışında etkili olmuştur. Nitekim Medine'de hurma aşılana kadar bunun fayda sağlamayacağını söylemiş, daha sonra da bunun bir tahminden ibaret olduğunu, uzman olanların dünya işlerini kendinden daha iyi bileceğini belirtmişlerdir.⁴ Hz. Peygamber bu sözleriyle tecrübe gerektiren dünyevî konulardaki birikiminin zannî ve tecrübeye dayalı olduğunu ifade etmiş, her şeyi bilmediğini ve bilemeyeceğini göstermiştir.

Hz. Peygamber'in konumuz çerçevesinde en çok birikimi olduğu alanlardan biri tedavi yöntemleriydi. Hadis kitapları ile ilgili diğer eserlerdeki rivayetler onun kendi dönemine göre bitkisel ilaçlar ve diğer tedavi yöntemleri hakkında oldukça üst seviyede bilgi birikimine sahip olduğunu göstermektedir.

Tüm bunların yanında, Hz. Peygamber'in genel tarih, antropoloji, etnoloji, anatomi, fizyoloji vb. alanlarındaki bilgilerini de anmak gerekir. Söz gelimi, Allah'ın kâinatı hangi gün ne yaptığını belirterek yedi günde yarattığı,⁵ Âdem'in yeryüzünün bütün topraklarından yaratıldığı, insanların farklı renk-

lerde olmasının bundan kaynaklandığı,⁶ insan öldükten sonra kuyruk kemiği hariç bütün bedeninin toprakta çürüyeceği,⁷ insan vücudunda 360 mafsallı bulunduğu,⁸ istihâze kanının damardan geldiği,⁹ çekirgelerin denizdeki bir balığın hapşırığı olduğunu söylemesi¹⁰ bu kabil ifadelerdir.

Hz. Peygamber'in hayvancılık, ziraat, tıp ve diğer alanlardaki bilgilerinin nasıl anlaşılması gerektiği hususu da önemlidir. Konu sadece tıp alanıyla sınırlı biçimde ele alındığında bile, diğer hususlardaki yaklaşımımız hakkında bize ışık tutacaktır. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in tıbb-ı nebevî olarak adlandırılan bu bilgisinin kökenleriyle ilgili olarak şunlar söylenebilir:

a) Oldukça geniş bir zamanı kapsayan seyahatleri ve bu seyahatlerde çeşitli vesilelerle öğrendiği uygulamalar onun birikimine çok büyük katkı sağlamıştır.

b) Hz. Peygamber'in sahip olduğu bilgilerin önemli bir kısmı Arap geleneğinin binlerce yıllık ürünüydü. Cahiliye döneminde bitkisel yollarla tedavi oldukça yaygındı. Bu sebeple Hz. Peygamber'in tıbbî reçeteleri veya telkinleri kendisinin buluşları olan ve önceden bilinmeyen şeyler değildi ve eski Arabistan tıbbının bir parçası idi.¹¹ Bölgenin birikimi yanında belli oranda Cündişâpûr'daki tıp eğitim ve öğretiminin sunduğu bilgiler de Arabistan'da uygulanmaktaydı.¹²

c) Hz. Peygamber'in bulunduğu muhitte Hâris b. Kelede gibi¹³ tabii tıbbı uygulayan pek çok halk doktoru vardı.¹⁴

Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in uyguladığı veya tavsiye ettiği metotların kendisinin icat ettiği yöntemler olduğu söylenemez.¹⁵ Onun uygulamaları ve tavsiyeleri uzun tecrübelerle dayanmakla birlikte sistematik bir denemeye

⁶ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

⁷ Müslim, "Fiten", 143.

⁸ Müslim, "Zekât", 54.

⁹ Buhârî, "Vudû", 63.

¹⁰ Tirmizî, "Et'ime", 23.

¹¹ bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab*, [baskı yeri yok] 1993, VIII, 390-418.

¹² bk. Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp* (trc. Adnan Bülent Baloğlu- Adil Çiftçi), Ankara 1997, s. 61. Sayıları çok az olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in başka milletlerin uygulamalarından ve tecrübelerinden de istifade ettiğini gösteren rivayetler mevcuttur (bk. Müslim, "Nikâh", 24).

¹³ bk. İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü 'l-enbâ' fi tabakâti 'l-etibbâ'* (nşr. M. Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 1988, s. 145.

¹⁴ bk. Müslim, "Selâm", 73; *Müsned*, VI, 67; İbn Ebû Usaybia, *a.g.e.*, s. 145; İbnü's-Sünnî, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, vr. 316'dan Ali Rıza Karabulut, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi*, Ankara 1993, I, 312. Araplarda uygulanan tedavi metotlarıyla ilgili olarak bk. Câhiz, *el-Bursân ve 'l-havlân* (nşr. Muhammed Mürsî el-Hülî), Beyrut 1981, s. 53-55.

¹⁵ bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1984, s. 493-494; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), Ankara 2003, II, 779 vd.; Cevâd Ali, *a.g.e.*, VIII, 381 vd.; Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 48.

¹ Buhârî, "İ'tisâm", 12.

² Özellikle hadis kitaplarının namaz ve oruç bahislerine bakınız.

³ İbn Kuteybe, *Kitâbü 'l-Envâ*, Haydarâbâd 1375/1956, s. 169-170. (İleride 24 nolu dipnotta geleceği üzere, kendi dönemindeki Arapların birtakım tabiat olaylarını hava tahminlerinde kullanmaları, Resûlullah'ın da bunları gündelik hayatta en büyük yardımcı olarak kullandığı sonucuna varmamızı mümkün kılmaktadır. bk. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 177 vd.

⁴ bk. Müslim, "Fezâil", 139-141.

⁵ Müslim, "Sifâtü'l-münâfikîn", 27. Hadiste geçen yedi rakamının el-A'râf 7/54'e aykırı olduğu söylenir.

dolayısıyla tabii kanunlara istinat etmeyen, insanların bedenlerine göre testleri yapılmamış ve önemli bir kısmı Bedevî Arap tecrübelerine dayalı şeylerdi. Bu sebeple bunların ilâhiliğinden söz edilmemesi gerekir.

Hz. Peygamber'in uyguladığı veya uygulattığı yöntemlerin veya bunlarla ilgili tesbitlerinin ilâhiliği söz konusu olmadığına göre, bunların her zaman doğru olmayabileceği, en azından tetkike muhtaç olduğu ve kendi zamanıyla kayıtlı kalabileceği söylenebilir. Meselâ deve idrarıyla tedavi¹⁶, Medine hurması acveden ziyene zehir ve sihrin zarar vermeyeceği¹⁷, mantarın toprağın çiçek hastalığı olduğu¹⁸, akşam yemeğinin yenmemesinin ihtiyarlığa sebep olacağı¹⁹ gibi. Aynı şekilde veba hastalığının ortaya çıkışıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in söylediği şeyler bugün ulaşılan sonuçlardan farklıdır: Câbir anlatıyor: "Resûlullah şöyle buyurdu: "Kapları örtün, tulumları bağlayın. Çünkü senede bir gece veba iner. O gece, üzerinden geçtiği kapaksız kaplar ile bağlanmamış tulumların üzerine vebadan bir şey bulaşır."²⁰ Buradan Hz. Peygamber'in veba mikrobunun rüzgâr vs. ile yayılmasından haberdar olduğu sonucu elbette çıkmaz.²¹

Dikkat çekilmesi gereken bir husus da tıbb-ı nebevî kapsamında zikredilen hadislerin tamamının Hz. Peygamber'e ait olmayabileceğidir. Bazı hakimlerin sözleri ona nisbet edilmiş veya Resûlullah adına uydurulmuş olabilir. Bu gerçeğe rağmen, konuyla ilgili olarak ulaşılan bilgiler Hz. Peygamber'in bu alandaki birikimine ve bunun kaynağına yönelik bir kanaat oluşturmaya yetmektedir.

2. İslâm öncesi Araplarda evren tasavvuru

Hz. Peygamber öncesinden ve ondan çok uzun bir süre sonrasına, Abbâsîler dönemindeki tercüme faaliyetlerine kadar Arapların Yunanlıların yaptığı gibi dünyaya genel ve kuşatıcı bir gözle baktıklarını söyleyemeyiz. Yunanlılar ilk felsefelerine başlarken âleme genel bir bakışla bakmış ve âlemin nasıl meydana geldiği sorusunun cevabını aramıştır. Bu bağlamda, cihanda gördükleri değişikliklerin, halden hale dönüşmelerin ardında temel bir kanun olup olmadığını, varsa bunun ne olduğunu, su mu, ateş mi, hava mı, toprak mı olduğunu irdelemiş, kâinatın sabit kanunlara bağlı olduğunu görmüş ve bu sistemin ne olduğunu ve nereden kaynaklandığını sorgulamışlardır. Yunanlıların kendi kendilerine sordukları bu tür sorular onların felsefesinin temelini oluşturmuş-

tur. Araplarda ise İslâm öncesinde ve sonrasında felsefi ve ilmî bir faaliyet söz konusu olmadığından, ayrıca zihinlerinde bu yönde bir problem de edinmediklerinden, insanlar uzun bir dönem bakışlarını bu yöne çevirmemişlerdir. Bu meselelerin çevresinde gezinip durmuşlar ama bir türlü içine girmemişlerdir. Bugün elde mevcut İslâm öncesi şiirlere bakıldığında da bir Arabin gördüğü ve hoşuna giden güzel bir manzara karşısında duyulduğu, duyduğu bir beyit, hikmetli bir söz ya da bir darb-ı mesel ile coşup hissiyatını dile getirdiği gözlemlenebilir. Ancak evrenin esaslarına ve yapı taşlarına yönelik kapsamlı ve analitik bir bakış açısına gelince, bu neredeyse Arap aklıyla bağdaşmayan bir husustur. Üstelik Arap, bir şeye baktığı zaman düşünce dünyasını tamamen onunla dolduramaz, duygu dünyasına hitap eden tarafıyla ilgilenirdi. Söz gelimi, bir ağacın önünde durduğu zaman bakışını onun bütününe yöneltmez, gözünü ağaçtaki bir noktaya diker, onun gövdesinin düzgünlüğüne, dallarının güzelliğine bakardı. Bir bahçenin önünde durduğunda gözlerini bir fotoğraf makinesi gibi bahçenin bütününe çevirmez, bir arı gibi bir çiçekten diğerine uçar ve hepsinden tat alırdı. Arap şiirinde görünen eksikliğin, diğer taraftan da güzelliğin sırrı budur.²² Kısaca, Arap aklı bir şeye bütüncül gözle bakarak onun içine girmez, çevresinde döner, ondan çeşitli inciler alır, ama bunları bir ipe dizip bir araya getirmezd.²³

Böyle bir bakış açısının hâkim, kabile hayatının egemen ve yazım geleneğinin son derece zayıf olduğu bir coğrafyada yaşayan insanların evrene bakışları da elbette bu çerçeveye sınırlı kalacaktı. Nitekim kaynaklar incelendiğinde İslâm öncesi Arap toplumunda kendi dönem şartları içinde makul sayılabilecek bilimsel bir temele dayanmayan halk inanışlarının hayli yaygın olduğu ve tabiat hadiselerinin arkasında birtakım güçlerin bulunduğu vehmedildiği görülür.

Bu bağlamda ilk göze çarpan husus, Arabistan'ın bazı bölgelerinde, insanı etkileyen olağanüstülükleri sebebiyle güneş ve aya yaygın bir şekilde ibadet edilmesiydi. Bazı kabilelerin ilâh olarak gördükleri güneşe saygı göstermek amacıyla meşaleler yakarak tavaf yaptıkları, güneş adına yaptıkları putlara tapındıkları, Mekke'de ise ay için özel bir merasim düzenlendiği, ayla ilgili putlar edinildiği, çeşitli yıldızların putları yapılarak adlarına kurbanlar kesildiği bilgisi kaynaklarda genişçe yer almaktadır.²⁴ Kur'ân bu yanlışa vurgu yaparak

¹⁶ Buhârî, "Hudûd", 17.

¹⁷ bk. Buhârî, "Tıb", 52.

¹⁸ Tirmizî, "Tıb", 22.

¹⁹ Tirmizî, "Et'ime", 46.

²⁰ Müslim, "Eşribe", 99.

²¹ Diğer tarihte kapların örtülmesini isteme sebebi daha belirgindir. bk. Müslim, "Eşribe", 96-97.

²² bk. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1975, s. 41-42.

²³ bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), İstanbul, ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat), s. 87

²⁴ Bu inanışlar yanında, aşırı sıcak sebebiyle özellikle gece yolculuk yapmak zorunda kalmalarından ötürü saharalarda yön bulmada, kestirme yoldan gitmede, harâmilere yakalanmadan taşdıklarını güvenle ulaştırmada ve vakitlerin tesbitinde gök cisimlerinden son derece yararlandıklarını zikretmemiz gerekir. İbn Kuteybe'nin dediği gibi, Araplar'ın yıldızlardan istifaya

Allah tarafından yaratılmış olan bu varlıklar yerine onları yaratan Allah'a secde edilmesini istemiştir.²⁵ Güneş ve aya secde edilmesi yanında, bu ikisinin tutulması kâinatta meydana gelen büyük bir olaya veya büyük bir insanın ölümüne işaret sayılıyordu. Nitekim Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'in vefatından sonra güneş tutulmuş, insanlar bunu önceki inanışlarında olduğu gibi onun ölümüne bağlamışlardı. Hz. Peygamber ise şöyle buyurmuştu: "Güneş ve ay Allah'ın âyetlerinden birer âyettir. Bunlar bir kimsenin ölmesi veya hayatı sebebiyle tutulmazlar."²⁶

Gök cisimlerine yönelik olarak Arabistan'da yaygın olan bir inanış da yıldızlara tapınmaktı (star-cult). Bunun Bâbil dinlerinin bir parçası olarak yayıldığı belirtilmektedir. Aynı zamanda kayan yıldız bir hükümdarın ölümüne, doğumuna veya önemli bir hadisenin vukuuna işaret sayılırdı. Yağmur, rüzgâr, fırtına, havanın ısınması veya soğuması gibi tabiat olayları ile ağaçların döl lenmesi de o zamanki inanışa göre yıldızlar sebebiyle olmaktadır. Nitekim bu hususa vurgu yapan Hz. Peygamber, "Allah gökten bereket indirdiği her vakit insanlardan bir grup küfranda bulunurlar. Allah yağmuru indirir; onlar şu yıldız şöyle yaptı, böyle etti derler." buyurmuştur.²⁷ Başka bir hadiste de şöyle geçer: "Eğer Allah yağmuru beş yıl tutup sonra gönderecek olsa, insanlardan bazıları inkâr eder ve: "Micdeh yıldızı sebebiyle yağmura kavuştuk!" derdi."²⁸ Câhiliye döneminde gök gürültüsü de bulutlarla görevli bir meleğin sesi sanı-

lırdı. Bu melek, bulutları emrine aykırı davranmaktan alıkoyar ve sürüsünü sevkeden çoban gibi onları oradan oraya güderdi.²⁹

Cinlere de bazı görevlerin yüklendiği Câhiliye döneminde suların buharlaşması ve sert çöl ortamında havanın güneş ışığında kırılarak değişik hallere girmesi cinlerle irtibatlı görülürdü. Bazıları yağmur gibi tabii hadiselerin gerçekleşmesinde de cinlerin aracı olduklarına inanırdı.³⁰

Özetle verdiğimiz bütün bu inanışlar Arabistan'ın her bölgesinde şüphesiz aynı değilse de, inanç dünyasının renkliliği hususunda bir fikir vermektedir. Hz. Peygamber bu tür inanışların hayat bulduğu bir bölgede yetişti ve İslâm'a davete girdi.

3. Kur'ân'da evren

Kur'ân-ı Kerim gök cisimleriyle kâinat olaylarına oldukça fazla yer ayrılmaktadır. Ancak bu zikrediş tamamen Allah'ın azametini ortaya koymaya ve kâinattaki her şeyin onun kudretiyle olduğu gerçeğine dikkat çekmeye yöneliktir.³¹ Meselâ Kur'ân güneş, ay ve yıldızları tapınılacak nesnelere değil, Allah'ın kudretinin birer yansıması olarak sunar. Kur'ân bunu yaparken bazan onların işlevleri ve fonksiyonlarına da kısaca değinir. Ancak hitapta öne çıkan unsur Allah'ın azametidir. Çünkü ilâhî hitabın amacı fizik, astronomi vb. bilgisi sunmak değil Allah'ın varlığını kevnî delillerle ispat etmek, bunu yaparken de tapınılan şeylerin esasında Allah'ın yaratıkları olduğunu göstermekti. Meselâ diğer yıldızlar içinde daha çok tapınılan şî'râ yıldızından Kur'ân bahsetmekte ve 'doğrusu, Şî'râ (yıldız) nın rabbi de O'dur'³² buyurmaktadır. Dolayısıyla kevnî âyetlerde Câhiliye döneminin bâtil inanışlarına yönelik toptan bir reddin söz konusu edildiğini, bütün tabiatın Allah'la ilişkilendirildiğini ve yeni inanç dünyasının Allah merkezli olarak gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber bu âyetlerin önemli bir kısmı, zikrettiği nesnelere ve olayların içeriğiyle ilgili olarak insanın merak duygusunu kemçileyen, ne anlatılmak istendiğini çözme duygusunu depreştiren ifadeler içermektedir. Bu bağlamda kâinatın nizâmını kuran ve koruyanın Allah olduğu,³³ onda belirli bir nizâmın bulun-

dede geliştirdikleri birikim her türlü takdiri hak ediyordu. (bk. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 2, 190-192; Abdurrahman Bedr, *el-Felek inde'l-Arab*, Trablus, ts., s. 7.

Böylece onlar, meydana gelme nedenlerini bilmeseler bile çağlar boyunca kazandıkları birikimleri günlük hayatlarında son derece başarılı bir şekilde kullanıyorlardı. Dolayısıyla birikimlerini ve bunu güncel hayatlarında uygulayışlarını takdir etmek gerekmektedir. Hangi tür şimşek çaktıktan sonra yağmur yağdığını, hangi tür bulutlardan sonra yağmur yağacağını, hangi yıldız ne zaman doğarsa havanın nasıl olacağını tahmin etmeleri gibi. Bunun yanında ay ve güneşin deveranını işlerinde isabetli olarak kullanıyorlar, kaç gün sonra ayın yıldızın yanına geldiğini hesap ederek ayları hesaplıyorlardı. Nesi' uygulaması da bunun delilidir. Bunun yanında mevsimlerin zamanlarını, bayram günlerini, ne zaman ticaret için dışarı çıkacaklarını ve yolculuk zamanlarını tesbit ediyorlardı. Keza ekim zamanını, hasadın vaktini, hurmaları aşılama dönemini, olgunlaşma ve toplama vaktini hep yıldızlar vasıtasıyla takip ediyorlardı. Ancak bütün bu birikim, mücerret bakışla elde edilmiş bilgilerdi. bk. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 177-180; İbn Manzûr, *Kitâbu Nisâri'l-eshâr fi'l-leyl ve'n-nehâr*, Beyrut 1983, s. 110; İmam İbrâhim Ahmed, *Târihu'l-felek inde'l-Arab*, Kahire 1975, s. 15; Ali Abdullah er-Reffâ', *Ruvvâdu ilmi'l-felek*, Riyad 1993, s. 31; İmâd Mücâhid, *Târihu ilmi'l-felek*, Beyrut 2001, s. 89-90, 109-111; Yahyâ Şâmî, *İlmü'l-felek*, Beyrut 1997, s. 78-79; Abdurrahman Bedr, *Mevsûâtü esmâi'n-nücüm*, Amman 1998, s. 193-195.

²⁵ bk. Fussilet 41/37.

²⁶ Buhârî, "Küsûf", 1; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, Kahire 1929, I, 48.

²⁷ Buhârî, "Ezân", 156; Müslim, "İmân", 125-126; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 14.

²⁸ Nesâî, "İstiskâ", 16; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 14-15. Benzer bir rivayet için bk. Müslim, "Selâm", 124.

²⁹ İleride (4-f) Hz. Peygamber'in de aynı şekilde düşündüğü aktarılacaktır.

³⁰ Câhiliye dönemi inanışlarıyla ilgili olarak bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1992, III, 722-723; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 8-9, 13-5; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi'l-Arab* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1959, s. 452; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâati'l-inşâ'*, Kahire, ts., II, 179; Ya'kübî, *Târih*, Beyrut 1960, I, 254-257; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1990, VII, 144; Nüveyrî, *a.g.e.*, I, 49, 56-65, 85; Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 51; Cevâd Ali, *a.g.e.*, VIII, 433, 424; Adem Güneş, *Hz. Muhammed ve Kâinat*, (yüksek lisans tezi, 2002), CÜSBE.

³¹ Bu âyetlerin müminleri kâinatı tarassuta ve incelemeye de yönelttiği söylenebilir. bk. Yahyâ Şâmî, *a.g.e.*, s. 94.

³² en-Necm 53/49.

³³ Fâtır 35/41.

duğu,³⁴ gece, gündüz, güneş ve ayı yaratanın Allah olduğu,³⁵ yer yüzünde meydana gelen değişikliklerde, rüzgâr ve yağmurda büyük hikmetlerin gizlendiği,³⁶ şimşek ve bulutları meydana getirenin Allah olduğu,³⁷ onun bulut ve yağmurun hareketlerini düzenlediği,³⁸ dağların yürüdüğü ve bunu yapanın Allah olduğu³⁹ gibi pek çok hususa Kur'an'da işaret edilmiştir.

4. Hz. Peygamber ve evren

Kevnî âyetlere ve kâinat olaylarına yaklaşımını anlayabilmek amacıyla Hz. Muhammed'in hayatına baktığımızda, özellikle ilgili âyetler hakkında neler söylediğine dair elimizde fazla bilgi bulunmadığını görürüz. Bununla birlikte onun ilgili âyetler bağlamında veya çoğunlukla olduğu gibi evrende çıplak gözle müşahede ettikleri karşısında ya da sohbet sırasında sözün uygun düşmesi durumunda bazı bilgiler verdiği anlaşılmaktadır. Rivayetlerin büyük çoğunluğunda Hz. Peygamber'in bunları çeşitli âyetler bağlamında söylediği geçerse de, ilgili âyetlerle irtibatlı olarak söylediğini düşünmek zayıf bir ihtimal değildir. Hz. Peygamber'in verdiği bilgilerin bir kısmı bizzat Kur'an'ın kendisine dayanmakta, önemli bir kısmı ise tefsir sadedinde zikredilebilecek malûmatlardır. Bunlardan birkaç konuyu sunacak olursak, zihnimize, Hz. Peygamber'in evren tasavvuruyla ilgili bir tablo oluşacaktır. Rivayetlerden bir kısmı –tıbb-ı nebevî bahsinde olduğu gibi- çeşitli gerekçelerle sahih kabul edilmeyecek olsa bile, bütün olarak göz önünde bulundurulduklarında yine de bir kanaat oluşturacak bir yapıdadır. Zaten bizim amacımız da tek tek her hadisin sıhhat durumunu irdelemek değil, Hz. Muhammed'in bakış açısını yakalamaya çalışmaktır:

a) Gayb

Hz. Peygamber'den gelen arş, cennet, cehennem, bunların yapısı ve içlerinde cereyan eden ve edecek durumlar gibi eskatoloji bahsi içinde değerlendirilebilecek hadisler genel hadis külliyatı içinde çok fazla yer tutmaktadır. Biz bu rivayetlerden sadece birkaç örnek sunmak istiyoruz. Böylece Hz. Peygamber'in bu alandaki bilgisinin yapısıyla ilgili bir kanaat oluşturmak istiyoruz:

"O'nun arşı, tıpkı üzerinde bir kubbe gibi, semavâtının üzerindedir... Arş, zât-ı zülcelâl sebebiyle inleyip ses çıkarır, tıpkı süvarisi sebebiyle atın ses çıkarması gibi."⁴⁰

"Cennet yüz derecedir. Her derece arasında yüz yıllık mesafe vardır. Firdevs en üst derecedir. Dört nehir buradan çıkar. Arş da Firdevs'in üstündedir."⁴¹

³⁴ Hicr 15/19.
³⁵ el-Enbiyâ 21/32-33.
³⁶ el-Bakara 2/164.
³⁷ er-Ra'd 13/12.
³⁸ en-Nûr 24/43.
³⁹ en-Neml 7/88.
⁴⁰ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 19.

"İstifade ettiğiniz bu ateş cehennem ateşinin yetmişte biridir. Deniz suyuyla karıştırılmıştır. Böyle olmamış olsaydı, Allah bunda hiç kimse için istifade etme imkânı yaratmazdı."⁴²

"Cehennem ateşi bin yıl yakıldı. Öyle ki kıpkırmızı oldu. Sonra bin yıl daha yakıldı, öyle ki beyazlaştı. Sonra bin yıl daha yakıldı. Şimdi o siyah ve karanlıktır."⁴³

b) Kâinatın yaratılışı

Hz. Peygamber'den yaratılışın gerçekleşme zamanı ve safahatıyla ilgili pek çok hadis gelmektedir. Bunların bir kısmında onun mahlûkatın ilk yaratılışından başlayarak (geçmiş ve gelecek bütün aşamaları) cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin cehenneme girmesine kadar anlattığı geçerken⁴⁴, bir kısmında ise ayrıntılı bilgi verilmektedir. Şu iki örnekte bu durum açıkça görülür:

"Mahlûkatını yaratmazdan önce rabbimiz **amâda** idi. Ne altında hava, ne de üstünde hava vardı. Arşını su üzerinde yarattı."⁴⁵

"Allah toprağı cumartesi günü yarattı. Ondaki dağları pazar, ağaçları pazartesi günü yarattı. Mekruhları salı günü yarattı. Nuru Çarşamba, hayvanları perşembe günü yarattı. Hz. Âdem'i cuma günü ikinci vaktinden sonra, ikinci ile gece arasındaki gündüz vaktinin en son saatinde en son mahlûk olarak yarattı."⁴⁶

c) Gökler

Gökyüzünün gıcırdağını belirten⁴⁷ Hz. Peygamber, onu dürülmüş bir dalga, korunmuş bir tavan olarak tarif eder ve semanın üstünde başka bir sema daha bulunduğunu söyleyerek yedi kat semayı sayar. Sonra konuşmasına devamlı: "İkisi arasında ne (kadar uzaklık) var biliyor musunuz?" diye sorduktan sonra, "Beş yüz yıl!" der. Sonra tekrar: "Bunun gerisinde ne olduğunu biliyor musunuz? Bunun gerisinde su var. Suyun gerisinde arş var. Allah, arşın üstündedir. Âdemoğlunun yaptıklarından hiçbiri O'na gizli kalmaz" buyurur. Sonra tekrar: "Bu arz nedir, biliyor musunuz? Bunun altında bir diğer arz var, ikisi arasında beş yüz yıl var. Böylece yedi arzın varlığını birer birer sayar."⁴⁸ Başka bir hadislerinde de gökyüzüyle yeryüzü arasında 500 yıllık mesafe olduğunu belirtmiştir.⁴⁹

⁴¹ Tirmizî, "Sıfatü'l-cenne", 4.

⁴² İbn Balabân, *el-Ihsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XVI, 504; Buhârî, "Bed'ül-halk", 10.

⁴³ Tirmizî, "Sıfatü cehennem" 8.

⁴⁴ Buhârî, "Enbiyâ", 13.

⁴⁵ Tirmizî, "Tefsîr", 11/12. Ayrıca bk. Hûd 11/7. Yaratılışı anlatan ancak kader problemini de içeren pek çok hadise burada yer vermiyoruz.

⁴⁶ Muslim, "Sıfatü'l-kıyâme", 27. Ayrıca bk. 5 nolu dipnot.

⁴⁷ Tirmizî, "Zühhd", 9; İbn Mâce, "Zühhd", 19. Rivayette Hz. Peygamber'in bunu söylerken "Ben sizin görmediklerinizi görüyor, işitmediklerinizi işitiyorum" kaydını koyduğu da nakledilir.

⁴⁸ bk. Tirmizî, "Tefsîr", 57, 66; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 19.

⁴⁹ Tirmizî, "Sıfatü cehennem", 6; Nüveyrî, *a.g.e.*, I, , 30-31.

d) Güneş

Rivayetlerden anladığımız kadarıyla, Hz. Peygamber güneşin kendi yürün-gesinde döndüğüyle ilgili bilgi sahibi değildir. Ebû Zer'den gelen rivayet bunu teyit etmektedir:

"Güneş batarken Resûlullah ile birlikte mescidde idim. Bana: "Ey Ebû Zer, biliyor musun bu Güneş nereye gidiyor?" diye sordu. Ben: "Allah ve Resûlü daha iyi bilir!" dedim. "Arşın altına secde yapmaya gider, bu maksatla izin ister, kendisine izin ve-rilir. Secde edip kabul edilmeyeceği, izin isteyip, izin verilmeyeceği zamanın (kıya-metin) gelmesi yakındır. O vakit kendisine: "Geldiğin yere dön!" denir. Böylece bat-tığı yerden doğar. Bu durumu Cenâb-ı Hakk'ın şu sözü haber vermektedir: "Güneş, duracağı zamana doğru yürüyüp gitmektedir. Bu aziz ve alim olan Allah'ın takdiri-dir"⁵⁰

Eğer zâhirî bir şekilde yorumlanacak olursa, Hz. Peygamber'in güneşin ba-tıdan doğacağını söylemesinden, dünyanın yuvarlak olduğunu bilmediği, Arabistan'ı dünyanın merkezi olarak algıladığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Burada önemli bir mesele de, dünyanın sadece Arap yarımadasındakiler için batı tarafından doğacak oluşudur. Çünkü güneş tam da dünyanın batı yarım-küresine doğacakken geri dönecektir. Oysa, güneşin doğuş ve batışı ifadeleri mecazîdir. Zira, bugün kesin olarak bilinmektedir ki güneş doğup batmamakta, dünya etrafında dönmektedir. Aşağıdaki rivayette de meselinin böyle anlaşılması durumunda bir problem görünmemektedir:

"Güneş battığı yerden doğmadıkça kıyamet kopmaz. Batıdan doğunca insanlar gö-rür ve hepsi de iman eder. Ancak, daha önce inanmamış veya imanın sevkiyle hayır kazanamamış olan hiç kimseye bu iman fayda sağlamaz."⁵¹

Konuyla ilgili şu rivayet de Hz. Peygamber'in benzer bir ifadesini belirgin olarak ortaya koymaktadır:

"Şüphesiz, güneşin battığı yer tarafında yetmiş yıllık mesafe genişliğinde açılmış (durumda) bir kapı vardır. Güneş o kapı tarafından doğuncaya kadar o kapı töv-be(nin kabulü) için daima açık olacaktır. Güneş o kapı tarafından doğunca, daha önce iman etmiş olmayan veya imaniyle bir hayırlı iş yapmamış olan kimselere (o günkü) imanı fayda vermeyecektir."⁵²

e) Yıldızlar

Yıldızları semanın emniyeti olarak gören Hz. Peygamber "yıldızlar gitti mi semaya vaat olunan gelir"⁵³ buyurmuştur. Onun yıldızlarla ilgili bilgisinin düzeyini anlamak açısından Katâde'nin şu sözü çok önemlidir: "Allah bu yıldızları üç şey için yaratmıştır: Onları semanın ziyneti kıldı, (semaya yükselip haber toplayan) şeytanlara atılacak taşlar kıldı, geceleri istikamet tayin etmede

işaretler kıldı. Kim yıldızlar hakkında başka yorumlar yapmaya kalkarsa hata eder ve nasibini zayi eder, kendisini ilgilendirmeyen ve bilgisi olmayan hatta bilmekte peygamberler ve meleklerin bile acze düştikleri bir hususta kendini külfete sokar."⁵⁴ Bu ifadelerin de yıldızlar ile ilgili olarak Kur'an'da geçen açıklamalar bağlamında kullanıldığı ve mecazî bir şekilde anlaşılması gerektiği ortadadır.

f) Gök gürültüsü

Hz. Peygamber gök gürültüsünü meleklerle bağlamaktadır: İbn Abbas anla-ıyor: "Yahudiler gök gürültüsünün ne olduğunu Hz. Peygamber'e sordular: "Bulutlarla görevli olan melektir. Beraberinde ateşten kamçılar var. Bununla bulutları Allah'ın dilediği yere sevkeder" diye cevap verdi. Onlar tekrar sordu-lar: "Ya şu işitilen ses, o nedir?" "Bu, bulutların istenen yere gitmeleri için onlara yapılan bir sevtir" diye karşılık verdi. Yahudiler: "Doğru söyledin." dediler."⁵⁵

g) Hava sıcaklığı

Hz. Peygamber yaz aylarındaki aşırı sıcaklık ile kış aylarındaki soğukluğu cehennemın nefes almasına bağlamaktadır. Konuyla ilgili rivayetler o kadar açıktır ki, ilgili hadisleri mecaz veya teşbihe hamletmek mümkün görünme-mekte, literal okumak daha sağlıklı durmaktadır. Meselâ bir hadiste şöyle geçmektedir: 'Cehennem, 'Ya Rabbi! Kendi kendimi yiyip bitiriyorum' diyerek Rabbine şikâyette bulundu. Allah da ona, biri kış diğeri de yazın olmak üzere iki kere nefes almak için izin verdi. İşte aşırı derecede sığağa mâruz kaldığınız yaz mevsimi ile aşırı derecede soğuga mâruz kaldığınız kış mevsimi bundan-dır."⁵⁶ Başka bir hadislerinde de Hz. Peygamber, mızrağın gölgesi dimdik olduktan sonra namaz kılınmamasını, çünkü o vakit cehennemın kızdırıldığını söylerken⁵⁷, bir diğere hadiste de namazın serinliğe bırakılmasını, çünkü sığağın şiddetinin cehennemın kükreyişinden olduğunu belirtir.⁵⁸

h) Deniz

Denizle ilgili olarak Hz. Peygamber'den gelen bir hadis şöyledir: "Denizin altında ateş, ateşin altında da deniz vardır."⁵⁹

⁵⁰ Yâsîn 36/38. Rivayet için bk. Buhârî, "Tefsîr", 36/1.

⁵¹ Buhârî, "Rikâk", 40.

⁵² İbn Mâce, "Fiten", 32.

⁵³ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 207.

⁵⁴ Buhârî, "Bed'ül-halk", 3.

⁵⁵ Tirmizî, "Tefsîr", 14. Câhiliye döneminde de böyle inanıldığı daha önce aktarılmıştı.

⁵⁶ Buhârî, "Bed'ül-halk", 10.

⁵⁷ bk. Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 294.

⁵⁸ bk. Buhârî, "Bed'ül-halk", 10.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 9.

1) Rüzgâr

Rüzgârın neden kaynaklandığını soran Hz. Ömer'e, Hz. Peygamber'in rüzgârın Allah'ın bir rahmeti olduğu, bazan bereket bazan da felaket getirdiği, Allah'tan gelmesi sebebiyle rüzgâra sövülmemesini istediği aktarılır.⁶⁰ Buradan hareketle hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbilerin bu hususta bilgi sahibi olmadıklarını ve nedensellik açısından olayı sadece Allah'ın kudretiyle izah edebildikleri sonucunu çıkarmaktayız.

5.Tabiat Olayları Karşısında Hz. Muhammed'in Tavrı

a) Endişe

Tabiat olayları Hz. Peygamber üzerinde devamlı surette bir endişe kaynağı olmuştur. O bunları her zaman için Allah'ın kudretinin bir alâmeti olarak algılamakla ve yaşam tecrübesiyle en azından önemli bir kısmının sonuçlarını tahmin etmekle birlikte, önceki ümmetlerde olduğu gibi bir felâkete dönüşmesinden veya kıyametin kopmak üzere oluşundan korktuğu anlaşılmaktadır.⁶¹ Onun tabiat olaylarının en azından önemli bir kısmının gerçekleşme sebebinin bilemeyişinin de bunda etkili olduğunu söylemek mümkündür. Şu âyetlere baktığımızda Hz. Peygamber'deki endişeyi anlamakta hiç de zorlanmıyoruz:

“O gün, gök beyaz bulutlar halinde parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir.”⁶²

“Nihayet onu, vâdilerine doğru yayılan bir bulut şeklinde görünce: Bu bize yağmur yağdıracak yaygın bir buluttur, dediler. Hayır! O, sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde acı azap bulunan bir rüzgârdır!”⁶³

“Gökten azap olarak düşen bir parça görseler: «Bulut kümesidir» derler.”⁶⁴

“O'nu, gök gürlemesi hamd ile, melekler de korkularından tesbih ederler. Onlar pek kuvvetli olan Allah hakkında çekişirken, O, yıldırımları gönderir de onlarla dilediğini çarpar.”⁶⁵

“Onlar Rablerinin buyruğundan çıkmışlardı; bunun üzerine kendilerini gözleri göre göre yıldırım çarptı.”⁶⁶

“Onlar, bulut gölgeleri içinde, Allah'ın azabının ve meleklerin tepelerine inip için bitmesini mi bekliyorlar? Bütün işler Allah'a dönecektir.”⁶⁷

“Güneş dürülüp ışığı kalmadığı, yıldızlar düşüp söndüğü, dağlar yürütüldüğü vakit.”⁶⁸

Hz. Peygamber'in karşılaştığı tabiat olayları karşısında düştüğü ürperti ve korkuya dair elimizde çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Meselâ Hz. Âişe şunu anlatmaktadır: Hava bulutlu ve rüzgârlı olduğu zaman Resûlullah'ın rengi değişir, (yerinde duramayıp) ileri geri gidip gelmeye başlar, bir girer bir çıkar. Yağmur yağmaya başlayınca sevinir, açılırdı. Ben durumu onun yüzünden anlardım. (Bir seferinde): "Ey Allah'ın resûlü, halk bir bulut görecektir olsa, yağmur getirebilir ümidiyle sevinir, hâlbuki bir bulut gördüğünde üzüldüğünü senin yüzünden okuyorum, sebebi nedir?" diye sordum. Bana şu cevabı verdi: "Ey Âişe! Bunda bir azap bulunmadığına dair bana kim teminat verebilir? Nitekim geçmişte bir topluluk rüzgârla azaba uğratılmıştı. O kavim azabı gördükleri vakit: "Bu gördüğümüz bize yağmur getirecek bir buluttur" ⁶⁹demişlerdi."⁷⁰ Başka bir rivayette de Hz. Âişe Hz. Peygamber'in gökyüzünde beliren bir bulut veya rüzgâr gördüğü zaman –namazda bile olsa- namazı bırakıp ona yöneldiğini ve zararından Allah'a sığındığını söyler.⁷¹

Rüzgârın felâket getirmesinden Allah'a sığınan⁷² Hz. Peygamber'in şimşek çakması, yıldırım düşmesi gibi durumlarda Allah'a sığınıp dua etmesi de aynı gerekçelerle izah edilebilir. Nitekim Hz. Ömer şöyle demektedir: 'Resûlullah gök gürlemesini ve yıldırımları duyduğu zaman şöyle dua ederdi: 'Allah'ım! Bizi gazabınla öldürme, azabınla helâk etme ve bu (azabın varması)ndan önce bizi afiyete (tabii ölüme) kavuştur.'⁷³

Hz. Peygamber'in kâinat olaylarının gerçek mahiyetine dair bilgisiyle ilgili en güzel örneği oğlu İbrâhim'in vefatında görmekteyiz. Çocuğun vefatından sonra güneş tutulunca Hz. Peygamber elbiselerini sürükleyerek mescide girer ve hemen halkı namaza kaldırır. Bazı rivayetlerde geçtiğine göre, beşer rükûlu⁷⁴ iki rekât namaz kıldırır, kıyâmları uzun tutar. Namazı güneş tutulması geçene kadar sürdürür. Namazdan sonra insanlara hutbe irad ederek güneş ve ayın Rabbin delillerinden birer delil olduğunu, Allah'ın ay ve güneş tutulmasıyla kullarını korkuttuğunu, böyle bir şey görüldüğünde Allah'a dua edilmesini, tekbir getirilmesini, tutulma geçene kadar namaz kılınıp ardından sadaka verilmesini ister.⁷⁵

⁶⁰ bk. *Müsned*, II, 268.

⁶¹ Nitekim kendisi gibi ondan sonra da sahâbileri her dem kıyamet kopacakmış gibi bir korku içindeydiler.

⁶² el-Furkân 25/25.

⁶³ el-Ahkâf 46/24.

⁶⁴ et-Tûr 52/44.

⁶⁵ er-Ra'd 13/13.

⁶⁶ ez-Zâriyât 51/44.

⁶⁷ el-Bakara 2/210.

⁶⁸ et-Tekvîr 81/1-3.

⁶⁹ el-Ahkâf 46/24.

⁷⁰ Buhârî, "Tefsîr", 46/2.

⁷¹ Ebû Dâvûd, "Edeb", 113; *Müsned*, VI, 223.

⁷² bk. Müslim, "İstiskâ", 15.

⁷³ Tirmizî, "Daavât", 49.

⁷⁴ bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 2 (hadis no: 1182).

⁷⁵ Buhârî, "Küsûf", 6, 7, 14; İbn Balabân, *a.g.e.*, VII, 87. Aynı durum ay tutulduğunda da söz konusu olur. Ay tutulunca Hz. Peygamber korkuyla kalkıp namaza durur ve kiraati uzatır.

Rivayette de açıkça görüldüğü gibi Hz. Peygamber güneş tutulmasını Allah'ın varlığının bir alâmeti olarak görmekte ve bununla kulların korkutulduğunu düşünmektedir. Namazını güneş tutulması geçene kadar sürdürmesi bilinçli bir tercihtir. Ayrıca namazdaki rükû sayısının râvilerce ikiden beşe kadar değişen rakamlarla rivayet edilmesi de ilginçtir. Kanaatimizce Hz. Peygamber rükû ederken güneşin doğup doğmadığını kontrol etmek için arada bir başını kaldırır. Doğmadığını görünce tekrardan rükûa dönüyordu. Bunu bir veya birkaç kere tekrarladığı için görenler Resûlullah'ın birkaç defa rükû yaptığını sanmışlardır.⁷⁶

Buraya kadar verdiğimiz birkaç örnek, Hz. Peygamber`de beliren endişenin tabii âfetlerden korkmaktan öte bir durum olduğunu göstermektedir. Ayrıca Resûlullah'ın söz konusu durumlarda Allah`a münâcata yönelmesini, insanlara Allah'ın azametini hatırlatma çabası olarak yorumlamak imkân dâhilinde görünmektedir. Çünkü Resûlullah davranışlarıyla müminlere örnek olmakla birlikte, söz konusu rivayetlerden de açıkça anlaşıldığı üzere, olayları tabii âfetler olabilir endişesiyle karşılaşmanın ötesinde bir endişe duymaktaydı.

b) Temâşa

Hz. Peygamber etrafındaki her şeyde Allah'ın büyüklüğünü gören bir insandı. Kâinatı sürekli tarassut eden ve âyetlerde zikredilen hususlara dikkat kesilen biriydi. Bu gayret bilimsel bir inceleme değil, Allah'ın azametini daha iyi anlama çabasıydı. Kur'ân'daki kevnî âyetler Resûlullah'ın bu yöndeki derin tecüssünün en önemli gücünü oluşturmuştur.

Meselâ Hz. Peygamber'in "Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine bir bakmazlar mı?"⁷⁷ âyetlerini her okuduğunda başını kaldırıp göğe baktığı zikredilmektedir.⁷⁸ Bir rivayette de şöyle geçer: "Küçük bir çocuk olan Abdullah b. Abbas teyzesi ve Hz. Peygamber'in eşi olan Meymûne'nin evinde kalır. Hz. Peygamber onlarla bir müddet sohbet ettikten sonra yatar ve gecenin son üçte birinde veya o civarda yataktan kalkar ve oturup gökyüzünü seyretmeye başlar. Ardından da şu âyeti okur ve namaz

kılar: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selîm akıl sahipleri için gerçekten açık, ibretli deliller vardır."⁷⁹

Başka bir rivayette de göklerle yerler, gece ile gündüzün deveranında Allah'ı gösteren delillerin bulunduğu dair Âl-i İmrân sûresindeki âyetler nâzil olunca, Hz. Peygamber o geceyi namaz ve tefekkürle geçirir, sabah namazına çağırmaya gelen Bilâl'in kendisini gözyaşları içinde görmesi üzerine de şöyle buyurur: "Bu âyetleri okuyup ta tefekkür etmeye yazıklar olsun."⁸⁰ Resûlullah gece namazına kalktığına yaptığı dualarda Allah'ın, gökler ve yer ile bunlarda bulunan her şeyin yaratıcısı olduğunu anarak niyaz ederdi.⁸¹

6. Hz. Peygamber'den sonra sahâbe ve tâbiînün evren tasavvuru

Hz. Muhammed'in evrene bakışını daha iyi anlayabilmek için sahâbe ve tâbiînün kevnî âyetleri nasıl anladıklarına bakmak durumundayız. Genelde müfessirlerin pîri kabul edilen Abdullah b. Abbas, Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Selâm ve Temîm ed-Dârî gibi tefsirde önde gelen sahâbilerden ve Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, Mücâhid gibi tâbiîlerden rivayetler gelmektedir. Bu rivayetler, sözü edilen kişiler nezdinde, Hz. Peygamber'in bakış açısının hangi düzlemde olabileceğiyle ilgili işaretler taşımaktadır. Çünkü daha önce değindiğimiz gibi, Hz. Peygamber'den bu âyetleri anlamaya yönelik olarak fazla rivayet gelmemiştir. Sahâbe ve tâbiînden ise oldukça fazla sayıda açıklayıcı bilgi nakledilmektedir. Sahâbilerin bu âyetleri anlamadaki yaklaşımları genelde farklılık arz etmektedir. Biz buradan hareketle, Hz. Peygamber'in ilgili âyetlerin yorumuna yönelik fazla bir şey söylemediği sonucunu çıkarmaktayız. Çünkü söylemiş olsaydı, hadis kitaplarındaki tefsir bölümleri ile tefsir kitaplarında ilgili âyetlerin açıklaması sadedinde Hz. Peygamber'den aktarılanların bu kadar az olmaması; sahâbilerin de âyetleri anlamak için bu derece bir çaba içine girmemeleri gerekirdi. Durumu daha netleştirmek için bazı sahâbilerin ve tâbiînün bir kısım âyetlerden neler anladığına bakmak gerekmektedir. Yüzlerce rivayetten birkaçını sunalım:

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/190. Rivayet için bk. Buhârî, "Tevhîd", 27, "Edeb", 118.

⁸⁰ bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, [baskı yeri ve tarihi yok], IV, 310. Resûlullah'ın bir hadislerinde de şöyle buyurduğu geçer: "Allah'ın iyi kulları onu anmak için güneş, ay, yıldızlar ile gece karanlığını izleyenlerdir." Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1990, I, 51. Bir diğer rivayette de Allah hakkında tefekkür eden bir topluluğun yanına varan Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilir: "Yaratılanları düşünün, yaratıcı değil. Çünkü onu bilemezsiniz." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1995, VII, 171-172; Kurtubî, *a.g.e.*, IV, 314; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*, Riyad 1991, IV, 395-397.

⁸¹ İbn Mâce, "İkâmet", 180 (hadis no: 1355, 1357).

Arkasında duranlar da kıyamet vaktinin geldiğini sanırlar. Yahudiler de ayın sihirlendiğini söylerler. bk. Abdülmalik b. Habîb, *et-Târîh*, s. 87'den Mehmet Apaydın, *Resûlullah'ın Günlüğü*, İstanbul 1995, s. 98; Beyhakî, *Azâbü'l-kabr ve süâlül-melekeyn* (nşr. Saîd el-Lehhâm), Beyrut 1991, s. 72.

⁷⁶ bk. Zürcânî, Şerhü'z-Zürcânî alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik, Beyrut 1990, I, 530; Übbî, *Sahihu Müslim maa şerhihi'l-müsemâm İkmâli İkmâli'l-Mu'lim* (nşr. Muhammed Sâlim Hâşim), Beyrut 1994, III, 290.

⁷⁷ el-Gâşiye 88/17-18

⁷⁸ bk. Buhârî, "Edeb", 118.

a) et-Târik 86/1-3 âyetiyle ilgili olarak Hz. Ali, Târik'in yedinci kat semada bulunan tek yıldız olduğunu, diğer yıldızlar semalardaki yerlerini aldıklarında onların yanına indiğini bilâhare tekrar kendi katına çıktığını söylemiştir.⁸²

b) er-Ra'd 13/2 âyetini anlama sadedinde İbn Abbas ile Mücâhid göklerin direkler üzerinde durduğunu kabul ederlerken, Hasan-ı Basrî ile Katâde direk-siz olarak durdukları sonucunu çıkarmışlardır. İyâs b. Muâviye ise gökyüzünün bir kubbe gibi yeryüzünü örttüğünü düşünmüştür.⁸³

c) el-Kalem 68/1 âyetiyle ilgili olarak İbn Abbas göklerden sonra balığın yaratıldığını, yeryüzünün balığın sırtına döşendiğini, ardından yerin hareket edip depreştiğini ve yeryüzünün dağlarla sabit kılındığını, dağların yeryüzüne karşı övündüklerini söyler.⁸⁴

d) et-Tûr 52/6 âyeti bağlamında Abdullah b. Amr ve Hz. Ali gibi sahâbiler arşın altında bir deniz bulunduğunu öne sürmüştür.⁸⁵

e) el-Bakara 2/29 âyetiyle ilgili olarak İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahâbilerin şöyle dediği nakledilmiştir: Allah'ın arşı suyun üzerindeydi. Allah sudan önce bir şey yaratmamıştı. Mahlûkatı yaratmak isteyince sudan bir duman çıkardı. Bu duman (buhar) suyun üzerine yükseldi. Bu yüzden onu sema diye adlandırdı. Sonra suyu kuruttu ve tek parça toprak haline getirdi. Ardından bu yeri yedi parçaya ayırdı.⁸⁶

f) İbn Abbas el-Hicr 15/19 ve benzeri âyetler için şöyle demiştir: "Allah yeryüzünü suyun üzerine yayınca içindekilerle birlikte gemi gibi sallandı. Allah da böyle sallanmasın diye ağır dağlarla yeryüzünü sabitleştirdi."⁸⁷

g) el-Hadîd 57/25 âyetiyle ilgili olarak Rebî b. Enes, göğün ilk tabakası dü-rülmüş bir dalgadır. İkinci tabaka kaya, üçüncüsü demir, dördüncüsü bakır, beşincisi gümüş, altıncısı altın, yedincisi de yakuttur, demiştir.⁸⁸

7. Değerlendirme ve Sonuç

Hz. Muhammed'in hayat hikâyesiyle ilgili bilgi veren kaynaklarda, onun kendi dönemi şartları içerisinde de olsa herhangi bir eğitim aldığı zikredilmez. Bu yönüyle ilgili olarak elimizde bilgi olmamasına rağmen peygamberlik zamanına kadar geçirdiği ticarî hayat ile seyahatleri onun birikimi hususunda yeterli kanaati oluşturacak düzeydedir. Ancak onun bu birikimi pratik uygu-

lamalar ve gözlemler sonucunda elde edilmiş bilginin ötesine geçmesi gerektir. Dolayısıyla Hz. Muhammed bulunduğu coğrafyanın insanı olarak ömür sürmüş bir insandı.

Hz. Muhammed'in, tıpkı tıbbî konulara dair ifadelerinde olduğu gibi, olgusal gerçekler olan gezegenler ve kâinat olaylarına yönelik tasavvuru da bulunduğu çevrenin bilgisiyyle paralellik arz ediyordu; yani imgesel değil, gündelik bilgiydi. Çünkü Hz. Peygamber kâinat olaylarının nedensellik boyutlarını araştıran bir bilim adamı değildi. Bu alanda almış olduğu bir eğitim söz konusu olmadığı gibi, yukarıda çizdiğimiz Câhiliye dönemi dünya tasavvurunun hâkim olduğu bir ortamda peygamberlik görevini üstlenen insanın bu tasavvuru aşarak olaylara ilmî bir yaklaşım getirmesi zaten beklenemezdi. O yüzden bu yönde bir çabasının olması da söz konusu olamazdı. Özellikle de beşerî ilimler alanında en küçük bir kıpırtının olmadığı bir coğrafyada ve ümmî toplumda bu tür bilgi **artık bilgi** konumundaydı ve buna ihtiyaç da yoktu. Diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed de Allah'ın elçisiydi ama aynı zamanda kendi zamanının ve bölgesinin insanıydı. Bu sebeple de söz ve eylemlerinde çevre faktörü son derece önemliydi. Zira bilgi içgüdüsel ve kalıtsal değil doğduktan sonra kazanılan birikimdir. Bu sebeple Hz. Muhammed'in güneş ve ay tutulmalarının sebebinden, bulutların, yağmurun oluşma sebeplerinden, semanın katmanlarından haberdar olmadığı söylenebilir. Ayrıca ondan bu alanlarda nakledilen bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı nübüvvetini ne olumlular ne de olumsuzlar.⁸⁹ Hurma aşılama ve hayatın diğer alanlarındaki bazı deneyimsizliklerinin peygamberliğini olumsuzlamadığı gibi. Bizim yapmamız gereken Hz. Peygamber'i peygamber, sahâbîyi de sahâbî olarak görmektir. Ayrıca unutmamak gerekir ki, peygamberlerin peygamberlik dışındaki coğrafya, matematik, fizik, antropoloji, biyoloji, kozmoloji, astronomi vb. gibi bilimleri bilme iddiaları yoktu. Zira onlar Allah'ın ilâh oluşu ile ahlâkî ve insanî değerleri insanlara öğretmekle yükümlüydü. Bahsettiğimiz bilgileri

⁸² Kurtubî, *a.g.e.*, XX, 1.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1405, XIII, 93-94.

⁸⁴ Taberî, *a.g.e.*, XIX, 14. Hz. Peygamber'den gelen benzer bir hadis için bk. Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, Beyrut 1993, VIII, 211.

⁸⁵ Taberî, *a.g.e.*, XVII, 20.

⁸⁶ bk. Taberî, *a.g.e.*, I, 194.

⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî), XIX, 171.

⁸⁸ Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 154.

⁸⁹ Buna Hz. Peygamber'in geçmiş peygamberler* ile ümmetlere dair anlattığı onlarca hadis de dâhildir. Bunların içinden sahih olarak kabul edilebileceklerin Hz. Peygamber tarafından o coğrafyada veya seyahatlerinde öğrenilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Hz. Peygamber'in nübüvvetinden sonra Ehl-i kitapla yaptığı önceki peygamberlere yönelik sohbetlerde aynı hususlarda mutabık kalmaları bunu teyit etmektedir.**

* Bunların bir kısmı Hz. Peygamber'in rüyası olarak aktarılırken (Buhârî, "Ta'bîr", 11), bir kısmı da peygamberlerin kendisine arz edilmesi olarak nakledilir. Bunlar da rüya olarak anlaşılabilir. (bk. Müslim, "İmân", 271). Bir kısmında ise bu bilgilerin nasıl alındığıyla ilgili bilgi yoktur. "Sâm, Araplar'ın babasıdır. Yâfes, Rumlar'ın babasıdır. Hâm Habeşliler'in babasıdır." (Tirmizî, "Tefsîr", 38) keza Hz. Zekeriyâ'nın marangoz olduğunu söylemesi (Müslim, "Fezâil", 169) gibi.

** Hz. Ya'kûb'un kendisine haram kıldığı şeyleri sayınca yahudiler bunu onaylamıştı. bk. Tirmizî, "Tefsîr", 14 (hadis no: 3117). Hz. Peygamber'in kendisi de yahudi bir âlimin kıyamet-nasil nasılı kopacağıyla ilgili verdiği bilgileri gülümseyerek tasdik etmişti. Bu, sahip olunan bazı bilgilerin müşterekliğini göstermektedir. bk. Buhârî, "Tevhîd", 36.

bilmeleri esasında peygamberler için bir meziyet ve üstünlük de değildir. Dolayısıyla peygamberlerin bu konularda vahiy kaynaklı bilgileri olduğunu söylemek onları kendi toplumlarından ve çağlarından soyutlamak olur. Ayrıca yanlışlanan bazı bilgileri hem onu nübüvvetle görevlendiren Allah'tan kuşku duyulmasına, yanlışların O'na fatura edilmesine, hem de kendisinin din sınırları içinde söylediklerinden şüphe edilmesine dolayısıyla nübüvvetinin inkârına neden olabilir.

Bununla beraber Hz. Peygamber'in etrafında cereyan eden olaylardan ibret alması yanında tecessüs eden bir merakının olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda değindiğimiz üzere onun gökyüzüne yönelik âyetleri okuduğunda yüzünü semaya çevirmesi bunun göstergesidir ayrıca koruyucu hekimlik alanında oldukça fazla birikimi olan bir insanın bu evrene yönelik tecessüsünün olmadığı söylenemez.⁹⁰

Sonuçta, Hz. Muhammed'in bütün olaylarda Câhiliye döneminden farklılık arzeden en önemli özelliği her şeyin merkezine önceki dönemin aksine – yağmurun yağmasında olduğu gibi- Allah'ı alması, her olguyu onun ilâhî yasası olarak görmesi ve bunlarda ilâhî güçler olmadığını söylemesiydi. O, işlevleri hakkında bilgi sahibi olmasa bile, bütün olup bitenlerin arkasındaki faal gücü Kur'an'da işlendiği gibi Allah olarak görmüş, nesnelere hidayet perspektifinden bakmış, tüm olup bitenlerin onun kudretiyle gerçekleştiğini her fırsatta dile getirmiş, yanlış inanışları düzeltme yoluna gitmiştir.⁹¹ Zaten Allah Teâlâ da dönemdeki insanların idrakini açacağından dolayı Hz. Peygamber'in tabiat olaylarının gerçekleşme sebepleriyle uğraşmasını istememiştir:

Meselâ yeni doğan ayın önce hilâl şeklinde ince olması, sonra hacminin büyüyen dolunaya dönüşmesi, ardından tekrar hilâle dönüşerek kaybolmasından soranlara, Hz. Peygamber'in "Sana hilâl şeklinde doğan aydan soruyorlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir"⁹² şeklinde cevap vermesi istenmiştir. Dolayısıyla âyet onlara ayın hareketlerinden istifadeyle takvimi belirlediklerini, hac ve oruç zamanını tesbit ettiklerini, kadınların iddet sürelerini hesapladıklarını, borçların ödenme zamanını tayin ettiklerini ... hatırlatmış, ayın dönüşüyle ilgili teknik ayrıntıya girmemiştir.

Burada akıllara, Hz. Peygamber'in getirdiği kitapta yer alan evrene yönelik âyetlerin en azından önemli bir kısmının hakikatini anlamadığı, Kur'an'ın

kendisine yüklediği açıklayıcılık görevini yapamadığı düşüncesi gelecektir. Çünkü Hz. Peygamber'in ay, yıldızlar, güneş, bulutlar, yağmur, şimşek ve yıldırım gibi olayların gerçekleşme sebebini ve bunların işlevlerini bilmemesi demek Kur'an'da oldukça fazla sayıda yer alan ilgili âyetleri de tam olarak anlayamadığı anlamına gelecektir. Bu tesbit günümüz ilmî verileri ışığında söylendiğinde gerçeklik payı içermektedir; çünkü kevnî âyetleri çağımız insanı Hz. Muhammed'den ve arkadaşlarından daha iyi anlayabilmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, Hz. Peygamber bunları fizikî bir gerçek olarak algılamıyordu, bütün mahlûkatın Allah'ın sistemi içinde olduğu bilinci Hz. Muhammed'de zirvedeydi ve sahâbesine de bunu aktarıyordu. Ayrıca bilimsel izahlar getirilmeye çalışılan ve kevnî âyetler diye kategorize edilen âyetlerin Hz. Muhammed'e bilimsel bir gerçeklik sunmak için inmediği unutulmamalıdır. Bunlar Kur'an'da Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini ispat etmek ve muhatapları Allah'a yönlendirmek için zikredilmiş, insanlar da bu bakış açısıyla okumuşlardır. Dolayısıyla ne Hz. Peygamber ne de ashâbı için Kur'an'ın anlaşılması diye bir şey söz konusu olamaz. İçeriğini bilemedikleri konularda gerek Hz. Peygamber'in ve gerekse sonrakilerin kendi anlayış düzlemlerinde getirdikleri yorumlar ve anlama çabaları Allah'ın azametini anlamının dışında kalan bir çabadır ve bu çaba bugün olduğu gibi yarın da olacaktır. Sonuç olarak, bütün kevnî âyetler ve diğer tabiat olayları ile gök cisimleri Hz. Muhammed ve ashâbında Allah'ın büyüklüğünü idrak etme ve bütün bu olanların Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini anlama açısından büyük işlev görmüş ve şirk inanışının izale edilmesinde en mühim rolü oynamışlardır.

Şunu da zikretmek gerekir ki, bu âyetlerin yorumu sadedinde Hz. Muhammed'den fazla rivayet gelmemiş olması mezkûr konuların o zaman aktüel olmayışındandır. Bunlarla ilgili olarak Hz. Muhammed'e fazla soru sorulmadığını, âyetlerin ibret almak için okunup geçildiğini, insanların gözleri önünde cereyan ettiğinden dolayı görünene ve okunanla yetinildiğini söyleyebiliriz. Sıhhati hakkında tartışmalar olsa da Hz. Âişe'nin şu sözü bir açıdan doğru görünmektedir: "Hz. Peygamber, Cibril'in kendisine öğrettiği belli sayıdaki âyet dışında Kur'an'dan bir şey tefsir etmezdi."⁹³

Bu kabulün Hz. Muhammed'in konumuna zarar vereceği endişesiyle, ondan nakledilen ve bilimsel gerçeklerle çelişen rivayetlerin tamamının onun adına uydurulmuş yalanlar olduğu söylenerek Hz. Peygamber koruma altına alınmak istenebilir. Ancak burada unutulmaması gereken bir husus vardır, o da şudur:

Böyle bir yola gidildiği takdirde, Hz. Muhammed'den rivayet edilen âhiret âlemine yönelik hadislerin, geçmiş ümmetlerle peygamberlere dair haberlerin

⁹⁰ Bununla birlikte gece gündüz yaptığı ticarî seferleriyle ibadetlerin ve ayların zamanının takibinde gök cisimlerinden oldukça istifade ettiği aşikârdır. Bu hususa girişte değinilmişti.

⁹¹ Onun düzeltmesi sadece bu alanla sınırlı değildir. Câhiliye dönemindeki inanışın aksine, baykuşların uğursuz olmadığını söylemesi gibi, hayatın her alanında. bk. Müslim, "Selâm", 101.

⁹² el-Bakara 2/189. bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, Beyrut 1987, I, 232.

⁹³ Taberî, *Târîhu'l-ümem*, Beyrut 1992, I, 62. bk. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, İstanbul 1983, s. 47.

velhasıl ibadetlerle ilgili bilgi veren hadislerin dışında kalan tüm rivayetlerin toptan reddi gerekir. Çünkü bir alanda söylediklerini şanına yakıştıramadığımız insanın diğer sözlerini de aynı gerekçeyle bırakmamız gerekir. Bir kısmı kendisinden sonraki kelâmî ve diğer problemlere değinen ve bu haliyle uydurma olduğu aşikâr olan rivayetler ile kevnî olaylara yönelik rivayetlerin bir kısmının mevzû olması, keza İsrâiliyattan olması her zaman muhtemeldir ve mümkündür, ancak ibadetler dışındaki rivayetlerin bütünüyle reddedilmesi esasında problemi yine de çözmeyecektir. Şöyle ki, başta sahâbe ve tâbiîn olmak üzere sonraki kuşakların tamamı kevnî âyetlerden neyin kastedildiği hususunda sürekli fikir yürütmüşler, farklı kabulleri benimsemişlerdir. Dolayısıyla Resûlullah zamanında ve sonrasındaki yaygın inanışların farklılaşarak devam ettiğini, değişenin sadece merkeze Allah'ın alınması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sahâbe ve tâbiînün bu çabası Hz. Peygamber'in ilgili âyetlerin en azından önemli bir kısmı hakkında açıklamada bulunmadığını da göstermektedir. Çünkü açıklamada bulunmuş olsaydı vefatından sonra insanlar bu konularda farklı düşüncelere dalmazlar ve âyetleri anlamak adına İsrâiliyata müracaat etmezlerdi.⁹⁴

Kur'an'da pozitif ilimlere ve tabiat olaylarına işaret eden âyetlerin, bu ilimlerle münasebet kurularak tefsir edilmeye başlanmasına gelince, bu Abbâsiler döneminde Aristo felsefesiyle Batlamyus astronomisinin Yunanca'dan tercüme yolu ile İslâm dünyasına nakledilmesi ve daha sonraları da müslümanlar arasında yayılmış olması neticesinde olmuştur.⁹⁵ İslâm dünyasında VIII. yüzyılın ortalarına doğru astronomi biliminde çalışmalar başlamış olması da bunu kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla bu hareketten önce İslâm âlimleri, yeryüzü, gökyüzü, yıldızlar, yağmur, bulut ve şimşek gibi şeylerin zikredildiği âyetleri, dış görünüşlerine göre anlamışlar ve tefsir etmişlerdir.⁹⁶

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'den konumuz çerçevesinde gelen hadislerin bilimsel verilere aykırı olanlarını Hz. Peygamber bunu demez veya yapmaz diyerek toptan reddedici bir yaklaşım sergilemek yerine, yaşadığı toplumun hayata bakışını ve kabullerini göz önünde bulundurarak yani Hz. Muham-

med'i yedinci asır içinden günümüze taşımadan ondan gelen rivayetlere metodik şüpheyle seçmeci bir yaklaşım sergilemek yerinde olacaktır. Bu ne kadar yerinde olacaksa, ondan gelen ilgili hadislere mucizevî bir anlam yüklemek, bunlara olur olmaz mânalar vererek izah etmeye çalışmak ve günümüz veri ve tesbitleriyle uyuşturmaya çalışmak da son derece yanlış olacaktır.

“Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru”

Özet: İslâm medeniyetinin geçirdiği süreci sağlıklı bir şekilde anlayabilmenin en önemli aşamalarından birisi de Mekke ve Medine dönemindeki insanların evren tasavvurlarını tesbit etmektir. Bu bağlamda, onların gök cisimlerine, tabiat olaylarına ve bizzat inceleyemedikleri hadiseler yükledikleri anlamlar mühimdir. O coğrafyada ve o toplumda yaşaması yanında İslâm medeniyetinin de kurucusu olması sebebiyle Hz. Muhammed'in bu konulardaki birikimi ve bakış açısı ise ayrı bir öneme sahiptir. Bu makalede, Hz. Muhammed'in dünyevî birikimi ana hatlarıyla anlatılmaya, yaşadığı dönemin insanı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun yanında, fen ve sosyal bilimleri bilmenin peygamberlik görevleri arasında olmadığı ve bu alandaki bilgi eksikliğinin veya yanlış bilgi sahibi olmanın peygamberlerin konularını olumsuz yönde etkilemeyeceği ortaya konulmaya gayret edilecektir.

Atıf: Enbiya YILDIRIM, “Hz. Peygamber'in Evren Tasavvuru”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, (HTD), IV/1, 2006, ss. 69-90.

Anahtar kelimeler: Güneş tutulması, evren, gök, yıldızlar, gök gürültüsü, rüzgâr, Hz. Muhammed, İslâm, 7. yy.da Arap yarımadası

⁹⁴ İbn Haldûn'un yorumu için bk. *Mukaddime*, s. 439, 331.

⁹⁵ Müslümanların astronomi de dâhil olmak üzere müsbet ilimlerle ilgilenmemelerinin sebepleri çok olmakla birlikte, birinci sebep olarak, gerek Hz. Peygamber ve gerekse Hulefâ-yi Râşidîn zamanında insanların bütün çabalarını İslâm davetinin yayılmasına, Kur'an'ı ezberlemeye ve hadisleri öğrenmeye yönelmelerine bağlayabiliriz. Dolayısıyla belli bir süre zarfında Câhiliye dönemi fazla aşlamamıştır. Burada, fetihlerle elde edilen bilgilere ziyade bir katkı sağlanmadığını söylemek yanlış olmasa gerektir. bk. İmâd Mücâhid, *a.g.e.*, s. 114.

⁹⁶ bk. Ali Abdullah ed-Deffâ', *Eseru ulemâi'l-Arab ve'l-müslimîn fi tatviri ilmi'l-felek*, Beyrut 1981, s. 15-16; Abdüllatif Harpûti, *Tenkihul-kelem*, İstanbul 1330, s. 386-387'den Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, İstanbul 1997, s. 50; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Ankara 1992, s. 75-76; İsmail Yakut- Nejdî Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, s. 79.

Hanefiler'in Kur'an ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine

Mehmet Ali YARGI, Dr.*

“On the Hanafi Approaches to the
Interpretation of Qur'an vis-à-vis
Sunnah”

Abstract: This article will attempt to outline Hanafi approaches to the interpretation of Qur'an vis-à-vis Sunnah. The study focuses on their view of the scope of Qur'an and Sunnah, i.e. whether Qur'anic material overlaps or differentiates in terms of scope and whether this understanding constitutes a systematic approach to Qur'an and Sunnah. In this respect, we will discuss Hanafi view of Qur'an's explaining Sunnah and vice versa, hence their concluding that the sources of Qur'an and Sunnah are the same. Then the study will turn to the discussion of Hanafi position on the famous dictum “*as-Sunnah qadiyah 'ala al-Kitab-Sunnah judges over Qur'an*”. The article will discuss these issues through exploring words of early Hanafi masters, which seem to lead to various interpretations, and try to shed light on the relation of the these early masters with those who were called *mutaakhhirun*, that is, the later Hanafis..

Citation: Mehmet Ali YARGI, “Hanefilerin Kur'an ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, pp. 91-112.

Key words: Qur'an, Sunnah, systematic interpretation, integration, naskh, takhsis, bayân, Abû Hanîfa, Hanefîs, Khabar.

GİRİŞ

Kur'an ve Sünnet sistematik yoruma tabi tutulurken bazan sünnetle ilgili rivayetler bizatihî sünnetin kendisiymiş gibi düşünülerek üzerine tartışmalar bina edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu rivayetler içinde sahih olanlar bulunduğu gibi sahih olmayanlar da yer aldığı için tartışmalar bazan Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle sünneti reddedip etmeme noktasına getirilmiştir. Dikkatle incelendiğinde ihtilâfların Kur'an ile birlikte Hz. Peygamber'e uyup uymama konusunda değil; Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerin Kur'an ile birlikte sistematik bir şekilde nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktasında ortaya çıktığı görülmektedir. Bu konuda Hanefiler diğer fakihlerden farklı anlayışlar sergilemişler ve birçok rivayeti Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedenlerin öncüsü olarak dikkat çekmişlerdir. İşte bu makalede farklı anlayışlar sergileyen Hanefilerin Kur'an ile birlikte sünneti nasıl sistematik bir yorumla ele aldığının ana hatları tesbit edilmeye çalışılacaktır.

I. KAPSAM AÇISINDAN KUR'ÂN VE SÜNNET

Hanefî fıkıh usûlü kitaplarında ifade edildiğine göre sünnet, dinde takip edilen ve tutulan yol demektir. Bu açıdan sünnet teriminin hem Hz. Peygamber'in hem de Hulefâ-i Râşidîn'in hatta genel olarak sahâbenin sünnetini kapsadığı belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in sünneti denilince de bizim uymamız için onun söylediği sözleri ve davranışları anlaşılmalıdır.¹ İlk Hanefî fakihlerinin de sünnet kelimesini kullanırken Hz. Peygamber'in yanında sahâbenin sünnetini de içine alacak şekilde kullandıkları görülmektedir.² Sünnet kavramının kapsamı çerçevesinde bunlar söylenilmekle birlikte, usûl kitaplarındaki konuların genelinin işleniş esnasında sahâbenin sünnetinin sahâbe kavli veya icmâ içinde değerlendirildiği anlaşılmalıdır. Bunu dikkate alarak biz de bu incelememizde Hz. Peygamber'in sünneti ile Kur'an'ın birlikte nasıl değerlendirildiğini inceleyeceğiz.

Kur'an Hz. Peygamber'e indirilen ve sonra mushafra kaydedilen, mütevâtir nakil ile ve hakkında şüphe edilmeyecek şekilde bize kadar ulaşan nazmın (kelâm) özel adıdır.³ Kur'an netice itibariyle bize Hz. Peygamber'in bildirmesiyle ulaşmıştır. Hz. Peygamber'den sâdır olan bu kelâm özel bir isimle isimlendirilmiş ve Allah'a izâfe edilerek onun kelâmı olduğu belirtilmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bunu dikkate alarak Hz. Peygamber'in sünnetiyle “ondan sâdır olan Kur'an'ın dışındaki söz, fiil ve takrîrin kastedildiğini söylemiştir.⁴ Onun için sünnetin yukarıdaki tanımından hareketle “Kur'an'a sünnet denilebilir mi?” sorusunu tartışmayacağız. Burada Kur'an'ın gösterdiği istikamette, emir ve tavsiyeleri doğrultusunda Hz. Peygamber'in sergilediği davranışlara sünnet denilip denilemeyeceğini, “varsa” Kur'an'a dayanmayan söz ve uygulamalarının nasıl bir anlayış içinde sistematik yoruma tâbi tutulduğunu, sünnetin tamamı-

¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî ilmi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1314/1994, III, 197, 235; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 78; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûl*, İstanbul 1990, I, 113-114; Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Mekke 1407/1987, I, 126, 135; Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1307, II, 622; İbn Melek Abdüllatif b. Abdülazîz, *Şerhu'l-Menâr fî'l-usûl*, İstanbul, ts. (Dârü't-tibâatî'l-âmire), s. 196, 205; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, İstanbul, ts., II, 175; M. Saîd Mansûr, *Menziletü's-sünneh mine'l-Kitap ve eseruhû fî'l-furû'il-fikhiyye*, Kahire 1412/1993, s. 82.

² Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, Kahire 1396, s. 6, 125, 178; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Muvattaü'l-İmâm Mâlik* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut, ts., s. 330; a.mlf., *el-Hüccet alâ Ehl-i Medîne*, Haydarâbâd 1385, III, 388-395; 499-500.

³ Değişik Kur'an tanımlarının incelemesi için bk. Seyfeddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Mısır, ts., I, 146; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 21; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, I, 30.

⁴ Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, Beyrut 1419/1998, II, 5.

nın Kur'an'a irca edilip edilmediğini ve benzeri hususları incelemeye çalışacağız.

İncelediğimiz eserlerde Hanefilerin sünnet tanımlarında Teftâzânî'nin zikrettiğimiz açıklaması dışında Kur'an'a herhangi bir vurgu yapılmamıştır. Acaba bu durum sünnetin Kur'an'dan tamamen bağımsız kabul edildiği ve ayrık kümeler gibi telâkkî edildiğini mi göstermektedir?⁵ Hanefilerin görüşleri incelendiği zaman Kur'an ve Sünnet'i kapsam açısından tamamen ayrık kümeler gibi düşünmedikleri, Kur'an'a dayansın veya dayanmasın Hz. Peygamber'in uyulması gereken bütün söz ve davranışlarını kapsayacak şekilde geniş bir sünnet anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Muhtemelen bu geniş mânayı ifade etmek için de tanımda Kur'an'ı zikretmemiş olabilirler. Kur'an ve Sünnet'in ayrık kümeler gibi düşünülmesine ise Kur'an'da açıkça ve doğrudan yer almayan konularda Hz. Peygamber'in sünnetler ortaya koyduğunun dile getirilmesi ile sünnet teriminin ayrıca Hz. Peygamber'in örnek alınan davranışları arasında farz ile vâcibin bağlayıcılığından daha alt derecedeki şer'î hükmü ifade etmek için kullanılması sebep olmuş olabilir.

Sünnetin hem Hz. Peygamber'in örnek alınan bütün söz ve davranışları hem de farz ve vâcibin aşağısında bir bağlayıcılığı ifade eden fikhî hüküm mânasına kullanılması zaman zaman kavram kargaşasına sebep olabileceği de bazan kullanılan ifadenin bağlamından hangi mânanın kastedildiği anlaşılabilir. Meselâ Şeybânî imamlığa kimin geçmesi gerektiği meselesinde en iyi okuyandan sonra "namazın sünnetini" en iyi bilen geçmesi gerektiğini söylemiştir. Buradaki sünnet ifadesiyle bir bütün olarak namazın kılınışı kastedilmektedir. Yoksa namazın mendûpları veya müstehapları kastedilmemiştir. Nitekim birkaç sayfa sonra sünnet yerine "emrû's-salâh" kelimesi kullanılmıştır.⁶ Sünnetin bu tür bir kullanımı genel dinî uygulamayı yansıtmaktadır. Bu uygulama Kur'an'da doğrudan yer aldığı gibi onda yer almayan bir uygulama da olabilmektedir. Yani sünnet Kur'an'ın emri doğrultusunda sadır olmuş ve Kur'an'ın bir tatbikinden ibaret de olabilir. Sünnetin tanımında "Hz. Peygamber'in, 'Kur'an'ın emir ve tavsiyelerinin dışında' söylediği sözler veya yaptığı davranışların sünnet olduğu" söylenilmemiştir. Dolayısıyla sünnetin bu yönüyle Kur'an'dan tamamen ayrı bir unsur olarak görülmediği söylenebilir.

Diğer taraftan Hanefî usûlcülere göre Hz. Peygamber'in beş vakit namaz kılması, ramazan orucunu tutması, kısas uygulaması, "kadınlara temas etmişse-

niz" âyetindeki "temas"ı "cinsel birleşme" mânasında alması, hırsızın elini kesmesi gibi "Kur'an'da zikredilen bir hükme muvâfık olan" sünnetlerinin hükümleri "aslında Kur'an'ın hükümleri"dir. Hanefilere göre bu tür hükümler, Hz. Peygamber'in yeni baştan (mübtedeen) koyduğu hükümler olarak nitelendirilmez. Hatta Hanefiler Kur'an'da açıkça beyan edilmemekle birlikte lafzının delâlet edebileceği (intizam) hususları dahi Kur'an'ın bir hükmü saymışlar, Hz. Peygamber'in gerek kavli gerekse fiili veya takriri beyanlarını, âyetle murad edilen mânanın açıklaması olarak kabul etmişlerdir.⁷

Kur'an'da hükmü bulunan bir konuda ona uygun olarak sâdır olan Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamaları Kur'an'ın bir hükmü gibi görüldüğü için ilgili hükmün ele alınması esnasında Kur'an'ın ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Semerkandî'nin (ö. 538/1144) belirttiğine göre usûlde Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) takipçisi Semerkandî fakihler, hükmün birkaç delil ile sabit olmuş olabileceğini dikkate alarak bir konuda âyet, mütevâtir haber, haberi vâhid ve kıyas var ise hükmün bunlardan en kuvvetli olana değil; hepsine izâfe edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁸ Fıkıh kitaplarında yeri geldikçe "filân hüküm Kur'an ve Sünnetle sabittir." gibi ifadelerin kullanılması, meselâ "Zekâtın farz oluşu hem Kur'an hem de sünnet ile sabit olmuştur"⁹ denilmesi bu anlayışı yansıtmaktadır. Bunları dikkate aldığımızda sünnetin tanımında "Kur'an" kelimesinin geçmemesinin "kapsam itibariyle" Kur'an ile Sünnet'in birbirinden "tamamen" ayrı iki unsur olarak görüldüğüne delâlet etmediği anlaşılmaktadır.

Hanefilere göre Kur'an nassına muvâfık olan ve onu takrir eden sünnetin durumu ele aldığımız şekilde olmakla beraber, sünnetin Kur'an'da nas bulunmayan konularda da hükümler getirdiği kabul edilmiştir.¹⁰ Bu konudaki açık-

⁷ Bu konuda birbirine yakın ama değişik lafızlarla zikredilen ifadeler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 283-285; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1986/1406, I, 18; Serahsî, *Usûl*, II, 97.

⁸ "متى وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم امرا يواطع حكما مذكورا في القرآن وجب ان يحكم بذلك عن القرآن كقطعه ... قال علماؤنا رحمهم الله: فعل النبي عليه السلام وقوله متى ورد موافقا لما هو في القرآن يجعل عن القرآن وبيانا له"

⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 1022-1023.

¹⁰ Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, İstanbul 1987, I, 99.

¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 327. Bazı fakihler Kur'an'ın gerek lafzının beyanı sayılan (tefsir ve tahsis beyanı gibi) gerekse bu kapsama girmediği söylenebilen sünnetleri "sünnet, teşri'de müstakildir" ifadesiyle dile getirmişlerdir. Bu ifadeyle de Kur'an'da geçmeyen konularda sünnetin haramlık veya helâllikle ilgili hükümler koyabilmesini kastettikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda özet olması bakımından Şevkânî'nin şu sözünü nakletmek yerinde olacaktır. O şöyle demiştir: "Bil ki ehli ilimden sözüne itibar edilenler sünneti mutahharanın hüküm koymakta müstakil olduğunda ittifak etmişlerdir. O helâli helâl yapmakta ve haramı haram yapmakta Kur'an gibidir. Hz. Peygamber'den; 'Dikkat edin! Bana Kur'an ve onunla birlikte benzeri verildi.' dediği sabit olmuştur. Kur'an'ın benzeriyle kastedilen, ehli eşeklerin etlerinin haram kılınması gibi Kur'an'ın açıkça ifade etmediği sünnetlerdir..." Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîkîl-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut 1413/1992, s. 68.

⁵ M. Hayri Kırbasoğlu fıkıh usûlü âlimlerinin sünnet anlayışlarını incelerken onların sünnet tanımlarında Kur'an'ı tanım dışı bıraktıklarını ve Kur'an ile Sünnet'i birbirinden tamamen ayrı, bağımsız kaynaklar gibi algıladıklarını iddia etmiştir. Kur'an ve Sünnet'in ne kadar ayrı düşünüldüğünü göstermek için de onları ayrık kümelere benzetmiştir. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1997, s. 95-103

⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1413/1993, I, 201, 205, 257, 259.

lamalar daha ziyade Cessâs'ın (ö. 370/981) eserinde görülmektedir. Cessâs'a göre "Hz. Peygamber'in sünnetinin mutlaka mücmel de olsa Kur'an'da bir yeri vardır ve Allah, onu bilmeyi sadece resûlüne mahsus kılmıştır..." demek son derece yanlıştır. Çünkü böyle bir görüş hem Kur'an'ın Kur'an ile hem de sünnetin sünnet ile neshinin olmadığı sonucuna, Kur'an'da zikredilen bir hükmün ümmete gizli kalmasına ve bizim onu bilemememize, Hz. Peygamber'in hiçbir sünnetinin olmamasına ve sünnet olarak ortaya koyduğu her şeyin Kur'an'da varolduğu anlayışına; ümmetin bilemediği bir aslın mevcut olabileceği ihtimalinden dolayı olayların hükmünü araştırırken onların Kur'an'a bakarak çözümlenmesinin yanlış olacağına, kıyasın dahi batıl olacağı sonucuna götürür.¹¹ Cessâs'ın ileri sürdüğü bu iddiaların bir kısmı tartışılabilir; ama her sünnetin Kur'an'da bir aslının olduğunu söylemenin ve sünnetin tamamını Kur'an'a dayandırmanın (ircâ) doğru olmadığını savunmanın bir tutarlılığı yansıttığı anlaşılmaktadır.

Cessâs'a göre Hz. Peygamber'in beyan ettiği her şeyin Kur'an'a dayandırılması ancak bizim Hz. Peygamber'e itaat etmemizi Kur'an'ın emretmiş olması yönünden mümkündür. Ona göre "Biz Kitab'ı sana her şey için bir açıklama olarak indirdik."¹² âyetiyle büyük küçük her olayın hükmünü Allah'ın, Kur'an'da nas veya delâlet olarak beyan ettiği kastedilmiş olabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in beyan ettikleri de "Resûl size neyi verdiyse onu alın..."¹³, "Muhakkak sen doğru bir yola hidayet edersin..."¹⁴, "Kim resûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur"¹⁵ âyetleri sebebiyle Kur'an'dan sâdır olmuş sayılır. Hz. Peygamber'in beyan ettikleri Allah'tandır ve Kur'an'ın bir açıklamasıdır. Çünkü bize Allah, Hz. Peygamber'e itaat etmemizi ve emrine uymamızı emretmiştir.¹⁶ Ancak bu durum Hz. Peygamber'in her sünnetinin Kur'an'da mücmel olarak bulunan bir aslın beyanı olarak görülmesini gerektirmemelidir.¹⁷ Cessâs'ın bu anlayışının, İmrân b. Husayn¹⁸ ve İbn Mes'ûd'un¹⁹ anlayışıyla paralellik arz ettiği görülmektedir.

İlk dönemlerde sünnetin bütünü Kur'an'da bir dayanağının olduğunu söyleyerek sünneti ona ircâ eden bir görüşün bulunduğu nakledilmiştir.²⁰ Hatta sadece Kur'an'ın kendilerine yeteceğini, sünnete ihtiyaç olmadığını söyleyenler

¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 326-333.

¹² en-Nahl 16/89.

¹³ el-Haşr 59/7.

¹⁴ eş-Şuarâ 42/52.

¹⁵ en-Nisâ 4/80.

¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 189-190.

¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 327.

¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 149

¹⁹ Buhârî, "Tefsîr", 59/4; Müslim, "Libâs", 120; Ebû Dâvûd, "Teraccül", 5.

²⁰ Muahmmmed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Muhammed Seyyid Geylânî), İstanbul 1388/1969, s. 52.

de olmuştur.²¹ Cessâs'ın ifadelerinden onun Kur'an ve Sünnet arasındaki nesh ilişkisini temellendirmeye çalışmasının yanında bu görüşlere de cevaplar vermeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Sünnetin Kur'an'da geçmeyen hükümler getirdiğini kabul eden Hanefiler, diğer taraftan aşağıda inceleyeceğimiz üzere sünnetin daha doğrusu haber-i vâhidin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu durumun çelişki olup olmadığı tartışılabilir. Ahmet Keleş'e göre sünnetin Kur'an'da hiçbir şekilde aslı bulunmayan konularda hüküm getirdiği kabul edildiği takdirde arz uygulaması ortadan kalkar. Çünkü arz ancak Kur'an'da mevcut olan asıllar ve prensipler üzerine gerçekleşebilir. Bu asılların olmadığı kabul edilince arz uygulaması kendiliğinden ortadan kalkmış olur. Keleş'e göre bu görüşteki âlimlerin hem "arz hadisini" hem de arz uygulamasını kabul etmemeleri bu anlayışın tabii bir sonucudur. Fakat sünnetin mutlaka Kur'an'da mevcut olan bir asıl üzerine hüküm getirdiği görüşünü kabul ettiğimizde, arz uygulaması dayanacağı temel esası bulmuş olur.²² Keleş'in iddiasının aksine Hanefiler hem arz uygulamasını savunmuşlar hem de sünnetin Kur'an'da zikredilmeyen konularda hükümler getirdiğini kabul etmişlerdir. Çünkü "Bazı sünnetlerin Kur'an'da aslı vardır, bazılarının yoktur. Aslı bulunan konularda sünnetle ilgili haberler Kur'an'a arz edilir aslı olmayan konulardakiler ise arz edilmez." demek bir çelişki yoktur. Hatta nesh tartışmaları bir yana, şuf'a hakkını "malların bâtil yollarla yenmemesi, ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle elde edilenlerin yenilmesi gerektiğini" ifade eden âyete²³ ve dinin genel kaidelerine muhalif olduğu için kıyasa aykırı bulan; fakat "meşhur hadislerden" dolayı istihsanen kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Hanefiler de olmuştur. Gerçi onun kıyasa muhalif olduğunu kabul etmeyen Hanefiler de bulunmaktadır. Ama netice itibarıyla şuf'a hakkını Kur'an'a arz ederek reddetme yoluna gidilmemiştir.²⁴

II. KUR'ÂN VE SÜNNETİN BİRBİRİNİ BEYAN EDEBİLMESİ

Hanefilerin Kur'an ve Sünnet'i birlikte değerlendirirken "Kur'an'ın sünneti beyan edebileceği gibi sünnetin de Kur'an'ı beyan edebileceği" prensibini benimsedikleri, başka bir ifadeyle sünneti anlarken Kur'an'ın dikkate alınması gerektiği gibi Kur'an'ı anlarken de sünnetin dikkate alınması gerektiğini savundukları söylenebilir. Ancak Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve arkadaşlarının Kur'an ve Sünnet'in birlikte değerlendirilmesiyle ilgili bazı sözleri ilk bakışta sadece Kur'an'ı asıl kabul ettiklerini ve onu dikkate aldıklarını hissettirir gibi

²¹ Sadece Kur'an'ın yeterli olduğunu savunanların delilleri ve görüşleri için bk. Kırbaoğlu, *a.g.e.*, s. 161-187. Bu görüşü savunan çağdaş "Türk-İslâm araştırmacılarından" bazılarının yaklaşımları ile ilgili bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İstanbul 1998, s. 56-59.

²² Keleş, *a.g.e.*, s. 168.

²³ en-Nisâ 4/29.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, ts., XIV, 90.

görünmektedir. İlgili ifadeler ve onların genel anlayışına dikkatle bakıldığında ise biraz daha farklı bir durum ile karşılaşılmaktadır. Aslında onların Kur'an ile Hz. Peygamber'in sünnetini "bizim kabul etmemiz açısından" aynı derecede gördükleri; fakat kendilerine ulaşan ve sübût ve/veya delâlet açısından Kur'an ile bağdaştırılamayacak durumda olan haberlere karşı itiyatlı davrandıkları, Kur'an'dan hareket ederek onlara yaklaştıkları anlaşılmaktadır.

1. Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Anlayışı

Ebû Hanîfe müsned bir şekilde rivayet edilen "Kişi zina ettiği zaman iman, onun başından gömlek çıkarılır gibi çıkarılır, sonra tövbe ettiği zaman imanı ona iade edilir" sözünü²⁵ söyleyenleri yalanladığını; ama onları yalanlamasının Hz. Peygamber'i yalanlama olmayacağını, Resûlullah'tan Kur'an'ın hilâfına hadis nakleden bir kişiyi reddetmenin Hz. Peygamber'e yapılan bir red ve yalanlama olmadığını, o ithamın ilgili haberin râvisine yöneltildiğini söylemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'e bir yalanlamanın olması için bir kimsenin; "Ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum" demesi gerekir. Kişinin "Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye inanıyorum; fakat o yanlış ve kötü konuşmadı, Kur'an'a muhalif olmadı" demesi, onun peygamberi ve Kur'an'ı tasdik etmesi, onu Kur'an'a muhalif olmaktan tenzih etmesi demektir.

Ebû Hanîfe hem Hz. Peygamber'in "her söylediğini" kabul edeceğini söylemiş hem de onun Allah adına bir şey uydurmayacağını, Allah'a ve Kur'an'a muhalif bir şey söylemeyeceğini, Allah'ın peygamberinin Allah'ın kitabına muhalif olmayacağını, ona muhalif olanın da peygamber olamayacağını vurgulamıştır.²⁶ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin, Kur'an'ın 'umum'unun ve 'mutlak'ının aksine hükümler içeren sünnetleri kabul ettiğini bilmekteyiz. Bunlara örnek olarak mest üzerine meshin cevazını,²⁷ âdet gören kadının namaz kılmasını,²⁸ katilin vâris olamamasını,²⁹ nesep hısımlığı sebebiyle haram olanların

²⁵ Buhârî, "Hudûd", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İmân", 11; İbn Mâce, "Fiten", 3.

²⁶ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim* (Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1992, s. 32-33.

²⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, Beyrut 1410/1990, I, 98; a.mlf. *el-Hücce*, I, 23.

²⁸ Şeybânî, *el-Asl*, I, 300.

²⁹ Konuyla ilgili olarak Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebir* isimli eserinde geçen bir ifadeye açıklık getirmek gerekmektedir. Serahsî'nin şerhiyle beraber neşredilen *es-Siyer*'de ehli bağyden (isyancılar) birinin ehli adden bir mürisini öldürmesi halinde mirastan mahrum olup olmayacağı meselesi ele alınmıştır. Burada Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin, isyancının mirastan mahrum olmayacağını; Ebû Yûsuf'un ise aksini savunduğu kaydedilmiştir. Devamında zikredilen ifadelerden Ebû Hanîfe ile Şeybânî'nin görüşünün tahrîci niteliğindeki ifadeler de kalın puntolarla *es-Siyer*'in metni gibi yazılmıştır. Dikkatle incelendiğinde bu kısmın Serahsî'nin şerhi olduğu anlaşılmaktadır. Burada şöyle denilmektedir: "**Fakat Ebû Hanîfe ve Muhammed'in dediği daha sahihtir. Çünkü isyancının sahip olduğu kendi görüşünün doğru olduğu düşüncesi (te'vil) ve askerî birlik (menea) ile beraber hareket etmesi dikkate alındığında, ondan meydana gelen katl, yaptığı katl sebebiyle kendisine diyet ve kısas gerekmemesi**

süt hısımlığıyla da haram olmasını,³⁰ hırsıza had uygulanması için çalınan malın en az on dirhem kıymetinde olmasının şart oluşunu³¹ ve benzeri birçok hususu kabul etmesi verilebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e atfen rivayet edilen ve Kur'an'a muhalif olan bir haberin reddedilmesi gerektiğini savunurken, Kur'an ile bağdaştırılamayacak şekildeki rivayetlerin kabul edilemeyeceğini kastettiği söylenebilir.

Ebû Yûsuf (ö. 182/798) değişik yerlerde kendilerine ulaşan haberlerle ilgili görüşlerini zikretmeden önce; "Hz. Peygamber'in söylediği onun söylediği gibidir",³² "Hz. Peygamber'in yaptığı, onun yaptığı gibi hakır"³³ diyerek onun yaptığına ve söylediğine tamamen katıldığını, ancak kendisine ulaşan rivayetleri ayrıca değerlendirdiğini ve bazılarını amel edilmeye lâıyk görmediğini ifade etmiştir. Ebû Yûsuf rivayetlerin gittikçe çoğaldığının, ma'rûf olmayan ve fıkıh âlimlerinin tanımadığı, Kitab'a ve Sünnet'e muhalif rivayetlerin ortaya çıktığı-

yönünden kâfirden meydana gelmiş gibidir. Mirastan hükmünde de durum bu şekildedir hatta mirastan mahrum olmaması daha evlâdır. Çünkü kısas ve diyetin hükmü 'okunan bir nasla' (nas yütlâ) sabittir. Katl sebebiyle mirastan mahrum olmanın hükmü ise 'rivayet edilen bir haberle' sabittir. Şüphe yok ki 'Tenzil'in nassıyla' sabit olan daha evlâdır." (Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir* [nşr. Salâhaddin el-Müncid], Kahire 1971, V, 1910-1911). Aktardığımız pasajda 'Kur'an nassıyla' sabit olan hükmün 'rivayet edilen bir haberle' sabit olan hükümden evlâ olacağı vurgulanmıştır. Bu ifadeleri okurken iki durum söz konusu edilebilir. Birinci duruma göre söz konusu haberin rivayet açısından ilgili âyetlerden daha düşük bir kuvvete sahip olduğu ve âyetin esas alındığı söylenebilir. İkinci olarak ise ilgili ifadelerin Serahsî'ye ait olduğu da dikkate alınarak Hanefî usûl literatüründeki terim anlamıyla, sözü edilen katile (isyancı) diyet ve kısas gerekmediğiyle ilgili âyetin "nass" ile sabit olan hükmün, ilgili haberin zâhiriyle sabit olan hükümden daha üstün olduğu ifade edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Metni analarken birinci şıkkın daha doğruya yakın olduğu düşünülebilir. Fakat 'miras âyetlerinin umumuna rağmen' Ebû Hanîfe'nin ve arkadaşlarının, mürisini öldüren kişinin mirastan mahrum bırakılacağını ilgili hadisten dolayı kabul ettikleri bilinmektedir. Gerek az önce zikrettiğimiz pasajın öncesinden ve sonrasında gerekse Şeybânî'nin diğer eserinden (Şeybânî, *el-Hücce*, IV, 370) onların bu görüşte oldukları görülmektedir. Bunu göz önüne aldığımızda sözü edilen âyet ve hadisin ilgili olaya delâletinin de ifade edilmeye çalışıldığı gözden irak tutulmamalıdır. Her hâlükârda aktardığımız ifade Ebû Hanîfe ve Şeybânî'nin Kur'an'ı birinci, sünneti ikinci kaynak olarak gördüklerini, Kur'an'ı sabitleyerek sünnete baktıklarını göstermemektedir. Çünkü onların bu ve benzeri yerlerdeki tavrı yukarıda incelendiği üzere Kur'an'ın karşısında doğrudan Hz. Peygamber'e ve onun sünnetine yönelik bir tavır değil; sübûtundaki kuvvet ve delâleti itibarıyla ilgili rivayete yönelik bir tavır olarak göze çarpmaktadır. Bu sebeplerle aktardığımız pasaja dayanarak Şeybânî'nin Kur'an'ı birinci, sünneti ikinci kaynak olarak gördüğünü söyleyen Aydın Taş'a katılmamız mümkün görünmemektedir. bk. Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usûl Anlayışı)* (doktora tezi, 2003), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 90.

³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 246; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1355, s. 147.

³¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357, s. 153.

³² Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Mısır, ts., s. 24, 105.

³³ Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 135

nın farkındadır. Onun için Kur'an'a muhalif hadisleri kabul etmemiş ve hadisin Kur'an'a uygun olmasını şart koşmuştur.³⁴

Ebû Yûsuf, Kur'an'a muhalif olan rivayetleri reddetmesini delillendirmek için münkatî olarak Hz. Peygamber'den de bir rivayette bulunmuştur. Bu rivayete göre Hz. Peygamber yahudileri çağırması ve onlara bir şeyler sormuş. Onlar da ona anlatmışlar. Sonunda Hz. İsa hakkında yalan söylemişler. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıkmış ve insanlara hitaben şöyle demiştir: “Muhakkak ki benden hadis rivayetleri çoğalacaktır. Size benden Kur'an'a uygun olarak gelen şey bendendir, size benden Kur'an'a muhalif olarak gelen ise benden değildir.”³⁵ Başka bir rivayette de Hz. Peygamber, ölüm hastalığında yatarken şöyle demiştir: “Ben sadece Kur'an'ın haram kıldıklarını haram kılarım. Allah'a yemin olsun ki (insanlar bu hususta) benim aleyhime sayılabilecek bir şeye yapışamazlar.”³⁶

Ebû Yûsuf'un zikrettiğimiz değerlendirmelerine ilk bakışta, Kur'an ve Sünnet'i birlikte değerlendirirken asıl olarak Kur'an'ı ölçü aldığı ve sünneti ona arz ederek kabul veya reddettiği ya da anlamaya çalıştığı izlenimi doğmaktadır. Hadisin Kur'an'a muhalif olamayacağını ve arz anlayışını savunan Ebû Yûsuf'a karşı çıkarken Şâfiî'nin böyle bir izlenimden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Şâfiî bu ölçülerin doğru kabul edilmesi halinde Ebû Yûsuf'un mest üzerine meshin câiz oluşunu, bir kadının halası veya teyzesi ile birlikte bir kişinin nikâhı altında toplanmasını, yırtıcı hayvanları yemenin yasaklanmış olmasını ve benzeri hadisleri de kabul etmemesi gerektiğini ileri sürmüştür.³⁷

Dikkatle incelendiğinde Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'e ait olmayan ve “Kur'an ile bağdaştırılması” mümkün olmayan rivayetleri ayıklamaya yönelik bir prensip geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Zaten Hz. Peygamber'in her dediğinin doğru olduğunu savunduğu görülmektedir. Kur'an ve Sünnet'i birlikte değerlendirirken onun düşünce yapısında Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinin bir bütün olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'e aidiyetine neredeyse kesin gözüyle baktığı için o her defasında ma'rûf³⁸ sünneti de Kur'an ile beraber düşünmekte ve “Kur'an'ın ile ma'rûf sünnetin rehber kabul edilmesi, onlara uyulması, diğer rivayetlerin bunlara bakılarak kabul veya reddedilmesi, Kur'an'da ve sünnette açıklığa kavuşmamış diğer

şeylerin de onlara kıyas edilmesi gerektiğini” söylediği görülmektedir.³⁹ Buradan hareketle onun rivayetlere yaklaşırken Hz. Peygamber'i bırakıp Kur'an'ı tek ölçü olarak almadığı anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıda inceleyeceğimiz üzere hem gerektirdikleri hüküm açısından Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetini aynı derecede gören hem de hadislerin Kur'an'a arzını savunan sonraki Hanefî usûl âlimlerinin de arz hadisini kendi düşünce sistemlerine uygun olacak şekilde yorumlamaya çalıştıkları görülmektedir.⁴⁰

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un kabul ettikleri meselâ Kur'an'ı tahsis eden hadisleri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin de (ö. 189/805) kabul ettiğini ve eserlerinde Kur'an ve Sünnet'i beraber değerlendirmeye aldığını⁴¹ dikkate aldığımızda onun düşünce yapısında da Kur'an ile Sünnet'in bağlayıcılık açısından aynı seviyede görüldüğü söylenebilir. Hatta Şeybânî'nin kısas âyeti çerçevesindeki açık ifadeleri Ebû Yûsuf'un ve sonraki Hanefîlerin ifadeleriyle örtüşmesi açısından kayda değerdir. Şeybânî kısas yapılması gereken bir durumda, kısasa konu olan şahsın köle veya hür olması arasında fark bulunmadığını, lehine kısas hükmü verilen bir kimsenin, kısası diyete (akl) çeviremeyeceğini, diyet alması gereken kişinin de onu kısasa çevirmesinin câiz olmayacağını ifade ettikten sonra şöyle demiştir: “Bu konuda köle ile hür arasında fark bulunduğunu söyleyen kimse Kur'an'dan ve ma'rûf sünnetten delilini getirsin.”⁴² Şeybânî'nin bu ifadelerinde kısas âyetinin umumunun hilâfına hüküm verebilmek için ancak Kur'an veya “ma'rûf sünnet”ten delil getirilmesi gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî imamların eserlerinde Kur'an ve Sünnet beraber zikredilirken genelde önce Kitab'ın sonra sünnetin zikredilmesi, onların Kur'an'ı daha asıl kabul ederek ve ölçü olarak sünnete bakmayı benimsediklerinin veya Kur'an'ı üst merci, sünneti ise ikincil ve daha alt düzeyde bir merci gibi kabul ettiklerinin alâmeti olarak saymak oldukça zor görünmektedir. Bu sıralama Kur'an'daki “Allah ve Resûlü” söylemine, Muâz hadisine ve ilk dönemden beri ifade edilen söyleme⁴³ uygun olarak yapılan bir sıralama gibi gelmektedir. ⁴⁴ Bununla birlikte nâdir de olsa önce sünnetin sonra Kitab'ın zikredildiği olmuştur.⁴⁵

³⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 31

³⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 25

³⁶ Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 31.

³⁷ Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm*, Beyrut 1393, VII, 340–341.

³⁸ Hanefî imamların ma'rûf (mütevâtir ve meşhur) hadislere bakışı ve onları kullanımları hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri* (doktora tezi, 2003), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.53, 56, 60–73, 77, 133.

³⁹ Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 31–32.

⁴⁰ Bu yoruma göre arz hadisi bir husustaki hadisin ve âyetin tarihinin bilinmemesi durumuyla ilgili olabilir. Böyle bir durumda öncelikle Kur'an dikkate alınır. Hadisin sonra vârid olduğu bilinirse ilgili hadis önceliklidir. Diğer taraftan arz hadisinin haber-i vâhidler hakkında olduğu anlaşılmaktadır. Allah bize Hz. Peygamber'in emirlerine ve yasaklarına herhangi bir arz söz konusu etmeden itaat etmemizi emretmiştir. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 244; Serahî, *Usûl*, II, 76. Hadisin Kur'an'a arzını başka bir makalede incelemeyi düşündüğümüzden burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

⁴¹ Şeybânî, *el-Hücce*, III, 500; IV, 137.

⁴² Şeybânî, *el-Hücce*, IV, 319–322

⁴³ Meselâ Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektubundaki ifade için bk. Şeybânî, *el-Hücce*, II, 570; İbn Abbas'tan bir rivayet için bk. *el-Hücce*, IV, 212.

Hanefî imamların ma'rûf hadisleri kabul etme, onlarla amel etme ve Kur'ân'a muhaliftir diye terketmeme konusunda fikir birliği halinde oldukları söylenebilir. Ancak onların Kur'ân ve ma'rûf sünneti birlikte düşünmelerine rağmen ikisi arasındaki ilişkileri “daha sonra gelen usûl âlimlerinin ele aldıkları şekilde” nasıl bir usûl sistematığı içinde değerlendirdiklerini kendi eserlerinden ve kendi ifadelerinden “doğrudan, açık ve tam bir şekilde” ortaya koymak bir hayli zordur. Fakat onların kullandıkları tefsir,⁴⁶ nesih,⁴⁷ cümle (âmm mânasına),⁴⁸ **mâ amme**⁴⁹ ve **mâ husa**⁵⁰ gibi kelime ve ifadeler, o dönemde hem Kur'ân ve Sünnet hem de hadisler arasındaki ilişkileri ifade etmek için var olan sistematik yorumun tezahürleri olarak kabul edilebilir.

Ebû Hanîfe Kur'ân ve Sünnet ilişkisini değerlendirirken “neshten” söz etmiştir. O kendi döneminde mensûh olan hususları, mensûh olduğunu belirtmeden rivayet edenleri ayıpladıktan sonra Hz. Peygamber'in bir âyeti iki türlü “tefsir” etmediğini; Kur'ân'dan nâsih olanları nâsih, mensûh olanları da mensûh olarak “tefsir” ettiğini söylemiştir.⁵¹ Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'daki nâsihi ve mensûhu Hz. Peygamber'in bildirişini tefsir olarak ifade etmesi, kayda değer görünmektedir. Çünkü “nesh” deyince sonraki dönemde Kur'ân-sünnet muhalefeti akla daha çok gelir olmuş ve nesihle ilgili değişik fikirler ileri sürülmüştür. Bu itibarla Ebû Hanîfe'nin ifadeleri sonraki Hanefî usûl âlimlerinin “tefsir beyanı” ile tam örtüşmesine de onların, neshi “beyan çeşitlerine” dahil ederek dile getirdikleri “nesih, neshedilen hükmün müddetinin bittiğini beyandan ibaret” şeklindeki sözlerine⁵² yakınlık arz etmektedir. Hanefîlerin bu söylemi geliştirerek mensûh olan hüküm ister Kur'ân'da ister sünnette bulunsun, onun uygulama süresinin bittiğinin Hz. Peygamber tarafından da beyan edilebileceği ve

Kur'ân'ın sünnetle neshedilmesinde herhangi bir muhalefetin ve tenâkuzun bulunmayacağı sonucuna ulaştıkları anlaşılmaktadır.

Ayrıca Ebû Yûsufun da “Kur'ân'ın mestler üzerine meshetme gibi ancak bizde “ilim” oluşturan (mâ yûcibü'l-ilm) mütevâtir haberlerle neshinin câiz olduğunu” söylediği nakledilmiştir.⁵³ Şeybânî'nin de Kur'ân ile Sünnet, sünnet ile sünnet arasındaki ilişkilerden bazılarını nesih olarak nitelendirdiği görülmektedir. O, kurban kesilmesinin emredilmesi ile önceki kurban ibadetleri, ramazan orucu ile önceki oruçlar, gusûl ile önceki yıkanmalar, zekât ile önceki sadaka emirleri arasındaki ilişkileri nesih olarak değerlendirmiştir.⁵⁴

Müctehid imamların ifadelerinden onların zamanında nesih kelimesinin o kadar menfi anlamlar yüklü bir kavram olmadığı ve Kur'ân'ın sünneti veya sünnetin Kur'ân'ı neshetmesi konusunda rahatlıkla kullanılabilirdiği anlaşılmaktadır. Onlardan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Tahâvî de (ö. 321/933) hem Kur'ân'ın hem de sünnetin Allah katından olmasından dolayı Allah'ın istediğini istediğiyle neshedebileceği yani Kur'ân'ın sünneti, sünnetin de Kur'ân'ı neshedebileceği görüşünün mezhep görüşü olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Âyetlerin tefsiri sadedinde gerek sahâbeden ve gerekse tâbiinden birçoğunun da nesih kelimesini çok defa kullandığı söylenmiştir. Hatta tefsirciliğiyle meşhur sahâbilerden İbn Abbas ile diğerlerinin ve tâbiinden Katâde gibi âlimlerin normalde âyetler arasında tahsîs olarak nitelendirilebilecek birçok hususu dahi nesih kavramıyla ifade ettikleri söylenmiştir ki bu da bizim kanaatimizi desteklemektedir.⁵⁶

İlk dönemlerde tefsir kelimesinin yanında neshin de bu şekilde rahatlıkla kullanılan bir kavram olduğu ve “Hz. Peygamber'in Kur'ân'a muhalif olmayacağı” kabul edildiği halde, kendinde bulundurduğu “tebdîl” ve “iptâl” mânalarından dolayı daha sonraki dönemde nesih kelimesinin kullanımında bir isteksizlik meydana geldiği, olumsuz mânalar çağrıştırmaya başladığı ve Kur'ân ile Sünnet arasındaki ilişkiyi daha farklı boyutlarda ele alma ihtiyacının hissedildiği söylenebilir. Şâfiî'nin (ö. 204/819) ifadelerinde bu rahatlıkla görülebilir. Bu sebeple sonraki Hanefîlerin anlayışlarını daha iyi kavrayabilmek için onun görüşlerine kısaca işaret etmek yerinde olacaktır.

Şâfiî daha önce kimsenin söz konusu yapmadığı şekilde Kur'ân'ın sünneti, sünnetin de Kur'ân'ı neshedemeyeceğini kendi mantık sistemi içerisinde hararetle savunmuştur. Aslında Ebû Hanîfe ile aynı fikirden hareket etmesine

⁴⁴ Ebû Hanîfe'den rivayet edilen; “Bulduğum zaman Allah'ın Kitâb'ına yapışırım. Onda bula-mazsam Rasûlullah'ın sünnetine ve sika râvilerden rivayet edilerek gelen ve sika râvilerin elinde yaygın olan (mâ feşet) Hz. Peygamber'den nakledilen sahih eserlere yapışırım...” sözü Muâz hadisine uygun bir sözdür. Fakat sünnetin Kur'ân'dan daha alt düzeyde bir kaynak olduğu sonucuna götürüp götürmeyeceği tartışılabilir. Ebû Hanîfe'nin diğer usulleri ve ilgili kavramların o dönemdeki kullanımı dikkate alınmadan sadece bu sözden hareket ederek bir sonuca varmanın doğru olmayacağı da söylenebilir. Ebû Hanîfe'nin ilgili sözü ve rivayet edilen diğer usulleri hakkında bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut 1976, s. 10.

⁴⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, II, 623.

⁴⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, I, 398; II, 164; II, 513; Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 14, 22, 72. Söz konusu nassın açıklaması olarak kullanılmıştır. bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 105, 112.

⁴⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, s. 15-16; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 143, 152, 166, 171; Şeybânî, *el-Hücce*, I, 126; II, 146; Şeybânî, *Muvatta*, s. 226; İmâm Mâlik, “Radâ”, 3.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, II, 650; III, 164, 280, 500.

⁴⁹ Şeybânî, *el-Hücce*, III, 281.

⁵⁰ Şeybânî, *el-Hücce*, III, 280, 281.

⁵¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim*, s. 15-16; Şeybânî, *el-Hücce*, I, 257; IV, 757; a.m.f. *es-Siyer*, I, 93.

⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 229, 236; Serahsî, *Usûl*, II, 54; Semerkandî, *Mizân*, II, 977.

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 48; Serahsî, *Usûl*, II, 67.

⁵⁴ Şeybânî, *Muvatta*, s. 226.

⁵⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, Haydarâbâd 1333, I, 92. Tahâvî'nin verdiği bazı nesih örnekleri için ayrıca bk. III, 2-6, 75.

⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 377; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemin* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1416/1996, II, 285.

rağmen Şâfiî, Kur'an'ın sünneti, sünnetin de Kur'an'ı neshetmesini bir çelişki olarak ele aldığı için Kur'an ile Sünnet'in birbiri ile çelişmediği esasını farklı bir söylem geliştirerek ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre de Sünnet Kitab'a muhalif olmaz; fakat onu beyan eder. Bu sebeple Kur'an'ı neshetmez ancak ona tâbi olur, Allah'ın Kur'an'da mücmel olarak indirdiklerinin mânasını açıklar.⁵⁷ Hz. Peygamber'in sünneti, hâssını ve âmmını gösteren bir rehber olarak Allah'ın murad ettiği mânanın açıklayıcısıdır (mübeyyin).⁵⁸ Şâfiî'nin Kur'an ve Sünnet ilişkisinin temelini **beyan**, **tebyîn** ve **ibâne** kavramlarını yerleştirdiği ve her defasında Hz. Peygamber'in, Kur'an-ı Kerim'in beyan edicisi konumunda olduğunu vurguladığı görülmektedir.⁵⁹

2. Sonraki Hanefî Usûl Âlimlerinin Anlayışı

Kur'an sünnet ilişkisini açıklama sadedinde Şâfiî'nin çokça vurguladığı **beyan** teriminin Hanefî usûl âlimleri tarafından da merkezî bir kavram olarak kabul edildiği söylenebilir. Onların Kur'an ile Sünnet arasındaki ilişkileri, usûllerinde zikrettikleri beyan çeşitleri içinde sistematik yorumla tâbi tuttıkları anlaşılmaktadır. Beyan çeşitlerini sınıflandırmada ve onların içeriğini belirlemede Hanefî usûl âlimleri arasında az çok farklılıklar bulunmakla birlikte, bunların altı maddede toplanması mümkündür: İlk baştan (mübtede) konulan hükümler, takrîr beyanı, tağyîr beyanı, tefsir beyanı, tebdîl beyanı ve zaruret beyanı.⁶⁰

Sünnetin Kur'an'dan ayrı olarak hüküm koyması, Hz. Peygamber'in Kur'an'a muvâfik olarak meselâ abdest alırken yıkanması gereken organlarını yıkaması vb. uygulamaları yukarıda ele alınmıştı. Diğerlerine örnek verecek olursak, "Başka bir kadını nikâhlayana kadar..."⁶¹ âyetindeki "n k h" kelimesinin mecazî anlamıyla değil de hakikî mânada (cinsel ilişki) kullanıldığını Hz. Peygamber'in beyan ettiği (takrîren beyan) kabul edilmiştir.⁶² "Salât" ve "zekât"

gibi mücmel lafızları tefsiren beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ummunu tahsis eden pek çok beyanlarının bulunduğu kabul edilmiştir. Meselâ "... Beğendiğiniz (ve helâl olan) kadınlardan ikişer, üçer veya dörder nikâhlayın..."⁶³ âyetinin "Kadın halasının ve teyzesinin üzerine nikâhlanamaz (bir kişinin nikâhı altında beraber bulunamaz)"⁶⁴ hadisiyle tahsis edildiği ifade edilmiştir.⁶⁵ "De ki: "Bana vahyolunanda leş, akmış kan, domuz eti ve günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum..."⁶⁶ âyetinin, Hz. Peygamber'in yırtıcı (azı dişli) hayvanların ve pençeli kuşların etinin yenilmesini yasaklaması ile tahsis edildiği kabul edilmiştir.⁶⁷

Kur'an ve Sünnet arasındaki ilişki sistematik olarak yorumlanırken en büyük tartışmanın nesih meselesinde (Hanefîlerin çoğunluğuna göre tebdîl beyanı) meydana geldiği söylenebilir. Hanefîlerin neshi bir yönüyle beyan olarak değerlendirdikleri ve Kur'an sünnet ilişkisini açıklamak için geliştirdikleri az önce zikrettiğimiz beyan çeşitleri arasında neshi de dâhil ettikleri görülmektedir. Onlar Kur'an'ın sünneti, sünnetin de Kur'an'ı beyan edebileceğini, dolayısıyla her biri arasında nesih ilişkisinin düşünülebileceğini ve gerçekte de bunun vuku bulduğunu kabul etmişlerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Hanefîlerin çoğu herhangi bir kayıt koymadan sünnetin Kur'an'ı neshetmesinin cevazından ve vukuundan söz ederken Debûsî, sünnetin Kur'an'ı sadece "nas üzerine ziyade" şeklinde neshettiğine dikkat çekmiştir.⁶⁸

Kur'an ve Sünnet'in sistematik yorumu yapılırken usûl âlimleri arasındaki ihtilâfın bir kısmının temelinde nesih gibi kavramlara yüklenen mânaların yattığı söylenebilir. Meselâ nas üzerine ziyadenin bazı şekillerinin nesih olup olmadığına Hanefîler ile diğer usûl âlimleri arasında ihtilâf bulunmaktadır.⁶⁹ Aslında Hz. Peygamber'in sünneti olduğu mütevâtir veya meşhur olarak sabit olan hususların ister tahsis isterse nesih olarak nitelendirilsin Sünnî fakihlerce

⁵⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 55, 106.

⁵⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 45; a.mlf., *el-Ümm*, VII, 275.

⁵⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 57, 108; a.mlf., *el-Ümm*, VII, 274-275. Şâfiî'nin Kur'an ve Sünnet'in sistematik yorumu için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 22, 39-43, 51-59, 103-109; a.mlf. *el-Ümm*, VII, 275, 286, 289-291, 340-341.

⁶⁰ Hanefîlerin değişik şekillerde sınıflandırdıkları beyan çeşitleri için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, II, 22; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 221; Pezdevî, *Usûl*, III, 105; Serahsî, *Usûl*, II, 27; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 105-106; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*, Beyrut 1986/1406, II, 109; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzih şerhu't-Tenkîh*, Beyrut 1998/1419, II, 44; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, I, 332; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûlil-fikh*, Kahire 1351, s. 376.

⁶¹ "Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka eş ile cinsel ilişkide bulunmadıkça önceki eşle evlenmesi helâl olmaz..." el-Bakara 2/230.

⁶² Buhârî, "Libâs", 23, "Talâk", 7, 37; Ebû Dâvûd, "Talâk", 49; Nesâî, "Talâk", 9; İbn Mâce, "Nikâh", 32; İbn Hibbân Muhammed b. Ahmed, *Sahîh* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut

1414/1992, IX, 428. Ayrıca bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 390-391; a.mlf. *el-Fusûl*, I, 182-184.

⁶³ en-Nisâ 4/3.

⁶⁴ İmâm Mâlik, "Nikâh", 8; Tirmizî, "Nikâh", 31; İbn Mâce, "Nikâh", 31; Nesâî, "Nikâh", 47.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 144-145.

⁶⁶ el-En'âm 6/145.

⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 19-22; a.mlf. *el-Fusûl*, I, 181.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 242.

⁶⁹ Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, Beyrut 1408/1989, s. 344; Ebû'l-Vefâ Ali b. Akil el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut 1420/1999, IV, 268; İbn Kudâme, Muvaffakuddin, *Ravzatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir* (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Riyad 1415/1993, I, 305; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (nşr. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, III, 363. Şâfiî'nin incelediği örnekler ve değerlendirmeleri için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 39-43, 103-109; a.mlf., *el-Ümm*, VII, 275, 289;

kabul edildiği, esas ihtilâfın meşhur hale gelmemiş haber-i vâhidlerin bu sistematik yorum içindeki konularıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak makalenin sınırlarını aşmamak için bu konunun ayrıntısına girilmeyecektir.

Özellikle nesih konusu Kur'an ile Sünnet arasındaki ilişkinin tenâkuz ve teâruz⁷⁰ açısından da ele alınmasını gerektirmiştir. Kur'an ve Sünnet'in kaynağının bir olduğu söylenerek tutarlı bir sistematik yorum yapılmaya çalışılmıştır. Bu yorumlar "Hanefilerin Kur'an'ın sünneti beyan edebileceği gibi sünnetin de Kur'an'ı beyan edebileceğine" dair yukarıda incelemeye çalıştığımız anlayışları daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

III. KUR'ÂN VE SÜNNETİN AYNI KAYNAKTAN OLUŞU

Hanefiler'e göre Kur'an'ın da sünnetin de kaynağı birdir, o da Allah'tır. Hz. Peygamber vahyin kontrolü altındadır. Dolayısıyla Kur'an ile Sünnet arasında bir zıtlık, bir çelişki ve tutarsızlık söz konusu olamaz. Hanefiler muâraza konusunda şeriatın asılları olan Kur'an ve Sünnet arasında yasama itibarıyla tenâkuzun veya teâruzun olmasının mümkün olmadığı üzerinde ısrarla durmuşlardır. Onlara göre aksi halde şâri'in aciziyeti yani dinî sistem içerisinde tutarlı olmama gibi bir durum söz konusu olur. Bu ise Allah Teâlâ hakkında düşünülemez. Şâri' aynı anda aynı konuyla ve aynı durumla ilgili olarak hem yapın hem yapmayın demez; hem helâl hem de haram kıldığını söylemez. Ama farklı zamanlarda veya farklı konularda ve farklı durumlarda iki ayrı şeyi emretmiş olabilir. İlk bakışta çelişki gibi görünen bir durum varsa bu, önceki nas ile sonrakinin zamanlarını bilmememizden kaynaklanır. Dolayısıyla teâruz bize göredir, yoksa Allah'ın hükümlerinde teâruz meydana gelmez. Zaman bilindiği takdirde sonraki nassın öncekini neshetmiş olduğu anlaşılacağı için teâruz söz konusu olmaz.⁷¹

Hanefiler sözünü ettiğimiz düşünceden hareketle Kur'an'ın sünneti neshedebileceği gibi sünnetin de Kur'an'ı neshedebileceğini kabul etmişler ve bu şekildeki bir neshin tenâkuz sayılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Hanefiler bir âyetin neshedildiğini Hz. Peygamber'in beyan etmesinin ancak vahiy ile mümkün olabileceğini, kendi hevâ ve hevesine uyarak buna kalkışmayacağını savunmuşlar ve bu bağlamda sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu dile getirmişlerdir. Onların, vahiy bir yönüyle "zâhir" ve "bâtın" (veya hafî),⁷² bir yönüyle de

"metlûv vahiy" (okunan vahiy yani Kur'an) ve "gayr-ı metlûv vahiy"⁷³ (okunmayan vahiy, yani sünnet) olarak iki kısma ayırdıkları görülmektedir. Onlar, sünnetin vahiy kaynaklı olmasını dikkate alarak da ayet ile sabit olan bir hükmün neshedildiğinin beyan edilmesinin, Hz. Peygamber'in kendi ifadesine bırakılmış olabileceğini savunmuşlardır. Onlar bu konuda metlûv ve gayr-ı metlûv vahiy yani âyet ile sünneti eşit seviyede kabul etmişlerdir.⁷⁴ Konuyla ilgili olarak özellikle Yunus sûresinin 15. âyeti ile Necm sûresinin 3 ve 4. âyetlerinin esas kabul edildiği görülmektedir.⁷⁵

Hanefilerin bilhassa nesih meselesini ele alırken, nesih âyetindeki⁷⁶ "hayırlısı" ve "eşiti" ifadelerini açıklamak sadedinde yaptıkları izahlar, onların Kur'an ile Sünnet arasındaki bütünlüğe yaklaşımlarını göstermektedir. Onlar sünneti vahiy ürünü kabul ettikleri için âyetin sünnetten daha hayırlı olduğunu ve aralarında "misliyetin" (eşitlik) bulunmadığını söylemeyi yanlış görmüşlerdir. Âyette zikredilen nâsihin mensûhtan "daha hayırlı" veya ona "eşit olmasına" icaz yönüyle değil; kullara faydası ve ecir gibi yönleriyle yaklaşılması gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁷ Ayrıca insanlara dünya ve ahirette getireceği faydalar veya kazanılacak sevabın çokluğu gibi konularda, nesheden ile neshedilenin değiştirilmesindeki hikmet açısından, metlûv vahiy ile gayr-ı metlûv vahiy arasında bir fark bulunmadığını söylemişlerdir.⁷⁸

Hanefilerin nesih konusunu Hz. Peygamber'e itaat etmemizi ve ona uymamızı emreden âyetler çerçevesinde değerlendirmeleri de Kur'an ile Sünnet'e bir bütün olarak ve aynı seviyede bakılması gerektiğini savduklarını göstermek-

⁷⁰ Tenâkuz ve teâruz arasındaki farklar ve birbirlerinin yerine kullanımı ile ilgili olarak bk. Semerkandî, *el-Mizân*, II, 978; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 76; IV, 51.

⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 214, 243; Pezdevî, *Usûl*, III, 76; Serahsî, *Usûl*, II, 12; Semerkandî, *Mizân*, II, 963-964; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 337; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 148.

⁷² Pezdevî, *Usûl*, III, 204; Serahsî, *Usûl*, II, 90; Semerkandî, *Mizân*, II, 682; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 163; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 37; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 3-4; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 389.

⁷³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 244; Semerkandî, *Mizân*, II, 1007; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 82; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 389.

⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 243; Serahsî, *Usûl*, II, 74; Pezdevî, *Usûl*, III, 183; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 338, 352.

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 354; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 243; Pezdevî, *Usûl*, III, 184; Serahsî, *Usûl*, II, 96; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 4; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 389. Cessâs gibi Hanefiler Necm sûresindeki "O hevâsından konuşmaz. O vahiyden başkası değildir." (53/3-4) âyetlerini sünnetin vahiy mahsulü olduğunu, metlûv ve gayr-ı metlûv vahiy arasında fark bulunmadığını ispat için kullanmışlardır. Debûsî ve Neseî gibi Hanefiler ise bu âyetlerin Kur'an'ın durumunu anlattığını söylemişlerdir. Ancak bu âlimler de hevânın, şeriatın asıllarıyla ilgili akıl ve nazardan kaynaklanan doğru re'y değil, nefsin bâtil hevesinden ibaret olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in re'yi ile ortaya koyduğu ve ikrar edildiği durumları hükmen vahiy saymışlardır. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 252; Serahsî, *Usûl*, II, 95-96; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 169.

⁷⁶ el-Bakara 2/106.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 348-351; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 244; Serahsî, *Usûl*, II, 75; Pezdevî, *Usûl*, III, 183, 185; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 341; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 82; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 389.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 349-351; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 243-44; Serahsî, *Usûl*, II, 72; Semerkandî, *Mizân*, II, 682, 1007; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 185; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 82.

tedir. Hatta Serahsî (ö. 483/1090) ve Semerkandî (ö. 538/1144) gibi Hanefiler şöyle bir akıl yürüterek; "Hz. Peygamber'in metlûv bir vahiyyle sabit bir hüküm hakkında; 'Bu hüküm bu ana kadar sabit idi. Onun vakti bitti, artık onunla amel etmeyiniz.' dediğini duysak, bu sözünde onu tasdik etmemiz ve vaktinin bittiğini bildirdiğini söylediği hükümle amel etmekten kaçınmamız, onu yalanlayanı da tekfir etmemiz gerekir. Aynı durum bize mütevâtir haberle ulaşan sünnetler için de geçerlidir." dedikleri görülmektedir.⁷⁹

Hanefiler Hz. Peygamber'in zaman zaman re'y ve ichtihadıyla da hareket ettiğini kabul etmişler, ancak Resûlullah'ın bu yolla ortaya koyduğu sünnetleri sonuç itibarıyla vahiy çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Onlarla amel edilince de sevap kazanılacağı ve Hz. Peygamber'in neticede hata üzere bırakılmayacağı gibi anlayışlar, onların vahiy çerçevesinde değerlendirilmesinde etkili olmuştur. Hanefiler Hz. Peygamber'in ichtihadıyla ortaya koyduğu sünnetleri "vahy-i bâtın" veya "vahy-i hafî", "vahiy ile sabit olan derecesinde", "mâna itibarıyla vahiy", "hükmen vahiy" veya "vahiy benzeri" olarak adlandırmışlardır.⁸⁰ Hanefilerin bu vahiy anlayışları dikkate alındığında, onların Kur'an ile Sünnet'i bir bütün olarak gördükleri, bizim kabul etmemiz açısından hangi beyan şekli olursa olsun, söz konusu beyanın doğrudan Kur'an'da yer almasıyla Hz. Peygamber'in kendi ifadelerinde tezahür etmesi arasında bir farkın bulunmadığını savundukları anlaşılmaktadır.

Fakat Hanefilerin üzerinde durulması gerektiğini vurguladıkları bir nokta göze çarpmaktadır. Onların Kur'an ve Sünnet arasındaki ilişkileri ele alırken Hz. Peygamber'in dönemi ile sonraki dönemi farklı değerlendirdikleri görülmektedir. Onlar Hz. Peygamber'den sonra bize bütün sünnetlerin aynı derecede ve kuvvette nakledilmediğini hatta birçok uydurma haberin ortaya atıldığını göz önünde bulundurmışlardır. Bu sebeple Kur'an ile Sünnet'i bir bütün olarak düşünürken Hz. Peygamber'e ait olup olmadığını bilmediğimiz rivayetler ile ona ait olduğunu bildiğimiz rivayetlerin arasını ayırmak gerektiğini söylemişlerdir. Bu konuda mütevâtir ve meşhur olarak nakledilen sünnetleri diğer rivayetlerden ayırmışlardır. Mütevâtir ve meşhur olarak nakledilen sünnetlerin doğruluklarını yüksek derecede bildiğimizi dikkate alarak, Kur'an ile onlar arasında ve o tür haberlerin birbirleri arasında sübût açısından bir muârazanın

söz konusu olamayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre doğruluklarını bu derece bildiğimiz şer'î deliller arasında bilgi değerleri açısından bit tercih yapılmamalıdır. Kur'an ile bu sünnetler arasında bir teâruz varsa bu, iki delilin vürüd veya nüzül zamanını bilmememizden kaynaklanmıştır. Bilindiği zaman sonrakinin öncekini neshettiği anlaşılır.⁸¹ Kur'an ile meşhur sünnetler arasında sübût yönünden bir teâruz bulunmamakla birlikte hükme delâletleri itibarıyla bir teâruz bulunursa önce delillerin kendi içinde bir çözüm aranmalıdır. Meselâ bir nas muhkem iken diğeri mücmel veya müşkil ise aslında burada gerçek bir muârazanın olmadığı anlaşılır ve muhkem ile amel etme yoluna gidilmelidir. Gerçek bir muârazanın olmadığı yerlerde teâruzu gidermek için diğer tercih metotlarına başvurulması deliller arasındaki teâruz kaldırılmalıdır...⁸²

IV. "es-SÜNNE KÂDIYETÜN ale'l-KİTÂB" SÖZÜNE YAKLAŞIMLARI

Hanefilerin Kur'an ve Sünnet'i sistematik yorumuyla ilgili değerlendirmeler yapılırken Evzâi'nin (ö. 157/774) Yahyâ b. Ebû Kesîr'den (ö. 120/737) naklettiği "es-Sünne kâdiyetün ale'l-Kitâb"⁸³ sözü de gündeme getirilmekte, Hanefilerin yaklaşımı ile Evzâi'ninki mukayese edilmektedir.⁸⁴ Onun için Hanefilerin bu konudaki yaklaşımı kısaca ele alınacaktır.

Sonraki Hanefî fakihlerin "es-Sünne kâdiyetün ale'l-Kitâb" ve benzeri ifadeleri az da olsa kullandıkları görülmektedir. Hatta Üsmendî (ö. 552/1157) bu konuda bir hadisin bulunduğunu dahi söyleyebilmiştir!⁸⁵ Fakat bu ve benzeri ifadelerin Hanefilerin bakış açısının sadece bir kısmını yansıttığı, her zaman geçerli mutlak bir kural olmadığı, sünnetin ilgili âyetten sonra vârid olması ve rivayetinin Kur'an'ı tahsis ve nesih edebilecek şekilde sabit olması halinde geçerli kabul edildiği söylenebilir. Onların bu tür ifadeleri bilhassa nesih, nas üzerine ziyade, tahyîd ve tahsis içeren hükümlerle ilgili olarak kullandıkları dikkate alındığında, ilgili âyetin sünnetten sonra indirilmesi veya sünneti anlatan rivayetin sözünü ettiğimiz niteliklerde sabit olmaması hallerinde âyetin

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 214, 236; Semerkandî, *Mizân*, II, 965.

⁸⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 214-220; Serahsî, *Usûl*, II, 18; Semerkandî, *Mizân*, II, 964.

⁸¹ Dârimî, İbn Kuteybe ve Bağdâdî'nin belirttiğine göre "es-Sünne kâdiyetün ale'l-Kitâb" sözünü Evzâi, Yahyâ b. Ebû Kesîr 'den nakletmiştir. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen*, Beyrut 1407, I, 153 (hadis nr.586); İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü muhtelefi'l-hadis* (nşr. Muhammed Zehrâ en-Neccâr), Beyrut 1393/1972, I, 199; Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, Medine, ts., s. 14; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 69. Buna ilâveten Evzâi'nin de "Kitab, sünnetin ona olan ihtiyacından daha fazla sünnete muhtaçtır." dediği nakledilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 14; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 69.

⁸² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 54.

⁸³ Üsmendî'nin hadis olarak rivayet ettiği "سنتي تقضي على القرآن والقرآن لا يقضي على سنتي" sözünü sübût açısından hiç tenkide tabi tutmadığı görülmektedir. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 226. Bu ifadenin hadis olarak rivayet edildiği başka bir yerde tesbit edilememiştir.

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 72; Semerkandî, *Mizân*, II, 1007; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 183; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 342.

⁸⁰ Bu terimlerin kullanımında bazı nüanslara dikkat edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Diğer Hanefiler Hz. Peygamber'in ichtihadıyla sabit olanları doğrudan "vahy-i bâtın" diye isimlendirirken Debûsî ve Serahsî onları vahy-i zâhir ve bâtından ayrı olarak üçüncü bir kategori içinde ele almışlar ve onların "vahye benzediğini", başka bir ifadeyle "vahiy derecesinde" olduğunu söylemişlerdir. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 252; Pezdevî, *Usûl*, III, 204-205; Serahsî, *Usûl*, II, 90, 96; Semerkandî, *Mizân*, II, 682; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 165; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 38-41; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 250; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 4.

hükmünün esas kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁸⁶ Bu sebeple ve söz konusu ifadenin, mücmelin beyanında kullanılmadığı dikkate alındığında, Hanefîlerin kullanımı itibarıyla onun Türkçeye şöyle tercüme edilmesinin uygun olacağı söylenebilir: “İlgili konuda Kur'an'ın hükmü değil, sünnetin hükmü önceliklidir.”

Hanefî imamların eserlerinde bu söylemi kullandıkları tesbit edilememiştir. Onların kendi dönemlerindeki “sünnet” kavramı üzerindeki anlayışları dikkate aldıkları⁸⁷ veya ilgili söylem henüz yaygınlaşmadığı için veya başka sebeplerden onu kullanmamış olabilirler. Fakat Hanefîlerin beyan anlayışını incelerken görüldüğü üzere imamlar ile sonraki Hanefîlerin Kur'an ile Sünnet'i sistematik olarak yorumlarken konunun içeriğinde onların anlayışlarında kayda değer bir farklılığın bulunmadığı söylenebilir.

Sonraki Hanefîlerin kullanımına örnek vermek gerekirse Cessâs, ramazan ve kurban bayramlarında, teşrik günlerinde oruç tutmanın yasaklandığını ihtiva eden müstefiz haberlerdeki yasağın, ramazan orucunu ramazan ayı içinde tutamayanların diğer günlerde kaza etmelerini ifade eden âyetin mutlak hükmünü sınırlandırdığını ve kaza etme işinin diğer günlere tahsis edilmesini gerektirdiğini ifade ederken şöyle demiştir: “Ve kâne'l-hazar el-mezkûr fi hâzihi'l-ahbâr **kâdiyen alâ mutlakı'l-âyeh** mücibem li-tahsîsi'l-kazâ' fi gayri-hâ.”⁸⁸ “Kıyas size farz kıldı”⁸⁹ âyetinin anlaşılmasında da Cessâs'ın aynı ifade tarzını görmek mümkündür.⁹⁰

Sünnetin Kur'an'ı beyan edebileceği gibi Kur'an'ın da sünneti beyan edebileceğini prensip olarak kabul eden Hanefîlerin Kur'an'ı anlarken birçok kere sünneti belirleyici bir unsur olarak gördükleri dahi söylenebilir. Zaten Cessâs, Üsmendî ve Sadrüşşerîa (ö. 747/1347) gibi Hanefîlerin dile getirdikleri üzere onlar, Hz. Peygamber ile Kur'an'ı bağlayıcılık açısından aynı seviyede görmüşlerdir. Birbirlerini tahsis ve nesih esası da bu anlayışa dayanmaktadır.⁹¹ Ancak Hanefîlerin belirleyici kabul ettikleri ve öncelikli gördükleri sünnet, Hz. Peygamber'e ait olduğu bilinen, mensûh olmayan, mütevâtir ve meşhur olarak nakledilen (ma'rûf) sünnettir. Onlara göre haber-i vâhid olarak nakledilenler amel edilmeye uygun görüldüğü takdirde, sadece Kur'an'ın mücmellerini anlarken belirleyici bir unsur olarak kabul edilir. Diğer hususlarda Kur'an esas alınır, bir kriter olarak kabul edilir, ona göre haber-i vâhid kabul veya reddedi-

liir. Sünnetin sadece ehl-i hadisin rivayet usûlü açısından sahih bir senedle ulaşması yeterli görülmez. Haber-i vâhidlerin, Kur'an'ın yanında ma'rûf sünnete de uygun olması gerekir. Hanefîlerin bu anlayışları istikametinde birçok rivayeti kabul etmedikleri görülmektedir.⁹² Hanefîlerin haber-i vâhidi kabul veya reddederken Kur'an'ı ve ma'rûf sünneti beraber bir kriter olarak düşünceleri de, Kur'an ile Sünnet'i bir bütün olarak gördüklerinin işareti olarak değerlendirilebilir. Bu konuda Hanefî imamlar ile sonraki usûl âlimlerinin anlayışlarının ve kriterlerinin örtüştüğü söylenebilir.

Hanefîlerin Kur'an'a arz prensibinin sadece haber-i vâhidler için geçerli olduğu anlayışını, onların bu meseleyi haber-i vâhidin kabul şartları içinde ele almaları ve bazı kendi ifadeleri göstermektedir.⁹³ Bununla birlikte Cessâs'ın ifade ettiğine göre Kur'an'ın ve ma'rûf sünnetin zâhirine muhalif olan haberin hükmü, mümkün mertebeye sahih bir tarafa hamledilmeli, te'vil edilmeli, Kur'an'a ve sabit sünnete muhalif olmayacak şekilde uygulama imkânı varsa uygulanmalı ve ilga edilmemelidir.⁹⁴ Bu konuda Cessâs'ın musarrah, veled-i zinanın şerli oluşu, kasâme, bir şahit ve yeminle hüküm verme gibi haberlerin nasıl yanlış veya doğru anlaşılabilirliği üzerinde durarak Hanefîlerin bakış açısını yansıtmaya çalıştığı görülmektedir.⁹⁵

SONUÇ

Hanefîlerin kapsam açısından sünnet ile Kur'an'ı tamamen ayrı kümeler gibi değerlendirmedikleri, bütün sünnetlerin Kur'an'a ircâ edilmesini de uygun bulmadıkları, bütün sünnetlerin sadece Hz. Peygamber'e itaat etmemizi emreden âyetler çerçevesinde Kur'an'a ircâ edilebileceğini savundukları görülmektedir. Onlar bu anlayış çerçevesinde Hz. Peygamber'in hem Kur'an'ın lafzının delâlet ettiği hem de delâlet etmediği hususlarda sünnetler ortaya koyduğunu savunmuşlardır.

Hanefîlerin Kur'an'da belirtilen bir hükmün uygulaması olarak sâdir olan Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını “sünnet” kapsamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'da zikredilen bir hususa uygun olarak sâdir olan herhangi bir sünneti, aslında Kur'an'ın bir hükmü olarak kabul ettikleri, sünnetin başlı başına ortaya koyduğu bir hüküm olarak değerlendirmedikleri görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu hükmün hem Kur'an'a

⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 295, 296; Serahsî, *Usûl*, I, 141.

⁸⁷ Bu noktada özellikle işaret ettiğimiz söylemi zikreden Evzâi'nin sünnet anlayışına Ebû Yûsuf'un sert eleştiriler yöneltmesi ve ilk dönemdeki “sünnet” kavramının kapsamı dikkate alınabilir. bk. Ebû Yûsuf, *er-Red*, s. 11, 21, 41.

⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 295.

⁸⁹ el-Bakara 2/178.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 287.

⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 29; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 340; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 82

⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113; Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, s. 196; Pezdevî, *Usûl*, III, 8; Serahsî, *Usûl*, I, 364; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 8; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 48; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 19; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 23.

⁹³ Debûsi, *Takvîmü'l-edille*, s. 244; Serahsî, *Usûl*, I, 366; II, 76; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 342. Hanefîlerin yukarıda incelenen sistematik yorumları istikametinde Kur'an'a arz hadisiyle ilgili yorumları için bk. bu makaleinn 39. dip notu.

⁹⁴ Cessâs, *Fusûl*, I, 207.

⁹⁵ Cessâs, *Fusûl*, I, 193–207.

hem de sünnete nisbet edilmesi gerektiğini söyleyenler olmuştur. Fakat bu ifadeyle ilgili hükmü sünnetin başlı başına ve Kur'an'dan bağımsız olarak ortaya koyduğu bir hüküm gibi görmeyi kastetmedikleri söylenebilir.

Hanefilerin Hz. Peygamber'in sünnetini Kur'an'a arz etmeyi değil, sadece Hz. Peygamber'e aidiyetini "bilemediğimiz" haber-i vâhidlerin arz edilmesi gerektiğini, Kur'an ile telifi mümkün olmayan haber-i vâhidlerin reddedilmesi icap ettiğini savundukları görülmektedir. Onların hem bütün sünnetleri Kur'an'a ircâ etmemeyi hem de haber-i vâhidlerin Kur'an'a arz edilmesini savunmalarının bir çelişki olarak görülemeyeceği söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin ve arkadaşlarının Kur'an ve Sünnet'in birlikte nasıl ele alınması gerektiğiyle ilgili bazı sözleri ilk bakışta tamamen Kur'an'ı esas alıp, sünneti ikincil ve daha alt seviyede gördüklerini hissettirir gibi görünmektedir. Fakat dikkatle incelendiğinde Kur'an ile Sünnet'in uyum içinde olduklarını vurgulamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Onların Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber'in sünnetini reddetme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, fakat Kur'an ile bağdaştırılması ve uyum halinde olması mümkün olmayan rivayetlere karşı çıktıkları, onların sahih olmadığını vurgulamaya çalıştıkları görülmektedir. Onların ma'rûf ve meşhur sünnetleri Kur'an'ın umumuna, hususuna, mutlağına veya mukayyedine aykırı olmasına rağmen kabul ettikleri, içinde mücmellik bulunduran lafızların anlaşılmasında sünneti dikkate aldıkları, söylemlerinde Kur'an ve ma'rûf sünnetin beraber rehber kabul edilmesi gerektiğini vurguladıkları dikkate alındığında, sünneti değerlendirirken Kur'an'ı esas aldıkları kadar, Kur'an'ı değerlendirirken de sünneti dikkate aldıkları söylenebilir. Fakat onların bu hususları nasıl bir usûl terminolojisi içinde ele aldıklarının, sonraki usûl âlimlerinin ortaya koydukları şekilde kendi eserlerinden doğrudan, açıkça ve tam olarak tesbit edilmesi zor görünmektedir. Bununla birlikte onların usûlünü yansıtan bazı ifadeleri görmek mümkündür.

Hanefilerin Kur'an ve Sünnet'i birlikte değerlendirirken "Kur'an'ın sünneti beyan edebileceği gibi sünnetin de Kur'an'ı beyan edebileceği" prensibini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle sünnetin anlaşılması için Kur'an'ı esas almak gerektiği gibi, Kur'an'ın anlaşılması için de sünnetin dikkate alınması gerektiğini savundukları söylenebilir. Bu bağlamda Kur'an'ın içinde çeşitli ihtimaller bulunduran veya mücmellik bulunan lafızlarının anlaşılması için sünnet dikkate alındığı gibi onun umumunun veya hususunun; mutlağının veya mukayyedinin aksine hüküm ifade eden sünnetleri dahi sübût açısından uygun gördükleri takdirde yani ilgili sünnetin meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmesi durumunda kabul ettikleri görülmektedir. Hatta Hanefiler Kur'an'ın sünneti neshedebileceği gibi sünnetin de Kur'an'ı neshedebileceğini savunmuşlardır. Gerçi Debûsî'nin de ifade ettiği gibi sünnetin Kur'an'ı neshettiği söylenen durumların aslında nas üzerine ziyade şeklindeki nesih türü olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Hz. Peygamber'e ait olduğu "bilinen" sünnetlerin

kabul edilmesi konusunda Hanefiler ile diğer fakihler arasında bir ihtilâfın bulunmadığı, ihtilâfın esasen sistematik yorum yapılırken terimlere yüklenen mânalardan kaynaklandığı söylenebilir.

Hanefiler Kur'an ve Sünnet'in kaynağının bir olduğunu yani her ikisinin de neticede Allah'a dayandığını ve vahiy çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'in sünnetinin bir kısmının doğrudan vahiy neticesinde sâdır olduğunu kabul etmekle birlikte, onun zaman zaman ihtihadiyle da hareket etmiş olabileceğini; fakat takrîr edildiği zaman bunun Allah tarafından onaylandığı mânasına geleceğini savunmuşlardır. Bu tür sünnetleri "vahy-i hafî" ve "vahy-i bâtin" şeklinde adlandıranlar olduğu gibi, onları doğrudan vahiy olarak isimlendirmeyip "şibhül-vahy" (vahiy benzeri, yarı vahiy) diye adlandıranların olduğu da görülmektedir. Onlar Kur'an ve Sünnet'in kaynağının bir olduğunu benimsedikleri için aralarında gerçek bir tenâkuz ve teâruzun bulunmayacağını savunmuşlardır. Tahsîs, takyid ve nesih gibi anlayışların da bu mantıkla izah etmeye çalıştıkları görülmektedir.

"es-Sünne kâdiyetün ale'l-Kitâb" sözü Hanefî imamların döneminde söylenmiş olmakla birlikte, onların eserlerinde bu sözün olumlu veya olumsuz şekilde geçtiği tesbit edilememiştir. Bunun değişik sebepleri olabilir. Sonraki dönemlerde ise Hanefilerin az da olsa bu ve benzer sözleri eserlerinde kullandıkları görülmektedir. Bu tür ifadeler ile de mütevâtir veya meşhur olarak rivayet edilen ve Kur'an'ın umumunu tahsis, mutlağına takyid eden, nas üzerine ziyade getiren ve benzeri fonksiyonları bulunan sünnetin hükmünün dikkate alındığını ve kabul edildiğini ifade etmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu itibarla ilgili söylemin Hanefilerin kullanımında her zaman geçerli mutlak bir kural olmadığı söylenebilir. Sünnetin ilgili âyetten sonra vârid olması ve rivayetinin Kur'an'ı tahsîs veya nesih edebilecek şekilde sabit olması halinde bu kuralın geçerli olduğunu, aksi halde Kur'an'ın esas alınması gerektiğini savundukları anlaşılmaktadır.

"Hanefiler'in Kur'an ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine"

Özet: Bu makalede Hanefilerin Kur'an ve Sünnet'i sistematik olarak nasıl yorumladıkları ana hatlarıyla tesbit edilmeye çalışıldı. Ayrıca Kur'an ve Sünnet'in kapsam açısından birbiriyle ne kadar örtüştüğüne veya birbirinden ne kadar farklılık arz ettiğine, Kur'an'ın zâhirine uygun olan veya olmayan sünnetin sistematik olarak nasıl bir anlayış zeminine oturtulduğuna işaret edildi. Daha sonra çalışmada Hanefilerin "es-Sünne kâdiyetün ale'l-Kitâb/Sünnet Kitâb'a hükmeder" ifadesine verdikleri anlam üzerinde duruldu. Bu vesileyle Hanefî imamların farklı yorumlara sebep olabilecek sözleri de incelenerek, sonraki Hanefilerin görüşleri ile mezhep imamlarının görüşleri arasında bağlantı kurulmaya çalışıldı.

Atf: Mehmet Ali YARGI, "Hanefilerin Kur'an ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, IV/1, 2006, ss. 91-112.

Anahtar kelimeler: Kur'an, sünnet, yorum, Kur'an-Sünnet bütünlüğü, nesih, tahsîs, beyan, Ebû Hanîfe, Hanefiler, haber.

Sünnet ve Hadis

Seyyed Hossain NASR
Çev. İbrahim HATİBOĞLU

Sünnet ve Hadisin Önemi

İslâm maneviyatı ve dindarlığının merkezinde yer alan [Hz.] Peygamber'i taklit etme, onun *sünneti* veya *hadisleri* ve fiillerine dayanmaktadır.¹ Onun, ruhânî varlığı veya Peygamberî cevheri maneviyatın kaynağı olarak ve hayatı da, detaylarını Müslümanların hayatları boyunca düşündüğü bir portre olarak karşımızda dururken, *sünneti*, müşahhas örnekler sunmakta ve kendisini Kur'an'ın mü'minlere taklit etmelerini emrettiği İslâmî modele ulaşmayı sağlamaktadır. Hâlbuki derûnî *sünnet*, daha sonraki asırlarda tasavvufi ahlâka dair çalışmalarda yankı bulan faziletleri ve ruhânî tekâmülü teşkil/tesis etmektedir. Bir bütün olarak *sünnetin* yapısı, yüzyıllar boyu, kahvaltı etmekten ülkeleri idare etmeye kadar Müslümanların günlük yaşantılarının bütün yönleri için örnek teşkil edecek kaideler sunmaktadır. *Sünnet*, Kur'an'ın bir tefsiri ve kendisi ile Müslümanların; Kutsal Metnin gerçeklerinin Allah'ın yarattıklarının en mükemmeli tarafından insanlığın mukaddesâta henüz bütünüyle daldığı bir hayatta nasıl yaşandığını öğrendiği hayat tarzıdır. *Sünnet* vasıtasıyla insan hayatının bütün veçheleri düzenlenmiştir. Zira ile İslâmî yaşantının dayanağını temin eden İlâhî hukuk (*eş-Şeri'ah*) bizatihi sadece Kur'an'a değil, aynı zamanda *Hadis'e* de dayanır. Daha genel bir anlamda, [Hz.] Peygamber'in bütün fiillerini ve *hadislerini* ihtiva eden *sünnet*, aynı zamanda, bir anlamda *hadisi* de ihtiva etmektedir.

Bununla birlikte, *sünnet* ve *hadis* arasında geleneksel İslâmî kaynaklarda sık sık zikredilen bir fark vardır. *Hadis* [Hz.] Peygamber'in sözlerini ihtiva ederken, buna karşı *sünnet* onun hem belirli ifade ve fiillerini ve hem de kendisinin daha önceki Arap geleneklerinden tasvip ettiği ve bu şekilde Müslümanlar

tarafından devam ettirilmesine izin verdiği uygulamalarını ihtiva eder. Bu şekilde o, İslâm öncesi dönem kaynaklı olmalarına rağmen bunları İslâmlaştırılmıştır. Vahiy daima bir ölçüye kadar alıcılarının rengini almıştır. Sünnete gelince her ne kadar *sünnetin* bazı yönleri, doğrudan Kur'an'dan çıkarılsa, onun tefsiri ve onun öğretilerinin uygulamaları olsa da, diğer yönleri ile Allah'ın, [Hz.] Peygamber'e, yeni vahyin ışığında uygulanmalarının devam etmesini kabul etmesi için müsaade etmesi suretiyle İslâmî evrenle bütünleşmesine izin verdiği bazı Arap geleneklerinin İslâmlaşmasını temsil eder. *Sünnetin* birliği [Hz.] Peygamber, *hadisleri*, fiilleri ve değişik durum ve şartlara verdiği cevapları etrafında dönerken yine de, herhangi bir şekilde bazı eski geleneklerin Peygamber tarafından kabulü ile tehlikeye atılmaz. Tam da bu kabul; onların, [Hz.] Peygamber'in İslâmî hayat için bir model olarak tesis etmek istediği eksiksiz modellerle bütünleşmesine işaret etmektedir.

Sünnet

Sünnet; İslâm mânevîyatının bütün yönleri için merkezî bir konuma sahiptir. Çünkü Müslümanların, [Hz.] Peygamber tarafından tam bir kemalle sahip olunan bazı faziletleri kazanabilmeleri, onun *sünnet*'inin taklit edilmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Müslüman, [Hz.] Peygamber'i *sünneti* vasıtasıyla -nasıl davrandığı, konuştuğu, yürüdüğü, yediği, karar verdiği, sevdiği ve ibadet ettiği-görür. Şu halde *sünnet*, bir anlamda, [Hz.] Peygamber'in yaşantısının devamı demektir. Onun isimlerinde, fizikî varlığının tasvirinde (*şemâilinde*) ve tabii isimlerinin ve *sünnetinin* bitmez gücü sayesinde coşan Muhammedî *berekette* yansıtılan kişiliğinin imgesini de tamamlamaktadır.

Peygamberin Şemâili ve İsimleri

Allah'ın en mükemmel ve kusursuz mahlûku olarak [Hz.] Peygamber'de mevcut bulunan kemâl, kendisini elbette onun fizikî özelliklerinde gösterir. Onun, asırlar boyu yüceltilen istisnâî güzellikte bir yüze sahip olduğu söylenmiştir. Onun vasıfları; yeğeni ve damadı aynı zamanda da birlikte büyümesi sebebiyle kendisini çok yakından tanıyan Ali b. Ebû Tâlib gibi bazı sahâbiler tarafından tasvir edilmiştir. Ali, [Hz.] Peygamber'i şu ifadelerle tasvir etmiştir:

O, ne uzun ve zayıf ne de kısa ve tıknaz idi, fakat orta boylu idi. Onun saçı ne kıvrık şeklinde dalgalı, ne de düz idi, fakat mu'tedil derecede dalgalı idi. O, aşırı kilolu olmadığı gibi yüzü de tombul değildi, yuvarlak bir yüzü vardı. Onun teni, kırmızılığa çalan beyaz renkte idi. Onun kirpikleri iri, siyah gözlü idi. Kemikleri güçlü ve omuzları geniş idi. Onun, yumuşak bir teni ve göğsünün ortasından göbeğine kadarki bir kesimi kaplayan ince, zarif tüyleri vardı. Ellerinin parmakları ve ayaklarının tabanı dolgundu. O, tepeden aşağı doğru iner gibi sağlam bir şekilde yürürdü. Sırtında; omuzları arasında peygamberlerin sonuncusu olduğuna dair peygamberlik mührü vardı.

O, duygu itibariyle en mebzûl olan, en doğru konuşan, mizaç itibariyle en nazik ve nesep itibariyle en asil kimse idi. İlk karşılaşmada insanlara korku verirdi. Ancak

¹ Bu makale, editörlüğünü Seyyid Hüseyin Nasr'ın yaptığı *Islamic Spirituality, Foundations* (London: Routledge and Kegan Poul, 1987, s. 97-110) adlı çalışmanın ikinci bölümünde yayımlanmıştır.

daha yakından tanıyınca onlar kendisini sevmeye başlarlar idi. Onu tasvir etmeye çalışan kişi, sadece şunu söyleyebilir: 'Ne ondan önce, ne de ondan sonra ben asla onun gibisini görmedim.'² [99]

Arapça, Farsça ve Müslümanların bölgesel dillerine ait şiirlerde mükemmel şekilde tasvir edilen, [Hz.] Peygamber'in fizikî güzelliği, doğrudan doğruya manevî bir önemi haizdir. Onun yüzünün güzelliği dolunay ile endamı ise servi ağacı ile mukayese edilmiştir. Dünyadaki hiçbir güzelliğin, hiçbir zaman onun siması ile denk tutulamayacağı ifade edilmiştir. Müslüman'ın gözünde, [Hz.] Peygamber'in güzelliğinin değerlendirilmesi, doğrudan doğruya ona olan sevgi ile alâkalıdır ve öncelikle kendisi en yüce ve her an, her yerde mevcut olan Allah'tan korkma, sevme ve onu tanımayı tamamlayıcı niteliği ile İslâm mâneviyatının temel bir yönünü teşkil eder.

Aynı *Muhammedun Râsûlüllâh*'ın (Muhammed Allâh'ın elçisidir) *Lâ-İlâhe illallâh*'ı tâkip etmesi gibi, [Hz.] Peygamber'in isimleri, Allah'inkilerden taşmıştır ve O'na götüren birer merdivendirler. [Hz.] Peygamber, Allah tarafından da kendisine verilen İlâhî isimlerle bile taltif edilmiş, Tâhâ, Nûr gibi bazı isimler de kendisine ihsan edilmiştir. [Hz.] Peygamber'in isimlerinin tekrarlanarak okunması, tasavvufta önemli bir uygulama olmakla beraber, daha zahirî bir seviyede, pek çok sayıda müttakî Müslümanın günlük amelinde yapıldıkları bir uygulamadır. Türk sûfi şâir Yunus Emre yedi yüz yıl önce şu şiiri söylemiştir:

Lütfen bizim için kıyamet günü dua et-

Adı güzel kendi güzel Muhammed!

Rab Allah katında senin sözlerin kabul edilmiştir-

Adı güzel kendi güzel Muhammed.³

[Hz.] Peygamber sadece, en çok övülen anlamında Muhammed şeklinde isimlendirilmemiş, aynı zamanda Allah'ın övdükleri arasında övgüye en layık olan anlamında Ahmed şeklinde de isimlendirilmiştir. O, yegâne anlamında Vahîd'tir, karanlık ve cehâletin yok edicisi anlamında Mehdî ve peygamberlerin sonuncusu anlamında Akîb'tir. O, saf ve temiz anlamında Tâhir'dir. Güzellik ve güzel koku sahibi anlamında Tayyib; kâinatın emîri ve efendisi anlamında Seyyid'dir. Tabi ki o Rasûl, habercidir, fakat aynı zamanda Rasûlü'r-rahme yani, Rahmet elçisidir. Hâtimü'r-rusûl, Peygamberlerin mührüdür. O, Allah'ın sâdik kulu Abdullah ve aynı zamanda Allah'ın sevgilisi Habîbullah, Allah

tarafından seçilmiş Safiyyullah'tır. O, hem Nâsır, insanların muzaffer yardımcısı, hem de Mansûr, bu dünyada muzaffer kılınandır.

[Hz.] Peygamber, Muhyî, insanlığın ölü kalbini ihyâ eden ve Müncî, kişiyi günahattan kurtarandır. O, Sirâc, kişinin hayatında yolunu aydınlatan meş'ale olduğu gibi, aynı zamanda Nûr, ışık; Misbâh, îman nûrunu taşıyan lamba ve Hüdâ, Allah'a ve cennete götüren rehberdir. O, Zû-Kuvve, güç sahibidir; Zû Hurme, kutsal ihtiram ve Zû-mekâne, doğruluk sahibidir. O hem Emîn, güvenilir, hem de Sâdik, doğru sözlüdür; O, Miftâh veya cennetin anahtarı ve Miftâhü'r-rahme, Allah'ın rahmetinin anahtarıdır. [Hz.] Peygamber'i sevmek, gerçekte [100] hem Allah'ı sevmenin alâmeti hem de, kendisinden kâinatın cevherin yaratıldığı merhametin kapısıdır.

[Hz.] Peygamber'in isimlerinin okunması ile Müslümanlar, [Hz.] Peygamber'e daha da yaklaşırlar ve bir ölçüde, isimlerin yansıtmış olduğu nitelik ve faziletlere ortak olurlar. [Hz.] Peygamber'in isimleri, *sünnetine* benzemeye çalışmayı kolaylaştırmak ve *sünneti* hayatta tatbik ve taklit edildiği zaman müşahhas bir şekilde hissedilen *bereketine* ulaştıran kanallar temin etmek suretiyle kendisiyle [Hz.] Peygamber'in manevî portresinin, onun toplumunun mensuplarının kalplerine ve ruhlarına nakşedildiği renklerdir. Aslında bir anlamda, [Hz.] Peygamber'in isimleri ve onun güzelliğinin takdir edilmesi, *sünnetinin* İslâm'ın manevî hayatı için merkezî bir olan bir unsurunu teşkil eder.

Sünnetin Tezâhürleri

Sünnet, İslâmî hayatın ağlarının kendisiyle örüldüğü ipleri ihtiva etmektedir. Her ne kadar tüm Müslümanların -insan tabiatının gereği- sürekli olarak *sünnete* göre yaşamasalar da, *sünnetin* uygulanması, daima yapılması gereken bir ideal olarak kalmaya devam etmiştir. Daha da önemlisi, o, yüzyıllar boyu olağanüstü derecede gerçekleştirile gelmiş ve her hâlükârda, "Muhammedî model"e uygun manevî bir hayat sürmeye çalışan kimselerin her zaman temel meselesi olmaya devam etmiştir.

Daha önce ifade edildiği üzere, *sünnet* bizatihi ibadetten, kişinin ailesi, arkadaşları ve toplumla ilişkilerine, ekonomik muameleleri sürdürme, hayvanlara karşı merhametli olma veya bir ülkeyi idare etmeye varıncaya kadar, insan hayatının tüm yönlerini ihata eder. Bir Müslüman bir diğer kimseyi, *es-Selâmü 'aleyke* (Selâm sana olsun)! diyerek selâmladığında, Peygamberî *sünnete* uymaktadır. Bir kimse bir yetime nâzik davranmaya çalıştığında veya ailesine ve büyüklere karşı hürmetkâr davrandığında veya yoksullara yardım ettiğinde, *sünnete* uymaktadır. Ayrıca, o, güvenilir ve nâzik veya kibar ve cömert olmaya çalıştığında *sünnete* uymaktadır- fakat bu sefer manevî hayat için merkezî konuma sahip olan derûnî *sünnete*.

² Şeyh Tosun Bayrak el-Cerrâhî el-Halvetî, *The Most Beautiful Names* (Putney, VT: Threshold Books), 1985, s. 141.

³ Çev. A. M. Schimmel, *And Muhammad is His Messenger* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), s. 105 [değiştirilmiş]. Hz. Peygamber'in isimlerinin manevî önemi için bu çalışmanın 6. bölümüne bakınız.

Masada veya oturarak yemek yeme veya bir eve girme tarzı gibi, hayatın küçük ayrıntılarına dair detaylar bile *sünnete* dayanmaktadır ve müttakî Müslümanlar şuurlu biçimde Peygamberî modele dayandıkları müddetçe, bu tür günlük fiillerden hâsıl olan *bereketin* farkındadırlar. Manevî tezâhürün daha yüksek derecelerinde, Muhammedî *bereket*, kalbinde Allah'ın daimî zikri bulunan, derûnî *sünneti* yaşayan kişinin varlığından fıskırır. Bu sebeple halk dilinde şu veya bu velî kişinin simasında Muhammedî aydınlığın (*en-nûru'l-Muhammedî*) yansımalarının görülebileceği ve [101] onun görüntüsünde, hareketlerinde ve davranışlarında Muhammedî *bereketin* hissedilebileceği söylenir.

Maneviyât nokta-i nazarından esas (merkezî konumda) olan, temel veya derûnî *sünnettir*, diğer taraftan zahirî *sünnet* ise, bunun için şekli bir destek rolü üstlenir.⁴ Temel *sünnet*, [Hz.] Peygamber'in daha ziyade derûnî faziletleri ve bu çalışmada daha önce bahsedilmiş olan Peygamberî cevherden kaynaklanmış manevî kemaller ile ilgilidir. Zahirî *sünnetin* tamamı söz konusu faziletlere götüren ve rûhun onlarla süslenmesine imkân sağlayan bir yoldur. Her ne kadar, son peygamber olarak İslâm Peygamberi peygamberlik vazifesini birleştirmiş ve insanı, kendisinin aslı kusursuzluğuna (*el-fitrah*) döndürmüş ise de, alçak gönüllülük, yardımseverlik veya asalet ve güvenilirlik veya samimiyet gibi [Hz.] Peygamber'in derûnî tabiatını karakterize eden bazı merkezî faziletleri mevcuttur. *Sünnet*, farklı seviyelerde bu faziletleri yansıtır ve bunlar Müslümanın sünneti taklit etmesi sayesinde, ruhuna tedricen nüfuz eder. Bir anlamda, İslâmî maneviyâtın uygulamaya yönelik veçhesinin, rûhun Muhammedî faziletler ile tedricen süslenmesinden teşekkül ettiği söylenebilir. Aslında İslâm dünyasındaki manevî karakterli insanların "Muhammedî karaktere (Farsça ifadesiyle *hûy-i Muhammedî*)" sahip oldukları sık sık söylenir. Çünkü onun *sünnetinin* tatbiki sayesinde Allah'ın son peygamberinin tam bir kemalle sahip olduğu faziletlerin bir kısmını elde etmektedirler.

Sünnet ve Edeb

İslâm kültürü ve düşüncesinde, İslâm mânevîyatının farklı boyutlarının kavranabilmesi için anlaşılması zorunlu olan bir anahtar kavram da, muhtemelen Arapçaya Pehlevîce'den girmiş, bununla beraber temel bir İslâmî mefhum olan *edeb* kavramıdır. *Edeb* aynı anda nezâket, terbiye, doğru davranış ve terbiye, kültür ve edebiyat anlamına gelmektedir. *Edeb* sahibi olabilmek demek, sadece zihinsel olarak değil, aynı zamanda beden ve rûhu da kucaklayan bir tarzda gerçek anlamda kültürlü bir kimse olmaktır. *Edeb*, yaşlıların karşısında nâzik olmaktır; insanî değerdeki fitrî merhaleleri tanımaktır; ne zaman konuşup, ne zaman sessiz kalacağını, nasıl oturacağını veya ayakta kibarca

bekleyeceğini, doğru biçimde nasıl yemek yiyeceğini ve bütün durumlarda nasıl doğru bir biçimde hareket edeceğini bilmektir. Her ne kadar, misafirlere karşı misafirperver davranmada olduğu gibi, *edeb*in bazı yönleri yerel kültürel şartlar ile belirlenmişse de, *edeb*in rûhûn ve ruh ile ilişkisi olarak beden eğitimi ilgilendiren daha derin bir boyutu vardır. *Edeb*in bu yönünün manevî hayatta büyük bir önemi vardır ve *edeb*in belirli bir kısmı manevî yola girmenin ön şartıdır.

Tasavvufun kendisi, büyük ölçüde *edeb*in bu manevî cephesi ile ilgilenir ve genellikle, her tasavvufî merkez, mâhir kimselerin şeyh, diğer müritler ve dış dünyayla ilişkilerini düzenleyen ayrıntılı kaidelere sahiptir. [102] Bu kaidelerin amacı, rûhu terbiye etmek ve manevî yolda ilerlemek için gerekli olan alışkanlıkları temin etmektir.⁵ *Edeb* özellikle, tutkuları zabt etmekte ve düşük seviyedeki rûhun mütecâviz temâyüllerine ve aşırı arzularına gem vurmada etkilidir.

*Edeb*in bütün formları ve veçheleri, *sünnetten* çıkarılmış veya doğrudan ona dayandırılmış değildir, ancak *edeb* temel olan şeylerin çoğunluğu *sünnetten* kaynaklanmaktadır. Bir anlamda *edeb*in Müslüman'ın rûhuna aşıl原因 temel davranışlar *sünnetten* kaynaklanır ve bazı alanlarda *edeb* ve *sünnet* birbiriyle tetâbuk etmektedir. Her hâlükârda, geleneksel İslâm toplumunda pekâlâ görülebilen *edeb* ayrılmaz biçimde *sünnete* bağlanmış olup, Peygamberî uygulamaları ve *hadisleri* içtimâi ve ruhî olarak büyük önemi bulunan belirli seviyede yansıtmaktadır.

[Hz.] Peygamber'in *sünneti*, Kur'ân'da da vahy edildiği şekliyle, İslâm'ın öğretilerinin insanî ifadelerle kanunlaştırılmış hâlidir, kanun ilk olarak, Allah'ın yarattıklarının en şerefli ve Allah'ın emirlerini en güzel anlayabilen ve onları müşahhas olaylar üzerinde uygulayabilen kişi tarafından uygulanmıştır. *Sünnete* uymaya çalışmak, İslâmî bir hayat sürmek ve Allah'ın iradesine göre yaşamak demektir. Üstelik bu, Allah'ın sevgilisinin taklit edilmesi ve neticede, tam da taklidin neticesi olarak Allah tarafından sevilmeştir. *Sünnet* insan yaşantısının bütün alanlarını içine alır. Ancak, onun kalbinde, [Hz.] Peygamber'in manevî cevherinin izlerinden başka bir şey olmayan derûnî *sünnet* yer alır. Bu *sünnete* göre yaşamının manası, devamlı olarak Allah'ı zikir hâlinde yaşamak, kendisine karşı sert ve etrafımızdakilere karşı da cömert olmak ve heybetli Melik'in yani Allah'ın karşısındaki hiçliğimizi anlamak ve hakikatle birlikte yaşamak ve mutlak ve sonsuz varlığın koruyucu gücünün gerçekliğine ve kesinliğine inanarak yaşamaktır. Yalnızca [Hz.] Peygamber tarafından onun gece yolculuğu sırasında yüce âlemlere geçişi sağlayan kapının insanlığın

⁴ Bkz. F. Schoun, "The Sunnah", *Islam and the Perennial Philosophy*, (çev. J. P. Hobson), London: World of Islam, 1971, s. 111-117.

⁵ *Âdâbü'l-mürîdîn* veya *âdâb-ı hânegâh* şeklinde adlandırılan ve içerisinde ruh terbiyesinin, adabın müridlere telkini ile ilişkilendirildiği ve tam da bu konu ile alakalı olan geniş bir tasavvufî yazım türü mevcuttur. Bu türün en meşhur kitaplarından birisi Ebû Necîb es-Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eseridir.

İslâmî kısmı için açılması sebebiyle, *sünnet* olmaksızın İslâm maneviyat mümkün değildir. Bu kapıların anahtarlarını elinde tutan sadece odur ve sadece o, Müslümanlara manevî idrak yolunda rehberlik edebilir.⁶

Hadis

Hadis, [Hz.] Peygamber'in fiillerinden ziyade sözleri şeklindeki *hadis*lerinden meydana geldiği için, *sünnet*in bir parçasını teşkil etmektedir. Çoğulu ehâdis olan *hadis* kelimesi bizatihi “söz” anlamındadır. Fakat aynı zamanda “gelenek/âdetler” şeklinde de ifade edilmiştir. [Hz.] Peygamber'in sözlerinin bütününe *Hadis* şeklinde işaret edilmiştir. Zira daha sonraki âlimler tarafından İslâm düşüncesinin bütün yönleri için temel bir öneme sahip olan kanonik *hadis* mecmualarında toplanan belirli sözler bütününden müteşekkildir. Sadece Kur'an daha büyük önem ve otoriteye sahiptir. [104] *Hadis* aslında, Kur'an'ın ilk ve en önemli tefsiridir. Aynı zamanda o, Kutsal kitabı tamamlar, tafsil eder ve âyetlerinin bir çoğunu açık hâle getirir, beyân eder. *Hadis*, İlahî kelâmın yani Kur'an'ın, insan lisânında, [Hz.] Peygamberin lisanında açılmış hâli gibidir.

İslâm'ın ilk iki yüzyılı *hadisin* rivayeti, uygulanması ve kanun olarak tedvin edilmesine yönelik ilk adımları görmüştür. İslâm toplumunun genişlemesi ve ümmetin [Hz.] Peygamber'in ve onun yakın arkadaşlarının yaşadığı zamandan bir hayli uzak düşmeye başlaması ile *hadis*lerin toplanması, sıhhatinin tespiti ve elenmesine olan ihtiyaç arttı ve daha önce görülmemiş sayıda din âlimi kendisini bu göreve adamaya başladı. Râviler zincirinin (*isnâd*) güvenilirliğini inceleyen dirâyet (ilmi) gibi, *hadis* çalışmaları alanında farklı ilim dalları geliştirildi. Bu tetkik toplum tarafından kabul edilecek olan *hadis*lerin erkek veya kadın râvilerinin, ahlâkî karakteri, dindarlık derecesi, toplumdaki durumları ve güvenilirliklerini içine almaktadır. Kadınların da erkeklerle birlikte temel bir rol üstlendiği bu süreçte, hem *hadis* rivayet edenler hem de [Hz.] Peygamber'in sözlerini toplayıp kanunlaştıranlar dindar kimseler idi. Çok sayıda çağdaş batılı *hadis* münekkitlerinin aksine, onlar için cehennem ateşi bir gerçek idi ve Peygamber'e nisbet edilen sözler uydurmak, öldükten sonra cehennem azabı ile cezalandırılacak, çok büyük bir günahtır. *Hadis* âlimleri veya muhaddisler, aslında her zaman, bilginin yanı sıra büyük faziletlere sahip olmaları ve müttakî olmaları da beklenen küçük din âlimi grubuydu.

Bu âlimler, [Hz.] Peygamber'e nispet edilen ifadelerin büyük bir çoğunluğunu elemiş ve onları sahîh, hasen ve mevzû olanlara göre tasnîf etmiştir. Tedricen bu süreç, Sünnî toplum tarafından kabul edilen temel altı *hadis* mecmuasını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmalar, genellikle, sahîh (çoğulu sıhâh)

⁶ Şurası unutulmamalı ki, bütün tarikat şeyhleri silsilelerini daha baştan itibaren Hz. Peygamber'den başlatırlar ve manevî önderliğini yaptıkları toplumda onu temsil ederler.

olarak isimlendirilir ve Ebû Abdullâh Muhammed el-Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i, Ebû'l-Hüseyn Asâkirüddîn Müslim'in *Sahîh*'i, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin *Sünen*'i, Ebû İsâ et-Tirmizî'nin *Câmi*'i, Ebû Abdurrahmân en-Nesâî'nin *Sünen*'i ve Ebû Abdullâh Muhammed İbn Mâce'nin *Sahîh*'inden oluşmaktadır. Ayrıca Dârimî'nin *Sünen*'i ve Mâlik b. Enes'in *el-Muvatta*'ı gibi diğer bazı çalışmalar daha vardır, bunlar da Sünnî Müslümanlar tarafından daima hürmetle karşılanmış fakat hiçbiri *Sihâh-i Sitte* veya altı *Sahîh* olarak işaret edilen altı çalışmanın önemine denk olarak görülmemiştir. Tamamı üçüncü/dokuzuncu yüzyılda tasnîf edilmiş bu çalışmalar icmâ veya konsensüs şeklinde ulemânın ve toplumun resmi tasvibini almıştır. Onlar Sünnî İslâm'ın bin yıldan fazla bir süreden beri dayandığı vazgeçilemez bir kaynağı oluşturmaktadır. Zira Sünnî toplum *Hadis*'in, Kur'an'la birlikte dinin bütünüünün sütunlarını oluşturduğunu [105] bilmektedir.⁷ Elbette, ve şifahî olarak nakledile gelen ve el-Gazzâlî ve Celâleddîn er-Rûmî gibi, sûfi şeyhlerin çalışmalarına kadar yazılı olarak ortaya çıkmayan bazı *hadis*ler de -özellikle ezoterik tabiat-takiler- mevcuttur. Fakat İslâm toplumunun kendisinin, hukuktan (*fıkıh*) teolojiye (*kelâm*) kadar farklı bilimlerin gelişiminde dayandığı *hadis*lerin büyük çoğunluğu söz konusu kanonik *hadis* kitaplarında bulunmaktadır.

On iki imam Şiîliğinde *hadis* mecmuası sadece [Hz.] Peygamber'in ifadelerini içermekle kalmayıp, aynı zamanda içlerinde Peygamberî nûru taşıyan ve kanun koyucu olmayan yönlerinde [Hz.] Peygamber'in fonksiyonunun devamını temsil eden İmamların sözlerini de içermektedir. Şiîler, Peygamberî ifadeler (*el-ehâdisü'n-Nebevi*) ile İmamların ifadelerini (*el-ehâdisü'l-Velevi*) birbirinden ayırmaktadırlar. Bu tip *hadis*lerin her ikisi de Şiî âlimler tarafından Sünnî *hadis* kitaplarının ortaya çıkmasından bir asır sonra tedvin edilmiş ve kanunlaştırılmıştır. Genellikle “Dört kitap (*Kütüb-i Erba'a*)” olarak işaret edilen *Hadise* dair temel Şiî eserleri Muhammed b. Ya'kûb el-Küleyni'nin *el-Kâfi*'si, Muhammed b. Bâbüye el-Kümmî'nin *Men lâ yehduruhü'l-fakîh*'i ve Muhammed et-Tûsi'nin *Kitâbü'l-Tehzîb* ve *Kitâbü'l-İstibsâr*'ıdır. Bu dört çalışmanın hepsi de, dördüncü/onuncu ve beşinci/on birinci yüzyıllarda tasnif edilmiştir ve Sünnî İslâm'da *Sihâh*ların esas olması gibi, Şiî İslâm'ın bütün yönlerinde esastırlar. Şiî mecmû'alar, önde gelen İslâm metafizikçi ve filozoflarının bazıları tarafından onların birçoğu şerhlere konu yapıldıklarında belki de daha sonraki İslâm felsefesinin gelişiminde daha büyük bir rol oynamıştır.⁸

⁷ Hadis edebiyatı hakkında bkz. Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature*, Calcutta: Calcutta University Press, 1961.

⁸ Bu şerhlerin en önemlisi Sadrüddîn-i Şîrâzî'nin *Şerhu Usûli'l-Kâfi*'sidir (bkz. S. H. Nasr, *Sadr al-Dîn Shirâzî and His Transcendent Theosophy*, Tahrân: Imparrial Iranian Academy of Philosophy, 1978) s. 47 ve H. Corbin, *En Islam iranien*, I-IV, Paris: Gallimard, 1971–1972, IV, 63 dn. Sadrüddîn'in talebelerinden birisi Molla Muhsin Feyd Kâşânî, bir metafizik ve felsefe âlimi olması yanında, aynı zamanda önemli hadis âlimlerinden birisidir.

İslâmî çalışmaların Batı'da bu yüzyılın başlarında ayrı bir disiplin olmaya başlamasından itibaren –en önde gelenleri arasında Goldziher, onu takiben A. J. Wensinck, A. Guillaume, Schacht ve diğerlerinin bulunduğu– bir dizi Batılı âlim, XIX. yüzyılda gelişen tenkidî-tarihî yöntemi *hadis* mecmualarına uygulamaya çalıştılar. Onların çalışmaları genellikle ifade edilmemiş öncüllere dayanmıştır: yazılı kayıt hâlinde bulunmayan şeylerin sonraya ait ilâve veya uydurma olduğu İslâm'ın güyâ basit bir çöl dini olması sebebiyle Peygamber'inin sözlerinde mevcut olan metafizik ve ezoterik doktrinler ihtiva etmesinin mümkün olmadığı, şifahi rivayet ve geleneksel Sünnilik düşüncesi ve onun târihen devamlılığının geçersiz olduğu. İslâm üzerine çalışan bu Batılı âlimler, kanonik olarak kabul edilmiş olan *hadis*lerin büyük çoğunluğunu İslâm toplumunun dinî mirasının üzerinde III./IX. yüzyıldaki yansıması olduğunu ve bu sebeple [Hz.] Peygamber'in gerçek sözleri olmadığını düşündüler. N. Abbott gibi yazarlar tarafından daha sonra yapılan araştırma birçok meşhur *hadisi* ihtiva eden oldukça erken döneme ait dokümanların ortaya çıkararak, bu tenkidi hafifletmiştir. [106] Bununla birlikte hâlâ Batılı ilim adamlarının büyük çoğunluğu, geleneksel Müslümanlar tarafından her zaman anlaşıldığı anlamda *hadisin* güvenilirliği konusuna şüpheli gözle yaklaşır.⁹ Müslüman âlimler kendi paylarına şarkiyatçıların ithamlarına cevap hazırlamışlar, *Sahih*lerin müelliflerinin altı bin küsur *hadisi*, takriben üç yüz bin *hadis* arasından seçtiklerini ve dindarlık, hadislerin korunması ve bunun beraberinde getirdiği tüm şeylerle birlikte son derece gayretli ilmî tetkiklere tâbi tutmanın ardından güvenilirliğini ilan ettiklerinin farkındadırlar.¹⁰

İslâm mâneviyâtına dair olan bu çalışma, *hadis*le ilgili saldırılar ve cevaplarının araştırılacağı bir yer değildir. Her ne kadar Hint-Pakistan alt kıtası ve Arap âleminde İslâm'ı sadece Kur'an temeline dayalı olarak yeniden yorumlamak isteyen birkaç küçük Müslüman grup var ise de bunlar, marjinal bir bir fenomeni temsil etmektedirler. Onlar, çağdaş İslâm'a dair genel çalışmalarda dikkate alınabilirler. Ancak, bu tür hareketler, tıpkı Batı'daki *hadis* tenkitleri gibi, İslâm mâneviyâtını anlamakla alakalı değildir. İslâm tarihi boyunca, manevî yol üzerinde yürümeye çalışan kimseler, *hadis* tarafından “beslene gelmekte” ve hayatlarına yön veren sözlerin “varoluşsal” güvenilirlik garantisine -*Hadis*'in menşesindeki varlıktan ruha doğru yayılan bir garanti- sahip bir şekilde [Hz.] Peygamber'in *bereketi* tarafından yönlendirilmektedir.

⁹ Müslümanların hadis sahasındaki münakaşalarını yansıtan Batılı yaklaşımların en önemlilerinden birisi G. H. A. Juynboll'un *The Authenticity of Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1969) adlı eseridir.

¹⁰ Meselâ bkz. S. M. Yusuf, *An Essay on the Sunnah* (Karachi: Institute of Islamic Culture, 1966) ve S. H. Nasr, *Ideas and Realities of Islam* (London: Allen and Unwin, 1986, s. 79 dn.

Hadisin Alanı

Hadis edebiyatı, insan düşüncesi ve hayatının her yönünü ihâta eden hikmet ve rehberliğin hakikî bir özetidir. Aynen *sünnet* gibi, o da, bir bütün olarak toplumla ilgili olan sosyal, ekonomik ve siyâsî konuları olduğu kadar yeme, uyuma, kişinin komşularıyla ilişkisi, kendisine ve ailesine rızık temin etmesi gibi hayatın olağan yönlerini içerir. Yine o, bizatihi derûnî hayatı olduğu kadar, İslâmî hayatın ibadet ve âdetler yönünü de kapsamlı bir şekilde ele alır. Ayrıca, *sünnetin* durumunda olduğu gibi fiillerden ziyade sözlerden oluştuğu için, *hadis* de, yaygın biçimde metafizik, kozmoloji, kozmogoni, kökenbilimi, insanın tabiatı ve eskatoloji konuları ile de kapsamlı biçimde ilgilenir. O ayrıca özel olarak, ayrıntılı fikhî tartışmalarla olduğu kadar- ki bunlar olmaksızın İlahî Kanun'un dört Sünnî hukuk okulunu (*mezâhib*) kuran büyük hukuk âlimleri tarafından sistemleştirilmesi mümkün olmayacaktı- özgür irade ve kader gibi kelâmî sorularla da ilgilenmiştir. Aynı gerçek, İmamların daima var olan otoritesine rağmen, Kur'an ve *Hadis* İlahî hukukun temel kaynakları olarak kalmaya devam ettiği Şiilik için de geçerlidir. [107]

Altı Sünnî *hadis* mecmuasının en meşhuru Buhârî'nin *Sahih*'i; bâb başlıklarında ve bölümlerinde (*kitâb*) içerdiği *hadis*lerin muhtevasını yansıtır. Buhârî'nin çalışması, Allah'ın sıfatları, peygamberlik, yaratılış, ahlâkî problemler, ibâdetler, ilim tahsili ve eskatoloji gibi konulara dair bölümler ihtiva etmektedir. İnsan hayatına yönelik neredeyse hiçbir alan yoktur ki oraya bir *hadis* ışığında temas edilmemiş olsun. Dünyanın kaynağı, aklın öncelikli oluşu ve insanın sonu gibi, metafizik ve kozmolojik problemler de, aynı şekilde, yüzyıllardır metafizik düşünce ve tefekküre kaynaklık görevi ifa etmiş *hadis*lerde mevcuttur.

Aynı şekilde Şîi mecmuaları da *hadis*lerin bahsettiği oldukça geniş bir alana dair konuları yansıtan bölümlere ayrılmıştır. Bununla birlikte, her ne kadar, Sünnî ve Şîiler tarafından geleneksel olarak kabul edilen kaynaklarda zikredilen [Hz.] Peygamber'e âit sözlerin büyük çoğunluğu aynı ise de, bazı farklılıklar da mevcuttur. Daha sonraki yüzyıllarda İslâm kelâmî ve felsefesinin gelişiminde önemli bir rol oynayan dikkate değer farklardan birisi de, Şîi kaynaklarda akıl (*el-'akl*) üzerine yapılan vurgudur. Şîi kaynaklarında söz konusu vurgu o boyuttadır ki, muhtemelen Şiiliğin “Dört kitabı'ndan” en önemlisi olan Küleynî'nin *Usûl-i Kâfî*'si akıl ile ilgili sözlere özel bir kitap tahsis etmiştir. Elbette, Sünnî kaynaklarında da aklın fazilet ve yüceliğine dair pek çok *hadis* vardır. Fakat Şîi *hadis* mecmularında bu konuya nispeten biraz daha fazla vurgu vardır. Bununla birlikte Sünnî ve Şîi kaynakların her ikisi de doğrudan ilme ve manevî hayata dair sorular ile ağırlıklı olarak ilgilenmiştir. Aslında en zahiri konulardan en merkezî ve derûnîlere kadar İslâmî yaşantının bütün yönlerinde *Hadis*in önemini kavramaksızın İslâm maneviyâtını anlayabilmek imkânsızdır.

İlâhî Hadisler (el-Ehâdisü'l-kudsîyye)

Manevî hayatla ilgili çok sayıda *hadis* vardır. *Hadisler* bütünü içerisinde, her ne kadar Kur'an'ın bir parçası değilse de, Allah'ın birinci şahıs olarak [Hz.] Peygamber'in ağzından konuştuğu bazı *hadisler* mevcuttur. Özellikle bunlar doğrudan doğruya hayatın derûnî yönü ile ilgilidirler. İlâhî hadisler (*ehâdisü'l-kudsîyye*) olarak isimlendirilen bu hadisler, Kur'an'ın bazı âyetleriyle birlikte, tasavvufun vahye ve [Hz.] Peygamber'e dayanan temellerini teşkil etmektedir ve yüzyıllardan beri mutasavvıfların pek çok çalışmasında tekrar edile gelmiştir.¹¹ Bu ifadeler, derûnî hayat, manevî terbiyenin metotları, Allah'ın rahmeti ve manevî hayattaki diğer temel konular ile ilgilidir.

Bu *hadisler*den birisinde Allah, [Hz.] Peygamber'in ağzından şu ifadelerde bulunur:

Ben, kulumun benden olan beklentisini yerine getirdim ve o ne zaman beni hatırlar (dua eder) ise ben onunla beraberimdir. Eğer o beni kalbinden anarsa, ben de onu kalbimden anarım [108] ve eğer o beni halk içerisinde anarsa, ben de onu bundan daha büyük bir halk önünde anarım ve şayet o bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir zirâ' yaklaşırım ve o bana bir zirâ' yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım ve eğer o bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim.¹²

Bu *hadiste*, sadece tasavvufun esas uygulaması olan *zikre* -Allah'ın isminin hatırlanması, dua edilmesi ve anılmasını hep birlikte içerir- vurgu yapılmamış, aynı zamanda onunla, manevî yoldaki kişinin gayretleriyle İlâhî Karşılığın arasında nicel karşılığın bulunmadığına da işaret etmektedir. Kişi, tam bir imanla, bütün kalbi ve ruhuyla Allah'a doğru nasıl bir adım atarsa atsın bunlar, bizatihi eylemlerin sadece zâhiren değerlendirilmeleri durumunda kazandıracığının çok ötesinde ölçülemez biçimde karşılık görür.

Yene de, kişi ile İlâhî irade arasında, öncelikle Allah kişiyi sevmedikçe ve "yüzünü" ona dönmedikçe, kişinin Allah'ı sevemeyeceği ve ona yönelemeyeceği anlamında bir karşılık da vardır. Allah ona doğru yönelmedikçe, kişi Allah'a karşı yönelemez. Bu temel inanç "şayet kulum benimle karşılaşmayı arzularsa, ben de onunla karşılaşmayı isterim, şayet o, benimle karşılaşmaktan nefret ederse, ben de onunla karşılaşmaktan nefret ederim" şeklindeki bir başka meşhur *hadis-i kudsîde*,¹³ ve aynı şekilde "benim sevgim, benim için birbirini seven kimselerin, benim için (ibâdet amacıyla) birlikte oturanların, benim için birbirlerini ziyaret edenlerin ve benim için birbirlerine cömertçe ikramda bulunanların hakkıdır,"¹⁴ *hadisinde* ifade edilmiştir. Bu söz aynı zamanda

erkek ve kadınların Allah'ı hatırlamak ve anmak amacıyla birlikte oturduğu sūfi toplantılarına (*meclis*) da temel teşkil etmiştir.

Kişinin manevî gayretlerine karşılık kendisinin rahmetinden kaynaklanan sınırsız İlâhî mukâbele bir diğer *hadis-i kudsîde* daha vurgulanmıştır: Bu belki de, en meşhur ve özellikle tasavvufa dair çalışmalar olmak üzere, sonraki dönem İslâmî kaynaklarda sık sık iktibas edilmiş olan bir *hadistir*. Genellikle, *nâfileler hadisi* (aslî vazîfelerden fazla) olarak isimlendirilmiş olan bu *hadisin* farklı versiyonları vardır ve bunun da özü şudur:

Benim kulum, kendisinden başka hiçbir şey bana daha sevimli gelmeyen benim kendisi için vazife olarak belirlediklerimle bana yaklaşmaya devam eder ve benim kulum bana, nâfile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder. Tá ki, ben onu severim ve ne zaman ki, ben onu severim, onun duyan kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum ve o benden (bir şey) istedi mi, onu kendisine veririm. Şayet yardımımı ararsa (hemen) ona yardım ederim.¹⁵

Bu meşhur *hadis*, sadece Allah'a yaklaşmanın mertebelerinin çerçevesini çizmez, aynı zamanda takdis ve birliğin sırrını ima etmektedir. Zira şüphesiz Allah'ın gözüyle gören, Allah'ı her yerde görür ve Allah'ın kulağı ile duyan, nereye dönerse ve tecrübe ettiği her tür seste, onun ismini yankısını işitir. [109]

Bu sözler sürekli olarak Allah'ın kürsüsü üzerinde yazılan "Şüphesiz rahmetim gazâbıma galip gelmiştir"¹⁶ şeklindeki mısraâ göre Allah'ın rahmeti ve onun adaleti arasında eşitliğin olmadığına vurgu yapmaktadır. Bu *hadislerden* birinde Allah şöyle buyurur:

Kimin güzel bir ameli yaparsa ona bunun gibi on amel (sevabı) vardır ve ben (bunu bile) artırırım.¹⁷

Bu *hadislerin* bir kısmı, aynı şekilde Allah'ın insanın, kendisine yönelmesi yönündeki arzusunu gösterir. Bu yüzdendir ki, Allah şöyle buyurmuştur:

Bana yalvaran yok mu, ona karşılığını vereyim, benden (bir şey) isteyen yok mu, onu kendisine vereyim, benden bağışlanma isteyen yok mu, onu ben bağışlayayım.¹⁸

Sadece manevî (rûhânî) mîzaçlı kimseler Allah'ın bağışlamasını dilemenin, İlâhî rahmeti bu kişiye doğru çekeceğinin ve insan, insan olduğu sürece İlâhî huzûra açılan kapının açık olduğunun ve kişinin Allah'ın bağışlamasını dilemekle, Allah'a yakın olabileceğinin farkında (şuûrunda)dır. Allah'ın Resûlü dahi her gün "*estağfirullâh* (Allah'ın bağışlamasını dilerim)" diyerek dua etmeye devam ederdi.

¹¹ Bu hadisler için bkz. W. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, The Hague: Mouton, 1975.

¹² a.g.e., s. 127.

¹³ a.g.e., s. 153.

¹⁴ a.g.e., s. 142.

¹⁵ a.g.e., s. 173.

¹⁶ a.g.e., s. 184.

¹⁷ a.g.e., s. 175.

¹⁸ a.g.e., s. 177.

İlâhî *hadis*ler bütünü, manevî hayata yönelik en yüce eserlerden birisini teşkil eder. Onlar *hadis*in manevî mesajını süzer ve tahlil eder. Hayatın bütünüyle ilgili olarak *hadis* de, aynı şekilde, günlük hayat alanına ait anlamında dünyevî karakterli görünen meselelerle ilgilidir. Fakat bu konular bile, İslâm'ın bir yandan Allah'ın birliğini beyan etmek, öte yandan kutsal ve dinî alandaki hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın, tüm hayatı kutsal bir karaktere sokmak şeklindeki davetine uygun olarak [Hz.] Peygamber tarafından yaşanmak ve tecrübe edilmek suretiyle kudsiyet kazanmıştır.

Kur'ân'ın da beyân ettiği üzere, “Şüphesiz, Allah ve melekleri [Hz.] Peygamber'e salât ederler. Ey inananlar! Siz de ona salât ve selâm edin.” (33/56). [Hz.] Peygamber'in *sünnet*ini taklid etmek ve onun *hadis*leri üzerinde çalışmak ve düşünmek suretiyle kişi, onun yardımı ve cennetin câzibesi ile İlâhî âleme taşınır ve belirli bir anlamda, kutsal yolculuğa (*el-mi'râc*) iştirak etmiş olur. Allah, aynı zamanda kendisinin de sevgilisi olan Peygamber'ini seven kimseyi sever. Bu sebeple Müslümanlar [Hz.] Peygamber'i sever, onun hayatı, uygulamaları ve sözleri, Müslüman için, , insan varlığının yolunu son noktasına Tanrı'ya kadar aydınlatan bir lambadır. Öyle bir yol ki, onun ebedî rehberi [Hz.] Peygamber'in kendisinden başkası değildir.

Ahmed ile Ahad arasında mim harfinden başka (bir tek) şey bulunmaz,
Kâinat, bu tek bir harfte mündemiçtir.

Mahmûd Şebisterî

Hadis Tarihinde Metin Merkezli Düşüncenin Diyalektik Yapısı Üzerine

*Burhanettin TATAR, Doç. Dr.**

Hadis, İslâm tarihinin Kur'ân'dan sonraki en önemli fenomenidir. Bizzat 'hadis'in bir fenomen olarak varlığı ile tek tek hadislerin varlıkları bütünüyle aynı şeyi göstermez. Zira 'hadis', Hz. Peygamberin doğru sözlülüğüne ve yalnızca gerçeği aktardığına dair temel İslâmî kanaatin bir sembolü olarak asli fenomen hüviyetine kavuşur. Bu temel İslâmî kanaat en belirgin şekliyle hareket noktasını Hz. Peygamberin Allah'tan aldığı vahyi 'olduğu şekliyle' insanlara tebliğ ettiği inancında bulur. Bir başka deyişle, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi 'olduğu şekliyle' insanlara tebliğ ettiğine dair İslâmî kanaat Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğüne ve sadece gerçeği aktardığına dair inancın en kritik ve orijinal noktasını teşkil eder. İlâhî vahyi almak ve onu kendi sesi, telâffuzu, jest ve mimikleri aracılığıyla ve içinde bulunduğu ortamların anlam dünyası ile irtibatlı olarak tebliğ edebilmek yani vahyi her hangi bir tahrife yol açmadan 'doğrudan insanlara konuşan' bir gerçeğe dönüştürebilmek Hz. Peygamber'e özgü bir orijinal durum olarak görülür.

Tam burası aynı zamanda 'hadis'in orijinal anlamını sergilediği noktadır. Kur'ân'ın anlam dünyasının doğru biçimde insanların önünde açılabilmesi ilk kez Hz. Peygamber'in konuşma faaliyeti (tebliği) içinde ortaya çıkabildiği için, Kur'ân'ın her okunuşu aynı zamanda Hz. Peygamber'in konuşma faaliyetinin bir şekilde tekrarlanmasıdır. Böylece orijinal hadis, İlâhî vahyi -salt zihni veya kavramsal bir yapı olmaktan kurtararak- doğrudan insanlara 'konuşabilen' bir tarihsel gerçeklik düzeyine eriştiren ve bu anlamda vahyin kaderini ilk ortaya çıkışı esnasında belirleyen orijinal yani 'daha gerisine gidilemeyen' bir konuşma olayıdır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in zihninde ilk kez ortaya çıkan İlâhî söz ile onun konuşarak tarihsel bir gerçeklik haline getirdiği söz tamamen aynı anlam sınırlarına sahip değildir. Zira bir sözün sadece zihni

gerçekliği ile bu sözün konuşma esnasında ses tonu, konuşma üslûbu, içinde konuşulan ortamın kendine özgü durumu gibi hususlar aracılığıyla eriştiği tarihsel gerçekliği birbirinden farklı anlam sınırlarına sahiptir.

Hz. Peygamber'e atfedilen diğer tüm hadislerin bir şekilde gerisine gitmek mümkün iken (hadislerin Kur'ân'a, tarihe, akla veya diğer hadis rivayetlerine arzı; Hz. Peygamber'in bir kararının vahiy mi yoksa şahsî kararı mı olduğunun sorulması vs. buna işaret eder), Hz. Peygamber'in orijinal hadisinin daha gerisine gitmek ve bu anlamda onun yerini alabilecek veya ona denk olabilecek bir başka konuşma eylemini gerçekleştirmek mümkün değildir. Çünkü 'Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tebliği' (konuşması) salt zihni düzeyde bulunan bir İlâhî sözün basit bir 'kıraat' süreci içinde dışı vurumu değildir. Tam tersine o, İlâhî sözü, kendi başına erişemeyeceği bir beşeri iletişim dünyası içinde yine kendi başına sahip olamayacağı sosyal, siyasî, ahlâkî, psikolojik, epistemolojik, tarihsel, ekonomik ... gerçeklik haline 'konuşarak' getirme hadisesidir. Burada artık 'konuşma' (orijinal hadis), vahyin Hz. Peygamber'in zihnindeki ilk durumuna referansla test edilebilecek veya tekrar edilebilecek bir husus değildir. Zira o, Hz. Peygamber'in konuşma eylemi içinde -zihni boyutta sahip olduğundan daha farklı- bir anlam sınırına (ve dünyasına) eriştiği için artık geri çevrilemeyecek ve daha sonra vahyin tüm zihni, sözlü, fiili, sembolik açılımlarının kaynağı (orijin) olarak duracak bir tarihsel hadisedir. Böylece orijinal hadis, hem İlâhî vahyin Hz. Peygamber'in zihninde ilk ortaya çıktığı andaki durumundan daha farklı bir tarihsel gerçekliğe ve anlam dünyasına erişmesinin zemini hem de Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğünün en orijinal formu olarak kendine özgü bir konuma sahiptir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yorumlama, farklı bağlamlara tatbik etme, birtakım dinî ve dünyevî sorunları çözmeye çalışma gibi eylemleri esnasında veya bu eylemlerine referansla oluş(turul)an hadisler ise her zaman anlam ve değerlerini bu 'orijinal hadis'ten alırlar. Benzer şekilde Kur'ân'ı tebliğ faaliyeti, Hz. Peygamberin en orijinal faaliyeti olduğu için, aynı zamanda onun en orijinal sünnetidir. Buna göre Kur'ân vahyinin tebliği esnasında hadis ve sünnet en orijinal anlamlarıyla aynı anda ortaya çıkarlar.

Bir fenomen olarak hadis ile tek tek hadislerin bütünüyle aynı şey olmaması, orijinal hadisin -Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğünün katıksız bir tecellisi olarak- diğer hadis rivayetlerine bir referans noktası teşkil etmesinden kaynaklanır. Diğer hadis rivayetleri, râvilerin farklı ölçülerde müdahalelerine ve üretim gücüne açık olmaları veya yorumcuların anlama kapasitelerine göre farklı anlamlar kazanmaları nedeniyle doğruluk ve gerçeklik noktasında her zaman bir alaca karanlığı barındırdıklarından asla orijinal (ideal) hadis düzeyine ulaşamazlar. Bu açıdan bakıldığında tüm hadis tarihi, tek tek hadis rivayetlerinin bu orijinal (ideal) hadise referansla incelenmesi, konumlandırılması ve anlaşılması çabası olarak görünür. Bir başka deyişle tüm hadis tarihi en

* OMÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, burhantatar@hotmail.com

temel motivasyonunu orijinal (ideal) hadisten alır. ‘Sahih hadis’ kategorisi ya da imgesi ile ‘hadis-i kudsi’ diye çerçevelenen rivayetler bile gerçek epistemolojik statülerini orijinal (ideal) hadise nispetle kazanırlar. Orijinal hadis, daha sonra özellikle kelâmcıların ve filozofların ‘Peygamberliğin Kanıtlanması’ başlığı altında akli, sosyolojik ve dinî birtakım kanıtlamalarına konu olurken, tek tek hadisler daha çok muhaddis diye anılan bilginlerin araştırma konusunu teşkil etmiştir.

Orijinal hadis, muhaddislerin üzerinde doğrudan düşündükleri bir nokta olmamakla birlikte, onların tüm ilmî düşünme ve araştırma faaliyetlerine ‘en temel bir varsayım’ ya da ‘hareket noktası’ olarak eşlik etmiştir. Şöyle ki orijinal hadis bir taraftan Müslümanların hadislere verdiği genel değer gerisindeki en önemli motivasyon iken diğer taraftan hadis tarihinde önemli yer tutan eleştirel metodolojik bilincin gelişiminde en temel rolü oynamıştır.

Hız. Peygamber’in yalnızca doğruyu ve gerçeği bildirdiği ve Kur’an’ı doğru olarak aktardığı inancı her zaman muhaddislerin sosyal iletişime açık olan hadis rivayetlerine dair değerlendirmelerinin en temel referans noktası olmuştur. Bu anlamda orijinal hadis, muhaddisler için bir ideali dile getirir. ‘Sahih hadis’ kategorisi veya imgesi bu ideali temsil eden orijinal hadis seviyesine en fazla yaklaşabilen hadis rivayetlerini içerir. Bununla birlikte muhaddislerin tarihsel süreç içinde rivayetlere kuşku ile yaklaşarak genel anlamda bir metodolojik bilinç geliştirmeleri yine orijinal hadise referansla mümkün olabilmıştır. Zira ideali temsil eden orijinal hadis seviyesine diğer hiçbir hadis rivayetinin çıkamayacak olması, aynı zamanda tüm rivayetlerin bu ideale göre eleştirilmesine zemin aralamıştır. Bu durumda eleştirel metodolojik bilincin yer yer başvurduğu ‘rivayetlerin Kur’an’a, akla, tarihe, sahîh hadislere arzı’ gibi ilkeler kendi amaçlarını orijinal hadisten alırlar.

Bu noktada artık daha iyi anlaşılması beklenen bir husus şudur: Teknik anlamıyla hadis tarihi, muhaddislerin -tüm Müslümanların ideal olarak gördüğü orijinal hadise referansla- elde mevcut rivayetlerle yüzleşmeleri esnasında oluşmuştur. Ancak bu rivayetler asla ideal ‘orijinal hadis’ düzeyine erişemeyecekleri için her zaman hadis tarihinin ucu açık kalacaktır. Bir başka deyişle Hz. Peygamber’e atfedilen hadis rivayetleri, asla Onun Kur’an’ı tebliği esnasında ortaya çıkan orijinal hadis düzeyine erişemeyecekleri için gerçeklik ve doğruluk noktasında bir şekilde sorulara ve kuşkulara maruz kalacaklardır. Ve onların her zaman bir şekilde yeniden incelenmeye ve üzerinde düşünölmeye açık olmaları, araştırmacıların ideal noktaya (rivayetlerin artık kuşku duyulmayacak şekilde sahîh olduklarının kesin kanıtlandığı bir noktaya) erişmesini engelleyeceği için ‘hadis tarihinin sonu’ gelmeyecektir. Böylece hadis tarihi gerçek anlamda bir ‘tarih’ olarak kalacaktır.

Bunun anlamı şudur: Hadis tarihi, daima birtakım tarihsel ve epistemolojik soru(n)lar eşliğinde ortaya çıktığı için ne bir metafiziğe ne de bir mitolojiye dönüşerek son bulabilir. Aksine o bir şekilde tarihsel bilincin gelişimine ön ayak olan ve bu bilinç sayesinde varlığını sürdüren bir tarih olarak varlığını devam ettirecektir. Bu durum hadis tarihinin farklı tarihsel bilinçlerin tezahürü esnasında yeniden ve yeniden yazılacağını ima eder. Zira hadis tarihi ile uğraşan bilinç için, hadis tarihinin soru(n)ları salt geçmişe ait soru(n)lar değildir. Aksine onlar hadis tarihini araştıran tarihsel bilincin kendisine ilişkin soru(n)lardır. Bu yüzden hadis tarihini araştıran tarihsel bilinç, geçmişe ne pozitivist ne de tarihselci bir yaklaşımla bakabilir. Hadis tarihinin beraberinde getirdiği soru(n)lar, şimdi-buradaki tarihsel hadis bilincini var eden ve onu geçmişe anlamaya sevk eden temel soru(n)lardır. Tarihsel hadis bilinci, orijinal hadisin belirlediği ideal ile hadis tarihinin beraberinde getirdiği tarihsel-epistemolojik soru(n)lar arasında kendisini her zaman bir gerilim içinde bulur. Hadis tarihinin farklı zamanlarda yeniden okunmasını ve yazılmasını gerekli kılan şey önemli ölçüde bu gerilimin yol açtığı dinamizmdir.

Ölkemizde çok sayıda hadis tarihçisinin farklı perspektifleriyle açığa çıkardıkları tarihsel hadis bilincinin içinde barındırdığı gerilimi yine bir hadis tarihçisi olan Yavuz Ünal’ın *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (Samsun: Etüt Yayınları, 2001) adlı çalışmasında açıkça bulmaktayız. Ünal’ın çalışmasının Hz. Peygamber’in Kur’an’ı tebliği hadisesine değinerek başlaması ve tarihsel hadis bilincinin günümüzde eriştiği eleştirel metodolojik düzeye atıfla bitmesi, bir bakıma ‘orijinal hadis’in temsil ettiği ideal karşısında tarihsel soru(n)lar eşliğinde şekillenen ‘eleştirel bilincin’ hissettiği büyük gerilimin öyküsünü dile getiriyor. Bir başka deyişle, şayet okur Ünal’ın çalışmasında izlenen seyri daha açık olarak görmek isterse çalışmanın en başındaki konu ile en sonundaki konuyu karşılıklı olarak konumlandırılan yani birbirinde karşılıklı yansıyan iki ayna gibi tasarlamalıdır. Böylece Hz. Peygamber’in Kur’an’ı tebliğinde ortaya çıkan ‘otantik başlangıç’ (orijinal hadis) ile her zaman rivayetlerde otantiklik arayışını simgeleyen ‘eleştirel metodolojik bilinç’ diyalektik gerilimi temsil eden iki uç nokta olarak görüneceklerdir. Bu bir bakıma Hz. Âdem’in cennetteki ilk orijinal otantik durumu ile daha sonra insanlık tarihinde otantiklik arayışı arasındaki diyalektik gerilime benzemektedir. Hadis tarihi, bu açıdan, sanki insanlık tarihinin genel seyrinin rivayetler bağlamında ortaya çıkan bir mikro yansıması gibidir.

Gerçi daha önce farklı ölçülerde yazılan hemen her hadis tarihi kaçınılmaz şekilde bu gerilimin tarihsel öyküsünü bir şekilde kendisinde yansıtmaktadır. Ancak Ünal’ın söz konusu çalışması hadis tarihinin, gerçek tarihsel-epistemolojik soru(n)lar ile bu soru(n)ların şekillendirdiği tarihsel bilinç arasındaki diyalektik sayesinde yürüdüğüne dikkatimizi çekmesi anlamında diyalektik gerilimini okurlarına açıkça yansıtmaktadır. Artık bu çalışmada,

hadis tarihçisinin ucu açık bir hadis tarihinin parçası olarak kendi tarihine yaklaşmak durumunda olduğuna dair üst bilinci yeterince fark edebilmekteyiz. Kısacası bu çalışmada 'orijinal hadis' diye tanımlamaya çalıştığım özel İslâmi durumun tarihsel süreçte genel olarak hadislerle bağlılık kadar bu hadislerle yönelik eleştirel metodolojik bilince nasıl yol açtığını gözlemleyebiliyoruz. Böylece çalışmaya asıl karakterini veren şey, 'orijinal hadis'in 'güven' ve 'kuşku' arasında yol açtığı diyalektiğin tarihsel tezahürleridir.

Ünal, 'güven' ve 'kuşku' arasındaki diyalektik sayesinde ortaya çıkan hadis tarihine dair köklü ve ilginç bir kavramlaştırma çabasına giriyor 'metnin kayganlaşması' (Ünal, s. 336) tabiri ile. Burada onun söylemek istediği şey, başlangıçta insanların düşünce ve gönül dünyalarına şekil veren (aktif) hadis rivayetlerinin daha sonra insanların ideolojik amaçları doğrultusunda manipüle edilmesi, radikal tevellere maruz bırakılması ve en sonunda hadis üretimlerinin başlaması sonucu pasifleşmesidir. Bir başka deyişle Ünal, başlangıçta aktif bir rol üstlenerek insanlara ortaklaşa kavranabilir ve izlenebilir yol gösteren hadis rivayetlerinin daha sonra insanların ideolojik çatışmaları arasında şiddet politikalarına maruz kaldıklarını ve yön gösterme yeteneklerini önemli ölçüde yitirdiklerini ima ediyor. Böylece hadis alanı, yön gösterme yeteneklerini ya tamamen yitiren ya da birbiriyle çelişik ve zıt yönleri aynı anda gösteren rivayetler sayesinde zihinlerin ve inançların mekânsızlaşmasına yol açıyor.

Oysa 'metin' temel anlamı itibarıyla bir şeyi sırtında taşıyan yani bir başka şey için zemin ve destek görevini üstlenen şeydir (Batı dillerinde 'metin' (text) örgü şekli ve örme eylemi demektir). 'Metnin kayganlaşması' metnin kendi içinde çelişmesi ve üzerinde artık inanç ve düşünceleri taşıyamayacak kadar güçsüzleşmesi demektir. Batılı anlamıyla ele alacak olursak, bu örgülerin şeklinin düzensizleşmesi ve örgünün çözülmesi anlamına gelir. Kısacası 'metnin kayganlaşması' hadislerin İslâm tarihinde sahip olduğu genel iktidarın güçsüzleşmesine ve dokusunun yıpranmasına işaret eder. İşte bu noktada 'orijinal hadis' diye tanımladığımız şeyin belirleyici işlevi tekrar hissedilmektedir. Tek tek hadisler, orijinal hadis sayesinde güvenilirlik kazanırken, birbirleriyle çelişmeye ve zıtlasmaya (kayganlaşmaya) başladıklarında yine orijinal hadise referansla eleştiri konusu olurlar. Bu durumda, şayet tek tek hadis rivayetlerine Ünal'ı izleyerek 'metin' adını vereceksek, 'orijinal hadis'e 'öncü metin' adını vermemiz uygun düşer. Burada 'öncü metin' tabiri, tek tek hadis rivayetlerinin asla orijinal hadisin ilerisine gidecek kadar kesinlik ve doğruluk arz edemeyeceğine yani her zaman orijinal hadisin simgelediği 'doğru sözlü ve vahyi doğru aktaran Hz. Peygamber' inancının ardı sıra geleceklerine işaret eder.

Her ne kadar Ünal, yukarıda kısmen yorumladığımız 'metnin kayganlaşması' tabirini hadis rivayetleri için kullansa da, çalışmasının geneline baktığımızda bu tabirin doğrudan hadis metodolojisini de kapsadığı ortaya çıkmaktadır.

Şöyle ki, hadis tarihinde nasların ideolojik bağlamlarda kullanılması, radikal tevellere maruz bırakılmaları ve hadis üretiminin gittikçe hız kazanması sonucu 'metnin (rivayetlerin) kayganlaşması' sorunu ön plana çıksa da, bir süre sonra metnin kayganlaşması sorununu gidermek amacıyla tarihsel süreçte belirlenen birtakım eleştirel ilkeler ve bunların tatbikatı da kayganlık arz etmeye başlamaktadır. Kısacası tarihsel metodolojik hadis bilincinin teknik düzeyde geliştirmeye çalıştığı eleştirel ilkeler hadis edebiyatında kendilerine özgü statü edinseler de, tatbikatlarının imkânı ve gerçekliği açısından bakıldığında bu eleştirel ilkelerin kendileri de bir şekilde kayganlaşmaktadır. Ünal bunun en temel gerekçesi olarak, rivayetlerin farklı insanların ya da mezheplerin Hz. Peygamber hakkında bel bağladıkları imajlar (imgeler) doğrultusunda eleştirel işleme tabi tutulmalarını gösteriyor (Ünal, imaj (imge) kelimesinden daha çok 'Peygamber'e yakıştırıp-yakıştıramama' tabirini kullanmaktadır. Bkz. Ünal, 335). Buna göre, eleştirinin gerçekleşme tarzını belirleyen en temel faktör hadis tarihi boyunca Hz. Peygamber hakkında geliştirilen ve bir şekilde farklılaşan imgelerdir.

Bu durum, hadis tarihinde önemli yer tutan 'isnad eleştirisi'nin asla boşlukta değil, daima eleştirinin gerçekleşme tarzını belirleyen imgeler aracılığıyla ve zaten bir şekilde anlaşılmalı olan rivayetlere (metinlere) nispetle ortaya çıktığını ima etmektedir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal, 315-345). O halde eleştirel hadis metodolojisinin -hangi varsayımlardan hareket ettiğini gözden geçirmesi anlamında- ayrı bir eleştiriye tâbi tutulması kaçınılmazdır (Ünal, s. 338). Galiba Ünal'ın çalışmasına verdiği başlıkta geçen 'yeniden bakış' tabiri bir tür 'eleştirinin eleştirisi' anlamını kendisinde içermektedir. Bu noktada bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için 'eleştirinin eleştirisi' tabirinin hala ucu açık bir hadis tarihinin parçası olarak kullanılmakta olduğunu hatırlatmak gerekiyor. Daha açık deyişle, hadis metodolojisi içinde geliştirilen tüm eleştirel ilkelerin ve perspektiflerin eleştirisi, hadis tarihinin sonunu getirecek şekilde kesin bir gerçekliğe ulaşma iddiasında bulunamaz. Tam tersine o da, diğer eleştirel ilkeler gibi, bir şekilde imgelere bağımlı olarak kendi gerçekliğini kazanmaktadır.

Ünal'ın daha Önsöz'de yer verdiği 'Zira görme bakılan pencere ile sınırlıdır. Üstelik hakikatin tek bir veçhesi de yoktur' (s. 9) ifadelerindeki 'pencere' ve 'veçhe' metaforlarını 'imge' şeklinde yorumlamak mümkün görünmektedir. Yani imge bir gerçekliğe bakmamızı sağlayan 'pencere' veya bu pencere içinde açığa çıkan gerçekliğin 'veçhe'sini aynı anda kendisinde barındırır. O halde bırakalım isnad eleştirisini, eleştirel ilkelerin eleştirisi bile imge yani metin bağımlıdır. Kısacası hadis tarihinde olup biten en genel şey metin eleştirisidir ya da metinler-arası mücadelelerdir. Ünal'ın çalışması dikkatimizi 'metin merkezli' olarak hadis tarihini yeniden gözden geçirmeye davet ederken (Ünal, s. 338-9) bu metin merkezli düşünmenin başta hadis rivayetlerinin anlaşılması

olmak üzere, isnad eleştirisini ve eleştirel ilkelerin eleştirisini kapsayan genel bir düşünme biçimi olduğunu kavramaktayız.

Bir başka deyişle ‘metin merkezli düşünme’ tabiri birbiriyle sıkı ilişki içinde olan iki yaklaşımı aynı anda içermektedir. Metin tabiri 1) ‘aktif anlamıyla’ düşüncemizin formatını ve rotasını belirleyen metinlere genel bir gönderme yapar; 2) ‘pasif anlamıyla’ zaten bir şekilde metinler tarafından yönlendirilen düşüncenin eleştiri esnasında pasifleştirmeye çalıştığı metinlere işaret eder. Böylece eleştirel düşünce ne tamamen metinlerin egemenliği altındadır ne de metinler tamamen özgür düşüncenin kendilerini kontrol arzusuna boyun eğerler. Bu açıdan ‘metin merkezli düşünme’ metinler ile düşünme eylemi arasındaki bir diyalektik gerilimi içinde barındırır. Bu durum bizi yine yazımımızın başında ele almaya çalıştığımız öncü metin yani orijinal hadis kavramına geri götürür. Metin merkezli düşünme, kendisini ve rivayetleri eleştirirken yani metinlerle diyalektik gerilim içinde bulunurken kaçınılmaz biçimde kendisine bir ‘otantik durumu’ ideal nokta olarak seçmek durumundadır. Bu ideal nokta yani ‘orijinal hadis’ ne tek başına düşüncenin ne de tek tek hadis rivayetlerinin erişebileceği noktadır. O her zaman hadis tarihinde ortaya çıkan rivayetler ve eleştirel düşünce arasındaki aşılamaz gerilimi anlayabilmek için referans noktası olarak almak durumunda olduğumuz bir temel inanç ya da varsayım olarak kalacaktır.

el-Mektebetü'l-Elfiyye 3.0 CD'si İlâve Eserlerine Dair Bir Kronoloji

Yusuf Sami SAMANCI, Arş. Gör¹

Günümüz dünyasında teknolojinin getirdiği yenilik ve kolaylıklardan faydalanmayan hemen hemen hiçbir alan kalmadı denilse yeridir. İlâhiyat alanında da teknik gelişmeler varlığını hissettirmekte ve bu alanda da bu gelişmelerden istifade edilmektedir. Geçmişte selefın uzun yolculuklarla, türlü meşakkatlerle elde ettikleri bilgi ve veriler zamanla okuyucunun kolaylıkla elde edebileceği kitaplarda toplanmış, asrımızda ise bu gelişme daha da hız kazanarak, kitaplardaki bilgiler CD'lere ve bilgisayar ortamına aktarılmaya başlanmıştır. Bu CD'lerin örneklerinden birisi de aşağıda ele alacağımız *Elfiye* CD'sinin yeni sürümüdür.

el-Mektebetü'l-Elfiyye li's-Sünneti'n-Nebeviyye 1.5 ismiyle *Türâs: Merkezun li Ehbâsi'l-Hâsibi'l-Âli* şirketinin hazırladığı hadis CD'sinden sonra aynı şirket *el-Mektebetü'l-Elfiyye fi's-Sünneti'n-Nebeviyye (el-İsdâru's-Sâlis)* ismiyle *Elfiye 3.0* sürümünü hazırlamıştır. CD'nin bu ikinci sürümünde, ilkinde nazaran içerik daha da genişletilerek; yaklaşık 3500 ciltlik Hadis kaynağı, araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Söz konusu CD'nin ilk sürümüne dair daha önce Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Sıddık Korkmaz bir bibliyografya çalışması hazırlamış ve bu çalışma *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nde yayımlanmıştır.² Bu çalışmasında Sıddık Korkmaz CD'deki eserleri, müelliflerin vefat tarihlerini esas alarak kronolojik olarak listelemiştir. Bu çalışmada ise *Elfiye 1.5* CD'sinde olmayan ve CD'nin yeni sürümüne eklenen kitapların listesi, yukarıda bahsi geçen Sıddık Korkmaz'a ait çalışmayı tamamlama mahiyetinde, yine kronolojiye uygun bir sıralamayla ortaya konmaktadır.

Hazırlamış olduğumuz aşağıdaki sıralamada temel olarak, *Elfiye 3,0* programının *bitakât* adlı bölümünün veri tabanı esas alınmıştır. Oluşturulan listede

sözkonusu veri tabanında verilen bilgilerin dışına çıkılmamıştır. Ancak tarihsiz ya da müellifi belirtilmeden verilen eserler hakkında, ulaşabildiğimiz kadarıyla, eksik bilgiler eklenmiş ve programda sadece hicri tarihle verilen eser müelliflerinin vefat tarihlerinin miladî karşılıkları ilâve edilmiştir. Eser isimleri sıralanırken aynı müellife ait birden fazla kitap adı varsa, müellifin adı bir kez yazılmış; müellif ismiyle beraber verilen kitap adından sonra gelen diğer kitap adları ise uzun çizgiden sonra yazılarak aynı müellifin eserleri olduğu belirtilmiştir. Listedeki maddelerde önce müellif adı, müellifin hicri ve miladî vefat tarihi, sonra sırasıyla eser adı, varsa eseri tahkik edenin adı/adları, eseri yayımlayan kurum ya da kuruluşun adı, basıldığı yer ve basım tarihi verilmiştir. Şayet müellifin ismi ya da vefat tarihi yoksa ismin/tarihin yerine (?) işareti konularak, programın Bitâka'sındaki bilgi eksikliğine işaret edilmiştir.

Eserlerin listesine geçmeden önce belirtmemiz gereken en önemli konu *Elfiye 3.0* CD'sinin sadece *Arapça* veya *Arapça ile uyumlu hale getirilmiş İngilizce Windows*'ta kullanılabilir olmasıdır. Program herhangi bir *Türkçe Windows*'la çalışmamaktadır. *Elfiye 3.0*'ın önceki sürümle arasındaki önemli farklardan biri; ilk sürümün *Türkçe Windows*'ta, programın çalıştırıldığı bilgisayarın bölge ve dil seçenekleri *Arapça* olarak ayarlanmak suretiyle, çalışıyor olmasıdır. Ancak *Türkçe* bir işletim sisteminde kullanıldığında (*Windows XP* gibi) ilk sürümde de; metinlerde eksiklik, arama motorunun gereken şekilde çalışmayıp hata vermesi gibi bir takım hatalarla karşılaşmaktadır. Her iki CD'nin de en verimli çalıştığı sistemin *Arapça* işletim sistemleri olduğu unutulmamalıdır.

Bu çalışmayı yaparken karşılaştığımız bir diğer konu da CD'de geçen kimi kitapların cilt sayılarının belirtilmediği ve yine kimi kitapların müelliflerinin adı verilirken aynı anda birkaç müellife isnat edildiğidir. Değerli araştırmacılarımızı yanlış bilgilerle yönlendirmemek ve CD'nin yazılımındaki hataları teker teker ele alarak bu çalışmanın sınırlarını aşmamak için aşağıdaki listede eserlerin cilt adedi belirtilmemiş ve müellif isimleri problemlili olan eserlerin adları listeye alınmamıştır.

Her ne kadar hataları ve eksiklikleri olsa da önceki sürümü kadar yaygın olarak tanınmayan *Elfiye 3.0* CD'si Hadis alanında araştırma yapanlar için muhteviyatı bakımından değerli bir çalışmadır. Bu çalışmanın amacı kaynaklara ulaşma noktasında içeriği oldukça geniş bu CD'nin ihtiva ettiği eserlerin kronolojik sıralamasıyla ve CD'nin kullanımına dair yaptığımız açıklamalarla saygıdeğer araştırmacılarımıza kolaylık sağlamaktır.

¹ SÜ Arap Dili ve Belâgatı.

² Sözkonusu çalışma için bkz. Sıddık Korkmaz, "el-Mektebetü'l-Elfiyye CD'sinin İçerdiği Eserler, Künyeleri ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, II/3, 2004. s. 119-139.

١. الحسن بن يسار البصري أبو سعيد (٧٢٨/١١٠)، فضائل مكة والسكن فيها، ح: سامي مكّي العاني، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٠.
٢. فراس بن يحيى المكتب الخارفي الكوفي أبو يحيى (٧٤٦/١٢٩)، مسانيد أبي يحيى فراس بن يحيى المكتب الكوفي، ح: محمد بن حسن المصري، مطابع ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٣.
٣. همام بن منبه الصنعاني (٧٤٩/١٣٢)، صحيفة همام بن منبه، ح: علي حسن علي عبد الحميد، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.
٤. سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله (٧٧٧/١٦١)، تفسير سفيان الثوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣.
٥. أبو سعيد إبراهيم بن طهمان بن شعبة الخراساني الهروي (٧٧٩/١٦٣)، مشيخة ابن طهمان.
٦. الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي المصري (٧٩١/١٧٥)، مجلس من فوائد الليث بن سعد، ح: محمد بن رزق الطرهوني، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.
٧. مالك بن أنس (٧٩٥/١٧٩)، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت.
٨. عبد الله بن المبارك بن واضح (٧٩٧/١٨١)، مسند الإمام عبد الله بن المبارك، ح: صبحي البدري السامرائي، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٧.
٩. ابن المبارك (٧٩٨/١٨٢)، الجهاد لابن المبارك، الدار التونسية، تونس.
١٠. أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (٨٠٤/١٨٩)، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦.
١١. وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي أبو سفيان (٨١٢/١٩٧)، نسخة وكيع عن الأعمش، ح: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٦.
١٢. سفيان بن عيينة بن أبي عمران الكوفي (٨١٤/١٩٩)، جزء فيه حديث سفيان بن عيينة، ح: أحمد بن عبد الرحمن الصويان، مكتبة المنار، الخرج، ١٤٠٧.
١٣. يحيى بن آدم القرشي (٨١٨/٢٠٣)، كتاب الخراج، المكتبة العلمية، لاهور - باكستان، ١٩٧٤.
١٤. محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (٨١٩/٢٠٤)، جماع العلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥.
١٥. الحسن بن موسى أبو علي الأشيب البغدادي (٨٢٤/٢٠٩)، جزء أشيب، ح: خالد بن قاسم، دار علوم الحديث، الفجيرة، ١٤١٠ - ١٩٩٠.
١٦. عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٨٢٦/٢١١)، تفسير القرآن، ح: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠.

١٧. عبد الأعلى بن مسهر بن عبد الأعلى أبو مسهر (٨٣٣/٢١٨)، نسخة أبي مسهر، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٤١٠.
١٨. عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٨٣٥/٢٢٠)، الأمالي في آثار الصحابة للمحافظ الصنعاني، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.
١٩. أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرق (٨٣٨/٢٢٣)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ح: رشدي الصالح ملحق، دار الأندلس للنشر، بيروت، ١٩٩٦ - ١٤١٦.
٢٠. أبو عبيد القاسم بن سلام (٨٣٩/٢٢٤)، كتاب الأموال، ح: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨ - ١٤٠٨.
٢١. القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد (٨٣٩/٢٢٤)، غريب الحديث، ح: د. محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٦.
٢٢. يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن (٨٤٧/٢٣٣)، الجزء الثاني من حديث يحيى بن معين الفوائد، ح: خالد بن عبد الله السبيت، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٩ - ١٩٩٨.
٢٣. زهير بن حرب أبو خيثمة النسائي (٨٤٨/٢٣٤)، العلم، ح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ - ١٩٨٣.
٢٤. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (٨٥٥/٢٤١)، أصول السنة، دار المنار، الخرج - السعودية، ١٤١١.
٢٥. _____ الأشربة.
٢٦. أبو الحسن محمد بن أسلم الطوسي (٨٥٦/٢٤٢)، كتاب الأربعين، ح: مشعل بن باني الجبرين المطيري، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١ - ٢٠٠٠.
٢٧. محمد بن يحيى بن أبي عمر العدني (٨٥٧/٢٤٣)، الإيمان للعدني، ح: حمد بن حمدي الجابري الحربي، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٧.
٢٨. هناد بن السري الكوفي (٨٥٧/٢٤٣)، الزهد، ح: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٤٠٦.
٢٩. الحارث بن أسد المحاسبي (٨٥٧/٢٤٣)، المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على الغالطين فيه، ح: نور سعيد، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٢.
٣٠. الحسين بن الحسن بن حرب أبو عبد الله المروزي (٨٦٠/٢٤٦)، البر والصلة (عن ابن المبارك وغيره)، ح: د. محمد سعيد بخاري، دار الوطن، الرياض، ١٤١٩.

٣١. أبو عمر حفص بن عمر الدوري (٨٦٠/٢٤٦)، جزء فيه قراءات النبي صلى الله عليه وسلم، ح: حكمت بشير ياسين، مكتبة الدار، المدينة المنورة - السعودية، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.
٣٢. أبو جعفر محمد بن سليمان بن حبيب بن جبير المصيصي الأسدي (٨٦٠/٢٤٦)، جزء فيه حديث المصيصي لوين، ح: أبو عبد الرحمن مسعد بن عبد الحميد السعدني، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٨ - ١٩٩٧.
٣٣. مؤمل بن إيهاب بن عبد العزيز الرملي أبو عبد الرحمن (٨٦٨/٢٥٤)، جزء المؤمل بن إيهاب، ح: عماد بن فرة، دار البخاري، بريدة، ١٤١٣.
٣٤. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (٨٧٠/٢٥٦)، الأدب المفرد، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٩ - ١٩٨٩.
٣٥. قرة العينين برفع اليدين في الصلاة، ح: أحمد الشريف، دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٤ - ١٩٨٣.
٣٦. ابن عرفة العبدي (٨٧١/٢٥٧)، الأحاديث العوالي من جزء ابن عرفة العبدي، ح: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، دار الكتب السلفية، القاهرة، ١٤٠٧.
٣٧. أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري (٨٧٥/٢٦٢)، تاريخ المدينة المنورة، ح: علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ - ١٩٩٦.
٣٨. أحمد بن عاصم (٨٨٥/٢٧٢)، جزء أحمد بن عاصم، ح: مفيد خالد عيد، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٩.
٣٩. سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود (٨٨٨/٢٧٥)، المراسيل، ح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨.
٤٠. بقي بن مخلد القرطبي (٨٨٩/٢٧٦)، ما روي في الحوض والكوتر، ح: عبد القادر محمد عطا صوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٣.
٤١. عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري (٨٨٩/٢٧٦)، تأويل مختلف الحديث، ح: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣ - ١٩٧٢.
٤٢. غريب الحديث، ح: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٧.
٤٣. أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (٨٩٠/٢٧٧)، المعرفة والتاريخ، ح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ - ١٩٩٩.
٤٤. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي أبو عيسى (٨٩٢/٢٧٩)، الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، ح: سيد عباس الجليمي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٢.
٤٥. العلل الصغير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ح: أحمد محمد شاکر وآخرون.

٤٦. أحمد بن محمد بن عيسى البرتي (٨٩٣/٢٨٠)، مسند عبد الرحمن بن عوف، ح: صلاح بن عايض الشلاحي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٤.
٤٧. أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي ابن أبي الدنيا (٨٩٤/٢٨١)، إصلاح المال، ح: محمد عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ١٤١٤ - ١٩٩٣.
٤٨. الإخوان، ح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩ - ١٩٨٨.
٤٩. الإشراف في منازل الأشراف، ح: د. نجم عبد الرحمن خلف، مكتبة الرشد، الرياض - السعودية، ١٤١١ - ١٩٩٠.
٥٠. التهجد وقيام الليل، ح: مصلح بن جزاء بن فدغوش الحارثي، مكتبة الرشد، السعودية - الرياض، ١٤١٨ - ١٩٩٨.
٥١. الحلم، ح: محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٣.
٥٢. الشكر، ح: بدر البدر، المكتب الإسلامي، الكويت، ١٤٠٠ - ١٩٨٠.
٥٣. العقل وفضله، ح: لطفي محمد الصغير، دار الراية، الرياض، ١٤٠٩.
٥٤. العيال ويقع في مجلدين، ح: د. نجم عبد الرحمن خلف، دار ابن القيم، السعودية - الدمام، ١٤١٠ - ١٩٩٠.
٥٥. المتمنين، ح: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤١٨ - ١٩٩٧.
٥٦. المحتضرين، ح: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤١٧ - ١٩٩٧.
٥٧. المرض والكفارات، ح: عبد الوكيل الندوي، دار السلفية، بومباي، ١٤١١ - ١٩٩١.
٥٨. الهم والحزن، ح: مجدي فتحي السيد، دار السلام، القاهرة، ١٤١٢ - ١٩٩١.
٥٩. الورع، ح: أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود، دار السلفية، الكويت، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.
٦٠. كتاب ذم المسكر، ح: د. نجم عبد الرحمن خلف، دار الراية، الرياض.
٦١. قضاء الحوائج، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.
٦٢. مداراة الناس، ح: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤١٨ - ١٩٩٨.
٦٣. الإمام إسماعيل بن إسحاق القاضي (٨٩٥/٢٨٢)، جزء فيه من أحاديث الإمام أيوب السختياني، ح: د. سليمان بن عبد العزيز العريني، شركة الرياض، الرياض - السعودية، ١٤١٨ - ١٩٩٨.
٦٤. إسماعيل بن إسحاق الجهضمي القاضي المالكي (٨٩٥/٢٨٢)، فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧.

٦٥. إبراهيم بن إسحاق الحربي أبو إسحاق (٨٩٨/٢٨٥)، غريب الحديث، ح: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٥.
٦٦. أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني أبو بكر (٩٠٠/٢٨٧)، الأوائل لابن أبي عاصم، ح: محمد بن ناصر العجمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.
٦٧. _____ السنة، ح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠.
٦٨. أحمد بن علي بن سعيد الأموي المروزي أبو بكر (٩٠٥/٢٩٢)، مسند أبي بكر الصديق، ح: شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت.
٦٩. محمد بن نصر بن الحجاج المروزي أبو عبد الله (٩٠٧/٢٩٤)، السنة، ح: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٨.
٧٠. _____ تعظيم قدر الصلاة، ح: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٦.
٧١. أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض (٩١٣/٣٠١)، كتاب القدر، ح: عبد الله بن حمد المنصور، أضواء السلف، السعودية، ١٤١٨-١٩٩٧.
٧٢. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٩١٥/٣٠٣)، الضعفاء والمتروكين، ح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦.
٧٣. _____ الطبقات، ح: مشهور حسن- عبد الكريم الوريكات، مكتبة المنار، الأردن-الزرقاء، ١٤٠٨-١٩٨٧.
٧٤. _____ كتاب النعوت الأسماء والصفات، ح: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة العبيكان، السعودية، ١٤١٩-١٩٩٨.
٧٥. _____ جزء فيه مجلسان من إملاء النسائي، ح: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤١٥.
٧٦. _____ خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ح: أحمد ميرين البلوشي، مكتبة المعلا، الكويت، ١٤٠٦.
٧٧. _____ عمل اليوم والليلة، ح: د. فاروق حمادة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦.
٧٨. _____ فضائل القرآن، ح: د. فاروق حمادة، دار إحياء العلوم / دار الثقافة، بيروت / الدار البيضاء، ١٤١٣-١٩٩٢.
٧٩. _____ فضائل الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥.
٨٠. أحمد بن علي بن المثنى التميمي أبو يعلى (٩١٩/٣٠٧)، المفاريد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ح: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة دار الأقصى، الكويت، ١٤٠٥.

٨١. المفضل بن محمد بن إبراهيم الجندي أبو سعيد (٩٢٠/٣٠٨)، فضائل المدينة، ح: محمد مطيع الحافظ، غزوة بدير، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٧.
٨٢. محمد بن خلف ابن المرزبان (٩٢١/٣٠٩)، فضل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب، ح: إبراهيم يوسف، دار الكتب المصرية، القاهرة.
٨٣. أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (٩٢٢/٣١٠)، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، ح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
٨٤. أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني (٩٢٨/٣١٦)، مسند عائشة رضي الله عنها، ح: عبد الغفور عبد الحق حسين، مكتبة الأقصى، الكويت، ١٤٠٥.
٨٥. عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي أبو القاسم (٩٢٩/٣١٧)، جزء فيه ثلاثة وثلاثون حديثاً من حديث أبي القاسم البغوي، ح: محمد ياسين محمد إدريس، مكتبة ابن الجوزي، الإحساء - الدمام، ١٤٠٧.
٨٦. أبو عروبة الحسين بن محمد بن أبي معشر مودود الحراني (٩٣٠/٣١٨)، أحاديث أبي عروبة الحراني برواية أبي أحمد الحاكم، ح: د. عبد الرحيم محمد أحمد الشقري، شركة الرياض، السعودية - الرياض، ١٤١٩-١٩٩٨.
٨٧. أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٩٣٠/٣١٨)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ح: د. أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٥.
٨٨. الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (٩٣٨/٣٢٧)، تفسير القرآن، ح: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا.
٨٩. محمد بن جعفر بن محمد بن سهل السامري أبو بكر (٩٣٨/٣٢٧)، فضيلة الشكر لله على نعمته، ح: محمد مطيع الحافظ، د. عبد الكريم اليافي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢.
٩٠. محمد بن مخلد المروزي (٩٤٢/٣٣١)، ما رواه الأكابر عن مالك بن أنس، ح: عواد الخلف، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٦.
٩١. أبو عمرو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن حكيم المدني (٩٤٤/٣٣٣)، جزء فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم "نضر الله امرءاً سمع مقالتي فادأها"، ح: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤١٥-١٩٩٤.
٩٢. أبو العباس أحمد بن أحمد الطبري (٩٤٦/٣٣٥)، جزء فيه فوائد حديث أبي عمير، ح: صابر أحمد البطاوي، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٣-١٩٩٢.
٩٣. دعلج بن أحمد السجزي أبو محمد (٩٦٢/٣٥١)، المنتقى من مسند المقلين، ح: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة دار الأقصى، الكويت، ١٤٠٥.

٩٤. سليمان بن أحمد الطبراني أبو القاسم (٣٦٠/٩٧٠)، الأوائل للطبراني، ح: محمد شكور بن محمود الحاجي أمير، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان، بيروت، ١٤٠٣.
٩٥. _____ الدعاء للطبراني، ح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣.
٩٦. _____ المعجم الأوسط، ح: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥.
٩٧. _____ طرق حديث من كذب علي متعمدا، ح: علي حسن علي عبد الحميد، هشام إسماعيل السقا، المكتب الإسلامي، دار عمار، عمان - الأردن، ١٤١٠.
٩٨. محمد بن الحسين الآجري (٣٦٠/٩٧٠)، الغرباء، ح: بدر البدر، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٤٠٣.
٩٩. _____ مسألة الطائفين، ح: عمرو علي عمر، دار الكتيب، مصر، ١٤١٢.
١٠٠. أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري الشافعي المعروف بابن السني (٣٦٤/٩٧٤)، عمل اليوم والليلة سلوك النبي مع ربه عز وجل ومعاشرته مع العباد، ح: كوثر البرني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن، جدة / بيروت.
١٠١. علي بن عمر بن أحمد الدارقطني أبو الحسن (٣٦٧/٩٧٧)، من حديث أبي الطاهر محمد بن أحمد بن عبد الله الدهلي، ح: حمدي عبد المجيد السلفي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٤٠٦.
١٠٢. _____ الأحاديث التي خولت فيها مالك بن أنس رضي الله عنه، ح: أبو عبد الباري رضا بن خالد الجزائري، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٨ - ١٩٩٧.
١٠٣. أبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان القطيعي (٣٦٨/٩٧٨)، جزء الألف دينار وهو الخامس من الفوائد المنتقاة والأفراد الغرائب الحسان، ح: بدر بن عبد الله البدر، دار النفائس، الكويت، ١٤١٤ - ١٩٩٣.
١٠٤. أبي الشيخ عبد الله بن جعفر بن حيان الأصبهاني (369/٩٧٩)، أحاديث ابي الزبير، ح: بدر بن عبدالله البدر، مكتبة الرشيد، الرياض.
١٠٥. _____ التوبيخ والتنبيه، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة الفرقان، القاهرة.
١٠٦. أبو الفتح محمد بن الحسين الأزدي (٣٧٤/٩٨٤)، المخزون في علم الحديث، ح: محمد اقبال محمد إسحاق السلفي، الدار العلمية، الهند، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.
١٠٧. محمد بن أحمد بن الغطريف الجرجاني (٣٧٧/٩٨٧)، جزء ابن غطريف للجرجاني، ح: د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧ - ١٩٩٧.

١٠٨. أبو سليمان محمد بن عبد الله بن أحمد بن زبر الربيعي (٣٧٩/٩٨٩)، وصايا العلماء عند حضور الموت، ح: صلاح محمد الخيمي والشيخ عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
١٠٩. محمد بن إبراهيم المقرئ أبو بكر (٣٨١/٩٩١)، جزء فيه أحاديث نافع بن أبي نعيم، ح: أبو الفضل الحويني الأثري، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٤١١.
١١٠. أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين (٣٨٥/٩٩٥)، ناسخ الحديث ومنسوخه، ح: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.
١١١. أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي (٣٨٨/٩٩٨)، العزلة، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٩.
١١٢. أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان (٣٨٨/٩٩٨)، غريب الحديث للخطابي، ح: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢.
١١٣. أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن عيسى ابن منده (٣٩٥/١٠٠٤)، الفوائد لابن منده، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.
١١٤. محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى (٣٩٥/١٠٠٤)، مسند إبراهيم بن أدهم الزاهد، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاه.
١١٥. أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني (٤٠٦/١٠١٥)، مشكل الحديث وبيانه، ح: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥.
١١٦. أبي عبد الرحمن السلمي (٤١٢/١٠٢١)، آداب الصحبة، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا - مصر، ١٤١٠ - ١٩٩٠.
١١٧. تمام بن محمد الرازي أبو القاسم (٤١٤/١٠٢٣)، الفوائد، ح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٢.
١١٨. أحمد بن عبد الله الأصبهاني أبو نعيم (٤٣٠/١٠٣٨)، مجلس من أمالي الأصبهاني، ح: ساعد بن عمر بن غازي، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٤١٠.
١١٩. _____ تاريخ أصبهان، ح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ - ١٩٩٠.
١٢٠. عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير بن محمد الهروي / محمد بن أحمد بن الحسين (٤٣٤/١٠٤٢)، الجزء من فوائده حديث أبي ذر عبد بن أحمد الهروي/من فوائده أبي بكر الشاشي، ح: أبو الحسن سمير بن حسين ولد سعدي القرشي الهاشمي الحسيني، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٨ - ١٩٩٨.

١٢١. أبو محمد الحسن بن أبي طالب محمد بن الحسن بن علي البغدادي الخلال (١٠٤٧/٤٣٩)، من فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها، ح: محمد بن رزق بن طرهوني، مكتبة لينة، القاهرة - دمنهور، ١٤١٢.
١٢٢. محمد بن علي الصوري أبو علي (١٠٤٩/٤٤١)، الفوائد المتقاة والغرائب الحسان عن الشيوخ الكوفيين، ح: د. عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧.
١٢٣. علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد (١٠٦٣/٤٥٦)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤.
١٢٤. أحمد بن الحسين بن علي البيهقي أبو بكر (١٠٦٥/٤٥٨)، الأربعون الصغرى، ح: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٨.
١٢٥. _____ سنن البيهقي الكبرى، ح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ - ١٩٩٤.
١٢٦. _____ فضائل الأوقات، ح: عدنان عبد الرحمن مجيد القيسي، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ١٤١٠.
١٢٧. أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر (٤٦٣/)، اقتضاء العلم العمل، ح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧.
١٢٨. _____ حديث الستة من التابعين وذكر طرقه واختلاف وجوهه، ح: محمد رزق طرهوني، دار فواز، الإحساء، ١٤١٢.
١٢٩. _____ شرف أصحاب الحديث، ح: د. محمد سعيد خطي اوغلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة.
١٣٠. _____ نصيحة أهل الحديث، ح: عبد الكريم أحمد الوريكات، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٤٠٨.
١٣١. _____ تقييد العلم، دار إحياء السنة النبوية.
١٣٢. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (١٠٧٠/٤٦٣)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ح: سالم محمد عطا - محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.
١٣٣. بيبي بنت عبد الصمد الهروية الهرثمية (١٠٨٤/٤٧٧)، جزء بيبي بنت عبد الصمد الهروية الهرثمية، ح: عبدالرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٩٨٦.
١٣٤. أبو علي الحسين بن محمد أحمد الغساني الجياني (١١٠٤/٤٩٨)، تقييد المهمل وتمييز المشكل (شيوخ البخاري المهامون)، ح: الاستاذ: محمد أبو الفضل، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٤١٨.

١٣٥. نأبو بكر أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مردويه (١١٠٤/٤٩٨)، جزء فيه أحاديث أبي عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، ح: بدر بن عبد الله البدر، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٤.
١٣٦. محمد بن طاهر المقدسي أبو الفضل (١١١٣/٥٠٧)، مسألة العلو والنزول في الحديث، ح: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ١٤٠١.
١٣٧. _____ أطراف الغرائب والأفراد، ح: محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٨. محمد بن علي بن ميمون بن محمد العرني أبو الغنائم النرسي (١١١٦/٥١٠)، ثواب قضاء حوائج الأخوان وما جاء في إغاثة اللفهان، ح: د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ١٤١٤ - ١٩٩٣.
١٣٩. القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي (١١٤٩/٥٤٤)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث.
١٤٠. علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم ابن عساكر (١١٧٥/٥٧١)، أربعون حديثاً لأربعين شيخاً من أربعين بلدة، ح: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة.
١٤١. _____ تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، ح: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
١٤٢. أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السلفي الأصبهاني (١١٨٠/٥٧٦)، المجالس الخمسة، ح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار الصميعة، السعودية - الرياض، ١٩٩٤ - ١٤١٤.
١٤٣. _____ معجم السفر، ح: عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
١٤٤. أبو الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي (١١٨٠/٥٧٦)، أمثال الحديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، ح: أحمد عبد الفتاح تمام، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٩.
١٤٥. أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي (١٢٠٠/٥٩٧)، غريب الحديث لابن الجوزي، ح: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.
١٤٦. أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (١٢٠٣/٦٠٠)، الترغيب في الدعاء، ح: فواز أحمد مرلي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦ - ١٩٩٥.
١٤٧. _____ جزء أحاديث الشعر، ح: إحسان عبد المنان الجبالي، المكتبة الإسلامية، عمان - الأردن، ١٤١٠.
١٤٨. أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (١٢٠٩/٦٠٦)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ح: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩ - ١٩٧٩.

١٤٩. محمد بن عبد الرحمن المقرئ أبو الفرج (١٢٢١/٦١٨)، الأربعين في الجهاد والمجاهدين، ح: بدر عبد الله البدر، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٣.
١٥٠. أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن هبة الله بن عساكر (١٢٢٣/٦٢٠)، الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين رحمة الله عليهن أجمعين، ح: محمد مطيع الحافظ، غزوة بدير، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦.
١٥١. ابن قدامة المقدسي (١٢٢٣/٦٢٠)، المتحابين في الله، دار الطباع، دمشق، ١٤١١ - ١٩٩١.
١٥٢. _____ المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥.
١٥٣. أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني ابن الأثير الجزري (١٢٣٢/٦٣٠)، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠ - ١٩٨٠.
١٥٤. تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصيرفي (١٢٤٣/٦٤١)، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، ح: خالد حيدر، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤.
١٥٥. الحافظ ضياء الدين محمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي (١٢٤٥/٦٤٣)، جزء الأوهام في المشايخ النبيل، ح: بدر بن محمد العماش، دار البخاري، المدينة - السعودية، ١٤١٣ - ١٩٩٢.
١٥٦. _____ فضائل الاعمال، دار الغد العربي، القاهرة.
١٥٧. لؤلؤ بن أحمد بن عبد الله الضير المنعوت ابا الدر (١٢٧٣/٦٧٢)، جزء لؤلؤ، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، مصر - طنطا، ١٩٨٩.
١٥٨. محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (١٣١١/٧١١)، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
١٥٩. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (١٣٢١/٧٢١)، مختار الصحاح، ح: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٤١٥ - ١٩٩٥.
١٦٠. شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (١٣٤٣/٧٤٤)، تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، ح: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
١٦١. محمد بن محمد بن علي بن همام بن راجي الله بن سرايا بن داود (١٣٤٤/٧٤٥)، سلاح المؤمن في الدعاء والذكر، ح: محيي الدين ديب مستو، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ١٤١٤ - ١٩٩٣.
١٦٢. محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (١٣٤٧/٧٤٨)، الدينار من حديث المشايخ الكبار، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.
١٦٣. _____ الكبائر، دار الندوة الجديدة، بيروت.
١٦٤. _____ تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٥. أبي عبد الله الصوري التنوخي (١٣٥٠/٧٥١)، الفوائد العوالي المؤرخة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٣ - ١٩٧٣.
١٦٦. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن قيم الجوزية (١٣٥٠/٧٥١)، الوابل الصيب من الكلم الطيب، ح: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.
١٦٧. _____ حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ - ١٩٩٥.
١٦٨. مريم بنت عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن الحنبلي (١٣٥٧/٧٥٨)، مسند أمة الله مريم بنت عبد الرحمن الحنبلي، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة.
١٦٩. جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (١٣٦٠/٧٦٢)، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، ح: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ١٤١٤.
١٧٠. الإمام بدر الدين الزركشي (١٣٩١/٧٩٤)، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، ح: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠ - ١٩٧٠.
١٧١. أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (١٣٩٢/٧٩٥)، التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٣٩٩.
١٧٢. _____ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ح: شعيب الأرنؤوط / إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧ - ١٩٩٧.
١٧٣. _____ شرح حديث لبيك اللهم لبيك، ح: د. وليد عبد الرحمن محمد آل فريان، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤١٧.
١٧٤. _____ شرح علل الترمذي، ح: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.
١٧٥. ابن الملقن (١٤٠١/٨٠٤)، تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، ح: حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.
١٧٦. عبد الرحيم بن الحسين العراقي أبو الفضل (١٤٠٣/٨٠٦)، الأربعون العشارية، ح: بدر عبد الله البدر، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٣.
١٧٧. _____ المستخرج على المستدرک للحاكم، ح: محمد عبد المنعم رشاد، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٠.
١٧٨. الفيروزآبادي (١٤١٤/٨١٧)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٧٧. محمد بن عبد الله بن محمد بن علي القيسي أبو عبد الله (١٤٣٨/٨٤٢)، مجلس في حديث جابر الذي رحل فيه مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس، ح: مشعل بن باني الجبرين المطيري، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٥.
١٨٠. أحمد بن علي المقرئزي (١٤٤١/٨٤٥)، مختصر كتاب الوتر، ح: إبراهيم محمد العلي، محمد عبد الله أبو صعليك، مكتبة المنار، الأردن - الزرقاء، ١٤١٣.
١٨١. أحمد بن حجر العسقلاني (١٤٤٨/٨٥٢)، الأمالي المطلقة، ح: حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل السلفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٦-١٩٩٥.
١٨٢. _____ الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع / وليه أسئلة من خط الشيخ العسقلاني، ح: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٨-١٩٩٧.
١٨٣. _____ الزهر النضر في أخبار الخضر، ح: صلاح مقبول أحمد، مجمع البحوث الإسلامية، جوغابائي نيودلهي - الهند، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.
١٨٤. _____ نزهة السامعين في رواية الصحابة عن التابعين، ح: طارق محمد العمودي، دار الهجرة، الرياض - السعودية، ١٤١٥ - ١٩٩٥.
١٨٥. _____ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ح: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة/ دار الفين، السعودية، ١٤١٩.
١٨٦. بدر الدين محمود بن أحمد العيني (١٤٥١/٨٥٥)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨٧. شمس الدين السخاوي (١٤٩٦/٩٠٢)، فتح المغيث.
١٨٨. عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (١٥٠٥/٩١١)، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣.
١٨٩. محمد بن علي بن أحمد بن علي بن خمارويه ابن طولون (١٥٤٦/٩٥٣)، الأحاديث المائة المشتملة على مائة نسبة إلى الصنائع، ح: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع.
١٩٠. زين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي (١٦٢١/١٠٣١)، الاتحافات السننية بالأحاديث القدسية، ح: محمد عفيف الزعبي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.
١٩١. أبو الطيب السيد صديق حسن القنوجي (١٨٨٩/١٣٠٧)، الحطة في ذكر الصحاح الستة، دار الكتب التعليمية، بيروت، ١٤٠٥-١٩٨٥.

١٩٢. محمد جمال الدين القاسمي (١٩١٣/١٣٣٢)، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩ - ١٩٧٩.
١٩٣. محمد بن جعفر الكتاني أبو عبد الله (١٩٢٦/١٣٤٥)، نظم المتناثر من الحديث المتواتر، ح: شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر.
١٩٤. الحافظ ابن القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (؟)، الأربعون في الحث على الجهاد، دار الخلفاء للكتاب الاسلامي، الكويت.
١٩٥. الإكمال لرجال أحمد.
١٩٦. عبد الرحمن بن عماد الدين محمد بن محمد العمادي الدمشقي (؟)، الروضة الريا فيمن دفن بديرا، ح: عبده علي الأشعث، دار المأمون للتراث، دمشق - سوريا، ١٤٠٨ - ١٩٨٨.
١٩٧. أبي الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني المكي (؟)، العجالة في الأحاديث المسلسلة، دار البصائر، دمشق، ١٩٨٥.
١٩٨. صفى الدين أحمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري اليمني (؟)، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية/ دار البشائر، حلب / بيروت، ١٤١٦.
١٩٩. (؟) العمدة من الفوائد والآثار الصحاح والغرائب في مشيخة شهدة، ح: د. رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٥ - ١٩٩٤.
٢٠٠. أبو الحسن الغساني (؟)، أخبار وحكايات لأبي الحسن الغساني، أبو الحسن الغساني.
٢٠١. المناوي (؟)، الفتح السماوي، ح: أحمد مجتبي، دار العاصمة، الرياض.
٢٠٢. (؟) عوالي الليث بن سعد.
٢٠٣. (؟) فضل شرف علم الحديث وأهله.
٢٠٤. (؟) ثلاثة مجالس من آمالي.

Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine

Kadir DEMİRCİ, Dr.¹

2003 yılı Haziran'ında *Zeydiyye'nin Hadîs Anlayışı* (AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005) adlı doktora tezime ile alakalı araştırma yapmak üzere gittiğim Yemen'de görüştüğüm ilim adamları ve özellikle Zeydiyye mezhebinin önde gelen âlimleriyle 'Zeydiyye ve hadîs' üzerine mülâkatlar gerçekleştirdim. Zeydiyye'nin hadîs konusunda genel düşüncelerini bizzat kendilerinden aktarmanın faydalı olacağı düşüncesiyle mülâkatları sizlerle paylaşmak istedim. Mülâkatlar, onların kendi özel mekânlarında, ayrı zaman dilimlerinde hemen hemen benzer soruları yönelterek gerçekleşti. Ancak burada ayrı zaman ve mekânlarda yapılan bu mülâkatlarda tekrardan kaçınmak için aynı sorulara verilen cevaplar bir araya getirilerek yeniden düzenlendi.

Kendileriyle mülâkat gerçekleştirilen ilim adamları hakkında yayımlamayı plânladığım *Çağdaş Zeydî Âlimler* başlıklı çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde bilgi verileceğinden burada kısa biyografileriyle iktifa edildi. Görüştüğümüz ulemâdan **Sâlih Ahmed el-Vâil** Devlet Üniversitesi yayında mülâkâtı gerçekleştirdiğimiz özel Câmîatu'l-İmân Üniversitesi'nde de hadîs hocalığı yapmaktadır. Kendisi Zeydiyye ve hadîs ile ilgili sorduğumuz sorulardan pek hoşnut olmadı ve bize hadîse ve sünnete teslim olmamız yolunda nasihatlar bulundu. **Allâme Bedrüddîn el-Hûsî** Zeydiyye'nin önde gelen âlimlerinden olup, mezhebin en önemli merkezi Sa'de şehrinde doğmuş ve buradaki ulemâdan ilim tahsil etmiştir. Kendisini Ehl-i Beyt ilim ve kültürünün yayılmasına adan el-Hûsî'nin *Tahrîru'l-Efkâr an Taklîdi'l-Eşrâr, el-Ğarâtü's-Serîa fi'r-Raddi ala't-Talîa, el-İcâz fi'r-Raddi ala Fetevâi'l-Hicâz, et-Tahzîr mine'l-Fırak* gibi yayımlanmış kitapları vardır. **Allâme Muhammed Hasen el-Ucrî** de Zeydiyye'nin fakîh ve muhaddislerinden olup, Dahyan'da doğmuştur. Sa'de'de yaşayan el-Ucrî'nin de *İrşadü'l-enâm ilâ edilleti'l-ahkâm, el-Cevâhiru'l-muzie fi'l-keşfi an esânidi'z-Zeydiyye ve es-Sahîhu'l-muhtar min ulumi itrati'l-ahbâr* (I-IV, baskıda) gibi eserleri bulunmaktadır. Mülâkat gerçekleştirdiğimiz genç

nesil Zeydilerden **Yrd. Doç. Dr. İsmâil el-Vezîr** San'a Üniversitesi Medeni Hukuk Fakültesi'nde usûl-i fıkıh hocası olup *Mede'l-ahz bi haberî'l-vâhid inde'z-Zeydiyye* adlı yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Kendini önemli yazmaları neşretmek suretiyle Zeydî kültürü ihyâya adanmış olan 1957 doğumlu **Abdüsselâm el-Vecîh** ise çalışmalarını Mektebetü Zeyd b. Ali'de sürdürmekte olup *el-Emâlî es-Suğra* neşrettiği eserlerdendir. Ayrıca *A'lâmu'l-Muellifîne'z-Zeydiyye* ve *Cinâyetu'l-Akvâ* gibi telif çalışmaları da bulunmaktadır. 1967 doğumlu **Yahyâ Sâlim İzzân** ise Buhûsü'l-Yemen adlı araştırma merkezinde çalışmalarını sürdürmektedir. Müellifin *el-Feleku'd-devvâr, el-Gatamtamu'z-zahhâr, Kitâbu'z-zikr, Mecmû'u kütübi ve rasâilî İmâm Zeyd* adlı tahkikleri ile *Hayatu İmâm Zeyd b. Ali, Tavzihu'l-makâl ve'd-Dammi ve'l-irsâl, İmâm Yahyâ b. Zeyd el-Fetâ es-Sâir, el-İmâm Hasan b. Rıza* adlı telif eserleri bulunmaktadır. Ve nihayet Yemen'de Câmî'u Zübeyr'de görüştüğümüz **Dr. Abdurrahman el-Ğuneym Mısır** asıllı olup adı geçen camide Fethu'l-Bârî okutmaktadır.

Demirci: Sanırım Türkiye'deki insanlar Zeydiyye'yi bizzat kendi mensuplarından duymak isteyeceklerdir. Zeydiyye hakkında neler söylemek istersiniz?

Bedruddin el-Hûsî: Zeydiyye, Zeyd b. Ali'ye tâbi olmuş bir mezheptir. Şi'a, imâm Ali'ye ihtimâm göstermekle temeyyüz etmiş, Zeydiyye de emr-i bi'l-ma'ruf nehy'i-ani'l-münker, zâlim idareciye kıyam ile temeyyüz etmiştir. Zeydiyye'ye göre Allah Teâlâ âdildir, hâkimdir, kullara zulmetmez, fesadı sevmez, kullarının küfrüne razı olmaz, ganidir, kerimdir. Bu inanç esaslarından dolayı Zeydiyye'nin düşmanları Zeydiyye'nin Mu'tezile olduğunu iddia etmişlerdir. Ya da bu görüşler Mu'tezile'yi açıklar demişlerdir. Çünkü Mu'tezile Allah'ın adâletinden, hikmetinden söz eder; her kim ki Allah'ın adlinden, hikmetinden söz ederse onlara göre o Mu'teziledir. Kim bunları söylemezse o Mu'tezile değildir. Mu'tezile ile adliyyeden olan bir fırkayı murâd ediyorlar. Vâsıl b. Atâ'yı, Ebû Ali Cübbâî'yi kastediyorlar. Zeydiyye, ilmi esas aldığı için doğruya, hakikate yöneldiği için bazı meselelerde Ebû Hanîfe ile bazı meselelerde Şâfiyye ile, bazı meselelerde de Caferiyye ile muvâfakat etmiştir. Bu tevâfuk, Zeydiyye'yi Hanefî diye isimlendirmeyi gerekli kılmaz. Zeydiyye bir ilim deryasına sahiptir. Eserleri ile İmamları ile onun Ebû Hanîfe'ye ihtiyacı yoktur. Bilakis Şehristânî *Milel*'inde zikretmiştir ki Ebû Hanîfe Zeydî'dir. Bu söylenen şey, daha önce söylenen şeyin tam tersidir. Zeydiyye Mu'tezile ile de bazı meselelerde ittifak etmiştir. Adl, tevhid, Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten tenzih, Allah'ı kullara zulmetmekten tenzih, Allah'ın ma'siyetleri yaratmaktan tenzih gibi konularda Zeydiyye ile Mu'tezile arasında bir tevâfuk bulunmaktadır. Zeydiyye muhâlifleri, "Zeydiyye Mu'teziledir" demek suretiyle Zeydiyye'yi zayıflatmak, inananları nazarında Zeydiyye'yi gözden düşürmek istiyorlar. Gerçekte Zeydiyye, akâidi ile fikhî ile kitapları ve İmamları ile selefleri ile müstakil bir mezheptir. Meselâ Kâsım b. İbrahim er-

¹ Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

Rassî'nin (ö. 246), Hâdî ile'l-Hak Yahyâ b. el-Hüseyn'nin (v.298), Zeyd b. Ali'nin risâleleri ve *el-Mecmû'u'l-Fıkhi* gibi eserler ile müstakil bir mezheptir. Zeydiyye Şi'a'dan ayrılır. Şi'a devlete muhâlif olmayı terk etmiştir. Zeydiyye'ye göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vaciptir. Batılı değiştirmek, zâlimlere karşı kıyam etmek, Müslümanların kurtulması için bizzat dine boyun eğdirilmesi gerekmektedir. Mustaz'afı önderler yapmak gerekmektedir. Emevîler dini değiştirdiler, fesad çıkardılar, zulm ettiler. Vacip olan, bu yaptıklarını değiştirmektir. İmkân ve takat ölçüsünde bu zulme karşı koymaktır. Zeyd b. Ali, ilim ve fazilette kemal sahibi idi. Birçok âlim ona biat etti. O fesadı yok etmek için, İslâm'ın zaferi için başkaldırdı etti. Zeydiyye, diğer fırkalardan işte bu görüşü ile ayrılmıştır. İmâm Zeyd başkaldırdı. Sonra imâm İdris, daha sonra da İmâm Yahyâ Yemen'de başkaldırdı ve devleti kurdu. İmâm Nasır el-Utruş Taberistân'da Zeydiyye mezhebi üzerine devletini kurdu.

Demirci: Kâsım b. İbrahim'in el-Mecmû'u, İmâm Hâdî'nin Mecmû'u, İmâm Zeyd b. Ali'nin Risâleleri ve bunların dışında pek çok eser Zeydiyye'nin usûlu'd-dîne dair eserleridir. Sözelimi Hüseyin Humeydân'ın Mecmû'u'nda Mu'tezile'ye reddiyesi bulunmaktadır.

Yahyâ Sâlim İzzân: Zeydiyye İmâm Zeyd'e tâbi olanların mezhebidir. İmâm Zeyd'e bu mensubiyet iki ana esas üzerinde gerçekleşmiştir. Birincisi, toplumsal hayattaki kötülöklere, haksızlıklara başkaldırı, ikincisi de fikrî, ilmî donukluğa karşı başkaldırıdır. Zeydiyye hür düşüncenin hâkim olduğu bir mezheptir. Zeydiyye mezhebinde sabit olan sadece vahiydir. Bunun dışında İmamların ve âlimlerin ictihâdları sabit, değişmez, değiştirilemez olarak görülmez. İctihâdlar beşer mahsulüdür. Hiçbiri, İmâm Zeyd'in ictihâdını da dâhil, Zeydiyye mezhebinde mukaddes addedilmez. İmamlar masum değildir. Delil izin verirse İmâm Zeyd'in ictihâdını alınır; izin vermezse terk edilir. Bu onun mezhebinden çıktığımız anlamına gelmez. Bilakis İmâm Zeyd'in mezhebi, metodu budur. Zeydiyye, hür bir usûle sahip olduğundan, hür düşünceye sahip olduğundan bazen Mu'tezile, bazen Şâfiyye, bazen Hanefiyye, bazen de Caferiyye ile örtüşür. Zeydiyye'yi usûlde Mu'tezilî, furû'da Hanefî gibi göstererek sınırlamak istiyorlar. Bu asla doğru değildir. Zeydiyye sürekli yenilenen, açılım gösteren bir mezheptir.

Abdurrahman el-Ğuneym: Zeydiyye mezhebi hakkında bizim inancımız şudur: Zeydiyye'nin toplama bir metodu vardır. Biraz Ehl-i sünnet'ten almıştır, biraz Caferiyye'den almıştır. Kendilerine özgü bağımsız bir metotları yoktur. Kendileri müstakil bir metoda sahip olduklarını iddia etseler de doğru olan metotlarının memzûc olmasıdır. Meselâ Zeydiyye'de namazda elleri yana salmak ve namazda elleri kaldırmamak hükmü vardır. Sonra gelenler müteahhirin Zeydiyye'si bu görüşleri kabul etmemiş geçersiz saymışlardır. Meselâ İmâm Hâdî'nin mezhebi İmâm Zeyd'in mezhebine aykırı düşer. Zeyd'in mezhebi Hâdî'nin mezhebine muhalefet eder. Müteahhir ulema Hâ-

dî'nin mezhebine muhâlefet eder. Müteahhirinin mezhebi *Kitâbu'l-Ezhâr*'ın müellifi Mehdi'nin mezhebidir.

Demirci: Sayın hocam, bu durumu 'ictihâd' ile açıklayamaz mıyız?

Abdurrahman el-Ğuneym: İctihâd hepsinde mümkün. Evet, gerçekten ictihâd kapısını açtılar. Ancak bu ictihâd teorisinde kalan bir ictihâddir. Pratikte ictihâd edene hücum ettiler. Örneğin, Şevkânî ictihâd derecesine ulaştı, birkaç meselede onlardan ayrıldı; neredeyse onu öldüreceklerdi. İşte bu problemdir. Şevkânî bu konuda *Edebü't-taleb, el-Bedru't-tâli'* isimli eserlerinde onlardan şikâyetlerini dile getirir.

Demirci: Sayın hocam, ülkemizde İsa Doğan isminde bir meslektaşımız Zeydiyye'nin Kelâmî Görüşleri adlı bir doktora çalışması yaptı ve bu çalışmada Zeydiyye'nin Kelâmî konularında Mu'tezile ile büyük oranda benzeştiği sonucuna vardı. Bu sonuç doğru mudur?

Bedruddin el-Hüsî: Doğru, çok meselede Zeydiyye Mu'tezile'ye benzer. İmâmet konusunda ise ayrıdır. Mu'tezile'den bir kısmı imâmet konusunda Hz. Ebû Bekir'in imâmete lâyık olduğunu söyler.

Demirci: Zeydiyye'nin usûlde Mu'tezile furû'da ise Hanefî olduğu söyleniyor; buna ne dersiniz?

Muhammed Hasan el-Ucrî: 'Zeydiyye usûlde Mu'tezile furû'da Hanefî'dir' şeklindeki görüşün bir temeli yoktur. Zeydiyye, metodunu saf bir kaynaktan almıştır. O da Emîru'l-Müminin Hz. Ali'dir. Mu'tezile mezhebi de usûllerinde Hz. Ali'ye dayanır. Nitekim İbnu Ebi'l-Hâdîd bunu *Nehcü'l-Belâğ'a*'nın mukaddimesinde zikretmiştir. Ancak pek çok görüşte Zeydiyye ile Mu'tezile örtüşmektedir. Bu durum usûl ilmini bilmeyenler; özellikle Zeydiyye'nin usûl ilimlerinde Mu'tezile'ye dayandığı vehmine götürmektedir ki bu yanlıştır. Seyyid Allâme Humeydân'ın ve Yahyâ el-Kâsımî'nin *Mecmû'u* bu söylediklerimizin sıhhatini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Zeydiyye'nin fıkhında Hanefî olduğu da yanlıştır. Zeydiyye ve Hanefiyye pek çok konuda örtüşmektedir. Bu durum Zeydiyye'nin Hanefî olduğu vehmine insanları düşürmüştür. Zeydiyye fıkhında Kitap, Sünnet, ve sahih kıyasa dayanmaktadır.

Abdurrahman el-Ğuneym: Doğru, akide bakımından Zeydiyye Mu'teziledir. Mu'tezile kitaplarını okurlar, okuturlar. Yemen'e Mu'tezile'yi Abdulcebâr el-Mahasânî getirmiştir. Ondan önce itizâl Yemen'de yoktu. Zeydîler Mu'tezile'nin kitaplarını muhafaza ettiler ve onları okuttular. Meselâ *el-Keşşâf*'ı okutmayan Zeydî âlim göremezsiniz. Ancak Zeydiyye imâmet nazariyesinde Mu'tezile'den ayrılır. Fıkıh alanında da çoğunlukla Hanefîdirler. Bazı meselelerde şaz görüşleri vardır. Onları Hanefîler bile söylemez. Meselâ İmâm Hâdî dört mezhepte olmayan bazı görüşlerde infirad etmiştir.

Demirci: Bizim ülkemizde Zeydiyye hakkında hemen hemen herkes tarafından bilinen ortak bir fikir de Zeydiyye'nin Ehl-i sünnet'e yakın bir mezhep olduğu şeklindedir. Buna ne dersiniz?

Bedruddin el-Hûsî: Fıkıh'ta yakındır. Nitekim Hanefiyye ve Şâfiyye'ye yakındır. Ancak akâidde yakın değildir. Furû'da yakındır.

Muhammed Hasan el-Ucrî: Zeydiyye, Kur'an'ın ve Allah'ın Kitâbı'na muhalif olmayan sahîh Sünnet'in delilleri ile amel etmeye daha yakındır. Zeydiyye, fıkıhtaki asıllarını diğer mezheplere bakmaksızın Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tan çıkardıkları deliller üzerine bina etmiştir.

Abdurrahman el-Ğuneym: Zeydiyye'nin Ehl-i sünnet'e yakınlığı Şia'ya nispetlidir. Yani Zeydiyye, Caferiyye gibi değildir. Daha mu'tedildir. Lanet, mezheplerinin esası değildir. Caferiyye ta'n ve laneti ibadet olarak yapar. Zeydiyye, sahâbeye ta'n etmez. Onların genel metodunda böyle bir şey yoktur. Zeydiyye çoğu hakkında aleyhte konuşmaz. Ancak Mu'âviye, Amr b. Âs, Ebû Sufyân hakkında konuşurlar. Caferiyye'nin aksine Hz. Âişe hakkında kesinlikle konuşmazlar, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a saldırmazlar.

Demirci: Yemen'de Zeydiyye mezhebinin yaygın olacağını, hatta bütün Yemen'in Zeydî olduğunu düşünüyordum. Ancak buraya geldiğimde, Şâfi'i mezhebinin mensuplarını yoğun olarak gördüm. Zeydiyye'ye bağlanışta yavaş yavaş bir kopukluk mu yaşıyor?

Bedruddin el-Hûsî: Mütেকaddim Zeydîler, hadîs konusunda daha akılcı ve eleştirel yaklaşırken, Müteahhir Zeydîler, bu eleştirel bakıştan vazgeçip hadîse Selefi mantıkla bir kudsiyet atfederek yaklaştılar. Abdullah b. Hamza, bunun tipik bir örneğidir. Ona göre Kur'an'a muhalif olan bir hadîs bile kabul edilebilir. Dolayısıyla müteahhirûn Zeydîler, bir anlamda Sünnileştiler. Bir de Vehhâbiler var. Bunların aslı Suud'tadır. Orada tedris edip Yemen'e geldiler, Zeydiyye'ye düşmanlık ediyorlar. Bu konuda onların da büyük tesirleri var. Bu düşmanlık ile ilgili *Tahrîru'l-efkâr*'a² bakılabilir.

Abdurrahman el-Ğuneym: Yemen iki kısımdır. Bir kısmı Zeydî, bir kısmı da Şâfi'i'dir. Yemen'in üst kısmı kuzey bölgesi Zeydî'dir. Alt kısım, *Tâiz*, *Hadramût*, *Tihâme* gibi yerler Şâfi'i'dir. Eskiden Yemen'de pek çok mezhep bir arada yaşamış. Meselâ Hanefîler Zebîd bölgesinde yaşamışlar. Ancak bugün artık kalmamıştır. Zebîd'de birkaç Hanefî bulabilirsiniz. Zeydiyye, bugün için Caferiyye'nin etkisi altındadır. Tamamen Caferiyye'nin kitapları okutuluyor. Bu durum Zeydiyye'nin zayıflamasına neden olmuştur.

Demirci: Zeydiyye mezhebinin aklı bir mezhep olarak isimlendirebilir miyiz?

Yahyâ Sâlim İzzân: Evet isimlendirebiliriz. Çünkü Zeydiyye ilk teşrî kaynağı olarak akla itibar eder.

Demirci: İmamlar Zeydiyye içinde masum mudurlar?

Yahyâ Sâlim İzzân: Hayır, hayır!.

Demirci: Bu yönü ile Zeydiyye Şia'dan ayrılıyor mu?

Yahyâ Sâlim İzzân: Evet, evet. İmamlar masum değildir. Müctehid İmamlara muhalefet edebilir.

Muhammed Hasan el-Ucrî: Biz İmamların masum olduğunu söylemeyiz. Ancak Hz. Hasan ve Hüseyin, Fâtımetü'z-Zehra Zeydiyye'nin İmamlarıdır.

Demirci: Sayın hocam, Sünnî hukukun gelişimi ile Zeydî hukukun gelişimi üzerine yazılmış bir makalede İmâm Hâdî'nin şerî deliller içerisinde icmâi zikretmediğini ve icmâin daha geç dönemlerde örneğin Sârimu'd-dîn el-Vezîr'in el-Fusûlu'l-Lu'luiyye'sinde Sünnî deliller gibi Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde yer aldığını ve Zeydî hukukunun Sünnileştiğini iddia ediyordu. Bu iddiaya ne dersiniz?

İsmail el-Vezîr: Sadece imâm Hâdî değil Ehl-i sünnet fukahâsı içerisinde de icmâi delil olarak kabul etmeyenler bulunmaktadır. Onlar icmâin olmadığını söylerler. İcmâ konusu problemleri bir konudur. İcmâin ispatı, vukuunun mümkün olup olmaması vs. gibi pek çok problemler vardır. Fıkıhta buna ihtiyaç da yoktur. İnsanlar belli bir görüş etrafında toplansalar, bütün beşer o görüşü benimsediği halde vakia öyle olmasa, o görüş öne çıkarılmaz. O görüş takdim edilmez. Kur'an'ın nassları da bunu destekler. Yani ilmi olmayınca ekseriyetin hiç bir önemi yoktur. Bir meselenin ilmi olması önemlidir. Çoğunluk olmuş azınlık olmuş fark etmez.

Demirci: Sayın hocam Zeydiyye içerisinde içe dönük bir tartışma var mıdır? Örneğin imâmet meselesi tartışılır mı? Yani Kur'an'a genel olarak baktığımızda bütün insanlık için gönderilmiş bir Kitap bir aileyi, soyu, nesebi öne çıkarmıyor. Böyle olması halinde Kur'an gönderiliş amacı ile de ters düşmüş olmaz mı? Kur'an'dan öğrendiğimize göre imâmet konusunda önemli olan vasıflardır, ehliyettir. Hz. Peygamber'in de uygulamalarında bir aileyi, nesebi tercih ettiği görülüyor. Onun da ehliyete bir görevlendirme yaptığını görüyoruz. Zeydiyye özellikle bugün bu modern asırda hala bu imâmet anlayışını nasıl sürdürüyor? Bu konuda bir tartışma söz konusu mu, değişim talepleri var mı?

İsmail el-Vezîr: Benim görüşümü sorarsanız evet ben söylediklerinize katılıyorum, ancak Zeydiyye içinde henüz bu konuda istenen ölçüde bir özelleştirme yok. İmâmet konusunda tartışma var ancak bu çok az. Zeydiyye, imâmet konusunda imâmın Alevî-Fâtimî olması gerektiğini söyler. Cesur, cömert vs. olmasını söyler. Ancak Alevî-Fâtimî soyu üzerinde hala devam eder.

²Bedruddin el-Hûsî'ye ait olan bu eser "Çağdaş Zeydî Âlimler" yazısında tanıtılacaktır.

Demirci: Sayın hocam, imâmet meselesi siyasi bir konu değil mi? Neden bu usûlü'd-dîn içerisinde ele alınıyor?

İsmail el-Vezîr: Hayır, Zeydiyye'ye göre imâmet konusu usûlü'd-dîndendir. Yani imâm falandır, falan zürriyettendir, bu konuda deliller kat'i değildir, zannîdir ve deliller üzerine söylenecek sözler, tartışmalar eleştiriler vardır. Usûlü'din'in kat'i deliller üzerine bina edilmesi gerekir, zan üzerine bina edilemez. Hem zannî delil ileri sürüyorlar hem de usûlü'd-dinde zannî delil olmaz kat'i delil olması gerek diyorlar. Evet, bu tenâkuzdur. Zeydiyye'ye göre imâmet usûlü'd-dîndendir. Bunun anlamı şudur: Yani bununla bir şahsın tayini kastedilmiyor. Kim imam olacak? Şu veya bu, falân veya filân, falân zürriyetten veya filân zürriyetten; hayır bu usûlü'd-dinden değildir. Ancak toplumun bir idarecisinin olması, müslümanların işlerini idare edecek bir mekanizmanın olması işte bu usûlü'd-dîndendir. Bir toplumun idarecisinin olmayışı tasavvur edilemez. Ama idarecinin kim olacağı bu konuda deliller kat'i değil, zannîdir. Usûlü'd-dinin esaslarından olan meseleler vardır. Bir de furû'dan olan meseleler vardır. Şefaât gibi; şefaât usûlü'd-dinin esaslarından olan bir mesele değildir, furû'undan olan bir meseledir.

Demirci: Hocam, Ahmed el-Kâtib'i tanıyor musunuz? O'nun eseri Türkiye'de tercüme edildi.

İsmail el-Vezîr: Çok güzel. Ahmed el-Kâtib ufku açık, eleştirel zihniyete sahip bir insandır.

Demirci: Zeydiyye içinde böyle insanlar var mı?

İsmail el-Vezîr: Hayır onun gibi, ona benzer insanlar yok. Bu soruyu ben sana sorayım. Sen onun gibisini Zeydiyye içinde gördün mü? Türkiye'den geldin, Zeydî âlimlerle görüştün, sen Zeydî âlimleri nasıl buldun?

Demirci: Evet, onun gibisi ile karşılaşmadım. Ama görüştüğüm Zeydî âlimleri ufku ve zihni açık, eleştirel düşünceye sahip, yeniliklere, değişime açık bir konumda gördüm.

Demirci: Biraz da hadis ilmine dair düşüncelerinizi merak ediyorum. Sizce hadis araştırmalarının seviyesi nasıldır? Hadis ilminin şu an Yemen'de durumu nedir?

Yahyâ Sâlim İzzân: Hadis tenkidinde muhaddislerin metodu yeterli değildir. Çok problemler vardır. Hadisler yeniden toplanmalı ve yeniden okunmalı ve Kur'an'ın muvâfakatına arz edilmelidir.

Abdurrahman el-Ğuneym: Hadis eğitimi veren iki okul vardır. Bunlardan biri Şeyh Mukbil olup, okulun kurucusu Şeyh Mukbil iki sene önce vefat etmiştir. Şimdi talebesi Hacverî onun bıraktığı yerden eğitimi devam ettirmek-

tedir. Bu medrese Sa'de şehrinde. Bu medresede sadece hadis okunur. *Buhârî*, *Muslim*, Hâkim'in *el-Müstedrek*'i gibi eserler okunur. Ayrıca Mukbil'in kendi yazdığı eserler vardır. Onlar da okunur. Hudeyde'de Muhammed Abdulvehhâb vardır. O hadis eğitimiyle meşgul olur. Mağrib'de Ebu'l-Hasan vardır. Üniversite'de öğrenciler çeşitli dersler ile meşgul olduklarından hadis eğitimi çok fazla yoğun değildir.

Demirci: Hadis ile haber kelimesi arasında ne gibi bir fark vardır?

İsmail el-Vezîr: Hadis kelimesi bir kudsiyet kazanmıştır. Hatta hadisin sıhhati, kuvveti, zayıflığı dikkate alınmadan, hadis mukaddes görülmüştür. Haber kelimesi ise böyle değildir. Haber doğru ve yalan olma ihtimali olan bir kelimedir. Haber kelimesi, mücerred haberdir. Haber kelimesi, kâidelerin boyunduruğu altındadır. Kâideler ona hükmeder. Bu kâidelerin haber ile uygunluğu ortaya çıktığında kabul veya reddi söz konusu olur.

Demirci: Peki Sayın İzzân, hadis ile sünnet arasında bir fark var mıdır?

Yahyâ Sâlim İzzân: Sünnet kelimesinin sünnetullâh, sünnetu't-târih, sünnetü'l-ibâde, şeklinde ıstılahları vardır. Hadis Hz. Peygamber'in sözleridir. Sünnet ise fiilleridir. Her hadis sünnet değildir. Sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısıdır. Kur'an'a hâkim değildir, Kur'an'ı nesh edemez, takyîd ve tahsis de edemez. Zeydiyye'nin büyük çoğunluğu bu anlayışta.

Demirci: Zeydiyye'nin itibar ettiği temel hadis kitapları nelerdir?

Abdusselâm el-Vecîh: Zeydiyye imâm Zeyd'in *Müsned*'ine en başta itibar eder. Onun arkasından Ahmed b. İsa'nın (v. 254) *Emâli* isimli eseri gelir. Daha sonra Abdullah el-Alevî'nin *el-Câmiu'l-Kâfi* isimli altı ciltlik eser kullanılır. Kâsım er-Rassî'nin *Mecmû*'larında yer alan rivayetler ve Yahyâ b. el-Huseyn'in eserlerinde yer alan rivayetler, en çok önem verilen hadis kitaplarıdır.

Muhammed Hasan el-Ucri: İmâm Zeyd'in *Mecmû*'u, Ahmed b. İsa'nın *Emâli*'si, Ebû Tâlib'in *Emâli*'si, Mürşid Billâh'ın *Emâli*'si, Müeyyed Billâh'ın *Emâli*'si, Müeyyed Billâh'ın *Şerhu't-Tecrid*'i Zeydiyye'nin temel hadis kitaplarıdır.

Demirci: Zeydiyye'nin hadis anlayışı konusunda neler söylemek istersiniz?

Sâlih Ahmed el-Vâil: Zeydiyye'nin isnadı yoktur. İlel ve rical kitapları, cerh ve ta'dil eserleri yoktur.

Abdurrahman el-Ğuneym: Zeydiyye kendilerinin hadis kitaplarının olduklarını söylerler ama onların bazısında hiç isnad yoktur. Örneğin Emîr

Hüseyin'in eş-Şifâ'sı³ hatta onlar bu kitap için "Ehl-i Beyt'in Buhârîsi" derler. Ancak bu kitapta isnad yoktur. Zeydiyye'nin isnadlarında problem vardır.

Demirci: Peki size göre bir hadîsin sıhhatini belirlemede muhaddislerin ortaya koydukları şartlar yeterli midir?

Yahyâ Sâlim İzzân: Hayır! Bize göre yeterli değildir. Muhaddislerin şartları, Meselâ senedinin muttasıl olması, zabtı ve adâleti tam olan bir râviden rivayet edilmesi şeklinde tanımlarında yer alan adâlet kimin ölçüsüdür? Kimin koyduğu ölçüye göre belirlenecek? Bir râvi, falân şahsa göre âdildir, başka bir şahsa göre âdil değildir. Râvinin adâletini tespit etmek kişiden kişiye değişir. Adâlet konusunda onların yanında Buhârî'nin Müslim'in yanında âdildirler. Çok ihtilâf vardır. Örneğin A'meş, Zübeyd, Mansûr b. Mu'temir ve bunların dışındaki Sahîh ricâli Buhârî, Müslim gibilerin yanında âdildirler; ama başkaları tarafından ise âdil sayılmamışlardır. Ahbâriler akli kullanmakta yüzeyseldirler. Hadîs ilmi bu konuda sathîdir. Hadîs ilminde derinlik yoktur. Bundan dolayı insanların çoğu hadîse yönelir. Teemmül, düşünme, özgün bir şey ortaya koyma gibi zorluklar içindedirler. Muhaddislerin hizmetleri son bulmuş bir hizmet değildir. Ve onların hizmetleri her şey demek değildir.

Demirci: Ben burada bazı kimselerle görüştim. Onlar şöyle diyorlar. "Muhaddislerle usûl âlimlerinin metodu birdir, aralarında bir fark yoktur." Bu konuda ne dersiniz efendim?

Yahyâ Sâlim İzzân: Onlar araştırmak, düşünmek için bir gayrete yönelmezler. Onlar bu konuda "falan böyle demiş, filan şöyle demiş" derler. Başkalarını sapık, fâsık, kâfir diye itham ederler.

İsmail el-Vezîr: Muhaddislerin kendileri açısından yeterli olabilir. Ancak Zeydiyye'ye göre bu şartlar yeterli değildir. Hadîs'in Kur'an'a arz edilmesi gerekmektedir. Zeydiyye'nin hadîs kabulünde merkeze koyduğu kriter hadîsin Kur'an'a arz edilmesidir. Haberin medar-i kabulünün Kur'an'a muvafık olmasına bağlıdır. Kur'an'a arz, Muhammed b. İbrahim el-Vezîr'in (ö. 840) söylediği gibi sonra gelenlerin sahîh ve sahîh olmayan şeklinde ve zorlama tevillerle söylediklerini tashih etmeye yönelik bir faaliyet değildir. Bu, mücerred ele alınan bir konudur. Zeydiyye haberin reddi konusunda Kur'an'a arz ile iktifa eder. İmâm Zeyd'in *Müsned*'inde yer alan bazı haberleri Yahyâ b. el-Huseyin tespit etmemiştir. İmâm Zeyd kanalıyla geldiği için itibar etmemiştir denilmez. O, arz kuralına itibar ederek haberi tespit etmemiştir. Arz kâidesi sadece önceki dönemlerde büyük bir titizlikle uygulanmakta idi. Ancak daha sonraki dönemler müteahhir ulemâ tarafından hicri 550'den sonra bu kâide uygulanmamıştır. Hatta Abdullah b. Hamza, Kur'an'a muhalif haberi kabul etmektedir. Bu sebeple arz konusunun yüzde yüz uygulandığını söyleyemeyiz.

³Şifau'l-Evam ahkam hadîslerinin toplandığı bir kitaptır.

Zeydiyye'nin ilk dönemlerinde hicrî III. yüzyıla kadar arz kâidesi açık bir şekilde uygulanmıştır. Bu bakımdan mütekaddim Zeydiyye ile müteahhir Zeydiyye arasında fark vardır. Müteahhirin döneminde Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen bir haber ile amel etmek onu reddetmekten daha hayırlıdır. Muhtemeldir ki Hz. Peygamber hadîsi söylemiştir, onu reddetmekten korkarız demişlerdir. Mütekaddimin döneminde ise bunun aksi bir tutum söz konusudur. Bir hadîsi reddetmek, dinde olmayan bir şeyi ifade eden bir sözle amel etme daha hayırlıdır. Görüldüğü gibi mütekaddim'in ile müteahhir'in metodu birbirinden tamamen farklıdır. Bu tavrı müteahhirinde bulamazsınız. Muhaddislerin ortaya koyduğu şartlar, râvide bulunması gereken adâlet, zabt gibi şartlar, her şey demek değildir. Mutlaka haberin Kur'an'a arz edilmesi gerekmektedir. Eğer haber, arz kâidesine uygun ise kabul edilir; muhalif ise reddedilir. Bu sebeple Meselâ Zeydiyye sırat, mizan, cinlerin temessül etmeleri ile ilgili rivayetleri kabul etmez. Çünkü bu rivayetler şeriatın kâideleri ile çatışmaktadır. Müteahhirin âlimlerinden arz kâidesini uygulamaktan çekinenler, bu kâideyi ameli hükümlerde uygulamışlardır. Hicri binli yıllarda veya bunun hemen önce ve sonrasında bu kâide usûlu'd-dinde kabul edilmiyordu. Bu tarihten biraz önce veya sonra bu gibi rivayetler kabul edilmemiştir. Zeydiyye mezhebinde temel esas budur.

Bedruddin el-Hüsî: Hayır, muhaddislerin şartları yeterli değildir. Bu şartlar zan üzerine bina edilmiştir. Onlar zanna uyarlar oysa zan hakikat ifade etmez. Buhârî, Müslim, Nesâî hadîs kabulünde bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlar kesin bilgiye götürmez. Zanna götürür. Hücjet, Allah'ın kitabıdır. O'na muvafık olan kabul edilir; muhalif olan ise reddedilir. Hadîs kabulünde umde, Kur'an'a muvaffakiyettir. İsnad umde değildir. Umde, Kur'an ve akıldır. Bunlar asıldır. Hz. Peygamber, bir hadîsinde "benden duyduğunuzu Kur'an'a arz edin; Kur'an'a muvafık olan bendendir, ona aykırı olan benden değildir" buyurmuştur.

Sâlih Ahmed el-Vâil: Muhaddislerin hadîs kabul şartları elbette yeterlidir.

Demirci: Hadîs kabul yolları konusunda bir muhaddislerin, bir de usûl-i fıkıh âlimlerinin metotları vardır. Usûl âlimleri, daha ziyade hadîsin metnine yönelmektedirler. Kur'an'a ve akla, dinin temel esaslarına aykırı olan hadîsleri reddetmektedirler. Usûl âlimlerinin yolu daha kuvvetli gibi gözükmektedir. Muhaddisler ile usûl âlimlerinin hadîs kabul şartlarını mukayese ettiğimizde neler söylemek istersiniz.

Sâlih Ahmed el-Vâil: Muhaddisler ile usûl âlimleri arasında hiçbir ayrılık yoktur. Hepsinin de metotları birdir.

Demirci: Burada görüştüğüm bazı ilim adamları, Zeydiyye'nin hadîs kitaplarında rivayet ettikleri hadîslerin isnadı olmadığını, ille ve rical kitaplarının bulunmadığı iddiasını dile getirdiler. Bunlar doğru mudur?

Bedruddin el-Hûsî: Bu, Zeydiyye'nin düşmanlarının sözüdür. Zeydiyye'nin kitapları vardır. Hadîs kitapları da vardır. Tabakât kitapları da vardır. İmâm Zeyd'in *Mecmû'u*, Ahmed b. İsa'nın *Emâlî'si*, Ebû Tâlib'in *Emâlî'si*, *el-Bisat*, *Şerhu't-Tecrîd* Zeydiyye'nin temel hadîs kitaplarıdır.

Muhammed Hasan el-Ucrî: Zeydiyye ile'l-hadîs, ilmu'r-ricâl ve muttasıl isnad konularında bilgi sahibidirler. Hadîslerin illetlerini, şartlarını ve ricâlini bilirler. Ancak, Zeydiyye hadîs ehlinin illetlerinin çoğunu reddeder. Şi'a'ya ve Ehl-i beyte tâbi olanlara yönelik yaptıkları cerhleri reddederler. Allâme Sarî-muddîn'in, *el-Feleku'd-devvâr* adlı eserine bu konuda bakabilirsiniz. Ayrıca Zeydiyye'nin ricâl ilminde yazılmış eserleri vardır. *Tabakâtu'z-Zeydiyye* bunlardan biridir. Yine Allâme İbrahim b. Kâsım el-Müeyyed Billâh'ın *el-Cedevâtu's-suğra muhtasaru tabakâtu'l-kübrâ* bunlardandır. Abdullah b. Hâdî ve Hasan b. Yahyâ el-Kâsımî'nin ve başkalarının ricâl ile ilgili eserleri vardır.

İsmail el-Vezîr: Bunlar hoş sözler değil. Araştırmaya dayanmayan, ilmi olmayan, yüzeysel sözler. Çünkü Zeydiyye'de isnad vardır. Kabul ve red vardır. Ancak "ilmu mustalahî'l-hadîs" ismi altında müstakil eserleri yoktur.

Demirci: Değerli üstâd Yahyâ b. el-Hüseyn'in eserlerinde isnad görmedim. Yahyâ b. Hüseyn "belağana an Rasulillâh" deyip hadîsi zikrediyor. Bu isnadda bir zâfiyet değil midir?

Bedruddin el-Hûsî: Belağ tâbiri muhaddislerin ıstılahıdır. Yahyâ b. el-Hüseyn'in kullandığı muhaddislerin ıstılahı değildir. O irsal yapmıştır. Mürsel hadîs bize göre makbuldür, hüccettir. Hâdî'nin irsali sahihtir. Bu konuyla ilgili *el-İ'tisâm'ın* birinci cildine bakabilirsiniz.

Abdullah b. Hamud el-İzzî:⁴ Zeydiyye mürseli kabul eder. Ve Zeydiyye'de mürsel haber, müsned haberden daha sağlamdır. Zira mürsel, araştırılmış ve bir imâmın hükmünü almıştır. Bu açıdan İmamların mürselleri sahihtir.

Muhammed Hasan el-Ucrî: İmâm Yahyâ 'belağa' dediğinde bu sıhhat de-recelerinin en üstününü gösterir. Çünkü o araştırdıktan sonra bu tâbiri kullanmıştır.

Demirci: Zeydî İmamlar, kendi aralarında hadîsleri kabul konusunda müttetikler mi, yoksa her biri müstakil bir metot mu izlerler?

Yahyâ Sâlim İzzân: Ayrıntıda her birinin farklı görüşleri olabilir. Ancak ittifak ettiği noktalar vardır. Bunlar hadîsin Kur'an'a arz edilmesi, hadîsin mütevâtir olması veya kabulle karşılanması (mütelakkan bi'l-kabûl), akâide aykırı olmaması gibi genel kâidelerde müttetiklerdir. Fakat ayrıntıda farklı

⁴ Zeydî ilim adamlarındandır. Tahkik ve telif pek çok çalışması olan el-İzzî ve eserleri hakkında başka bir çalışmada bilgi verilecektir. Abdullah b. Hamud el-İzzî Sa'de şehrinde bizi evinde ağırlamış ve Bedruddin el-Hûsî ve Hasan el-Ucrî ile görüşmemizi sağlamıştır. Kendisine müteşekkirim.

görüşler vardır. Örneğin, Ebû Tâlib el-Hârûnî mütekaddimindedir. Yine imâm Hâdî *Kitâbu's-Sünne*'sinde⁵ farklı bir sünnet anlayışına sahip olduğunu ortaya koyar.

Demirci: Hadîsler mana yoluyla mı, lafız yoluyla mı rivayet edilmiştir?

Yahyâ Sâlim İzzân: Tâbi bu beşerî bir meseledir. Falân işitiyor, filân işitiyor, o işitiyor, o ondan işitiyor. Böyle olan hadîsler üzerine tekfir ve tefsik hükmü bina edilmez. Ancak mütevâtir olursa başka.

Demirci: Mütevâtir sizce mümkün müdür?

Yahyâ Sâlim İzzân: Lafzen değil ama manen mümkündür.

Demirci: Mütevâtir hadîsin tanımı ile mütevâtir de olması gereken şartlar konusunda bir çelişki yok mu? Yani tanımda "yalan üzere bir araya gelmesi mümkün olmayan bir cemaatin haberi" diye tarif edilirken şartları arasında dört kişinin, beş kişinin haberinin mütevâtir olacağı söyleniyor. Yirmi veya otuz kişinin yalan üzere bir araya gelmesi mümkün değil midir?

Yahyâ Sâlim İzzân: Mümkündür. Ancak İmâm Hâdî bunu engellemek için bir şart ileri sürüyor. "Değişik beldelerden olması gerekir" (muhtelifetu'l-buldân) diyor. "Çeşitli fırkalardan olması gerekir" (muhtelifetu't-tavâif) diyor; Şi'î, Sünnî, Mu'tezilî gibi. Bütün İslâm fırkalarının ittifak ettiği haber diyor.

Demirci: Sahâbenin adâleti konusunda görüşünüz nedir?

Yahyâ Sâlim İzzân: Sahâbenin lugavî ve şer'î tanımı vardır. Lugavî tanıma göre sahâbe, mücerred arkadaşlık demektir. Bu tanımda hiçbir fazilet terettüp etmez. Ancak şer'î tanımda sahâbe kelimesinin özel bir yeri, konumu ve fazileti vardır. Zeydiyye'ye göre sahâbenin bir meziyeti ve bir konumu vardır. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'in sohbeti ile müşerref olmuşlardır. Ancak bu onların ma'sum oldukları anlamına gelmez. Hata etmeyeceklerini kastetmiyoruz. Onlar, Hz. Peygamber'in talebeleridir, bunu göz ardı etmeyiz. Zeydiyye'ye göre sahâbe kısımlara ayrılır. Bunlardan bir kısmı hakkında söz söylenmez ki, bunlar çoğunluğu teşkil ederler. Birtakım sahâbiler vardır ki, onlar hakkında rivayetler bulunmaktadır. Eğer bu rivayetler sahih ise bazıları sohbet şerefini kaybetmişlerdir. Meselâ Muâviye sohbet şerefini kaybetmiştir.

Buhârî ve Müslim'i kutsallaştırmak bu günün problemlerinden biridir. Bizim yeniden Buhârî ve Müslim'i İmâm Zeyd'in *Müsned*'ini İmâm Mâlik'in *Muvatta*'ını yeniden incelememiz gerekmektedir. Örneğin "güneş arşın altındadır" hadîsi gibi. "Arşın eni boyu şöyledir." gibi hadîsler. Bu kitapları takdis etmek hadîslere, sünnete zarar vermektedir. Altı sahih kitabı takdis etmek Müslümanlar arasında nefrete sebebiyet vermektedir. Buhârî ma'sum değildir.

⁵ İmâm Hâdî'nin *Kitâbu's-Sünne* adlı risâlesi tarafımızdan tercüme edilmekte olup, yakında okurlarımıza takdim edilecektir.

Biz hadîsi alırız, yeniden inceler, yeni kevnî sâbiteler ışığında münakaşa ederiz. Örneğin hadîs tıp konusunda şöyle bir şey söylüyor fakat tıp onun aksini söylüyor. Bu gibi hadîslerin yeniden incelenmesi lazım. Buhârî ve Ebû Hanîfe'nin tâbileri arasında sıkıntı vardır. Burada da Buhârî'yi takdis etmek Müslümanlara zarar vermektedir. Şâfiî mezhebinde çok fazla taassup vardır. Gerçekten çok taassup vardır. Bu bilinen bir şeydir. Nikâh konusunda, kıraat konusunda Hanefî, Mu'tezile, Zeydî hemen hemen aynı kalıptadır.

Demirci: Hadîslerin Kur'an'a arz edilmesi konusunda ne dersiniz?

Sâlih Ahmed el-Vâil: Bu batıl bir yoldur. Hadîslerin Kur'an'a arz edilmesi ile ilgili hadîs uydurmaktır. Hadîs Kur'an'ı açıklar, beyan eder. Ben size hadîslerle amel etmeyi gönlünüzü hadîslere bağlamayı öğütlerim. Hadîslere bağlılık bizi cennete götürür.

Demirci: Kur'an'a arzın problemleri var mıdır?

Yahyâ Sâlim İzzân: Bazı ahbâriler (hadîse, onun lafzına katı bir şekilde bağlanan, tefekkür ve tenkitte bulunmayan) konu ile ilgili bir hadîs getirirler. Fakat o hadîs tenkit edilmelidir. Hadîsi tenkidi için bir esasın olması gerekiyor.

Demirci: Peki, haberin akla aykırı olması ile neyi kastediyorsunuz?

İsmail el-Vezîr: Haberın akla aykırılığı demek, onun aklın müsellemtâna aykırılığı demektir. Yoksa etki altında kalan akıl kastedilmez. Meselâ aklın müsellemtâındandır. Zulm çirkindir. Adâlet güzeldir.

Demirci: Türkiye'de usûl-i fikhın özel anlamda hadîsleri anlama imkânına sahip olup olmadığı daha genel anlamda bilgi ve medeniyet inşâ etmede usûl-i fikhın yeterli olmadığı ve yeniden yazılması gerektiği görüşü dillendirilmektedir. Sizin bu konularda düşünceniz nedir? Yeniden bir usûl-u fikh yazmak gerekli midir?

Yahyâ Sâlim İzzân: Evet, yeniden bir usûl yazmak gereklidir. Bahsettiğiniz medeniyetin inşâ edilmesi için bunlar da yeterli olmaz; daha geniş eserlerin yazılması gereklidir. Rivayet edilen bazı hadîsler var ve bu hadîsler problemlerin çözümünde sürekli kullanılıyor. Hâlbuki teşri; bir problemi çözmek için ele aldığımız hadîsi biz devamlı kullanıyoruz. Resulullah'tan (s.a.v.) rivayet edilen bütün hadîslerin bütün zaman ve mekânlar için bir devamlılığı yoktur. Bazı hadîsler, yalnızca bir problemi çözmek için gelmiştir; başka problemler için değil. Dolayısıyla bu hadîsler birtakım şartlar, olaylar ile alakalıdır. Usûl-i fikhın hadîsler karşısında fonksiyonu gerçekten önemlidir. Çünkü onlar, hadîsleri makbûl ve merdûd diye ayırırlar. Kâideleri ortaya koyarlar haberi ya kabul ederler veya reddederler. Aklî ve mantıkî kâideler uygularlar. Kabul ve red kâideleri önemlidir. Usûl-i fikh kitaplarında bunlar mevcuttur. Usûl âlimleri, haberleri kabul ve red açısından değerlendirirken; muhaddisler sahîh, hasen, zayıf gibi değerlendirmelere giderler. Sahîh ve hasen, sened itibarıyla

yapılmış bir değerlendirmedir. Başka bir şeyle değil. Bundan dolayı İbnu'b-Salâh, Süyûtî, İrâkî bizim hadîslere sahîh dememiz vaka itibarı ile böyle olduğu için değildir. Senedin zâhirine itibar ederek biz hadîsin sahîh olduğuna hükmetmişizdir. Bir hadîsin senedi dikkate alınarak o hadîs hakkında sahîh hükmü verilirken aynı hadîse bir başka sened itibarı ile zayıf hükmü verilmiştir. Bu sebeple hadîs ilmi diye yapılan isimlendirmeyi tashih etmek gerekir. Bu ilim, ilmü'l-esânîd'dir. Hadîs ilmi değildir. Çünkü başka şeylere değil sadece isnadlara dayanır.

Demirci: Biz de Türkiye'de hadîs usûlü değil de isnad usûlü diyoruz.

Yahyâ Sâlim İzzân: İşte doğru olan budur.

Demirci: Hadîsleri anlama konusunda ne söylersiniz. Ülkemizde usûl-u fikhın hadîsleri anlamadaki imkânı üzerinde tartışmalar yapılmaktadır. Yeniden bir usûl-u fikh yazılması ifade edilmektedir. Bu konularda ne dersiniz.

Bedruddin el-Hûsî: Yeniden usûl yazılmasında bir beis yoktur. Önemli olan Kur'an'ın ışığında yazılmasıdır. Hadîslerin anlaşılmasında Kur'an'ın ışığında olmalıdır. Kur'an asıldır.

Demirci: Biz de zaman zaman Buhârî'yi eleştiriyoruz. Fakat ben şunu merak ediyorum: Buhârî'yi eleştirdiğiniz gibi örneğin Ahmed b. İsa'nın (ö. 256) Emâli'sini de eleştiriyor musunuz?

Yahyâ Sâlim İzzân: Evet, evet, tâbi! Bize göre rivayet edilen bütün hadîsler mutlak bir şekilde sahîh değildir. Hadîsler toplanmış, bir araya getirilmiştir. Müellifi o hadîsleri kendi re'yyine göre, kendi icthâdına göre toplamıştır. Dolayısıyla Ahmed b. İsa'nın da, Zeyd b. Ali'nin de *Müsned*'leri eleştirilir. Delil kuvvetli ise, İmâm Zeyd'in icthâdı bile eleştirilir ve terk edilir.

Demirci: Fakat ben Zeydî kitaplarında Ahmed b. İsa'nın Emâli'si ile ilgili "mütelakkan bi'l-kabûl" ifadesini okudum.

Yahyâ Sâlim İzzân: Evet, "mütelakkan bi'l-kabûl" şu demektir. Bu kitap yani *Emâli*, Ahmed b. İsa'ya aittir. Kitabın ona aidiyetinde genel bir kabul vardır. Ancak Hz. Peygamber'e nispet edilen bütün hadîsler reddedilmeye mahkumdur. *Emâli*'de yer alan bütün hadîsler için biz "mütelakkan bi'l-kabûl/kabule şâyandır" demeyiz böyle bir şeye iltifat etmeyiz.

Demirci: Sefîne hadîsi, Menzile hadîsi Gâdiruhum hadîslerine baktığımızda onların delâletinin ka'î olmadığı anlaşılıyor. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Yahyâ Sâlim İzzân: Hayır!, kat'î değildir!

Demirci: Ancak ben Zeydî kitaplarda bu hadîslerin mütevâtir olduğunu okudum.

Yahyâ Sâlim İzzân: Nakil açısından mütevâtirdir. Ancak bu hadislerin delaletleri kat'î değildir.

Demirci: Fakat, Sâhib Abbâd bu konuyla ilgili yazdığı eserde bu hadislerin delaletinin kat'î olduğunu savunuyor.

Yahyâ Sâlim İzzân: Şu an bu konuda yazılmış çok çalışmalar var. Bunların hepsinde bu hadislerin delaletinin kat'î olmadığı ifade edilmektedir. Bu çoğunluğun görüşüdür. Bu konuyla ilgili elimizde *es-Sahâbe inde'z-Zeydiyye* isimli bir çalışma var. Bu çalışmada Zeydî İmamlar Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğerlerini tekfir etmezler. Bunlar hakkındaki hadis zannîdir.

Demirci: Hadîs ilminin sizce bugün bir problemi var mıdır?

Sâlih Ahmed el-Vâil: Nasıl yani? Ne gibi bir problem? Ne problemi, hayır hiçbir problemi yoktur!

Demirci: Meselâ cerh ve ta'dîl alanında birbirinden çok farklı görüşler var. Birinin âdil dediği râviye, diğeri zayıf, hatta uydurma diyebiliyor.

Sâlih Ahmed el-Vâil: Cerh ve ta'dîl ulemasının iyi bilinmesi gerekir. Bu âlimlerden bazıları hüküm vermede müteşeddîd, bazıları mütesâhildir. Bunlar bilinirse mesele kalmaz.

İsmail el-Vezîr: Bugün hadîs ilminin problemi, haber kelimesini kullanmamasıdır. Haber ıstılahını biz, hadîsle ilişkinin kolay olması için alıyoruz. Zira bugün hadîs kelimesini bir kutsallık bürümüştür. Hadîs denildiğinde kalbi teslimiyet oluşuyor. Tenkit yapamıyorsunuz. Fakat haber ıstılahı alınırsa tenkit kolaylaşır. Haber, doğru ve yalan olma ihtimali olan bir sözdür. Ve bu ıstılahta bir kutsallık bulunmamaktadır. Siz birtakım kâideleri habere uygularsınız ve neticede ya red ya da kabul edersiniz. Ancak hadîs böyle değil. Hadîste kalbi bir teslimiyet var. Bir tarafta akli tenkit, bir tarafta da kalbi teslimiyet. İşte hadîs ilminin bugün problemi bu durumdur. Tabi ki şahısların kutsallaştırılması da ayrı bir problem. Bu konuda *el-Feleku'd-devvâr*'ın mukaddimesi hadîs ilmi ve Zeydiyye konusunda çok güzeldir oraya bakmanızı öneririm.

Demirci: Sayın hocalarım hepinize bu mülâkatı kabul edip değerli vakitlerinizi ayırdığınız için çok teşekkür ederim.

Hocalar: Biz de teşekkür ederiz efendim!

II. Uluslararası Hadis ve Günümüzde Hadise Yönelik Saldırıları Sempozyumu, 28–30 Mart 2005, Dubai, BİRLEŞİK ARAP EMİRLİKLERİ

Bir vakıf eğitim kurumu olan Dubai İslâm ve Arap Araştırmaları Fakültesi tarafından ikincisi¹ düzenlenen bilimsel sempozyuma muhtelif İslâm ülkelerinden katılan ilim adamı ve akademisyenler, hadis ve hadis ilimlerine yönelik güncel eleştirilere cevap niteliğinde yirmi beş bildiri sundu². Sempozyum, adı geçen fakültenin konferans salonunda altı oturum halinde gerçekleştirildi. Kur'an-ı Kerim tilaveti ile başlayan açılış oturumu, Fakülte Mütevelli Heyeti adına başkan Cum'a el-Mâcid, Sempozyum Düzenleme Komitesi adına başkan Prof. Dr. Hamza Abdullah el-Milbârî ve katılımcılar adına Sudan Evkaf Bakanı Prof. Dr. İsmâ el-Beşîr'in yaptığı protokol konuşmaları, fakülteyi tanıtan bir slayt gösterimi ve şiir sunumunun ardından kapanış konuşması ile sona erdi.

Ezher Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ahmed Ma'bed'in başkanlık ettiği öğleden sonraki ilk oturumda beş tebliğ sunuldu. Programda ilk tebliğci olarak gözükken Prof. Dr. Fâruk Hammâde, tebliğ metnini göndermesine rağmen fiilen sempozyumda bulunmaması sebebiyle bu oturumun ilk tebliği, programa göre son oturum tebliğcisi gözükken Fas İkinci Hasan Üniversitesi'nden Dr. Zeynelâbidîn Bilâfureyc tarafından sunuldu. Muhaddislerin, sünneti korunmak amacıyla rivâyet, dirâyet, râvi, mervî, tarih, tasnif gibi konularda geçmişteki uygulamalara dayanarak hadislerin tashih ve taz'ifinde kullandıkları bir takım kurallar bulunmasına rağmen, bu kurallardan habersiz kimselerin bilerek veya bilmeyerek hadislerle karşı çıktıklarını, bu tür yöntem sapması içinde olanların, İslâm dünyasının içinden ve dışından iki grup halinde faaliyet gösterdiklerini, birinci gruptakilerin hadis usulü kurallarını birbirine karıştırdıklarını, iyi ve doğru anlayamadıklarını, hadis ve hadis tarihini bilmediklerini, kendilerini araştırma ve eleştir-

me uzmanı sanıp bilimsellik kisvesi altında 'delil' diye vehim ve hayal ürünü bir takım gerekçelerle hadisler hakkında ahkâm kestiklerini, muhaddislerin hadislerin kabulü veya reddi konusundaki kurallarını görmezden gelip hadis karşıtı bir tavır sergilediklerini ifade etmektedir. İkinci gruptakilerin ise, hadis ilimleri ve onların hakikatine vakıf olmayan, bilakis başka alanlarda öğretim gören, fakat batı kaynaklı yöntemlerin etkisiyle tarih tenkidi araştırmalarına ağırlık verip muhaddislerin bu kurallarını dikkate almayan kimseler olduğunu belirtmektedir.

Tebliğci tebliğini, "yeni bir hadis metodolojisi oluşturmak" amacıyla kısmen veya tamamen muhaddislerin usûl/kurallarını bertaraf etmeye uğraşan birinci gruptakiler üzerinde yoğunlaştırmakta, onların sünneti kabul ve red konusundaki yöntemlerini, pratik ve teorik açıdan hadis usulü ile ilgilerini, söz ve yazılarından örnekler vererek açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca, öncelikle hadis usulü kurallarından kurtulmak istercesine, bu kurallara göre sahih kabul edilen bazı hadisleri sırf soyut akılla çeliştiği gerekçesiyle reddeden bu çağdaş araştırmacıların yaklaşımlarını eleştirmektedir.

Hadislerin sübutu meselesinin, Kur'an'la sıkı ilişkisi sebebiyle önem arz ettiğini söyleyen tebliğci, Kur'an'ın, varlığı ve sübutu mümkün olmayan bir şeye insanı yönlendirmeyeceği mantığından hareketle, sahih sünnetin varlığının "zaruri" olduğu, hicri birinci asırdan itibaren sahâbe ve daha sonraki muhaddislerin yaptığı gibi kabul veya red ölçülerine göre hadislerin kabul veya reddildiği, bu kaidelerin hadisin sübutunu belirlemek için gerekli bütün şartları taşıdığı, dolayısıyla yeni ölçüler ihdas etmenin mümkün olmadığı, aksine bu konuda geçmişin birikimine dayanmak ve geçmişte ehil olanların anladığı gibi onları anlamak gerektiği sonucuna varmaktadır.

Bu oturumun ikinci tebliğcisi Riyad Üniversitesi Öğretim Üyesi Dr. Hâlid b. Mansûr ed-Dirris, "**Çağdaş İslâm Düşüncesinde Hadisle İhticac Alanını Daraltma Eğilimleri (Arz ve Tenkid)**" başlıklı tebliğini sundu. Sünnet ve sünnet taraftarlarına karşı en eski ve ciddî itirazlardan birinin "sünnetin hücciyeti meselesi" olduğu, günümüzde de devam eden bu problemde sadece söylem ve araç değişikliği meydana geldiği tesbitinin yapıldığı bir girişten sonra, tebliğin hicri XV. asrın ilk çeyreğinde, 1401–1425 (1981–2004–5) yılları arasında, çağdaş İslâm düşüncesi edebiyatı çerçevesinde gerçekleştirilen yayınlar esas alınarak yapılan tarama sonucunda, sünnetin hücciyeti konusunda ciddiye alılabilecek yeni fikirlerin tesbiti amacıyla hazırlandığı belirtilmektedir. Bu bağlamda günümüzde, sahih olsa bile hadis/sünnetle ihticac alanını daraltmak amacıyla, (a) Kur'an'ın zâhirine ve ruhuna aykırı düşen hadisi reddetme, (b) teşrîf niteliği taşımayan hadisle amel etmeme, (c) hadler, muâmelât ve dinin temel esaslarıyla ilgili konularda haber-i vâhid niteliğindeki hadisle ameli reddetme, (d) problemlili (müşkil) hadisi reddetme eğilimleri görüldüğü ifade edilmekte, zorunlu olmadıkça bu eğilim mensuplarının adları verilmeksizin görüşlerinden örnekler verilmekte, tarihî geçmişleri anlatılarak dayandıkları deliller ele alınıp değerlendirilmekte ve yöntem açısından eleştirileri yapılmaktadır.

¹ İki yılda bir düzenlenmesi kararlaştırılan bu sempozyum silsilesinin ilki, 8–10 Nisan 2003 tarihinde aynı yerde gerçekleştirildi. Hadis İlimleri: Bugünü ve Geleceği (Ulûmu'l-hadis: Vâki' ve Âfâk) konulu bu sempozyumun tebliğleri, aynı adla kitaplaştırılarak basıldı (Dubai, ts., 447 s.).

² Bu bildiriler, sempozyum başlığıyla aynı adı taşıyan üç ciltlik kitap halinde yayımlandı (Dubai, 1426/2005).

Tebliğci, “Sonuç ve Çözüm Önerileri” başlığı altında, (a) birinci ve ikinci eğilimin, sünnetle ihticac alanını daraltma eğilimleri içinde teorik ve pratik açıdan en yaygın tavrı olduğu, ayrıca klasik dönem çalışmalarında pek görülmemeyen oldukça güçlü bir istidlal ve söylem üslubu geliştirdiği, buna karşın teorik açıdan zayıf olan üçüncü eğilimin pratikte bir varlığının kalmadığı, son zamanlarda daha çok gençler ve bazı din bilginleri arasında revaç bulan dördüncü eğilimin ise çok endişe verici bir hızla yaygınlaştığı, üslup ve istidlal yönünden ciddî ve esaslı delillerle münakaşa edilip reddiyeler yazılmadığı takdirde önümüzdeki dönemde etkisini artırarak sürdüreceği, (b) ilk iki eğilim mensupları ile hadisçiler arasındaki ihtilafın, temelde sünnetin hucuciyetini kabulde değil, icmâya muhalefet etmek gibi bazı konularda gevşeklik göstermek tarzında tezahür ettiği, (c) tebliğde, söz konusu çeyrek asırlık zaman diliminde sünnetle ihticacı daraltma tavırlarında gözlemlenen en önemli değişikliğin, birinci eğilim mensuplarının yaptığı gibi, zayıf olması sebebiyle ‘arz’ hadisiyle istidlâl etmekten kaçınmak olduğu, bunun ise bu görüştekilerle yapılan tartışmaların kısmen de olsa meyvesini verdiği anlamına geldiği belirtilmektedir. Çoğunun tarihsel geçmişi olduğu belirtilen bu eğilimlerin çağdaş söylemlerinin, klasik düşüncenin zayıf noktalarından uzak durup ve görüşlerini yeni delillerle desteklemek suretiyle öncekilerden ayrıldığı, başka bir deyişle, ürkütücü de olsa düne göre bugün daha da güçlendikleri, buna karşılık hadisçilerin tartışmaya girmekten kaçındıkları ve yeni bir şey ortaya koymak yerine sadece Sibâi, Ebû Şehbe ve Muallimî gibi geçmiş alimlerin sözlerini tekrarladıkları ifade edilmektedir.

Ancak tebliğci, bütün bu eğilim mensuplarının kendi içlerinde aynı olmayıp, aralarında mutedil olanlarının bulunabileceğini belirterek bu eğilimlere karşı takınılması gereken tavrı şöyle sıralamaktadır: (a) öncelikle her eğilim taraftarları hakkında aksi sabit olmadıkça iyi niyet beslemek, (b) günümüzde birçok hadisçinin yapması gerektiği gibi, hadis ilimlerinin öğretiminde muhatabın bilgi seviyesini dikkate alan çağdaş, anlaşılır, doyurucu, güzel ve somut bir anlatım üslubu geliştirip kullanmak, (c) hadis ilminde herhangi bir konuyu ele alırken teori ile pratiği bir arada düşünmek, (d) Ehl-i sünnete mensup olup da, rivayetler hakkında muhaddislerin metoduna aykırı hüküm verenlerle internet ortamında ve kitap-gazete gibi basın-yayın vasıtaları ile mücadele edip gerekirse bizzat karşılıklı tartışmalar yapmak, (e) sünnete yönelik her türlü eleştiriyi takip edecek ve karşı çalışmalar düzenleyecek bir kurul oluşturmak, (f) sünnet karşıtlarıyla bilimsel yöntemlerle mücadele edebilecek nitelik, nicelik ve donanımda genç ilim adamları yetiştirmek, (g) Günümüzde hadisçilerin en çok yakındıkları iletişim eksikliğini gidermek, sünnete yönelik saldırı ve gelişmeleri tartışmak, ayrıca bu konudaki yenilikleri takip edip bilgi alış verişinde bulunmak amacıyla İslâm dünyasındaki hadisçilerin katılımıyla en az iki yılda bir yapılacak periyodik sempozyumlar düzenlemek. Bu çerçevede, bağış, aidat ve vakıf gibi yollarla finanse edilebilecek bir "Uluslararası Hadisçiler Cemiyeti" kurmak.

Oturumun üçüncü tebliğcisi, Bahreyn Üniversitesi'nden Dr. Rukiyye Taha el-

Alvânî, “**Dağınık Okumanın Sünnetin Anlaşılmasına Etkisi ve Sakıncaları**” konulu bildirisini sundu. “Sünnetin parçacı bir anlayışla okunması (el-Kırâetü'l-izûn)” olgusunu bir kavram olarak tanımlamayı ve bu olgunun çeşitli şekillerdeki tezahürlerinden hareketle sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasındaki etki ve sakıncalarını ortaya koymayı amaçlayan araştırmacının tebliği bir giriş, iki bölüm ile sonuç kısmından oluşmaktadır. Araştırmasında analitik yöntemi kullandığını ifade eden araştırmacı, girişte araştırmanın konusu, önemi ve metodundan bahsetmektedir. Konuyu, sünneti anlamak için uyulması gereken küllî metodolojik ilke ve esaslara dayalı bir “sünneti anlama yöntemi” çerçevesine oturtmaya çalışan tebliğci, birinci bölümde klasik ve modern hadis kaynaklarında kullanılmadığını söylediği “dağınık/parçalı okuma” kavramını tanımlamaya çalışmıştır. “Hadisleri dağınık okuma tezahürleri ve sakıncaları” başlığını taşıyan ikinci bölümde, “muayyen bir konudaki hadislerin bir kısmı dikkate alınıp diğerlerinin görmezden gelinmesi”, “bağlamın dikkate alınmaması ve sakıncaları” ve “vurud sebebine gereken önemin verilmemesi ve sakıncaları” alt başlıkları altında konuyu işlemiştir. Tebliğci, “hadisleri dağınık okuma” kavramını, özellikle çağımızda sünnetin anlaşılmasında önemli sakıncaları ve çeşitli olumsuz boyutları bulunan bir olgu olarak tanımlamış ve bunun en önemli tezahürlerini örnekleriyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Dördüncü tebliğci Cezayir Emir Abdülkâdir İslâmî İlimler Üniversitesi'nden Salih Uvaymâr'ın sunduğu tebliğin konusu “**Mütekaddimûn Usûlü İle Müteahhirûn Düşüncesine Göre Fıkhu'l-Hadis**” idi. Tebliğci, girişte İslâm dünyasının güçlü geçmişinin temelinde dini iyi anlayıp ona sınımsız sarılma iradesinin, günümüz müslümanlarının yaşadığı problemlerin temelinde ise sünneti öğrenip anlama ve benimseyip yaşama konusundaki sapmaların yattığını, hadisleri anlama ve algılama konusunda doğru ve bilimsel metodoloji ile uyumlayan bazı tutumların da bu sapmalar arasında yer aldığını, müslümanların eski güç ve hakimiyetine kavuşmasının, kitap ve sünnet bütünlüğü içinde yeniden dine sarılmaktan geçtiğini belirtmektedir. Ardından, sünnetin anlaşılması ve yaşanması ile ilgili bazı çağdaş İslâm düşünürlerinin eleştirilerinden hareketle hadislerin anlaşılması probleminin önemine dikkat çekmekte, nebevî sünneti ihya ederek toplumun sorunlarının çözümünde nasıl etkin hale getirilebileceği, sünneti anlamada en uygun ve sağlam yöntemin ne olduğu, bu konuda insanın dinin genel amaçları çerçevesinde tam ve sınırsız bir hürriyete sahip olup olmadığı veya bu işin uyulması gereken bir takım kurallara dayalı bilimsel bir metodunun bulunup bulunmadığı sorularına cevap aramak üzere konuyu dört bölümde ele almaktadır. Birinci bölümde, araştırmanın önemi ve gerekçeleri sıralanmakta, ikinci bölümde “fıkhu'l-hadis” kavramı ve muhaddislerin bu konuya verdikleri önem, üçüncü bölümde ilk dönem hadis imamlarının bu konuda takip ettikleri usul, dördüncü bölümde çağdaş âlimlerin konuyla ilgili tavırlarının karakteristik temel özellikleri örneklerle anlatılmaktadır. Sonuç ve

tavsiyeler bölümünde tebliğci, (a) İslâm toplumunun yeniden Hz. Peygamber'in sünnetine dönmeyi, onu anlama ve anlatmada Sahâbe, Tâbiûn, Etbâu't-Tâbiûn ile hadis ve fıkıh imamlarını örnek almayı, (b) bu metodun kökleşip yaygınlaşması için araştırma, telif ve bilimsel toplantı gibi yoğun bir faaliyet içine girmeyi ve herkesin gücü oranında buna katkıda bulunmayı, (c) hadis kaynakları ve şerhlerinden yararlanarak sünnetin anlaşılmasında sağlam bir metodoloji geliştirmeyi, (d) muhaddislerin eserlerinden hareketle fikhî anlayışlarını ortaya koyacak çalışmalar yapmayı, (e) Resûlullah (s.a.v.)'in ashâbına öğrettiği şekilde nebevî sünneti bütün rehberlik ve güzelliği, saf ve berraklığıyla ümmete sunmayı tavsiye etmektedir.

Bu oturumun son tebliğini, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Bünyamin Erul sundu. **“Sahâbe'nin Hadis ve Sünneti Anlamada Üç Eğilimi”** başlığını taşıyan tebliğde³, hadis/sünneti anlamada Sahabe'nin “Zâhirî, Fikhî ve İctihâdî” olmak üzere üç farklı yaklaşımı bulunduğunu belirten Erul, örnekler vererek konuyu açıklamaya çalıştı. Ancak tebliği sunuşu esnasında, daha önce 20 dakika olarak belirlenen sunum süresini 10 dakikaya indirilmesi, ayrıca oturum başkanı tarafından sık sık süre ikazı yapılarak rahatsız edilmesi, tebliğcinin haklı tepkisine yol açtı. Bu durum, tebliğin tamamını sunma imkânını ortadan kaldırdığı gibi hoş olmayan bir tartışma ortamının doğmasına da sebebiyet verdi.

Sempozyumun ikinci günü sabah oturumunda sunulan 6 tebliğden ilki, sempozyumu düzenleyen İslâm-Arap Araştırmaları Fakültesi Öğretim Üyesi ve aynı zamanda Sempozyum Düzenleme Komitesi Başkanı Prof. Dr. Hamza Abdullah el-Milîbârî'ye aitti. Dr. Hamza, **“Çağdaş Hadis Araştırmaları: Tahlil ve Çözümler”** başlığını taşıyan tebliğine, âyetler ışığında hadis ve sünnetin dindeki yeri ve önemine, daima aslî hüviyetiyle korunmasının gereğine ve sahih hadisin büyük imamlar nezdindeki değerine vurgu yaparak başladı. Bütün gayretlere rağmen tarih boyunca özellikle gayb, mucize, fiten ve kıyamet alametleri gibi akıl ötesiyle ilgili konulardaki hadislerin, gizli veya açık bir takım saldırılara maruz kaldığını, günümüzde de nebevî sünnetin, tehlikesi önceliklerden az olmayan bir başka tehdit ve saldırı ile karşı karşıya olduğunu hatırlatmaktadır. Hadislerin tashih ve taz'ifi, anlaşılması ve yaşanması konusunda gösterilen gevşeklik, özellikle ilmi mahfiller, dergiler, basın-yayın araçları ve eğitim-öğretim vasıtasıyla yapılan faaliyetlerde kullanılan hadislerin kesin bir dille hemen Hz. Peygamber'e nisbet edilmesi gibi olguların bunun en belirgin ve tehlikeli göstergeleri olduğunu belirtilerek, bu durumun sünnetin saygınlığı ve konumuna gölge düşürmesi,

³ Erul'un bu tebliği, sempozyum organizasyonu çerçevesinde iki hakemden kabul yazısı almasına, programa dahil edilip sempozyumda sunulmasına rağmen daha sonra yayımlanan tebliğ kitabına alınmaması, üstelik tebliğ kitabının tebliğciye gönderilmemesi üzücü ve düşündürücü bir durumdur.

sünnetin bid'atle karışması, toplumda uydurma hadislerin revaç bulması ve hadis münekkidlerinin kullandığı tashih ve taz'if prensiplerinin yok olması gibi olumsuzluklara yol açtığına dikkat çekmektedir. Tebliğci, “Bugünkü Hadis Anlayışımız” başlığı altında, günümüzdeki sünnet anlayışını sorgulamakta ve bu anlayışın, sünnetin dinî değerine yarasız ölçüde olmadığını söylemektedir. Ayrıca, tashih-ta'lil, tefsir-tahlil ve istidlâl-istinbât alanında gösterilen çabaların, geçmiş ulemadan ve günümüz araştırmacılarından yararlanılarak ortaya konan ve onların gayretlerini tamamlayan bir mahiyet arz etmediği yönündeki eleştirilerine örneklerle açıklık getirmektedir.

Ayrıca Dr. Hamza Abdullah, günümüz İslâm toplumunun, yukarıda ana hatlarıyla belirtilen yanlışlar ve şüpheler nedeniyle ümmetin mukaddesâtından sayılan sünneti anlayıp yaşamada boşluğa düşmesinin sebepleri, bundan kurtulmanın yolları ve bu uğurda harcanan çabaları ortaya koymada hadis uzmanlarına bir öz eleştiri yapma fırsatı vermek amacıyla böyle bir sempozyum fikrinin doğduğunu belirtmektedir. Daha sonra tebliğinde iki problemi ele alan tebliğci, bunlardan birincisinde problemin çağdaş hadis araştırmalarındaki tezahürlerine ve toplumsal açıdan taşıdığı tehlikelere değinmekte, ikincisinde ise hadis ve sünnet konusunda kafa karıştıran çağdaş araştırmalardaki metodik sapmalar ve sebepleri üzerinde örneklerle dayalı açıklamalar yapmaktadır.

Son olarak “Nebevî Nasları Şerh ve Araştırma Yöntemlerinde Bu Usûle Yoğunlaşmanın Önemi” başlığı altında araştırmacı, İslâm tarihinde meydana gelen olaylar incelendiğinde fitne ve sapmaların çoğunun, Kur'ân veya Hadis metinlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı sonucuna varmakta ve bu nedenle ilmi müesseselerin günden güne yaygınlaşan bu aksaklıkların düzeltilmesi görevini üstlenmesi gerektiğine, bunun ise manasını anlamaksızın kuru bilgi ezberletmekle değil, metodik araştırma ve şerh çalışmalarına önem vermekle mümkün olduğuna işaret ettikten sonra, metin şerhi konusunda önemli gördüğü prensipleri şöyle sıralamaktadır: (a) metni, konu, belağat, nahiv ve amaç bütünlüğü içinde anlamak, (b) şerhe geçmeden önce, varsa hadisin farklı rivayet ve tarikleri ile birlikte konu ile ilgili diğer metinleri toplamak, (c) Sahâbe ve Tâbiûn dönemindeki tavır ve uygulamayı dikkate almak, (d) metni, söylendiği dönemde kullanılan üslup ve kelimeler açısından söyleyenin üslûbuna göre anlamaya çalışmak, (e) hadisi anlamada, bulunduğu babların başlıklarını dikkate almak, (f) gayb veya gelecekle ilgili hadislerin anlaşılması için henüz keşfedilmemiş bir gelişmenin olabileceği ihtimalini düşünerek bu tür hadisleri anlamada zâhir üzere tevakkuf etmek.

Bu oturumda **“Hadise Yönelik Çağdaş Saldırlara Karşı Koyma”** başlığını taşıyan ikinci tebliğin sahibi, Birleşik Arap Emirlikleri Ra'sû'l-Hayme Şeriat Fakültesi'nden Dr. Salahaddîn el-İdlîbî idi. İdlîbî, tebliğinin başında “hadise yönelik saldırılara karşı koyma” konusu üzerine yoğunlaşacağını söyleyip şahit olduğu bir olayı naklettikten sonra, sünnetin maruz kaldığı tehlikeler karşısında, sağlam bir tashih ve taz'if metodunu dikkatlice kullanarak sahih derecesine

ulaşmadığı halde sahih hükmü verilen bazı hadisleri yeniden değerlendirmeyi önermektedir. Tebliğ metninde hadise karşı en önemli saldırılardan birinin hadisleri tashihte gösterilen gevşeklik ve buna sebep olan metodik yaklaşım üzerinde durmakta ve bu çerçevede şu sorulara cevap aramaktadır: (a) Münekkidlerin, sika râvi ve rivayetinde görülen aksaklıklara bakış açısı nasıldır? (b) Bir hadisin farklı rivayetlerindeki lafızların hepsi Hz. Peygamber'e mi aittir? (c) Sahih derecesine ulaşamamalarına rağmen bazı hadisler "sahih" sayılmakta mıdır?

Bu soruları ilk dönemden itibaren önde gelen muhadislerin söz ve uygulamalarına dayanarak örnek rivayetlerle cevaplandırmaya çalışan tebliğci, özetle şu sonuçlara varmaktadır: (a) Senedi zayıf, metni münker olan bazı hadislerle 'sahih' hükmü verilmesine yol açan gevşek metoda dayanmak sakıncalıdır. (b) İlk dönem muhaddis münekkidlere göre, sika râvinin bazı rivayetlerinde hata ve kusur bulunması ihtimal dışı görülmezken, sonrakilerin bu konudaki tutumları, sikanın rivayette hata yapması adeta imkânsızmış gibi kabul edilerek farklılık gösterir. (c) Râvilerin aynı şeyhten aldıkları hadisin rivayetinde ihtilaf etmeleri durumunda, hatanın bulunup ortaya konması esas alınmalı, "onun bu rivayette, biri diğerine mütabaat eden iki şeyhi vardır" deyip geçiştirilmemelidir. (d), Bir hadisin birçok tarikten gelen rivayetlerindeki lafız farklılığı, mana ile rivayet olgusundan kaynaklanır. (e) Müteahhir âlimlerin yaptıklarının aksine, Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem münekkidlerine göre metni münker olan bir hadisin hepsi de zayıf olan birçok isnadının bulunması, onu zayıf hadis olmaktan kurtarmaz.

Fas Karaviyyin Üniversitesi'nden Prof. Dr. Tevfik b. Ahmed el-Galebzûri tarafından sunulan üçüncü tebliğ, "**Çağdaş Dinî/Şerî Araştırmalarda Hadisle Fıkhi Birleştirme Zarureti**" başlığını taşımaktadır. 'Günümüzde hadis ve hadis ilimleriyle uğraşanların çoğunun, fıkıh ve fıkıh usulü araştırmalarına fazla önem vermedikleri gibi fıkıh ve fıkıh usulü ile meşgul olanların da hadis ve hadis ilimleri konusunda açık bir zafiyet içinde buldukları' tesbitinin ardından, iki ilim dalı mensupları arasındaki bu bilimsel kopukluğu gidermek maksadıyla tebliğini yazdığını belirterek söze başlayan tebliğci, konuyu üç bölüm halinde ele almaktadır:

"Muhaddisin Fıkha Olan İhtiyacı" başlığını taşıyan birinci bölümde, "Selef âlimlerinin, öğrencilerini rivayetten çok dirayete yönlendirmesi" ve "Âlimlerin, anlamını anlayıp kavramaksızın fazla hadis rivayet etmeyi yermesi" ifadeleriyle iki alt başlık yer almakta ve ilk dönemlerden itibaren konu ile ilgili söz ve görüşler sıralanmaktadır. "Fakih'in Hadise İhtiyacı" başlıklı ikinci bölümde, bu ihtiyacın gerekçesini "Sünnetin müstakil hüküm kaynağı oluşu", "Fikhî hükümlerin büyük bir kısmının sünnetle sabit oluşu" ve "Hadis ilminin diğer ilimler için de delil oluşu" alt başlıklarıyla ele almaktadır. "Fıkıhla Uğraşanlarla Hadisle Uğraşanlar Arasındaki Kopukluğun Giderilmesi" başlıklı üçüncü bölümde ise, yeniden sünneti anlama, ondan yararlanma ve hüküm çıkarma yöntemlerine dö-

nülmesi, fıkıhçıların hadis ve hadis ilimlerinden yararlanması gerektiği gibi hadisçilerin de sağlam bir fıkıh ve usul bilgisine sahip olmaları lüzumunu vurgulamaktadır. Tebliğ, geneli itibarıyla bütün bu konularda meşhur İslâm âlimlerinin sözlerini bir araya getiren bir derleme görünümündedir.

Dördüncü tebliğin sahibi Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi'nden Prof. Dr. Ebû Lübâbe Hüseyin, "**Nebevî Sünnet Konusunda Uzman Olmayanların Bilgisizlik Sebebiyle veya Tahrif Amacıyla Yazdıkları**" başlıklı tebliğini sundu. Dr. Muhammed Hamza tarafından yazılan *es-Sünneti'n-Nebeviyye: İşkâliyyetü't-Tedvin ve't-Teşri'* (Tunus Yüksek Öğretim Bakanlığı Yay., Tunus 1418/1997) adlı kitap özelinde konuyu ele alan tebliğci, İslâm'ın zuhurundan beri karşılaştığı ve onun inanç ve medeniyet değerlerine yönelik kafa karıştırma, tahrif ve imha amaçlı ideolojik, kültürel ve askerî saldırılar ile bunların dış kaynakları ve iç uzantılarına temas etmektedir. Zeytûne Üniversitesi Hadis programında ders kitabı olarak okutulmak üzere yazılan adı geçen kitaptaki belli başlı iddia ve fikirleri sıraladıktan sonra, yazarın 'Sünnet' kavramı tanımından başlayarak, sünnetin yazılması, tedvini, tasnifi, nassın ve özellikle dinin ikinci kaynağı olarak sünnetin huciyeti, sahâbenin adaleti, icma, Hz. Peygamber'in ismeti gibi konulardaki görüşlerini eleştirmektedir. Kitabın, mübalağasız tamamının safсата ve demagojiden, ortaya atılan iddiaların da çoğunun saçma-sapan şeylerden ibaret olduğunu normal bir okuyucunun dahi hiç zorlanmadan farkedebileceğini, aslında yazarın bu yolla çağdaş bir mutezile akımı ihya etmeyi amaçladığını belirten tebliğci, bu nedenle kitaptaki her iddiayı cevaplandırmaya değer görmediğine belirtmektedir. Sonuç olarak, "üstadları sayılan müsteşriklerin yazdıklarından farklı olmayan 'çağdaş'ların yazılarına örnek teşkil eden söz konusu kitabın en tehlikeli yönü, Zeytûne Üniversitesi Hadis Programı'nda okutulmak üzere yazılan bir ders kitabı olmasıdır" diyen Ebû Lübabe, kitabın hadisle ilgili olmasına rağmen, A'dan Z'ye içinde hadis istihlamlarından hiç birine ait doğru ve bilimsel bir tanıma, İslâm âlimlerinin koyduğu hiçbir kurala ve ilim adamlarınca benimsenen hiç bir gerçeğe rastlanmadığını, böyle bir çalışmanın inkârcıları memnun edip onların saldırganlık ve yıkıcılık arzularını tatmin etmekten başka bir işe yaramayacağını ifade etmektedir.

Beşinci tebliğ, "**Hadislerle Yönelik Eleştirilere Karşı Çağdaş Âlimlerin Reddiye Metodu: el-Envârü'l-kâşife adlı Kitabı Çerçevesinde Şeyh Muallimî Örneği**" başlığıyla, Fas Yüksek İslâm Araştırmaları Ribat Haseniyye Daru'l-Hadis'i'nden Dr. Abdülhâdi el-Hamlişî tarafından sunuldu. Sünnetin bağlayıcı bir teşri kaynağı olduğunu, bu konumu sebebiyle hadise yönelik tenkid ve zihin bulandırma çabalarının büyük tehlike arz ettiğini, bu nedenle nebevî mirasın emanetçileri sayılan ilim adamlarının bu konuya hakettiği önemi vermeleri gerektiğini belirterek söze başlayan tebliğci, sünnete yöneltilen tenkitlerin araştırılarak kaynaklarının ve sebeplerinin belirlenmesi, bu tenkidleri cevaplandırma ve çürütme konusunda âlimlerin gösterdiği çabaların tesbit edilip değerlendirilerek sünnetle ilgili araştırma ve incelemelerde bu sonuçlardan yararlan-

nılması gereğini dile getirmektedir. İki kısımdan oluşan tebliğin birinci kısmında, çağımızda sünnete yönelik saldırıların tarihine, sebeplerine ve meşhur temsilcilerine, müsteşriklerin sünnet hakkındaki tenkid ve tereddütlerin oluşmasındaki rolü ile bu kampanyaya çanak tutan bazı müslümanların tavırlarına değinmekte ve genel olarak İslâm âlimlerinin sünneti savunma konusundaki gayretlerine yer vermektedir. İkinci kısımda ise, tebliğ konusuna örnek seçtiği eserin müellifi Abdurrahman el-Muallim'i tanıtarak, genelde hadise geçen hizmetlerine, özelde hadise yönelik saldırılar karşısındaki çabalarına temas ettikten sonra *el-Envâru'l-kâşife* adlı eseri ve öneminden bahsetmekte, müellifin bu eserde yer verdiği önemli konular ve onları ele alış tarzı hakkında bilgi vermektedir. Tebliğin sonuç bölümünde, bu dini korumayı tekeffül eden Yüce Allah'ın, her asırda bunu üstlenecek âlimler bahsettiği, çağımızda Muallim'in de bunlardan biri olduğu belirtilerek, bu tür saldırılara karşı doğrudan cevap vermektен çok, bütün ilmî ve kültürel mahfiller ile basın-yayın kuruluşları aracılığıyla sünnetin dinî değeri, tarihi, tedvini, tasnifi gibi konularda yoğun bir şekilde halkı bilinçlendirme gereği vurgulanmaktadır. Ayrıca, Muallim'in söz konusu eserinin özetlenerek, kullanımı kolaylaşacak şekilde yeniden basılıp ders kitabı olarak okutulması ve sünnete yönelik tenkitler ile bunlara verilen cevapların takip edilebilmesi ve gerekli açıklamaların yapılabilmesi için Muallimî adına bir internet sitesi kurulması önerilmektedir.

Bu oturumun son tebliğcisi, Cezayir Emir Abdülkâdir İslâmî İlimler Üniversitesi'nden Dr. Muhtar Nasıra "**Çağdaş Araştırmacılara Göre Hadis Tenkidinde Aklın Rolü**" başlıklı tebliğini sundu. Yüce Allah'ın, vahyin bir parçası olan sünnetin korunmasına vesile kıldığı hadis münekkidlerinin, ilk dönemden itibaren onların yöntemlerini anlamayanlar tarafından bir takım saldırılara maruz kaldıklarını, klasik dönemde Mutezile'nin, günümüzde ise muhaddislerin sünnet anlayışı ve hadis tenkid yöntemlerini kusurlu görüp sırf akla aykırılık gerekçesiyle bazı hadisleri reddeden müsteşriklere uyan bir takım müslüman ilim ve fikir adamlarının bulunması sebebiyle bu konuyu seçtiğini belirterek söze başlayan tebliğci, tebliğini iki bölüm halinde kaleme almıştır. "Akl Kavramı ve Akıl-Nakil İlişkisi" başlığını taşıyan birinci bölümde, aklın anlamı, akılla nakil arasında tearuz bulunduğu iddiasının reddi, anlama ve kavrama bakımından gayb ile ilgili hadisleri diğerlerinden ayırma gereği ve münekkidlerin hadis tenkidinde aklın yeri konularını ele almaktadır. Tebliğci, "Çağdaş Araştırmacılara Göre Hadis Tenkidinde Aklın Rolü" başlıklı ikinci bölümde ise, çağdaş âlimlerin hadis tenkid anlayışında eski akılcı ekol/Mutezile ve oryantalizmin etkisi üzerinde durmakta ve araştırma sonunda vardığı sonuçları şöyle özetlemektedir: (a) İnsana akıl nimetini bahşeden Yüce Allah, aklın idrakine de bir sınır koymuştur. Bu nedenle akıl, ancak vahyin aydınlığında doğruya bulabilir; çünkü vahiy akıl üstüdür. (b) Sahih nakille çelişecek, onun önüne geçecek ve muhaddis münekkidlerce kabul edilen ilke ve ölçülerle sabit olan hususları reddedecek şekilde sınırları dışında kullanılan akıl, heva, zan, sapık ve bozuk fikirlerin

egemen olduğu akıldır. (c) Muhaddis münekkidleri donukluk ve akılcı tenkid yöntemini kullanmamakla suçlamak, münekkidlerin sema, eda, râvi ve metin gibi konuların tenkidinde akılı kullanmaları sebebiyle gerçeğe aykırıdır. (d) Muhaddislerin hadisleri Kur'an'a arz edecekleri alan sınırlıdır. Bu arz, muhaddislerce rivayet ve amel bakımından aslı bilinmeyen ve rivayetinde teferrüd edilen garip bir hadisin önce Kur'an'a, sonra sünnete, sonra da icmaya arz edilmesi şeklinde olur. (e) Muhaddislerin, tenkid problemlerini parçacı bir yaklaşımla ele aldıkları ithamı doğru değildir. (f) Muhaddislerin metin tenkidine önem vermeyip sened tenkidi ile yetindikleri gerekçesiyle eleştirilmesi de, sahâbe asrından itibaren son asırlara kadar metin tenkidi konusunda ortaya konan gayretler sebebiyle geçersizdir. (g) Hadislerin fıkıh ve anlam yönünden incelenmesi konusu da böyledir. Çünkü münekkid muhaddislerin metnin sıhhatini belirledikten sonra gayeleri, metnin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Nitekim değişik türdeki hadis eserlerinde bunun tezahürlerini görmek mümkündür.

Sempozyumun ikinci gününün akşam oturumunda dört tebliğ sunuldu. İlk tebliğ, Medine Taybe Üniversitesi Öğretim Üyesi Halil İbrahim Molla Hâtır'a aitti. Tebliğci, "**Zayıf Hadisin Mevzû Hadisle Bir Tutulmasının Sakıncaları**" adlı tebliğinin girişinde, Hz. Peygamber döneminden beri sünnetin karşı karşıya kaldığı tehlike ve inkar girişimlerinden bahisle, mutlak anlamda zayıf hadisleri mevzu hadislerle bir tutup reddedenleri de bu inkarcılar arasında saymaktadır. Nebvî sünnetin önemi ve naklinde Sahâbe'nin gösterdiği titizlik hakkında, malûm ayet ve hadisler çerçevesinde bilgi verdikten sonra, zayıf hadis rivayetinin başlangıcı, sebepleri, tanımı, kısımları, zayıf hadis rivayet etmenin hükmü ve hadis kitaplarında bulunmasının sebebi, zayıf râvilerden hadis almak ve onunla amel etmek, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin mutlak olarak zayıf hadisi reddettiğine dair iddianın reddi, zayıf hadisle mevzu hadis arasındaki fark ve ikisinin aynı tutulmasının sakıncaları üzerinde durmaktadır. Zayıf hadis konusunda oldukça ayrıntılı bir araştırma görünümü vermekle birlikte, sadece zayıf hadisin mevzu hadisle eş tutulup tamamen reddedilmesinin sakıncaları açısından sempozyum konusu ile irtibatı kurulabilecek tebliğde araştırmacı, geçmiş âlimlerin benzer tavırlarıyla istidlal ederek görüşünü desteklemektedir.

Bu oturumda, Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nden Dr. Şerif Hâtim b. Ârif el-Avni tarafından sunulan ikinci tebliğ, "**Münekkid İmamlar ve Çağdaş Tenkitçilere göre Hadis Tenkid Esasları**" başlığını taşımaktadır. Mukaddime'de tebliğci, asırlarca süren durgunluk ve suskunluğun ardından günümüzde hadis ilimlerinin, bu uğurda mücadele veren âlimler sayesinde yeniden bir canlanma dönemine girdiğini, sünnete dair değişik kültür kaynaklarının neşri ile çeşitli inceleme, araştırma ve tahriç çalışmalarının dinî yayınlar arasında ilk sırada gelmesinin bunun en açık göstergelerinden biri olduğunu, bununla birlikte bu büyük birikim içinde dine ilim yoluyla hizmet etmek amacıyla yapılan çalışmalar yanında, ilmî temeli olmayan veya ticarî maksatla yapılan, hatta 'sünnetle ilgili eser basma' görüntüsü altında din hakkında şüphe uyandırma amacı taşıyanların

bile bulunduğunu belirtmektedir. Bu çalışmalar arasında hadis ve hadis ilimleri açısından tehlike arz eden olgulardan birinin, hadis kitaplarının sayfalarındaki metin ve haşiyeleri dolduran ve onlarca kişi tarafından binlerce hadis hakkında verilen birbiriyle çelişik kabul-red, sahih-zayıf hükümleri olduğunu söyleyen tebliğci, tehlikenin boyutlarını göstermesi açısından hadis uzmanı olmayanların, münekkid imamların hükümlerini dikkate almaksızın hadisin sıhhati hakkında hükmü vermede yarışırmasına acele etmelerine dikkat çekmektedir.

Konuyu iki ana başlık altında ele alan müellif, birinci bölümde “Muasırlara değil de sadece Münekkid İmamlara Bahşedilen Tenkid Esaslarının Teorik Açıklaması” başlığı altında verdiği bilgiler ve örnekler çerçevesinde hadis tenkidi konusunda kendilerine mutlak ictihad ehliyeti bahşedilen ilk dönem âlimleri ile genel olarak bundan yoksun olan müteahhir dönem ve özellikle son devir âlimler arasında fark bulunduğu iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. “Muasırlara Verilmeyip Sadece Münekkid İmamlara Bahşedilen Hadis Tenkit Esasları ile İlgili Örnekler” başlığını taşıyan ikinci bölümde tebliğci, müteahhir ve çağdaş âlimlerin aksine, mütekaddim tenkid imamlarına bahşedilen ve bu nedenle de tenkid esaslarını ve tenkiddeki hüküm kaynaklarını bilemediğimiz konularda onların verdikleri hükmü kabullenmemizi zorunlu kılan özelliklerini örneklerle açıklamakta, ilk dönem tenkid imamlarının aksine müteahhir âlimlerin, tenkidde mutlak ictihad ehli olmadıklarına belirterek, hadis ilimleri ve sünnete hizmet için öncelikli; (a) münekkid imamların sözlerine layık oldukları değeri vermek, (b) hadis ilmindeki bilgimizin ve ehliyetimizin, bu konuda mutlak ictihad sahibi kimselerden eksik olduğunun idrakine varmak gerektiğini savunur.

Bu oturumun üçüncü tebliğini Dubai İslâm ve Arap Araştırmaları Fakültesi’nden Dr. Abdülaziz Sağır Dehân “Savunucuları ve İnkarcıları Arasında Nebvî Sünnet” başlığıyla sundu. Araştırmacı gerek geçmişte, gerekse günümüzde sünneti savunmaya yönelik her türlü çabaya rağmen, sünnet hakkında kafa karıştıran kimselerin hücumlarına maruz kaldığını, bu şüphe ve saldırıların sebeplerini ve sorumlularını belirlemek, başka bir deyişle bu sorumluluğun iyi veya kötü niyetle hücum edenlere mi, yoksa onlara karşı bağırıp çağırarak duygusal tepkiler göstermekten başka bilimsel ve metodik cevap verme görevini yerine getiremeyen sünnet müdafilerine mi ait olduğu sorusunu cevaplandırmak üzere hazırladığını belirterek söze başlamaktadır. Daha sonra, sünnet karşıtlarını kısmen veya tamamen sünneti reddetmeye ve hakkında şüphe uyandırmaya yönelten sebepler ve sünneti reddeden bu müsteşrik taklitçilerinin dikkat çekici bazı önemli özelliklerini sıralamaktadır. Ardından “Sünnet Savunucuları” başlığı altında bu konuda görülen eksikliklere, aksaklıklara ve bunların sebeplerinin çeşitli alanlardaki tezahürlerine değinmektedir. Bütün bunlar karşısında sünnet savunucularından beklentiler ve dokuz madde halinde sıraladığı önerilerle tebliğine son vermektedir.

Bu oturumda, “Muhaddislerin Hadis Lâfızlarını Yazma İlkeleri ve Çağdaş

Araştırmalarda Bunların İhmal Edilmesinin Sakıncaları” başlıklı son tebliğ, Dubai İslâm ve Arap Araştırmaları Fakültesi’nden Dr. Yusuf el-İsâvî tarafından sunuldu. Hadisi tashif ve tahriften uzak bir şekilde öğrenip öğretmenin gerekliliğine, bunun da Arapça bilgisine dayanan zabt şartıyla mümkün olduğuna işaretle söze başlayan tebliğci, hadis lafızlarının yazılış konusunda bazı çağdaş âlimlerle muhaddislerin zabt ilkelerini mukayese etmekte ve bu ilkeleri yedi başlık altında ele almaktadır. Araştırmacının, hadis lafızlarının rivayeti ve yazılışına dair muhaddislerin metodunun önemini ve ona uymanın gereğini vurgulamak ve muhaddislerin kitaplarında yazılı bu ve benzeri ilkeleri esas almak, ayrıca çağdaş araştırmacıların tahkik ettiği eserlerde ve yaptıkları araştırmalarda hadis lafızlarına yönelik hüküm ve yorumlarını bilmek bakımından önemli olduğunu belirten tebliğci bu konuya dair önerilerini şöyle sıralamaktadır: (a) Hadisle uğraşan bir araştırmacı, hadis lafızlarını kaydederken muhaddislerce benimsenen esaslar uyarınca zabt yöntemlerini uygulamalıdır. (b) Tahriç çalışması yapanlar, tahrif ve tashiften korunmak için hadis lafızlarını yazarken karşılaştırılmış sahih nüshalara önem vermelidir. (c) Metnin değişik rivayetleri arasındaki farklılıkları bilmemek, hadisteki bir lafzın hükmü konusunda istenmeyen sonuçlara yol açabilmektedir. (d) Tahdis lafızlarının zabtı ile uğraşanlar, hadis ilmiyle birlikte Arapça’yı da bilmelidir. (e) Lafızların zabtında hareke ve nokta önemlidir. (f) Tahriç çalışması yapan çağdaş araştırmacılar, metindeki lafzı değiştirmeye kalkışmadan önce tevil etmeye çalışmalıdır. (g) Lafızların zabtında, rivayet ve dirayet yeteneğini şahsında toplayan ciddi şahıslara başvurulmalıdır. (h) Bütün bu kuralların bir araya toplanmasına, öğrenilmesine, yerleştirilmesine ve örneklendirilmesine özen gösterilmelidir.

Sempozyumun üçüncü günü Prof. Dr. Muhammed Mustafa el-A’zamî başkanlığında yapılan sabah oturumunda altı tebliğ sunuldu. Bu oturumda “Hadis Alanında Kullanılan Bilgisayar Programları (Gerçekler-Beklentiler)” başlıklı ilk tebliği, Dubai Davet ve İrşad Merkezi’nden Abdullah Salih Hâmid sundu. Konuyu iki kısımda ele alan araştırmacı, birinci kısımda elektronik ortamda arama özellikleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, gerek lazer disketler, gerekse hadisle ilgili siteler üzerinden herhangi bir ilim dalıyla ilgili bilgisayar programından otomatik arama veya arama motorları vasıtasıyla nasıl yararlanılabileceği üzerinde durmakta, temelde İngilizce’ye göre tasarlanmış arama motorlarından yapılan Arapça aramaların ortaya çıkardığı problemlere değinmektedir. Resmî veya özel siteler ve şirketlerin bu konudaki çalışmalarını olumlu ve olumsuz yönleriyle değerlendirdiği ikinci kısımda, genelde İslâmî ilimler, özelde hadis ilmi konusunda bilgisayar teknolojisinden yararlanma çabalarının geçirdiği aşamalar ve bu aşamalarda öne çıkan iki önemli şirket olan Türas ve Aris’in çalışmaları ile resmî sitelerden Ezher’in elektronik sitesinden, ayrıca bazı özel şirket veya şahısların kendi imkânlarıyla oluşturduğu iki siteden bahsetmektedir.

Tebliğci sonuç bölümünde, (a) Arapça’ya göre tasarlanmış bir bilgisayar sis-

temi geliştirecek teknik şirketler kurulması, (b) karışıklık ve tekrarı önlemek için bu şirketler arasında koordinasyon sağlanması, (c) bu alanda çalışan şirketlerin hadis ve veri uzmanlarından yararlanılması, (d) program yapımında tahkikli, mevcudu bol ve birden fazla baskısı bulunan kitapların kullanılması, (e) hadis programlarındaki otomatik arama özelliklerinin düzeltilmesi, (f) hadislerle ilgili bilimsel destekli bilgisayar programları üretecek hadis enstitülerinin kurulması, (g) piyasada mevcut ürünlerin uzman âlimler tarafından incelenmesi, düzeltilmesi gerektiğinde alternatifler sunularak bunların kamuoyu ile paylaşılması, (h) Arapça programlar konusunda olduğu gibi, bilgisayar teknolojisinde karşılaşılan problemlerin çözümü için uzmanlardan oluşan komisyonlar kurulması, (i) hadis programlarının sağlam ve bilimsel bir tashihten geçirilmesi, (j) hadisler için ayrı bir internet sitesi kurulması, (k) hadis programlarının yapımında standartlar tesbit edilmesi önerilerinde bulunmaktadır.

Dubai Kültürel İnceleme ve Araştırmalar Kurumu'ndan Dr. Muhammed İyâde el-Kübeysî, “**Hadis Alanında Çağdaş Teknolojiden Yararlanma Düşüncesi**” başlığıyla bu oturumun ikinci tebliğini sundu. Çağımızda yaşanan hızlı bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı ileri teknolojiler sayesinde yeni cihazlar, gelişmiş sistemler ve bilgisayar programları ortaya çıktıkça kullanım alanlarının da genişlediğini, buna rağmen çeşitli sebeplerle genelde İslâmî ilimler alanında bu çağdaş teknolojilerden gereğince yararlanılmadığını belirten araştırmacı, tebliğinde üç konu üzerinde durmaktadır. Teknoloji kavramını tanımlayarak konuya giriş yaptıktan sonra ikinci bölümde “Çağdaş Teknoloji ve Kullanım Alanları” başlığı altında klasik teknoloji ve elektrik, elektronik, dijital, bilgisayar ve sanal uzay teknolojisi gibi konuları ele almaktadır. “Çağdaş Teknoloji Hadis Hizmetinde” başlıklı üçüncü bölümde ise, bu teknolojinin hadis alanında kullanımının tarihçesi, bu konuda halen yürütülen yoğun çalışmalar ile çağdaş teknolojiden yararlanma imkânları hakkında bilgi vermektedir. Bu çerçevede bilgisayar teknolojisi sayesinde yakın bir gelecekte yazmaların (mahtûtât) elektronik ortamda okunması, ayrıca her hadis kaynağına ait bütün yazma nüshaların yer aldığı programlar geliştirilmesi, mesela tahkik çalışması gibi akademik faaliyetlerin dijital ortamda yapılabilmesi, çok önemli ve faydalı bir özellik olmasına rağmen İslâmî programlarda pek kullanılmaması ciddi bir eksiklik olan mouse(fare)un sağ tuşunun kullanılabilir hale getirilmesi, her kaynağa ait yazmalar arasındaki nüsha farklılıklarının görülebilir hale gelmesi ve nihayet gerektiğinde bir kitabın farklı baskılarına ait sayfa numaralarına ulaşılması imkân dâhiline gireceği belirtilmektedir. Araştırmacı tebliğinin sonuna koyduğu eklerde, günümüzde genelde İslâmî araştırmalar, özeldir hadis araştırmaları alanındaki teknolojik çabalar ve bu bağlamda geliştirilerek piyasaya sürülen belli başlı bilgisayar programları hakkında bazı değerlendirmeler yapmaktadır.

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi'nden Dr. Habîburrahman İbrahim sa'nın sunduğu tebliğ, “**Elektronik Ortamlarda Hadise Yönelik Saldırıları:**

Masjid Tucson Sitesi Örneği” başlığını taşımaktadır⁴. Dinin esasları olan Kur'ân ve Sünnet hakkında müslümanların zihinlerini bulandırmaya çalışan ve bu amaçla değişik metodlar kullanan kişi ve faaliyetlerin daima olageldiğini, bunlar içinde günümüzde özellikle internet siteleri üzerinden hadisin kutsiyeti ve sıhhati etrafında şüphe uyandırmaya çalışan organizasyonlardan birinin Dr. Reşad Halife yönetimindeki www.submission.org adlı internet sitesi olduğunu, bu sitede “Hadis ve Sünnet” başlığı altında Buhârî ve Müslim gibi hadis kitaplarındaki bazı hadislerin his, sarîh akıl, sahih nakil ve müselleme tecrübeye muhalif oldukları iddiasıyla reddedildiğini belirterek söze giren tebliğci, tebliğinde bu rivayetlerden “Hz. Âdem'in boyu ve sûreti” ile ilgili hadisi araştırma konusu yapmaktadır.

Tebliğini üç bölüm ve bir sonuç halinde yazan araştırmacı, birinci bölümde tebliğin özü ve yukarıda adı geçen internet sitesi hakkında kısaca bilgi vermektedir. “Elektronik Ortamlarda Hadis ve Hadis râvileri Hakkında Şüphe Uyardırma Olgusu” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Sahîhayn ve diğer hadis kaynaklarında geçtiği halde şüpheli görülen 50 hadis, ayrıca tenkid edilen bazı râviler ve muhaddisler ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde tebliğci, *Sahîh-i Buhârî*'de geçtiği halde şüphe ile karşılanan hadislerden “Hz. Adem'in boyu ve sûreti” ile ilgili hadis konusundaki şüpheler, naklî, tarihî, antropolojik ve arkeolojik delillerden hareketle cevaplandırmaya çalışmaktadır. Tebliğ sonunda özetle, (a) günümüzde gerekli bir teknoloji ürünü olan internet kullanımına önem verilerek İslâm ve müslümanların hizmetine sokulması, ayrıca İslâm düşmanlığı yapan sitelerin tanıtılıp tehlikelerinin anlatılması, (b) İnternet üzerinden hadise hizmet etmek üzere bilimsel bir heyet oluşturulması, (c) İslâm dünyası içinde ve dışında hadis ve muhaddisler hakkında şüphe ve yanlış anlamaları ortadan kaldırmak üzere kurulan kurumlar arasında işbirliği yapılması, (d) internet sitesi bulunan dini ve ilmi kuruluşlar, farklı kültür ve dini eğilime sahip kullanıcılar arasında rahatsızlık ve kargaşaya meydan verebilecek ihtilaf-lardan uzak durup ortak noktalar üzerinde işbirliği yapması önerilerinde bulunmaktadır.

Bu oturumda, “**Bilgisayar Teknolojisi Kullanılarak Yapılan Hadis Ansiklopedileri**” başlıklı dördüncü tebliğ, Ürdün'den Türâs Merkezi Müdürü Râtib Abbâs el-Hatîb tarafından sunuldu. Tebliğinin akademik bir araştırma iddiası taşımadığını söyleyerek söze başlayan tebliğci, bilgisayar ve İnternet tekniklerinden yararlanılarak hazırlanan CD'lerin, uzun süredir beklenen ve “asrın projesi” diye takdim edilen çok amaçlı ve kapsamlı bir hadis ansiklopedisi olacağına işaret etti. Projenin en önemli amacının, araştırmacılar için büyük bir zaman ve emek kaybına yol açan “malzeme toplama” merhalesini asgariye indirip onun yerine araştırma, eleştirme ve yeni çalışmalara daha çok zaman ve

⁴ Maalesef bu tebliğ de, sempozyumda sunulmuş olmasına rağmen basılan tebliğ metinleri kitabında yer almamaktadır.

çaba harcamaya imkân vermek olduğu belirtilmektedir. Bazı âyet ve hadisler ışığında hadisin önemine ve tarihî süreçte hadise gösterilen özene işaret eden tebliğci, özellikle on sekizinci asrın sonundan itibaren büyük ölçüde İslâm'ı karalama ve yaralama maksadıyla İslâm araştırmalarına ilgi duyan batıların İslâm'a yönelttikleri temel tenkid noktalarına ve bu konuda İslâm âlimlerinin gösterdikleri çabalara değinmektedir. Bu bağlamda, bilgisayar tekniğinden faydalanılarak yapılan çalışmaları hatırlatan tebliğci, sözü yöneticisi olduğu Tûras'ın mezkûr hadis projesine getirerek bu projenin ana merhalelerini on sekiz madde halinde şöyle sıralamaktadır: (a) Projeye dahil edilecek kitapların belirlenmesi, (b) Bu kitaplardan, matbu veya mahtût hangilerinin esas alınacağını tesbiti, (c) İsnad ve metinlerin rumuzlandırılması (d) Gerekli işaretler konulduktan sonra isnadlı hadislerin bilgisayara yüklenmesi, (e) Sened ve metinleri, şâhid ve mütâbileriyle birlikte hadislerin bütün tariklerinin bir araya getirilmesi, (f) İsnad, tabaka ve rivayet sigalarının şema halinde gösterilmesi, (g) Râvi ve Sahâbe ansiklopedileri oluşturulması, (h) Hadislerdeki ziyadeler ve râvi tasarrufları cetveli hazırlanması, (i) Hükmi mertebelerine göre bu ziyadeler bir araya getirilerek metnin tesbiti/inşası, (j) İsnad ve metinlerin hükümlerinin belirlenmesi, (k) Sahih hadisleri modern konu tasnif düzenine göre ihtiva eden kapsamlı, fakat muhtasar bir kitap hazırlanması, (l) Garibu'l-hadis sözlüğü hazırlanması, (m) Delaletleri somut, kapsamlı ve uygulamalı bir hadis istihlaları sözlüğü hazırlanması, (n) Kapsamlı ve toplu fihristler yapılması, (o) Kaynak kontrolü, mukayese ve istatistik yapma imkânı, (p) Yardımlaşma, geliştirme, istişare ve danışma kurulu oluşturulması, (r) Araştırma ve projenin sonuçları, Proje yönetimi, genel özellikleri ve tamamlanan kısımları

Tebliğin sonuna eklenen "mülhakât" kısmında tebliğci, İbn Hacer'in asırlar öncesinden benzer bir çalışmaya dair özlemine naklettikten sonra, çağdaş hadis araştırmacılarından bazılarının proje ile ilgili değerlendirmelerine, Zehebiyye'nin birinci sürümündeki mukaddimeye, istişare edilmek üzere projenin sunulduğu kişi ve kurumlara, proje konusundaki muhtelif değerlendirmelere, tahric programının sonuçlarına dair bir örnek uygulamaya ve faydalarına, senedi metinden ayırıp seneddeki râvi isimlerini ve tabakalarını otomatik olarak belirleyen programla ilgili örnek bir uygulama ve faydalarına, nihayet "inneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât" hadisinin metnindeki ziyade ve râvi tasarruflarını gösteren programa dair örneklemeye yer vermektedir.

Ürdün Zerka Millî Üniversitesi'nden Dr. Abdülcebâr Saîd tarafından sunulan beşinci tebliğ, "**Sünnet ve Sünnet İlimlerinde Tenkit Yeteneğinin İnşası**" başlığını taşımaktadır. Tenkid yeteneğinin kaybolup taklitçi bakış açısının yaygınlaşması sonucu, hadis ve hadis ilimleri alanında ictihad yapılamaz ve gelişme sağlanamaz hale gelmesinin kendisini böyle bir tebliğ hazırlamaya sevk ettiğini belirten tebliğci, "tenkitçilik yeteneği"ni bir kavram olarak tanımlamak, önemini ve bir hadisçide bulunması gereğini ortaya koymak, çeşitlerini ve hadis araştırmacısında oluşmasının yollarını aramak üzere konuyu karşılaştırmalı, tarihsel ve

analitik metotla dört bölüm halinde incelediğini söylemektedir. Genel anlamıyla "ilmî meleke" kavramına dair İslâm âleminde yapılan eski ve yeni çalışmaları kısaca tanıttıktan sonra birinci bölümde, "tenkitçilik melekesi" kavramının tanımı ve özellikleri hakkında bilgi vermektedir. İkinci bölümde hadis ve hadis ilimleri açısından tenkitçilik melekesinin beş türünden bahsetmektedir. Üçüncü bölümde tenkitçilik melekesi açısından mütekaddimûn ile müteahhirûn âlimlerini mukayese etmekte, dördüncü bölümde tenkitçilik melekesinin nasıl oluşturulabileceği üzerinde durmaktadır. Araştırmacı, tenkitçilik melekesinin, tenkitçiye rivayetlerin gizli özelliklerini anlama imkânı veren kesbî bir güç olduğunu belirterek, günümüzde bir takım araştırmacıların bu gücü kaybettiklerini, halbu ki övgüyü, gerektiğinde tenkid, mukayese, kabul veya redde engel görmemek suretiyle kaybedilen bu gücün yeniden kazanılabileceği sonucuna varmaktadır.

Bu oturumun altıncı ve son tebliğcisi, Dubai İslâm ve Arap Araştırmaları Fakültesi'nden Dr. Receb Abdülcevâd İbrahim, "**Uygulamalı Çağdaş Nahivde Hadis Metinlerini Kullanma Zarureti**" başlıklı tebliğinde, son zamanlarda Arap nahvinin Kur'an, Arap şiiri, atasözleri ve meseller gibi yazılı vesikalara dayalı kurallardan arındırılması gerektiğini ciddi şekilde seslendirilerek bunun yerine tatbikata önem verilmesini savunanların iddialarının çürütülmesini amaçlamaktadır. Tebliğde, hadislerle örneklendirmekten ve istişahda bulunmaktan kaçınma sebepleri ile bunun olumsuz sonuçları irdelenmektedir. Daha sonra çağdaş nahiv uygulamalarında hadisten yararlanmanın önemi ve bunun din ve dil açısından sağlayacağı yararlar üzerinde durulmakta, hadisin nahiv'de Kur'an'dan sonraki ikinci mertebeye konulması çağrısında bulunmaktadır. Ayrıca, nahivcilere göre hadisin tanımı, nahivde hadise önem verilmeyişinin sebepleri, hadislerle istişahda karşı çıkan nahivcilerin gerekçeleri, nahivde hadisi delil kabul etmemenin sonuçları ile nahiv uygulamaları ve irab açısından hadisin önemi üzerinde durulmakta, araştırmacıların nahiv öğretiminde hadislerden yararlanmaları tavsiye edilmektedir.

Sempozyumun son oturumunda dört tebliğ sunuldu. Hollanda İslâm Üniversitesi'nden Dr. Özcan Hıdır tarafından sunulan "**Şarkiyatçıların Hadisi Değerlendirmede Kullandığı Bazı Metotların Analizi**" başlıklı birinci tebliğde⁵ Hıdır, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Marston Speight, G. H. A. Juynboll, Harald Motzki ve Michael Cook başta olmak üzere, şarkiyatçıların XIX. yüzyılın sonlarından itibaren kullanmaya başladıkları ve temel olarak hadislerin ilk ortaya çıktığı tarihi belirlemeyi amaçlayan ve günümüze kadar geçen süreçte detaylandırılıp geliştirilen "hadis tarihlendirme metotları"ni analiz etmektedir. Tebliğci, bu metotların ilkinin, hadislerin metnini esas alan tarihlendirme olup Ignaz Goldziher ve Marston Speight tarafından kullanıldığını, ikincisinin, hadisin erken dönem fıkıh tartışmalarındaki kullanımını esas alan tarihlendirme olup

⁵ Ne yazık ki, tebliğler kitabında bu tebliğin de adı geçmesine rağmen metnine yer verilmemiştir.

Joseph Schacht ve G. H. A. Juynboll tarafından benimsendiğini, isnadı merkez alan üçüncü tarihlendirme yönteminin Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll ve Michael Cook gibi şarkiyatçılarca kullanıldığını, metin ve isnadın ikisini birden temel alan tarihlendirme yönteminin ise Harald Motzki tarafından kullanıldığını ifade etmekte, bütün bu metotları değerlendirerek İslâmî perspektiften olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koymaktadır.

Bu oturumun ikinci tebliği, Dubai İslam ve Arap Araştırmaları Fakültesi'nden Dr. Veliyyuddun Takiyyuddin en-Nedvî tarafından sunuldu. **“Hindistan'da Hadis Çalışmaları”** konulu tebliğ, üç bölümden oluşmaktadır. ‘Hindistan'da hadis inkârcıları’ başlıklı birinci bölümde, bu ülkedeki hadis inkârcılığının geçmişi ile Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali gibi temsilcilerinin bazı görüşlerine yer verilmektedir. ‘Hindistan'da kurulan akademik müesseselerin sünnete hizmetleri’ başlıklı ikinci bölümde İngiliz işgalinden sonra, islâmî ilimler alanında çalışmalar yapmak üzere kurulan Diyôbend Dâru'l-ulûmu, Sehârenfûr Mezâhiru'l-ulûm Medresesi, Dâru'l-ulûm Ulema Konseyi, Selefîyye Ehl-i Hadis Medresesi, Dehlî Rahmâniyye Dâru'l-hadisî, Ömerâbâd Dâru's-selâm Üniversitesi ve Selefîyye Üniversitesi gibi ilim merkezleri bu merkezlerin çalışmalarından bahsedilmektedir. ‘Telif ve yayın evleri’ başlıklı üçüncü bölümde ise, Hindistan-Pakistan coğrafyasında islâmî ilimler alanında telif ve yayın faaliyeti gösteren Haydarâbâd Dâiretül-meârifî'l-islâmiyyesi, A'zam Cerah Dâru'l-musannifîni, Dehlî Musannifler komitesi, Pakistan Kur'ân ve İslâm İlimleri İdaresi, Pakistan Faysalâbâd Eser/Rivayet İlimleri İdaresi, Hindistan İlim Meclisi ve Şeyh Ebu'l-Hasan en-Nedvî İslâmî Araştırmalar ve İncelemeler Merkezi gibi müesseseler ve çalışmaları hakkında kısa bilgiler verilmektedir.

Bu oturumun üçüncü tebliği **“Cum'a el-Mâcid Kültür ve Miras Merkezi'nin Hadis Hizmetleri”** başlığıyla, adı geçen merkez çalışanlarından Dr. Enes Salahaddîn Hasan Sabrî tarafından sunuldu. Tebliğde, sünnete yönelik çirkin saldırılara karşı koyabilecek sağlam bir alt yapıya sahip, donanımlı hadisçi şahsiyetler yetiştirmeyi amaçlayan merkezin, özellikle hadis araştırmaları alanında yaptığı çalışmalar hakkında bilgi verilmektedir. İslâm kültür mirasının dünü ve bugünü ile ilgili bazı tesbitlere yer verilen bir mukaddimedden sonra merkez ve kuruluş amaçları hakkında bilgi verilmektedir. Ardından merkezin zengin yazmalar kısmı ile genel ve özel kütüphanesi, akademik tezler, dergiler, bilimsel faaliyetlere ait sesli ve görüntülü dokümantasyon bölümleri tanıtılmakta, merkez tarafından çıkartılan Âfâku's-Sekâfe ve't-Türas adlı dergi ile yayınlar, benzer kuruluşlar ve onların mensuplarıyla yapılan kültürel ve bilimsel amaçlı ziyaretler ve anlaşmalar anlatılmaktadır. Sonuç olarak merkezin hedeflerini gerçekleştirme başarısına, ihtiva ettiği külli miktardaki yazmalara vurgu yapılmakta ve yararlanmak isteyen araştırmacılara sağlanan geniş imkânlarla işaret edilmektedir.

Sempozyumun son tebliği, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Emin Aşıkutlu tarafından sunuldu. **“Türkiye'de Akademik Hadisçiliğin Tarihî Seyri ve Çağdaş Saldırılarına Karşı Konumu”** başlıklı tebli-

ğin giriş kısmında, öteden beri İslâm âleminde yaşanan en önemli problemlerden birinin bireysel, toplumsal ve kurumsal düzeyde iletişim eksikliği hatta kopukluğu olduğuna, “bilgi çağı” diye adlandırılan çağımızda her türlü teknolojik imkânlarla rağmen kurumlar arasında, hatta aynı kurumun farklı birimleri arasında yaşanan bu problem sebebiyle bilimsel faaliyetler hakkında sağlam ve yeterli bilgiye ulaşılamadığına, bunun da aynı konuda birbirinden kopuk birçok mükerrer çalışma yapılarak büyük bir emek, zaman ve kaynak israfına, daha da önemlisi ilmî durgunluğa hatta geriliğe yol açtığına dikkat çekilmekte, bu durumun özellikle dil farklılığından kaynaklanan sebepleri üzerinde durulmaktadır. Bu problemin boyutlarına dikkat çekmek ve aşılmasına katkıda bulunmak amacıyla hazırlandığı belirtilen tebliğin birinci kısmında, “Yirminci Yüzyıl Türkiye'sinde Akademik Hadis Araştırmalarının Tarihî Seyri” başlığı altında 1900'den itibaren son dönem Osmanlı Türkiye'si ile Cumhuriyet Türkiye'sindeki hadis çalışmaları hakkında genel çerçevede bilgi verilmektedir. “Hadise Yönelik Saldırıları Karşı Yapılan Akademik Çalışmalar” başlıklı ikinci bölümde, son dönem Osmanlı Türkiye'si ile Cumhuriyet Türkiye'sinde bu alanda görülen belli başlı saldırılar ve bunlara karşı yapılan akademik nitelikli çalışmalar ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Sonuç olarak Türkiye'de akademik hadisçiliğin başlangıcının yaklaşık bir asır öncesine yani Osmanlı'nın son dönemine kadar uzandığı, özellikle XX. Asrın ilk çeyreğindeki çalışmaların Dozy ve Caetani gibi ünlü müsteşriklerle onların yerli takipçilerinin genelde İslâm, özelde Hz. Peygamber, siret ve sünnet hakkında ortaya attıkları iddia ve iftiraları cevaplandırmak üzere kaleme alındığı, bunların ilmî olanları yanında, acele ile yazılıp duygusal yönü ağır basanlarının da bulunduğu ifade edilmektedir. Yaklaşık çeyrek asırlık bir yavaşlama ve duraklama döneminden sonra 1950'li yıllardan itibaren İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri'nin açılmasıyla birlikte Türkiye'de yeniden canlanan akademik hadis çalışmaları bağlamında gerçekleştirilen hadis karşıtlığına yönelik çalışmaların 1980'li yıllarda hızlandığına, 1990'lardan sonra bilimsel makale ve kitap çerçevesinde yapılan ve yayımlanan akademik çalışmaların ise nitelik ve nicelik bakımından oldukça ileri bir düzeye ulaştığına dikkat çekilmektedir. Ayrıca bu amaç doğrultusunda, öncelikle hadis araştırmacıları ve araştırma merkezleri arasında bireysel ve kurumsal düzeyde sağlam, samimi ve daimi bir iletişimin sağlanması, konusunda uzman hadisçilerden bir komisyon oluşturularak son yüzyılda hadis alanında gerçekleştirilmiş her türlü bilimsel ve akademik çalışmayı, bilgi ve belgeyi toplayıp konu ve müellif adına göre tasnif ederek kullanıcıların hizmetine sunmak üzere kapsamlı ve çağdaş teknolojik imkânlarla donanımlı uluslararası bir araştırma merkezi kurulması, bu çalışmalardan nitelikli olanlar, önem sırasına göre seçilerek öncelikle İslâm dünyasında yaygın olarak kullanılan dillere tercüme edilmesi önerilmektedir.

Ayrıca, 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de yapılan ve kısmen veya tamamen konuyla ilgisi bulunan kitap ve makale türü telif ve tercüme çalışmaları ile çeşitli özel veya resmî kurumlarca gerçekleştirilen belli başlı sempozyum ve konferans-

larda sunulan tebliğlerin bibliyografik künyeleri Türkçe ve Arapça olarak yayın tarihine göre sıralanarak bir liste halinde tebliğ metninin sonuna eklenmiştir.⁶

Sempozyum öneri ve tavsiyeler ile misafirler, fakülte ve düzenleme komitesi adına yapılan konuşmalarla sona erdi.

İslâm'ın ikinci kaynağı durumundaki hadis ve sünnetin mahiyetine ve değerine yönelik iddia, tenkid ve tartışmaların giderek yoğunluk ve etkinlik kazandığı günümüzde, uluslararası düzeyde gerçekleştirilen böyle önemli bir bilimsel toplantının yapılması takdire şayandır. Ancak, ilmî bir disiplinin belli bir konusu ile ilgili sorunların ortaya konup tartışıldığı ve çözüm önerilerine dair fikir alışverişinde bulunduğu böyle bir toplantının sonuçları amaç-gerçekleşme ilişkisi açısından değerlendirilecek olursa, konu seçiminde isabet edilmesine rağmen zamanlama, hadis karşıtlığı olgusunun ana konularının ve tezahür alanlarının somut olarak tesbiti, katılımcıların ülkelere göre dağılımı, konuya farklı bakış açılarının temsili, farklı fikirlere tahammül, sunum sürelerinin âdil kullanımı, bilinenlerin tekrarı gibi konularda aksamaların yaşandığını söylemek gerekir. Diğer taraftan sempozyuma katılan bazı tebliğcilerin sunumlarına yayımlanan tebliğler kitabında yer verilmemesi veya bazılarının fiilen sempozyuma katılıp sunum yapmadıkları halde tebliğlerinin bu kitapta yer alması, aksaklık ötesinde gerek sempozyum konusu ve amaçları, gerekse bilim ahlakı ve fikir özgürlüğü açısından büyük bir hata, üzücü ve düşündürücü bir talihsizliktir. İleride yapılacak bu tür sempozyumlarda giderilmesi umulan böylesi üzücü eksiklikler ve yanlışlıklara rağmen hadis/sünnet üzerindeki tartışmalar konusunda müslüman kamuoyunu aydınlatmak ve bilinçlendirmek suretiyle, dini değerleri ve hassasiyetleri koruma yönünde önemli ve takdire şayan bir teşebbüs olan bu organizasyonda emeği geçen Dubai İslâm ve Arap Araştırmaları Fakültesi mütevelli heyeti ve yönetimine, toplantıyı planlayıp gerçekleştiren organizasyon kuruluna ve toplantıda maddi manevi emeği geçen tüm ilgililere tebrik ve teşekkürde bulunmak kadirşinaslık gereğidir.

Emin AŞIKKUTLU, Doç. Dr.

MÜ İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL

⁶ Ne var ki zeyl halindeki bu bölüm, yayımlanan sempozyum tebliğleri kitabında yer almamıştır.

Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu, 18–19 Kasım 2005 Bursa

XX. yüzyılın en seçkin ilim adamlarından biri sayılan, düşünce ve eserleri değişik ülkelerde sempozyumlara konu olan Muhammed Hamîdullah, 18–19 Kasım 2005 tarihlerinde Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Bursa İl Müftülüğü'nün ortaklaşa düzenledikleri, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu*yla bir kez daha ilim çevrelerinin gündemine geldi. Çok değerli ilim adamlarının katılımıyla gerçekleşen sempozyumda Muhammed Hamîdullah'ın hayatı, kişiliği, fikir ve eserleri birçok açıdan ele alındı. Sempozyumda ayrıca ders ve konferanslarına katılarak Hamîdullah'ı tanıma fırsatı bulan bazı ilim adamları, ona dair bazı hatıra ve düşüncelerini hazirün ile paylaştılar.

Sempozyumun açılış konuşmaları Bursa İl Müftüsü Ahmet Zeki Elturun, UÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hüseyin Algül ve DİB Başkan Yardımcısı Prof. Dr. İzzet Er tarafından yapıldı. Konuşmalarda böyle ilmi toplantıların ehemmiyeti dile getirildikten sonra Hamîdullah'ın faaliyet ve eserleriyle önemli bir ilim ve aksiyon adamı olduğu vurgulanarak sempozyumun ilk oturuma geçildi.

Prof. Dr. Osman Çetin'in başkanlığını yaptığı oturumun ilk tebliği, Doç. Dr. Çağfer Karadaş tarafından sunuldu. "*Hindistan'da Muhammed Hamîdullah'a Kadar İslâmî Düşüncenin Gelişim Süreci*" adlı tebliğinde, Sayın Karadaş, Hamîdullah'ın doğduğu ve ilk eğitimini aldığı coğrafya üzerinde durarak, bölgenin bin yıllık bir İslâmî geçmişe sahip olduğunu belirtti. Tebliğde ayrıca bu toprakların Ebû Musa el-Eş'arî eliyle İslâm'la tanıştığı, sûfilerin ve birçok ilim adamının yanında Gazneli Mahmud gibi Müslüman idarecilerin de İslâmlaşma sürecindeki katkılarına işaret edildi. Tebliğde, dinî ve siyasî çatışmaların hiç eksik olmadığı bu bölgede, 'dîn-i ilâhî projesi' ile Ekber Şah; 'eklektik düşüncesi' ile de Dârâ Şükûh'un faaliyetlerine rağmen saf ve sahih bir İslâm inancının bugüne kadar gelebilmesi için mücadele eden İmam-ı Rabbani, Şah Veliyullah Dihlevî, Muhammed İkbâl gibi birçok ilim adamının yetiştiği ve bu coğrafyanın Muhammed Hamîdullah'ın da kalp ve zihin dünyasının oluşumunda etkili olduğu vurgulandı.

Bu oturumun ikinci tebliği ise, "*Muhammed Hamîdullah'ın Hayatı ve Eser-*

leri" adı ile Dr. M. Kamil Yaşaroğlu tarafından sunuldu. Burada, Hamîdullah'ın 19 Ocak 1908'de Hindistan'ın Haydarâbâd'da dünyaya geldiği, babasının Haydarâbâd Nizamlığı başmüftülerinden Ebû Muhammed Halilullah olduğu ve ailesinin köklü bir ilmi geleneğe sahip olduğu belirtildi. Tebliğde ayrıca Hamîdullah'ın ilk dinî bilgilerini ailesinden aldığı, Câmia Nizâmiyye'de eğitim gördüğü, 1924 yılında Osmaniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun olup, Devletler Hukuku Anabilim Dalı'nda İslâm devletler hukuku (siyer) ile modern devletler hukukunun birbirine muâdil oluşu hakkında önce bir bitirme tezi, akabinde yüksek lisans tezi hazırladığı, daha sonra da burslu olarak Almanya'nın Bonn şehrindeki Rheinische Friedrich-Wilhelms Üniversitesi'nde İslâm devletler umûmî hukuku alanında doktora öğrenimine başladığı, 1933 yılında İslâm devletler hukukunda tarafsızlık konulu tezini; 1935 yılında da Paris Sorbonne Üniversitesi'nde ilk dönem İslâm diplomasisi hakkında hazırladığı ikinci doktora tezini başarıyla savunduğu belirtildi. Yaşaroğlu tebliğinde ayrıca, Hamîdullah'ın Haydarabad Devleti'nin bağımsızlığı ve Pakistan Devleti'nin ilk anayasası ile ilgili yaptığı faaliyetlerle, ilmi çalışmalarının yanı sıra siyasî çalışmalara da ehemmiyet verdiğini, Hindistan Devleti tarafından pasaportu iptal edilince Fransa'da vatansız statüsünde kaldığını dile getirdi. Hamîdullah, Paris Bilimsel Araştırmalar Milli Merkezi'nde (CNRS) yürüttüğü akademik çalışmalarının yanı sıra, Paris Camii'ndeki Cuma dersleri ve Avrupa Müslümanları Dostluk Derneği ve Fransa Müslüman Öğrenciler Derneği'nde yaptığı haftalık konuşmalar ile misyon ve aksiyon adamı olduğunu gösterdi. Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Togan'ın teklifi üzerine 1952 yılından itibaren 25 yıl boyunca Türkiye'nin değişik üniversitelerinde misafir profesör sıfatıyla dersler veren Hamîdullah, 17 Aralık 2002 Salı günü ABD'de hayata gözlerini yumdu. Yaşaroğlu, tebliğinin sonunda Hamîdullah'ın nezaketi, alçak gönüllülüğü ve dindarlığı ile tanındığını, yaklaşık elli yıl boyunca Paris'te asansörü bulunmayan beş katlı eski bir binanın çatı katında yaşayarak ve eserlerinden dolayı hiçbir şekilde telif ücreti veya kendisine sunulan yüklü para ödülleri almayarak zahidâne ve bekâr bir hayat yaşamayı tercih ettiğini; Arapça, Urduca, İngilizce, Fransızca ve Almanca'nın yanı sıra Hintçe, Farsça, Türkçe, İtalyanca ve Rusçaya da vâkıf olup Endonezya ve Tayland dillerini öğrenmek için dersler aldığını ve yaklaşık 40 civarında kitap, 700 civarında makale kaleme alan velûd bir ilim adamı olduğunu belirtti.

Bu oturumunun üçüncü tebliği ise Doç. Dr. Abdülhamit Birişik'in sunduğu "*Muhammed Hamîdullah'ın Yetiştigi ve Oluşumuna Katkıda Bulunduğu Kurumlar*" başlıklı çalışma idi. Tebliğde Birişik, özetle; Hamîdullah'ın ilim geleneğine sahip bir aileye mensup olduğunu, ilk eğitimini babasından aldığını, ortaokul ve lise ayarında bir okul olan Haydarâbâd Dârülülûm'undan mezun olup 1923'de Matric (Lisans dengi) imtihanını verdiğini, Câmia Nizâmiyye'de 1 yıl okuyup 1924 yılında Mevlevî Fâzıl diploması (Yüksek Lisans muâdili) olarak mezun olduğunu ve aynı yıl başladığı Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde lisans ve yüksek lisans eğitimini tamamlayıp hukuk alanında LL.B

(master doktora arası) eğitimini tamamladığını ifade etti. Tebliğde ayrıca Hamîdullah'ın Osmâniye Üniversitesi tarafından doktora yapmak üzere Almanya'ya gönderildiği(1931), Almanya'nın Bonn şehrindeki Friedrich Wilhelm Ren Üniversitesi'nde Hukuk Doktorasını (D. Phil) 9 ayda tamamlayıp (1933) Paris'deki Sorbon Üniversitesi'nde Edebiyat Doktorası (D. Lit.) yaptığı (1935) ve aynı yıllarda ünlü şarkiyatçı Louis Massignon'un College de France'daki derslerine katıldığı dile getirildi. Birışık tebliğinde Hamîdullah'ın kuruluşunda görev aldığı ve/veya çalıştığı kurumları şu şekilde sıraladı: Kuruculuğunu yaptığı Meclisü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye (1929), asistanlık yaptığı Câmia Osmâniye Hukuk Fakültesi (1931), Avrupa muhabirliğini yürüttüğü üç aylık *Islamic Culture* adlı İngilizce dergi (1932-1933), muhtelif görevlerde bulunduğu ve 80'i aşkın yazının yayınlandığı *Meârif* dergisi (1931-1994), öğretim üyeliği yaptığı Osmanîye Üniversitesi İslâm İlâhiyatı Fakültesi (1935-1945) ve Hukuk Fakültesi (1945-1948), Haydarabad Nizamlığı'nın bağımsızlığı için kurduğu ve faaliyetlerde bulunduğu Society Hyderabad Libération isimli dernek (1948), kuruluş aşamasında katkıda bulunduğu Cenevre Centre Islamique de Genève adlı ilim merkezi (1950), Yönetim Kurulu üyeliğini üstlendiği el-Meclisü'l-İlmî'nin Karaçi şubesi, araştırmalarını yürüttüğü Fransa'da Centre National de la Recherches Scientifiques (1954-1978), kurucuları arasında bulunduğu ve uzun süre dersler verdiği Paris İslâm Kültür Merkezi ve Paris Merkez Camii. Ayrıca kuruluşuna katkı sağladığı Association des Etudiants Islamiques de France (1963) ve çeşitli faaliyetlerde bulunduğu France-Islam Friendship Association, uzun süre yayımladığı *France Islam* dergisi, 1952-1977 yılları arasında Türkiye'de misafir öğretim üyesi vasfıyla dersler ve ilmi konferanslar verdiği muhtelif üniversiteler.

Sempozyumun, Prof. Dr. Erol Ayyıldız tarafından yönetilen II. oturumunda ise Hamîdullah'ın ilmî yönünün ele alındığı üç tebliğ sunulmuş olup, bunların ilki, Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu'nun "*Bir İslâm Araştırmacısı ve Hadîşçi Olarak Muhammed Hamidullah*" başlıklı çalışmasıdır. Hatiboğlu tebliğinde "Hamîdullah'ın, hakkında konuşulup tartışılan değil, yaşanmak için tetkik edilen bir İslâm ve ilim zihniyetine sahip olduğunu, geliştirdiği ilimler üstü yöntem ve yaklaşım biçimini araştırmalarında uyumlu bir bütünlük içinde kullandığını, böylece, çağdaşlaşma problemleri ile boğuşan modern entelektüelin Müslüman kalarak Doğu-Batı çatışmasını aşıp, klâsik kaynaklarıyla barışık olması ve onların karşısında öz güvenini kazanması için gerekli adımları attığına işaret etti. Bu yöntem sayesinde o, İslâmî ilimleri, müsteşriklerin anladığı gibi tarihte kalmış, geçerliliği olmayan ilimler olarak algılamak ve sadece araştırma nesnesi olarak görmek yerine, dinamik din anlayışına paralel biçimde, yaşayan ve yaşatılması gereken bir canlı gibi algılamıştır.

Hamîdullah'ın, eserlerinde son derece sade bir üslup kullandığı, tetkiklerini ayrıntıya girmeden yaptığı, bilgiyi ilk kaynağından alarak ve bizzat yerine giderek elde ettiği, İslâmî kaynaklara ve geçmiş âlimlere güven duyduğu, ilimlere ve kaynaklara inşâî bir yaklaşım sergilediği dile getirilen tebliğde, Hamîdullah'ın

ifadelerinde temkinli bir dil kullandığı ve aklî tahlillere başvurduğu ve yine onun şarkiyatçılardan, çağdaşçı düşünür ve selefi yaklaşım yanlılarından istifade ve onlarla iletişimde teslimiyetçi bir duruş yerine seçmeci ve ihtiyatlı bir tavır sergilediği ifade edildi. Tebliğde Hamîdullah'ın bazı fikirleri şu şekilde dile getirildi: "Kur'an gibi Sünnet de Müslümanlar için bağlayıcıdır. Hadisler; Kur'an'ın beyânı, tafsili, teşrihi ve tekmîli kabilinden pek çok bilgiler sunduğu gibi, Kur'an'ın sükût ettiği durumlarda yeni hükümler de getirebilir. Hz. Peygamber'den kalma hadis sayısı, tekrarları hariç yirmi binden fazladır. Hadislerdeki kaynak gösterme yöntemi modern dönem akademik eserlerdeki kaynak gösterme usûlünden çok daha ileridir." Ayrıca tebliğin sonunda, erken dönem hadis kaynaklarından biri olan ve kaybolduğu sanılan Sa'îd b. Mansûr'un *Sünen*'inin neşrine önayak olan Hamîdullah'ın *Sahîfe-i Hemmâm b. Münebbih*'i neşriyle de ilk dönemlere ait verilerin aktarılmasında şifâhî rivâyetlerin tek yöntem olmadığını ispat ettiği ve şarkiyatçılarca hazırlanan Fransızca Buhârî tercümesine ve *Concordance*'a yönelik ciddi eleştiriler getirdiği belirtildi.

II. oturumun ikinci tebliği ise "*Muhammed Hamidullah'ın İslâm Hukuku ve Devletler Hukuku Çalışmaları*" başlığı ile Prof. Dr. Ahmet Yaman tarafından sunuldu ve burada Hamîdullah'ın İslâm hukukuna ait düşünceleri yer yer örnekler verilerek dile getirildi. Yaman, özetle, Hamîdullah'ın, Kur'an ve Sünnet'te somutlaşan fikhî çözümlerle asla yerel ve tarihsel olamayacağı, aksine evrensel ve tarih üstü bir vasfa sahip bulunduğu, İslâm hukukunun insanın hem bedenî hem de ruhî yönüyle ilgilendiği, bu yönlerden birini diğeri lehine terk etmediği için bütüncül ve kuşatıcı bir hukuk sistemi olduğu ve insanların tesis ettiği kanunlarda rastlanmayan bir yaptırım gücüne sahip olduğunu savunduğu, her ne kadar kanun koyucu Allah ise de onu yorumlama ve uygulamanın insana bırakıldığı, ayrıca eski hukukçuların hüküm ve görüşlerinin hukukçular tarafından yeniden gözden geçirilmesinin mümkün olduğu görüşünde olduğunu ifade etti.

Ayrıca, Hamîdullah'ın, Müslümanların hukuk ilmine birçok katkısının olduğunu, hukuk metodolojisinin, ilk yazılı anayasanın ve ilk devletler hukukunun Müslümanlar tarafından geliştirildiğini, yine Müslümanların ruhî-manevî olgunlaşma için de ilkeler ve hükümler belirlediklerini, vergilerin tarh, tahakkuk ve sarfını kurala bağlayıp bütçe ilkelerini tespit ettiklerini, hukuk felsefesine ve hukuk tarihinde '*niyet*' kavramına ilk defa onların yer verdiklerini söylediği, belirtildi. Yaman, "Bana kalırsa, Roma hukukunun İslâm hukukuna yardımı, İslâm hukukunun, gelişmesini yabancı kaynaklara borçlu olan kısmının yüzde birini dahi teşkil etmez." diyen Hamîdullah'ın, İslâm Hukukunun Roma hukukundan devşirme bir hukuk olduğunu iddia eden müsteşriklere karşı, eserlerinde ikna edici deliller sunduğuna da işaret etti. Son olarak tebliğde, Hamîdullah'ın, tarihî olayların akışından veya Kur'an âyetlerinin bağlamından hüküm çıkardığı ve bu yöntemle, kör bir kişinin devlet başkanı olabileceği veya kadınların da namazda imamlık yapabileceği kanaatine vardığı dile getirildi.

Bu oturumun son tebliği ise Dr. Mehmet Emin Maşalı'nın sunduğu “*Muhammed Hamîdullah'ın Kur'ân ve Kur'ân Tarihi Çalışmaları*” başlığını taşımaktadır. İlk olarak Hamîdullah'ın *Le Saint Coran* isimli Kur'ân tercümesi üzerinde durulan ve daha sonra onun Kur'ân tarihine ilişkin araştırmaları hakkında bilgi verilen tebliğde, Hamîdullah'ın, Kur'ân'ın diğer dillere tercümesinin bir zorunluluk olduğunu ve ilk Kur'ân tercümelerinin Hz. Peygamber zamanında yapıldığını, ayrıca mütekâmil ilk Kur'ân çevirisinin yaklaşık h. 345 senesinde gerçekleştirildiğini belirttiği dile getirildi. Tebliğde Hamîdullah'ın, Fransızca Kur'ân çevirileri geleneğini tetkik ederek pek çok noksanlarını gördüğü ve bu amaçla *Le Saint Coran*'ı (Aziz Kur'ân) kaleme aldığı belirtildi. Maşalı'ya göre Hamîdullah'ın Kur'ân tercümesinde, kelimeler ve terimler, nüzül dönemindeki delâletlerine uygun şekilde anlamlandırılmış, terimsel anlamdan öte lügavî anlamın verilmesi ve okuyucunun bilincinin bu aslî manaya sevk edilmesi amaçlanmış, nüzül dönemindeki lisânî örf esas alınmış, Kur'ân birbirinden bağımsız pasajlar olarak değil, parçaları birbiriyle bağlantılı bir bütün olarak değerlendirilmiş, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan o günkü Arap toplumunun muhiti, mantık yapısı, ihtiyaçları ve alışkanlıkları nazarı itibara alınmıştır. Maşalı'ya göre meâl-tefsir türü bir tercüme olan *Le Saint Coran* ile başta Fransızlar olmak üzere Batılılara ve muhacir Müslümanlara İslâm'ı anlatma ve öğretme amaçlanmıştır. Bu nedenle Kur'ânî kavramlar anlamlandırılırken en başta Batılı insanın nesnel dünyasına ilişkin müteârefleri dikkate alınmasına rağmen, tercümede Kur'ân metnine sadık kalınmış ve 'harfi tercüme' esas alınmıştır. Ayrıca Hamîdullah, klâsik tefsirlerdeki izah ve yorumlara fazla atıfta bulunmamış, fıkıh ve bilhassa tarih birikimini mealdeki tefsir notlarına yansıtmış, kelâmî konularla ilgili âyetlerde çok bariz bir şekilde Ehl-i sünnet'e mensubiyetini yansıtmış, yer yer isim vermeksizin mutasavvıflara ait izahlara temas ederek işârî, hatta bâtinî yorumlara yer vermiş, rasyonalist izahlarda bulunmuş ve ayrıca kıraat farklılıklarını nadiren de olsa bir yorum enstrümanı olarak kullanmıştır.

Hamîdullah'ın Kur'ân tarihi ile ilgili fikirlerine de değinilen tebliğin sonunda, bu alandaki çalışmalarıyla daha ziyade onun, Batılılara, Kur'ân'ın metinleşme tarihine, dilsel ve üslûpsal temel özelliklerine dair sağlıklı bilgi aktarmayı, Kur'ânî öğretilerin modern değer ve normlarla çelişmediğini ortaya koymayı ve onların savunusunu yapmayı amaçladığının altı çizildi. Yine bu amaca binaen “Kur'ân'ın üslûp özellikleri”, “İsrailîler'le ilgili bilgiler”, “İslâm'ın hayat anlayışı ve telâkkisi”, “Kur'ân-ı Kerîm'de kadın”, “kölelik”, “Kur'ân'daki gerçekler (veriler) çerçevesinde Hz. Muhammed'in hayatına kısa bir bakış” gibi Kur'ân tarihi çalışmalarında yer verilmeyen konuları da ele aldığı dile getirildi.

Prof. Dr. A. Saim Kılavuz'un başkanlığındaki III. oturumda da üç tebliğ sunuldu. Doç. Dr. Adem Apak'ın sunduğu birinci tebliğin başlığı “*Bir Siyer Müellifi Olarak Muhammed Hamîdullah*” idi. *İslâm Peygamberi* adlı eseriyle ülkemizde bir İslâm tarihi uzmanı olarak bilinen Hamîdullah'ın bu alanda kaleme aldığı başka eserlerinin de bulunduğunu belirten Doç. Dr. Apak, onun bu alana kazan-

dırdığı bakış, metot ve yaklaşım tarzlarının büyük önem arz ettiğini dile getirdi. Apak'a göre bu yeniliklerin başında, şahsî gözlem metodunun kullanılması, Hz. Peygamber (s.a.v) odaklı ele alınan siyer çalışmaları yerine çok daha geniş çerçeveli yaklaşım sergilenmesi, menkıbevi üslûbun yerine olayların rasyonel bir şekilde ele alınıp akli izahlarla açıklaması, zamanımızdaki ilim tasniflerine göre kültür ve medeniyet tarihi konularına dâhil edilebilecek siyer bahislerine yer verilmesi ve en önemlisi ise Hz. Peygamber'i (s.a.v.) mucize boyutundan ziyade, insanî yönünün ve getirdiği dinî öğretinin öne çıkarılmasıdır. Tebliğde son olarak Hamîdullah'ın siyer alanına önemli açılımlar ve alternatif bakış açıları kazandırdığı, yeni çalışmaların öncüsü ve araştırmacıların ilham kaynaklarından biri olacağı belirtilerek ikinci tebliğ geçildi.

İkinci olarak “*Muhammed Hamîdullah'ın Tarih ve İslâm Tarihi Metodolojisi Anlayışı*” başlıklı tebliğinde Dr. Casim Avcı, Hamîdullah'ın İslâm tarihi alanında en çok üzerinde durduğu ve uzmanlaştığı dönemin Hz. Peygamber dönemi olduğuna ve Hamîdullah'ın başarısının temelinde onun bilgi birikiminin yattığına dikkat çekti. Avcı'ya göre O, İslâm geleneğinde birçok örneğine rastladığımız çok yönlü İslâm âlimi tipinin geçen asırdaki en önemli temsilcisidir. Onun İslâm tarihine ilgisi bir Müslüman olarak şahsî merakının yanında Devletler Hukuku ve İslâm'da Devlet İdaresi konularını incelerken bu ilme duyduğu ihtiyacın bir sonucudur. Hamîdullah'ın disiplinler arası çalışması, birçok ülkede araştırmalar yürütmesi, gerekli olan Doğu ve Batı dillerini bilmesi, ele aldığı konuyu geniş perspektifle incelemesi ve ihtiyaç duyduğu yan disiplinlerden de yararlanması onu başarılı bir İslâm tarihçisi kılmıştır. Tebliğde ayrıca, Hamîdullah'ın temel kaynakların yanı sıra üzerinde çalıştığı konu ile ilgili modern çalışmaları da göz önünde bulundurduğu, metni kompoze ederken okuyucunun, tarihçilikte başlıca anahtar rolü oynayan kim, ne, nerede, ne zaman, niçin ve nasıl sorularının cevabının bulunabileceği şekilde konuları ifade etmeye gayret gösterdiği ve eserlerinde sosyal tarih yaklaşımının güzel örneklerini sergilediği belirtildi. Hamîdullah'ın çalışmalarında kronoloji ve nesî ilmi yanında, laboratuvar tetkiklerine de başvurduğunu belirten Dr. Avcı, Hamîdullah'ın, eserlerinde düştüğü hatalara bazı örnekler vererek tebliğini bitirdi.

Bu oturumun son tebliğini ise Doç. Dr. Bülent Şenay sundu. “*Muhammed Hamîdullah'a Göre İslâm ve Diğer Dinler*” başlıklı tebliğinde Şenay, Hamîdullah'ın İslâm Tarihi hakkındaki değerlendirmelerinin dahi karşılaştırmalı dinler tarihi çerçevesinde bir farkındalık, duyarlılık ve tahlil içerdiğini, Hamîdullah'ın, ‘Brahmanizm, Musevilik, Zerdüştilik, Hıristiyanlık varken, neden yeni bir din’ sorusunu irdelediğini, bu sorunun cevabını ararken diğer dinlere dair çalışmalar da zorunlu olarak başvurduğunu vurguladı. Tebliğde Hamîdullah'ın, Kur'ân'da geçen ‘zübürîl-evvelîn’ ifadesi ile Hintlilerin kitaplarının kastedilmiş olabileceğine inandığı ve bu kanaatini de, ahir zamanda çölde bir adamın doğacağı, annesinin isminin ‘güvenilir’, babasının isminin ‘Allah'ın kulu’ olacağı, o adamın kendi memleketinden göç ederek kuzeydeki bir beldeye yerleşeceği, daha sonra on bin

kişi ile doğduğu şehri fethedeceğinin *Puranalar*'da ifade edilmesine dayandırdığı ve Brahmanizm'in ilahî menşeli bir din olabileceği kanaatine sahip olduğu belirtildi.

Şenay, Hamîdullah'ın Sabiilik'in Hz. Nuh'un dinine dayandığını, Kur'ân-ı Kerim'deki (22/17) ifadesinden hareketle Mecûsilik'in ehli kitap kabul edilmesi gerektiğini düşündüğünü, ayrıca *Saosyant* adında bir son uyarıcıyı müjdelediğinden hareketle Zerdüş'tün, diğer peygamberlerin tebliğ ettiği iman esaslarını öğrettiğini, dolayısıyla onun da bir peygamber olabileceğini, ancak Kur'ân'ın Budizm'i doğrudan muhatap almadığını söylediğini ifade etti. Tebliğin son bölümünde ise Hamîdullah'ın Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya izafe edilen *Eski Ahid*'in sadece bir bölümü olduğu, kitapların üç-dört kez yakılan orijinal metnin bakiyeleri olduğu, nasıl ve kim tarafından ihya edildiklerinin bilinmediği ve *Zebur*'un da *Tevrat* ve *İncil* gibi bağımsız bir kutsal kitap olduğu kanaatini taşıdığı dile getirildi. Ayrıca Hamîdullah'a göre Hz. İsa'nın Hz. Mûsâ'nın şeriatını tamamlamak üzere gönderildiği, Hıristiyanlık denilen bir müstakil dinin Pavlus ile ortaya çıkmasıyla Musevî köklerinden koptuğu ifade edildi.

Sempozyumun "*Hatıralarla Muhammed Hamîdullah*" adlı son oturumunda ise Hamîdullah hocadan istifade etmiş ilim adamları söz aldı. Prof. Dr. Mehmet Ali Sönmez'in başkanlığını yürüttüğü oturumda ilk sözü, Hamîdullah'ı yakından tanıyan, hocanın bazı eserlerini dilimize kazandıran ve Türkiye'deki ders ve konferanslarında onun mütercimliğini yapan Prof. Dr. Salih Tuğ aldı. Hamîdullah'a ait çanta, sabun, ayna, elbise askısı vb. bazı özel eşyalarını da getirerek sempozyuma renk katan Tuğ, Hamîdullah'ın özel yaşamına ve kişiliğine dair bilgiler verdi. Hamîdullah'ın cılız bir vücuda sahip olmadığını, aksine atletik bir vücudunun olduğunu, söylendiği gibi çok az yemek yemediğini ve fotoğraf çektirmekten hoşlanmadığını belirten Tuğ, sözlerini, Hamîdullah hocanın konteynerlerle Amerika'ya götürdüğü yazma eserlerinin ve özel notlarının tasnif edilerek yayınlanmasının gerekliliğine dikkat çekerek bitirdi.

Daha sonra sözü, 1959'da İstanbul Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünün İslâm Araştırmaları Merkezinde salı ve cuma günleri verdiği derslere katılan ve bu sayede Hamîdullah Hocayı tanıma imkânı bulan Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu aldı. "Hoca bizlere birçok konuda yol göstermiş, kimliğimizin teşekkülüne etki etmiş ve şahıslarında iyi bir Müslüman'ı ve büyük bir âlim zatı gösterdi." diyen Koçkuzu, Hamîdullah'ın tasavvufî eğitime sahip olduğunu, ama bu yönünü ön plâna çıkarmaktan kaçındığını dile getirdi. Koçkuzu, Hamîdullah'ın Edebiyat Fakültesinde ders verdiği yıllarda hafif kırılmış bıyıklara, asker tıraşı gibi kısa siyah saçlara, güzel bir enbiya sakalına, çok güzel ve canlı gözlere ve ince bir yüzde bunların meydana getirdiği tenasüp ve güzelliğe sahip olduğunu dile getirerek sözlerini nihayetlendirdi.

Sözü daha sonra Prof. Dr. Mustafa Fayda olarak Hamîdullah'ı Fransa'da tanıdığını ve birçok Müslüman öğrenci gibi kendisinden çok istifade ettiğini dile getirdi ve bazı hatıralarını dinleyiciler ile paylaştı. Prof. Dr. Fayda'dan sonra sözü

Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük de, Hamîdullah ile tanışmaları ve onun Paris'teki faaliyetleri hakkında bilgi verdikten sonra ona dair izlenimlerini şu şekilde dile getirdi:

"Hocamızın eşi yoktu, çocukları yoktu, eşyası yoktu, evi yoktu. Onun bütün meşguliyeti kitaplar, okumak, yazmak, ders ve konferans vermekten ibaretti. Günlük yemek ihtiyacını, gördüğümüz kadarıyla, sadece 1-2 litre süt karşılıyordu. Özel sohbetlerinde, sadece Türkiye'de birkaç lokma et yiyebildiğini söylemişti. Hoca'nın elbise derdi de yoktu. Onun paltosunu, kısa paçalı pantolonlarını, ceketini, biri gri, diğeri kahverengi iki adet kalpağını çok iyi tanırdık. Daima tertemiz beyaz gömlek giyerdi. Kendi işlerini kendisi görür, hiç kimseye asla külfet olmazdı."

Hâtırat oturumunda son olarak söz alan Prof. Dr. Süleyman Uludağ ise, Hocanın ismini ilk defa 1950'li yıllarda Çorum İmam Hatip Okulu'nda talebe iken duyduğunu, Türkçeye tercüme edilen birkaç eserini okuyup etkilendiğini dile getirdikten sonra sözlerine şöyle devam etti:

"1970 yılının Kasım ayında Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü'nde göreve başladığımda bazı arkadaşlarla birlikte Rahmetli Muhammed Hamîdullah'ı buraya konferans vermesi için davet etmiştik. Rahmetli teklifimize olumlu cevap verince biz de bunu ilân etmiştik. Her yerde olduğu gibi, az sayıda da olsa rahmetlinin konferansının Müslümanlara zarar vereceği inancında olanlar hemen aleyhte bir propaganda kampanyasına giriştiler ve aslı astarı olmayan haberler ve dedikodular yaymaya başladılar. Hamîdullah Bey miracı inkâr ediyormuş, mezhepsizmiş, eserine, İslâm Peygamberi demek suretiyle âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Allah Resûlünün yetki ve faaliyet alanını daraltıyormuş vs. Her büyük âlim gibi rahmetli Hamîdullah da bundan payına düşeni almıştır."

Prof. Dr. Uludağ, tasavvufun fakr, zühd, vera, takva, tevekkül, rıza demek olduğunu ve bu niteliklerin hepsinin Hamîdullah Beyde mevcut bulunduğunu söyledikten sonra konuşmasını şöyle bitirdi:

"Üç değerli büyük hoca ve âlimle tanıştım; biri Hintli Muhammed Hamîdullah, ikincisi Bosnalı Muhammed Tayyib Okıç ve üçüncüsü de Faslı Arap Muhammed Tavit Tanci. Biri Asyalı, diğeri Avrupalı üçüncüsü Afrikalı. Ben o nur yüzlü esmer Hintli'ye hayranım. İmanına da, ihlâsına da, takvâsına da, zühdüne de, fakrına da, ilmine de, irfânına da. Aziz ruhu şad olsun."

Kapanış konuşmasını yapmak üzere söz alan UÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hüseyin Algül, bu etkinliğin gerçekten faydalı olduğunu belirterek, tertip heyeti, tebliğci ve konuşmacılara şükranlarını ifade etti.

Salih KUMAŞ,

UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

*Paşadaresi (Fahrettin Kulu ve
Haciveyiszâde Mustafa Kurucu
Hoca Efendilerin Hayatı),
Ali Osman Koçkuzu,
Konya: Damla Ofset, 2004, 382 sayfa.*

Türkiye’de eskiden beri ‘hâl tercemesi’ ve ‘hatırât’ türü eserler maalesef çok az kaleme alınmıştır. Bu az sayıdaki çalışmadan birisi de Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu Hocamız tarafından kaleme alınan ve Konya’da büyük hizmetler yaparak rahmet-i Rahmân’a kavuşmuş olan Fahrettin Kulu ve Haciveyiszâde Mustafa Kurucu Hoca Efendilerin hayatlarını anlatan *Paşadaresi* adlı çalışmadır. Esere Önsöz’deki şu ifadelerle girilmektedir:

“Allah’a hamd ediyoruz. Çünkü elli yılı aşkın bir gecikmeden sonra, bir zamanlar Konya’nın sahip olduğu, ama şimdi rahmet-i Rahmân’a kavuşmuş olan iki büyük mürebimiz, muallimimizi ve ahlâk önderimizi, din büyüğümüzü anlayabildiğimiz kadarıyla yazma imkânı lütfetti. Yapılması zorunlu ve hayırlı bu işin, bugüne kadar gecikmesi bizim hatamızdır. Bu gecikme, onların değerlerini bugüne kadar takdir edip bilemediğimiz anlamına alınmamalıdır. Değişik sebepler, elbette ihmâlimizden çok daha ziyade idi” (s. 5).

Ardından, önsöze ‘son yüzyılın eğitim ve öğretim tarihinin gerçekten tetkike değer’ olduğuna vurgu yapılarak devam edilmektedir. Hocamızın bu düşüncesine aynen katıldığımızı ifade ediyor, biz de bu alanda çalışma gayreti içerisinde olan birisi olarak, daha çok sayıda ve geniş kapsamlı araştırmaların yapılıp, gelecek nesillere olup-bitenlerin yazılı miras halinde devredilmesi gerektiğini ifade etmek istiyoruz.

Paşadaresi, zamanın Konya vâlisi Bekir Sami Paşa tarafından yaptırılan Medreseye halk arasında verilen addır. Medresenin kapısının üstündeki taşa üç satır hâlinde yer alan ta’lik kitabenin son mısırâ ‘Ebced Hesabı’na göre hesaplandığında medresenin h. 1266/M.1845 yılında Bekir Sami Paşa tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. “Bilindiği gibi ‘paşa’ sıfatı bir kadro unvanıdır. Askeri hayatla ilgisi yoktur” (s. 157) diyen Koçkuzu, kitabın bir yerinde bu medrese ile ilgili olarak şu tanıtıcı bilgileri veriyor:

“Paşadaresi veya Bekir Sami Paşa Medresesi, Konya’da Selçuklu dönemi ilim ve ibadet merkezlerinden İplikçi Altunaba Camii kuzeyinde yer alan bir mektebin/okulun adıdır. Konya’da vâilîlik yapan bu zatın adına açılmıştır. Resmî devlet medresesidir. Tıpkı Konya’da bugün mevcut birçok vâli adına açılan ilköğretim kurumları gibi.” (s. 81.)

“... Gerek Fahri Kulu ve gerekse Mustafa Sabri Kurucu Hoca Efendilerimiz, kendi âlim babalarından beslenmekle birlikte, asıl kişiliklerini bu kurumlardan almışlardır. Şunu rahatça söylememiz mümkündür: Bu ocak, tamamen yerli Anadolu Türkmen ilim ve ahlâk ocağı olup, her iki âlimimiz de, âlim olan babalarının ardından bu kurumda okuyarak ilmî kimliklerine kavuşmuşlardır”(s. 82).

İşte kitaba konu olan bu iki zat aynı medresede yetiştikleri ve aynı pınardan su içtikleri için haklarında yazılan bu kitaba da Sayın Koçkuzu tarafından isim olarak, *Paşadaresi* uygun bulunmuştur. Koçkuzu Hoca, Cumhuriyet tarihi boyunca belli bazı kişi veya kesimlerce her fırsatta medreseler ve medrese talebelerini kötölemek amacıyla dile getirilen birtakım iddialara cevap niteliğinde şöyle diyor:

“Bilindiği gibi Bekir Sami Paşa Medresesi’nin, modern hâle getirilip adının İslâh-ı Medâris-i İslâmiye şeklini aldığı dönemden kapandığı yıla kadar olan öğretim hayatı dokuz yıldır. Öğrenciler harb-i umûmîde (Birinci Dünya Savaşı’nda) tamamen askere alınıp, lisan bilmeleri sebebiyle özellikle Filistin cephesine gönderilince okul fiilen kapanmıştır. Okulun bundan sonraki safhaları, eldeki kütüphane, ders araç ve gereçlerinin akabeti bilinmemektedir. Astronomi dersi için, bir kürenin mevcudiyeti hatıralarda nakledilmektedir” (s. 39–40).

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, -muhtemelen 1914 yılındaki- İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi adıyla gerçekleştirilen *ikinci ıslah nizamnâmesi* ile İstanbul’da Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Âliye olarak yeniden yapılandırılan medrese, bir taşra kenti olan Konya’da İslâh-ı Medâris-i İslâmiye adını almış olabilir. Yine müellif “Bu 12 yıllık okulu bitiren öğrencinin yüksek tahsili de düşünülmüş, dernek onlar için tertibat almışken, Birinci Cihan Harbi, okulun kapanması ve üst sınıf öğrencilerinin dil (Arapça) bildikleri için Filistin cephesine götürülmesiyle öğretim kesilmiştir. 1920’li yıllardan itibaren, siyaset ve mevcut yönetim kuruma iyi gözle bakmamış ve son derece iyi çalışan ve iyi insan yetiştiren bu örnek müessese maalesef kapanmıştır” (s. 85, 328), ifadeleriyle 1924 yılında Maârif Nâzırı Vasıf (Çınar)’ın medreseleri kapatırken, bu eğitim kurumlarının asker kaçaklarıyla dolu olduğu (!) iddiasına¹ cevap vermektedir. Kayda değer bir başka husus da Astronomi dersi için, bir kürenin mevcudiyetinden bahsedilmesidir ki bu bilgi bize, ıslâh faaliyetleri ile medrese programları arasında –zamanımız İmam-Hatip Liselerinin programlarında olduğu gibi– kültür ve fen derslerinin de konulduğunu ifade etmektedir. Verilen bilgiye göre; bu medresede fen dersleri yalnızca teorik olarak okutulmamış, uygulamalı dersler de yapılmıştır.

¹ Bk. *İslâm Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, II, sayı 87, s. 11.

Kitabın 30–151. sayfaları arası Fahrettin (veya kısaca Fahri) Kulu Hoca Efendinin hayatı ve hizmetlerine ayrılmıştır. Fahri hoca; Konya'nın dağlık bölgelerinden –o dönemde Hadim ilçesine bağlı bir köy veya kasaba, şimdi ise ilçe olan– Taşkent'te Mehmet Efendi'nin oğlu olarak 1293/1878'de doğmuş 26 Temmuz 1950'de 72 yaşında vefat etmiş ilim erbâbı ve gönül ehli bir zattır (s. 31, 43). Eserlerini ve görüşlerini çok iyi bildiği Mısır'lı büyük âlim Şeyh Muhammed Abduh'a duyduğu sempati ve hayranlıktan dolayı soyadı olarak Abduh kelimesinin Türkçe karşılığı olan Kulu soyadını alan, Kazanlı âlim Musa Cârullah Bigiyef'in eserlerini yayımından birkaç ay sonra Konya'ya getirtip okuyan ve böylelikle güncel konuları sürekli takip eden, İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye*'sini defalarca okumuş bir nakşî olan Fahrettin (Fahri) Kulu, İstanbul'da yayınlanan *Cerîde-i Süfiyye* dergisinde 'Konyalı Fahri' adıyla yazılar yayınlamıştır ki kendisi Konya'da Taşkentli Fahri Efendi olarak tanınmaktadır (s. 43). Sayın Koçkuzu'nun kitabında 'Hocadede' veya 'Hocadedemiz' olarak zikrettiği Fahri Kulu ile Haciveyiszâde, Konya'da yaşamış diğer birçok büyük zat ile birlikte *TDV İslâm Ansiklopedisi* maddeleri arasına alınmış ve bu zatlarla ilgili maddeleri de Sayın Koçkuzu yazmıştır (bkz. "Fahri Efendi", *DİA*, XII; 96-97; "Haciveyiszâde Mustafa", XIV, 506).

Sayın Koçkuzu, muhtelif kişiler tarafından Fahri Kulu ile ilgili olarak zaman zaman sorulan "Bu âlim (yazılı) eser bırakmış mı?" nevinden soruları pek uygun bulmadığını ifade etmektedir. Bu tür sorulara karşılık; "âlim denilen zatın ille de yazılı eser bırakması gerekmediği, kendi zamanında yetiştirdiği talebeleriyle ve talebelerinin talebeleriyle ilme ve dine hizmet eden çok sayıda insanın gelip geçtiği, Fahri Kulu Hoca Efendinin de onlardan biri olduğu" şeklindeki ifadeler dikkat çekicidir (s. 46–47).

Kitapta "Ondokuzuncu Yüzyılda Konya'da Dinî ve İlmî Hayat" (s. 62–64), "Kurumlar ve Öğretim" (s. 64–69), "Camiler, Tekkeler, Vakıflar Diğer Ahlâk Kurumları" (s. 70–81) başlıkları altında ilginç açıklamalara ve bilgilere yer verilmekte ve bir paragrafta şöyle denilmektedir:

"Özetleyecek olursak, dinî hayatımız, kurumlarımız, kitaplarımız, kütüphanelerimiz, bu geçen 120 yıllık dönemde niteliklerinden çok şey kaybedecek derecede büyük darbelere maruz kalmışlardır. Özellikle 1928 harf devrimini müteakip, aileler elindeki pek çok değerli yazma ve basılı kitap yok edilmiş, toprağa gömülmüş veya korku sonucu bir yolla elden çıkarılmıştır. Sosyal yapıda büyük çapta– insan kaybının da söz konusu olduğu bu dönemde yaşama, okuma, okutma, Müslüman'ca hayat...vd. hepsi yara almıştır." (s. 71).

İslah Medresesi'nde yapılan eğitimin, dönemin şartlarına göre ileri seviyesine ve Astronomi gibi derslerin uygulamalı yapılmış olmasına dikkat çekilen kitapta (s. 85) Fahri Hoca Efendinin ilmî kişiliği ve ahlâkı ile ilgili geniş bilgiler verilmektedir (s. 90–102). Fahri Kulu'ya ayrılan kısımda Menkıbeler, Hatıra Notları, (s. 102–109) başlığıyla verilen bilgilerden sonra "Zihnimdeki Hatıralar ve Hatırlayabildiğim Olaylar" başlığıyla Sayın Koçkuzu, Hocaefendi ile ilgili

hatıralarını da ilâve etmeyi ihmal etmemiştir (s. 110–129) Arkasından "Şiirler... Mektuplar... İktibaslar..." yer almaktadır (s. 130–141) Neticede, "Fahri Efendiye Ayrılan Bölümü Bitirirken" başlığıyla bir anlamda genel değerlendirme yapılmakta ve birinci bölüm tamamlanmaktadır (s. 142–151).

Paşadairesi adlı kitabın 153–378. sayfalar arası ise; 'Vefatının Kırkbeşinci Yılı' vesilesiyle "Haciveyis Şükrizâde Hacı Mustafa Sabri Kurucu Hoca Efendi"ye tahsis edilmiştir. Doğum yeri Konya merkezine bağlı Şatır köyü olan ve ilgili kanundan sonra 'Kurucu' soyadını alan Haciveyiszâde'yi yazar şöyle tanıtmaktadır:

"İmam-hatip, müderris, İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenini, Konya'nın son yarım asırdaki dinî hayatında en etkili ilim ve ahlâk adamı, büyük mürebbî ve müşid, Hacı Mustafa Sabri Kurucu (Haciveyis Şükrî Efendizâde) Hoca Efendi Hazretleri, Konya'nın tanınmış kıraat üstatlarından ve din âlimlerinden, imam-hatip, Köprübaşı Zari Efendi Medresesi müderrisi, ahlâk timsâli insan Hacı Veys (Üveys) Şükrü Efendi'nin (öl. 1354) oğludur. Annesinin adı Fatma'dır. H.1305/M.1887 yılında Konya'da doğmuştur. İlk öğrenimini ve Kur'an-ı Kerim hıfzını babasından yapmış, babasının görevli bulunduğu Zari Efendi Medresesine devam etmiştir..." (s. 157).

"İyi bir tahsil görmüştü. Türkçeyi belki edebî ve güçlü konuşup yazamazdı ama Osmanlı medresesinin verdiği dinî ilimleri, belli ölçüde beşerî ve fennî ilimleri, hiç olmazsa temel olarak tanır ve aksine bağnazlık taşımazdı. Çok hür fikirli ve gelişmeye taraftardı" (s. 224).

Dolapdere mahallesinde bugün kendi adıyla anılan camide elli yılı aşkın süreyle ücretsiz imamlık yapmış, ziraat ve bahçecilik gibi hizmetlerle geçimini sağlamaya gayret etmiştir (s. 164). 1951–1960 yılları arasında Konya İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliği yapmış ve Arapça, Tefsir, Hadis, Fıkıh dersleri okutmuş, Okul Koruma Derneklerinde şeref başkanı olarak ön safta hizmet vermiştir (s. 175, 192). Haciveyiszâde 5 Şubat 1960 Cuma günü (73 yaşında) vefat etmiştir (s. 182).

İslâh-ı Medâris'den sonra, özel öğrencileri beşer-onar kişilik gruplar hâlinde okutan Haciveyiszâde, Cumhuriyet döneminde ise –yasaklanmasına rağmen– küçük çocuklara Kur'an-ı Kerim ve günlük ibadetlerde kullanılacak dinî bilgiler ve ahlâk esasları öğretmiştir (s. 164). Haciveyiszâde'nin Konya İmam-Hatip Okulundaki görevinden ve hizmetlerinden bahsedilirken öğrenciler üzerindeki etkisi şu ifadelerle dile getirilmektedir:

"Hoca Efendi Hazretlerinin okuldaki kimliği, öğrencinin amelî ve ahlâkî hayatı üzerinde büyük etki ediyordu. Daha sonraki yıllarda İslâmî hayat öğrenci için problem olmuşken, o yıllarda herkes okulun bitişiğindeki camii şerifin başlıca cemaati durumundaydı. Hoca Efendi fakir öğrenciler için de bir imkândır" (s. 193).

"İmam-Hatip Okulunda 'Hoca efendi' veya 'Mustafendi Hoca' denildiğinde mutlak manada Haciveyiszâde Hocamız anlaşılırdı. Sınıflara derse girdiği zaman öğrenciler selâm için ayağa kalkar, selâmlaşmadan sonra otururlar ve hemen onunla birlikte bir hamd veya selât-selâm cümlesini yüksek sesle okurlardı. Bu 'hamd'in hadisçiler

tarafından derslerden önce okunduğunu daha sonra öğrendik. Hamd şöyle başlamaktadır;” denildikten sonra ‘hamd’in lafızları verilmektedir (sh. 215).

Hacıveysizâde’nin İmam-Hatip Okulunda öğretmenlik yaptığı yıllarda kültür dersleri okutan bayan öğretmenlere karşı tavrını ise Sayın Koçkuzu Hocamız şöyle özetlenmektedir:

“Fen, Matematik, Edebiyat gibi dersleri okutan bayan öğretmenlerle de beraber görev yaptılar. Onlarla salonda, dershanede, avluda karşılaşır, dualar ederlerdi. Aynı hoca hanımlar başka öğretmenlerle de görüşürlerdi. Onların bir kısmından incindiklerini söyleyen bu öğretmenler/hoca hanımlar bilemedikleri bir etki altında, ellerinde olmadan ona hayran olurlar ve saygı duyarlardı” (s. 225).

Hacıveysizâde hakkındaki şu tespit çok önemlidir ve her dönemde insanlara din adına önderlik ve rehberlik yapacak olanlar için örnek alınacak bir haslettir: “... Aktif siyasetten, aktif tarikat cemaatçiliğinden, aktif taraftar toplama ve sempati grupları kurmadan şiddetle kaçındılar. Bu yönleri, kendisiyle ve belki üç-beş yakınıyla sınırlı kaldı. Farklı inanç, meşrep, siyâsî kanaat ve manevî yol sahipleri, onu hep sevmişlerdir.” (s. 225)

Kitapta ayrıca, 1950 öncesinde Konya’da ibadete kapalı camilerle ilgili bilgiler de verilmekte (s. 200, 315, 343.); “Evlerde Gerçekleştirilen Gece Derslerinden...” bahsedilmekte (s. 229–373); tek parti (CHP) döneminin ilim adamlarının zihniyetleri değerlendirilmekte (s. 324–325, 347); Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinde din eğitiminin yasak edilmesi, harf inkılabı sonrasında Osmanlı mirası kitapların nadiren ve çok pahalı olarak ancak sahaflarda bulunur hâle gelmesi sebebiyle dinî ve ilmî sahada bir boşluğun meydana geldiğine dikkat çekilmektedir (s. 356–359).

Sayın Koçkuzu Hocam, kitabın Fahrettin Kulu Hoca Efendi ile ilgili bilgilerin yer aldığı kısmında bir vesile ile diyor ki:

“Çok özel gibi görünse de, tarihe mâl olmuş ilim ve ahlâk büyüklerimize ait bu tür notlar mutlaka kaydedilmelidir. Onlardan kimlerin istifade edeceğini bizim kestirmemiz çok güçtür. Öyle inanıyoruz ki, bu tür küçük ayrıntıların değerleri pek büyüktür. Şöyle düşünelim: Bizler bugün tarihe karışmış bir olayı öğrenmek için sağasola başvururuz. Bulabildiğimiz tarihî kayıtlarda ve her türlü kaynak malzemedede, böylesi küçük detaylara ait bilgilere rastladıkça çocuklar gibi seviniriz. Olayı ters yüz edelim: O küçük notun yazıldığı günde ve ortamda yaşayanlar, onları önemsiz görse ve yazmasa idi, bizim için ne büyük kayıpsa, bizim tarihe emanet edeceğimiz malzemeyi de, kendi sübjektif değerlendirmelerimize göre ayıklamaya çalışmamız aynı derecede hatalı olur. Fakat bugünkü görüşle/değerlendirmeyle bunlar ‘lüzumsuz detay/çok özel olay’lardır. Öyle de olsa, tarihe şahitlik adına okuyucunun bizi mazur görmesini istirham etmekteyiz” (s. 115).

Sayın Koçkuzu anlatılanlardaki ayrıntıların önemine ilerleyen sayfalarda tekrar dikkat çekmekte ve Mevlânâ’nın *Mesnevi*’sinden bir hikâyeyi örnek vermektedir (s. 341–342). Hocamızın, aynen katıldığımız bu görüşlerini naklettikten sonra, kendisine ait şu ifadelerden hareketle kitapla ilgili yaptığımız birkaç tespitimizle sözlerimizi tamamlamak istiyoruz:

“Tekrarlar, zayıf yazımlar, tam anlatamama, birçok hatırayı unutma pahasına da olsa, bu kitap gün yüzüne çıkarsa, biz sevincimizden âdetâ uçağız. Çünkü bu, hayli zamandan beri bekledi durdu. Artık, eksik-yüksek, hatalı-sevaplı bir kez çık-sın, okuyanlar lütfedip kanaatlerini yazılı olarak bu satırların sahibine bildirsinsinler, eğer ikinci baskı imkânı bulursak, daha mükemmelini deneyebilmeliyiz” (s. 155).

İşte biz de hocamızın bu ifadesinden cesaret alarak –kitabı özellikle eksik, kusur veya hata aramak amacıyla okumamış olmakla birlikte– dikkatimizi çeken bir tespitimizi burada vermek istiyoruz:

Kitapta, gerek hayatları ve hizmetlerini kaleme aldığı Hoca Efendiler ve gerekse müellifin kendi aile çevresine ait çok sayıda insanın isimlerinden bahsedilmektedir. Bu durum okuyuculardan bir kısmının hoşuna gitmeyebilir ve hatta okurken sıkılmasına sebep olabilir. Ancak kanaatimiz o ki Sayın Koçkuzu belki de bir hadisçi alışkanlığıyla böylesine isimleri vermeyi uygun bulmuştur. Bir de, şayet kitabın yeni bir baskısı yapılırsa, isim ve tarihlerin dikkatle kontrol edilmesi gerektiğini ifade etmek istiyoruz.

Sonuç olarak deriz ki; Prof. Dr. Ali Osman Koçkuzu Hocamız, Cumhuriyet dönemi din eğitimi ve öğretimi alanındaki olumlu-olumsuz gelişmelerle ilgili gerçekten çok önemli bilgilerin ve ipuçlarının yer aldığı güzel bir eseri okuyucuların bilgi, ilgi ve dikkatlerine sunmuştur. Bu eseriyle o, ‘tarihe bir not düşecek şekilde’ kendisine düşen görevi yerine getirmiştir. Hem de kaht-ı ricâlin yaşandığı çağımızda nakd-i ricâlin nasıl yapıldığını bir hadisçi titizliğiyle göstererek... Darısı aynı konumdaki diğer hocalarımız ve meslektaşlarımızın başına...

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖCAL
UÜ İlahiyat Fakültesi, BURSA

Hadis Râvilerinin Güvenilirliği
(*Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi*),
Dr. Abdullah Karahan,
İstanbul: Sır Yayıncılık 2005, 254 sayfa

Dinin temel kaynaklarından olan hadislerin güvenli bir şekilde nakli için İslâm toplumunun aldığı tedbirlerin başında râvilerin kimliklerini, daha da önemlisi rivayet ehliyetlerini tespit gelmektedir. Bu tedbirlerin sistemli hale gelmesiyle cerh ve ta'dil ilmi ortaya çıkmış ve bu alanda klâsik dönemde pek çok eser verilmiştir. Günümüzde de, bu konuyu ele alan akademik nitelikli çalışmalar mevcuttur. Abdullah Karahan tarafından doktora tezi olarak *Hadis İlminde Râvilerin Güvenilirliği Meselesi (Tespiti, İmkânı, Hadisin Sıhhatine Etkisi)* adıyla hazırlanan eser (MÜSBE, İstanbul 2002) bunlardan birisidir.

Söz konusu eser; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde, sıdk, istikâmet, adâlet kavramlarıyla ifade edilen ve özünde 'doğruluk' mefhumuna delâlet eden güvenilirlik terimi anlam, kapsam ve kaynaklar açısından incelenmektedir. Fitri bir ihtiyaç olması dolayısıyla hayatın her alan ve safhasında aranan bir erdem niteliğindeki güvenilirlik, İslâm ahlâkının önemli ve en elzem mefhumlarından. Güvenilirliğin ana unsuru doğruluk nasıl bütün iyiliklerin temeliyse, onun zıddı yalancılık da kötülüklerin kaynağıdır. Söz konusu terimin anlamını bu çerçevede inceleyen yazar, kapsamını ise, çalışmanın ana temasının râvilerin güvenilirliği olması sebebiyle; toplumsal hayatta hukuk, ticaret ve siyaset açısından, ilmi hayat ve hadis ilminde ise râviler açısından güvenilirliğin manasını ortaya koyarak ele almıştır.

Çalışma hazırlanırken hadis usûlü ve ricâl edebiyatı yanında, cerh ve ta'dil konusundaki müstakil eserlerden de istifade edilmiştir. Cerh ve ta'dil ilmi kullanılarak ulaşılan bilginin değerinin de incelendiği bu çalışmada, amaç ve yöntem açısından benzerlik taşıdığı için sosyal bilimler metodolojisiyle ilgili eserlere de araştırma sırasında müracaat edilmiştir.

Cerh ve ta'dilin başarıyla gerçekleştirilebilmesi için, ana unsurlarının (münekkid, tenkit edilen ve tenkit işlemi) bir takım vasıfları haiz olması gereklidir. Bundan hareketle Abdullah Karahan eserin birinci bölümünü, güvenilir-

liğin tespitinde ilk planda ele alınması gereken bu üç ana unsurun şartlarına tahsis etmiştir. Rical tenkidinde asıl konu, râvinin güvenilirliği meselesi olduğu için, tenkit edilende bulunması gereken vasıflar diğer unsurlarda gözetilen şartlara göre daha derinlemesine ele alınmıştır. Yazarın da işaret ettiği üzere, bu vasıfların en önemlisi ve ilki adalettir. İslâm, bulug, akıl, takva ve mürüvvet unsurlarından oluşan adalet, tenkit edilende arandığı kadar münekkitte de aranan bir vasıftır. Böylesine önemli olmasına binaen adalet, ayrılmaz parçaları ve kendisine zarar veren kusurlar bağlamında ayrıntısıyla incelenerek, âdil bir kişinin portresi çizilmeye çalışılmıştır. Teferruatıyla incelenen diğer bir vasıf, hadislerin tahammül ve eda sürecinde kilit rol oynayan zabt sıfatıdır. Yazara göre hadis âlimlerinin zabt kelimesini istilâh olarak seçmeleri, onların hadisleri muhafazada ne derece ehemmiyet gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Söz konusu sıfat, râvinin nakillerinin, sika kimselerin rivayetlerine uygunluğu ile tespit edilmektedir. Müellif ayrıca teyakkuz, hıfz, kitabın korunması, manen rivayette lafızların anlamını bilmek esaslarından müteşekkil zabt sıfatının hem bu unsurlarını, hem de ona zarar veren çok yanılmak, aşırı dalgınlık, vehm, sikaya muhalefet ve hafıza bozukluğu kusurlarını detaylı ve anlaşılır bir şekilde işlemektedir. Birinci bölümün devamında, münekkidin "âdil olmayan âlim olamaz, adalet tespitinde de bulunamaz" esastan hareketle âdil; "nakli ve akli ilimleri, rical tenkidinin inceliklerini bilen kişi" anlamında âlim; dikkatli ve titiz; iyi niyetli ve insafı olması gerektiği vurgulanarak tenkitçinin vasıfları üzerinde durulduktan sonra son olarak tenkitte aranan şartlara değinilmiştir.

Eserin ikinci bölümü, güvenilirliğin tespitini etkileyen âmiller ve tespitte izafiliğin sebepleri konularına tahsis edilmiştir. Tespiti etkileyen âmilleri kişisel etkenler ve dış etkenler diye iki ana başlık çerçevesinde inceleyen müellif, bunların cerh ve ta'dil kararlarına tesirlerinin niteliği ve dereceleri ile uzmanların işin önemini farkında oluşlarını, konuyu değerlendirmeleri ve sundukları çözüm yollarının meseleleri halletmedeki geçerliliklerini tahlil etmeyi hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda yazar, cerh ve ta'dille ilgili hüküm verirken ve ilgili hükümleri değerlendirirken, insan kararlarında psikolojik yönün oynadığı etkin rol ile buna bağlı olarak farklı yorum ve yanlış anlamaların ortaya çıkabilirliğinin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, rical tenkidi kararlarını en olumsuz etkileyen sâikin, akranların içinde buldukları menfi kişisel ilişkiler yumağı olduğuna dikkat çekerek, zaaf diye nitelendirdiği bu duruma yenilip hataya düşmeyen âlimin neredeyse bulunmadığını kaydetmekte ve ardından bu kanaatle çelişen bir şekilde, bilinçli ulemânın genellikle sağduyulu davrandıklarını ifade etmektedir. Daha sonra kişisel ilişkilerdeki zafiyetlerin cerh ve ta'dile etkisi, ulemânın konuya yaklaşımları ve çözüm önerileri gösterilerek birçok hadis otoritesiyle ilgili örnekler verilmekte ve uzmanların, özellikle muasır âlimlerin birbirleri hakkındaki değerlendirmelerine, dikkatlice incelenmeksizin iltifat edilmemesi gerektiği konusunda hemfi-

kir oldukları vurgulanmaktadır. Aşırı titizlik veya gevşeklik, insafsızlık ve saldırganlık, karar vermede acelecilik, taassup, şahsî, dinî veya siyasî gayelerle cerh ve ta'dilin istismarı, takiiye inancına sahip insanların tesiri, ehl-i bid'at olmanın sınırlarındaki belirsizlik, aşırı yüceltme temayülünün hataları görmeyi engellemesi, mübalağanın etkisi ve gözlem hataları diğer kişisel etkenlerdir. Bu etkenlerden bazıları birbirleriyle çok yakından alakalı hatta aynı gibi gözükse de müellif tarafından aralarındaki nüanslar açık, anlaşılır ve makul biçimde izah edilmiştir. Yazar dış etkenleri ise, toplumsal âmiller çerçevesinde, cahiliye dönemindeki Arap kabileleri arasındaki rekabet ve husumetlerin fitneden sonra yeniden tezahür etmesi bağlamında incelemiştir.

Üçüncü bölümde Abdullah Karahan, ilk olarak, güvenilirliği tespitinin imkânını çeşitli açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır. İnsana mahsus birtakım inanç ve değerleri muhtevî özelliklerin sayısal açıdan ifade edilmesinin imkânsızlığı sebebiyle, bu konuda verilecek hükümlerde kesin sonuca ulaşılamayacağından hareket eden yazara göre güvenilirlik ölçüye vurulabilecek bir vasıf değildir. Bununla birlikte güvenilirliğin genel hatlarının belli olması ve makul bir itimadı sağlaması, bu vasfın tespiti için yeterlidir. Dolayısıyla, müspet ilimler için geçerli olan “kesin olmayan bir şeyin kesin bilgi ifade etmeyeceği” esasının cerh ve ta'dil ilmine tatbiki uygun değildir. Bu bağlamda karşılaşılan zorlukları ve hatalı değerlendirmeleri öne sürerek güvenilirliğin tespitini imkânsız gibi göstermek, bunun için başka ilimlerin kurallarını ve ön kabullerini kullanmak cerh ve ta'dil yöntemini usulsüz bir tekniğe dönüştürüp mecraından saptırır. Yapılması gereken her ilmi kendi usûlünce değerlendirmektir. Ayrıca müellife göre cerh ve ta'dil ilmini anlama sürecinde, âlimlerin tutumunu da göz ardı etmemek gerekir. Zira onlar oluşum, gelişim ve uygulama sürecinde bu ilmi, ilmiliği de içerecek şekilde dinî bir ibadet telakki etmişlerdir.

Güvenilirliği tespitinin imkânını etkileyen hususlardan tenkitte objektiflik meselesini de ele alan araştırmacı münekkidi subjektif sonuçlara götüren nedenleri sıraladıktan sonra, İslâm âlimlerinin bunların farkında olarak, verilen hükümleri sorgulama ve isabetini değerlendirme çizgisinde hareket ettiklerini vurgulamaktadır. Ayrıca, gerek münekkitlerin aynı olay veya kişi hakkında çelişen değerlendirmeleri gerek benzer tavırlar sergileyen râvilerle ilgili bir tenkitçinin tutarsız gibi görünen hükümleri ele alınmakta ve bu durumların aslında cerh ve ta'dil kararları bütünü içinde fazla yer kaplamadığı, ifade edilmektedir. Üçüncü bölümde ayrıca güvenilirlik-sihhat ilişkisi incelenmektedir. Haberlerin kabul edilebilirliği için onları nakledenlerin adaletli ve güvenilir olmasının lüzumu ayet, hadis, ümmetin uygulaması ve mantık verileri dikkate alınarak dile getirilmektedir. Bu noktadan hareketle adalet ve zabt açısından değerlendirilen râviler hakkında müspet kanaat çıkmasının, rivayetlerinin Hz. Peygamber'e aidiyetinin kesinliğini göstermeyeceği ifade edilmektedir. Zira bu durumda nakledenin insan olması dolayısıyla kesinlik arz etmeyen, zann-ı

gâlibte ifadesini bulmuş bir sıhhat anlayışı hâsıl olmaktadır. Güvenilirliği tespitteki zorluk ve aksaklıkların hadislerin sıhhatini belirlemedeki etkisine değinen Abdullah Karahan, mütehasısların, râvi değerlendirmelerini bir araya getirmek suretiyle tatmin edici bir kanaate ulaşmaya çalıştıklarını, bunun mümkün olmadığı durumlarda tevakkufu tercih ettiklerini zikretmektedir.

Son olarak rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetini anlamak için uygulama alanı bulmuş iki ana metot, metin tenkidi ve sened tenkidi ele alınmıştır. Metin tenkidini Kur'an'a arz özelinde inceleyen araştırmacı, yapılan çalışmalardan hareketle temelinde anlama sorunu olan birçok problem ve zorlukların mevcudiyetine işaret etmektedir. Yazar buna dayanarak sened tenkidinin yetersizliğini savunanlara rakip olarak Kur'an'a arzı gösterenlerin tezlerine karşı sened tenkidinin üstünlüğünün savunulduğunu söyler. Bu konuda mutedil davranan müellif birbirini tamamlayan iki yöntemin üstünlük açısından kıyaslanmaması gerektiğini belirterek, güvenilir olmayanın naklettiğinin değer taşımayacağına binaen, sened tenkidinin tatbikat açısından öncelikli olduğunu savunmaktadır.

Araştırmanın değerlendirilip hitama erdirildiği sonuç bölümünde Abdullah Karahan, bazen farklılık arz etse bile güvenilirlikle alakalı içtihat niteliğindeki kararların temel kriterlerinin hemen hemen aynı olduğunun ve varılan hükümlerin kesinlik ifade etmese bile bilgi değeri taşıdığına, kendine has birtakım problemleri taşımasına rağmen insanları tatmin etmesinin yeterli görüldüğünün altını çizmektedir. Ayrıca yazar, az rastlanan hatalı bazı hükümlerin metodolojiye mal edilmesine ve bu durumun âlimlerin keyfi davrandığını gösterdiği iddiasına da karşı çıkmaktadır.

Müellif eserini sonlandırırken, problemlerin çözümüne katkı sadedinde, her bir münekkidin uygulamalarına dayanarak tenkit tarzını tespite yönelik çalışmalara ve eleştirilen şahıslar hakkındaki bütün tenkitleri bir araya toplamak suretiyle onları değerlendirip güvenilirlikleri hususunda içtihat ortaya koyan eserlere duyulan ihtiyacı dile getirmektedir.

Netice olarak, eserin, detaylı, anlaşılır ve akıcı bir dille –yer yer tekrarlarla düşmek zorunda kalırsa bile- önemli noktalara temas edilmesi suretiyle hadis ilminde çokça tartışılan bir sorun hüviyetindeki râvilerin güvenilirliği meselesini kavramsal çerçevesi, esasları, kuralları ve problemleriyle birlikte inceleyip bu meselenin hadislerin sıhhatini belirlemedeki rolünü ortaya çıkarma hedefine hizmet eden, birçok faydayı haiz bir çalışma olduğu söylenebilir.

Ayşenur SOYLU

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nilüfer/BURSA

Birgili Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye (Tahkîk ve Tahlîl), Huriye Martı, (Doktora Tezi), Konya 2005, 760 sayfa.

Osmanlı'nın altın çağı olarak nitelendirilen XVI. yüzyılın, aynı zamanda siyasî ve sosyal müesseselerin bütününde hissedilen bir çözülmenin de tohumlarını barındırdığı bilinen bir gerçektir. 1523–1573 yılları arasında; söz konusu çözülmenin yaşandığı dönemde yaşayan Birgili Mehmed Efendi, Kânûnî Sultan Süleyman'ın saltanat yıllarında dünyaya gelmiş ve dönemin ilmî imkânlarını değerlendirmek sûretiyle klâsik medrese tahsilini tamamlamıştır. II. Selim dönemi ilim ve fikir hayatına değerli katkılarda bulunmuş olan Birgili, etkileyici şahsiyeti ve kıymetli eserleriyle, sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmayan derin soluklu tesirler bırakmış bir ilim adamıdır.

Burada ana hatlarıyla muhteva tanıtımı yapılacak olan çalışma, Birgili Mehmed Efendi'nin hadisçi kimliğini incelemenin yanı sıra, başeseri olan *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'yi tahlil ederek, eserin tahkikli metnini hazırlayan bir doktora tezidir. Mehmed Efendi'nin farklı alanlarda sürdürdüğü müderrisliğine son noktayı bir dâru'l-hadîs şeyhi olarak koyduğunu ve ömrünün kırk ilâ ellili yaşlarına tekabül eden en verimli çağını Birgi Atâullah Efendi Dâru'l-hadîs'i'nde geçirdiğini belirten araştırmacı, onun hem usûl ve fûrûa yönelik hadis dersleri, hem sünnete geniş yer ayırdığı vaazları, hem de sık bir hadis örgüsüyle desteklediği eserleriyle hadis ilmine hizmet etmiş olmasının böyle bir çalışmayı gerekli kıldığını söylemektedir. Diğer taraftan Birgili'nin, hadisleri temel alarak yapılandırmaya çalıştığı ahlâk anlayışının ve sünneti hayatın her sahasında yaşanır hâle getirme gayretlerinin en değerli ürünü sayılabilecek olan *et-Tarîka*'yı her yönden tetkik ederek, metnin tahkiki ve hadis muhtevasının değerlendirilmesi, yazara göre aslında gecikmiş bir gayrettir.

Tez, bir giriş ve onu takip eden üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, Mehmed Efendi'nin yaşadığı döneme ve biyografisine yer verilmektedir. Tarihi bir şahsiyeti, yaşadığı zaman ve mekândan soyutlayarak değerlendirmenin

sağlıksız sonuçlar doğuracağına dikkat çeken Martı, öncelikle Birgili'nin dünyasını kuşatan siyasî, dinî, sosyal ve kültürel yapılanmayı incelemektedir.

Dönemin genel özelliklerinin belirlenmesinin ardından Mehmed Efendi'nin hayatını konu edinen bölümde, doğumu, tahsil devresi, çeşitli dönemlere ayrılan meslek yaşamı, vefatı, ailesi, talebeleri, tasavvufa intisâbı ve derûnî hayatı gibi tarihî bilgilerin yanı sıra, şahsiyeti ve eserleri hakkında da tanıtımlara yer verilmektedir. Araştırmacıya göre Birgili, tahkîk ve tetkîke önem veren, müdellel yazıp konuşan, âfâkî değil doğrudan, açık, özlü ve tavizsiz ifadelerle hitap etmeyi tercih eden bir âlimdir. Kendini daima irşad ile yükümlü gören ve münkerâtтан men'î hayatının ana gayesi edinmiş görünen karakteri, yükselmek için elinde birçok imkân bulunmasına rağmen, sakın bir kasabada ömür sürmeyi tercih edecek kadar mütevazı bir yapıdadır. Kültürlü kesimi muhatap alan üst düzey çalışmalarına eş zamanlı biçimde, toplumun diliyle konuşan ve onların dinî eğitimini hedefleyen eserler de kaleme alabilen çift yönlü dirayeti, Birgili'nin, geniş halk kitleleri tarafından da benimsenmesini sağlamıştır. O, dâru'l-hadîs gibi son derece itibar sahibi bir medresenin şeyhi olarak, yaşadığı toplumun gerçeklerine duyarlı, Osmanlı sosyal, dinî ve siyasî hayatındaki çözümlerin farkında ve mütemadiyen bir çözüm arayışı içindedir.

Giriş bölümünün son başlığında ise, Mehmed Efendi'nin geçmişten günümüze tesirleri ele alınmakta ve bilhassa Osmanlı tarihinin en gergin medreseli-süfî çatışması olarak nitelendirilen Kadızâdeliler-Sivâsiler anlaşmazlığında Mehmed Efendi'nin referans gösterilmesi hususu tartışılmaktadır.

Tezin birinci bölümü Mehmed Efendi'nin ilmî kişiliği, fikrî yapısı ve hadisçiliği konularına ayrılmıştır. Çok yönlü bir âlim olması hasebiyle sadece bir dilbilimci, bir fakih, bir ahlâkçı yahut bir hadis şeyhi olarak tanımlanması mümkün görünmeyen Mehmed Efendi'nin hadisçi formasyonu incelenmeden önce, ilmî yeterliğinin sınırları çizilmiş ve bilgi kaynaklarının tespiti yoluna gidilmiştir. Ayrıca onun fikirlerinin temel taşları da, bizzat kendi cümlelerinden çıkarımlarla bu bölümde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yazarın tespitlerine göre, Mehmed Efendi'nin fikir ve eleştirilerinin çıkış noktası, gün geçtikçe artan huzursuzlukların, dinin asıllarına yabancılaşmaktan kaynaklandığı şeklindeki kanaatidir. Öyle ki, toplumun gerek inanç gerekse ibadet alanında taşıdığı hassasiyet kaybolmuş, unutulmuş her sünnetten boşalan yeri yeni bir bid'at doldurmaya başlamış ve bu acı durumun sonu, bid'atlara sünnetlerden daha fazla rağbet edilmesine kadar varmıştır. Bu tablo karşısında o, halkı hurafelerden arınmış İslâm'ın öğretilerine, yani Kur'ân ve hadis ile şekillenmiş Ehl-i sünnet yoluna davet etmekte, hâce-i sultânî, sadrazam ve şeyhülislâm gibi idarî yapılanmanın zirvesindeki isimlerden başlamak üzere, hayatın her kademesindeki sorumluları samimi, kararlı ve keskin bir üslûpla uyardıktan çekinmemektedir. Bu bağlamda bölümün bir diğer başlığı, Birgili Mehmed Efendi'nin ikazları ve çözüm teklifleridir. İdarî çevrelere yönelik uyarıları ve

Sokullu Mehmed Paşa ile görüşmesi, hukukî yapıya dair eleştirileri bağlamında Ebussuûd Efendi ile ihtilâfı, sosyal ve dinî yapılanmada tespit ettiği aksaklıklar ve öngördüğü çözümler, tasavvufa bakışı ve bazı sûfî çevrelere yönelik eleştirileri bu kısımda mercek altına alınmıştır.

Martı, birinci bölümün dördüncü ana başlığını teze ismini veren konuya ayırarak, Birgili Mehmed Efendi'nin hadis birikimini ve hadis ilmi kapsamında değerlendirilebilecek olan faaliyetlerini incelemektedir. Bu bağlamda önceliği, Birgili'nin aldığı hadis eğitimi ve hadis şeyhi olarak sunduğu hadis öğretimi almaktadır. Ardından onun eserlerinde hadisin yerine dair ayrıntılı bir araştırmaya girilmekte, hadis ve sünnete verdiği önemi dile getiren ifadelerinden başlamak üzere, genel anlamda hadis kullanımları ile özel anlamda hadis ilmi çatısı altında kaleme aldığı *Usûl Risâlesi*, *Kırk Hadis Şerhi* ve bir hadis koleksiyonu olan *Kitâbü'l-Îmân ve'l-istihsân*'ı tanıtılmaktadır.

Mehmed Efendi'nin hadis usûlüne yönelik uygulamaları kapsamında hadis ıstılahlarına yer veriş ve senedler hakkındaki değerlendirmeleri ile devam eden bölümde, 'hadis fûrû'una dair uygulamaları' başlığı altında hadis metinleri üzerindeki tasarrufları ve seçiciliğinin sınırları incelenmektedir. Ayrıca Birgili'nin hadis kaynaklarını kullanımı konusuna da geniş yer ayıran araştırmacı, bölümü bir değerlendirme yazısı ile sonlandırmaktadır. Bu noktada, onun itimada lâyık gördüğü her tür kaynaktan hadis literatürü ile mukabeleye ihtiyaç duymaksızın nakilde bulunmasının sebep olduğu sıkıntılara değinen Martı, mümkün olan en fazla miktarda hadis rivayetini okuyucusuna sunma çabasının yol açtığı sıhhat problemini de söz konusu etmektedir. Yazara göre, hadis ilminde teoriye yönelik konuları ikinci plâna atan ve belki de bu yüzden kimi zaman iyi usûl donanımına sahip bir hadisçinin yapmaması gereken yöntem hatalarına düşen Birgili Mehmed Efendi için öncelikli meselenin, hadisin hayatın pratiğine dönük çehresiyle halkı tanıştırmak olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o, işlediği her konuyu, telif ettiği hemen her eseri sünnet bağlamında ele almakta ve hadisle temellendirme gayreti içine girmektedir.

Tezin ikinci bölümü Birgili Mehmed Efendi'nin başeseri denilebilecek olan *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-sîratü'l-Ahmediyye*'ye ayrılmıştır. Birgili'nin, eserini bu şekilde isimlendirmesinin sebepleri irdelendikten sonra, benzer isimle tarih sahnesinde yer alan fikrî hareketlere de kısaca değinilmiştir. Ayrıca müellifin *et-Tarika*'yı yazma amacı, yazımda izlediği metot, eserin muhteva analizi ve kaynaklarının detaylı tanıtımı üzerinde durulmuştur. Ehl-i sünnet itikadının prensiplerini kısaca özetledikten sonra, Hz. Peygamber'in örnekliğinde biçimlenen bir ahlâkın temel esaslarını okuyucusuna sunan eser, 'inanış ve davranışa dair ne varsa Kur'ân ve Sünnet'e uyumlu hâlde getirilmelidir' derken, toplumun hangi tabakasına dâhil olursa olsun, bütün Müslüman bireyleri bir iç gözleme davet etmektedir. Mehmed Efendi'nin, *et-Tarika*'da 775 adet rivayetten oluşan yoğun bir hadis birikimi ile okuyucusunun karşısına

çıkması, eserin hadis örgüsünün değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu sebeple yazar, *et-Tarika* hadislerinin bölümlere göre dağılımları, naklediliş biçimleri, kaynakları, nitelikleri ve sıhhat durumları hakkında grafikler yardımıyla ayrıntılı bilgi sunmakta, böylelikle eserin hadis yapısını tahlil etmektedir. Hazırladığı bu tanıtımın temelinde, Amman'da bulunduğu süre içerisinde Şuayb el-Arnaûd ile birlikte yürüttüğü tahrir çalışmasının yer aldığını belirten Martı, bir diğer başlıkta dünya ve Türkiye kütüphanelerinde muhafaza edilen *et-Tarika* nüshalarını tanıtılmaktadır.

Bölümün son inceleme konusu ise, yazılışından günümüze değin *et-Tarika* üzerine yapılan çalışmalarıdır. Şerh, tercüme, ihtisâr, intihâb, ricâl ve tahrir olmak üzere sınıflandırılan 42 adet eseri, müelliflerinin kısa biyografileri ile birlikte sunan bu kısım, mezkûr çalışmaların büyük bölümünün yazmalardan oluşması sebebiyle Süleymaniye merkezli olmak üzere İstanbul kütüphanelerinde gerçekleştirilen mahtûtât çalışmalarına dayanmaktadır.

Tezin üçüncü bölümü ise, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'nin tahkikli tam metnini ihtiva etmektedir. Bölümün başında, tahkikte izlenen metot ve mukabelede kullanılan beş nüshanın tavsifi yer almaktadır. Metnin tahkiki esnasında nüsha farklarının dipnotlarda gösterilmesi ile yetinilmemiş, dizgisi ve noktalama yapılan metinde yer alan hadis rivayetleri de numaralandırılmıştır. Ayrıca fıkıh, ahlâk, âdâb ve tasavvuf kaynaklarından yapılan iktibasların cilt ve sayfa numaraları ile ana kaynaklarına atıfları yapılmıştır. Üçüncü bölüm açısından göze çapan eksiklik, numaralanan toplam 775 hadisin detaylı tahririnin verilmemiş olmasıdır. Bununla birlikte, Birgili'nin hadisçiliği ile beraber eserin 352 sayfalık Arapça tam metninin de çalışıldığı düşünülüründe, araştırmacının çabasının doktora tezi sınırlarını bu haliyle bile zorladığı; dolayısıyla ek ve uzun bir mesai gerektiren tahririn dipnotlar hâlinde sunulmasına teşebbüs edilmemesinin makul karşılanabileceği söylenebilir.

Son kısımda çalışmanın ana hatlarıyla değerlendirildiği ve ulaşılan neticelerin dile getirildiği bir sonuç bölümü ile 40 sayfadan oluşan bir bibliyografya yer almaktadır. Bibliyografyada künyesi zikredilen 507 adet kaynak eser, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* gibi önemli bir eseri derinlemesine bir bakışla inceleme ve sağlam bir metinle günümüze taşıma amacını ciddi manada desteklemiş ve gerçekleştirmiş görünmektedir. Hadisle hemhâl olmuş Birgili Mehmed Efendi'nin şahsında XVI. yüzyıl Osmanlı hadis hocası kimliğini tanıtmaya bakımından da değer taşıyan söz konusu tezin yayın dünyasındaki yerini alması, hadis kültürümüze katkı sağlayacaktır.

Ahmed ÜRKMEZ

SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, KONYA

*Sünnetten Topluma: Toplum ve Kültür
Yazıları, Osman Güner,
Ankara: Fecr Yayınları, 2006, 256 sayfa.*

Nebevî Sünnetin rehberliğine ihtiyaç duyduğumuz bugünlerde belki de yapılacak en iyi işlerden biri onu iyi ve doğru anlayabilmek gayesiyle okumaktır. Böyle bir okuma sayesinde, Sünnet'in evrensel nitelikli mesajları, günümüzün acımasız, baskıcı ve insanlık duyguları zaafa uğramış anlayışlarla darboğaza itilen modern dünya toplumuna aydınlık bir açılım kazandıracığı muhakkaktır. Yazar Osman Güner'in bu çalışması, Sünnet'in doğru anlaşılmasına ve toplumsal hayatı erdemli davranışlar lehine dönüştürme amacına katkı sağlayacak bir bakış açısını ortaya koymaya aday bir araştırma mahsulüdür. Bu tespiti sayın Güner'in şu ifadeleri de teyit etmektedir: "İnsanlığı, layık olduğu haysiyet ve şerefine yaraşır biçimde dönüştürmeyi ve ihya etmeyi hedef alan İslâm dini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dünya görüşü demek olan Sünnet'in topluma doğru aktarılması sayesinde bu hedefini gerçekleştirme imkânı bulmuştur." (s. 9).

Müslüman toplumun arzulanan ahlakî ve insanî seviyeye ulaşmasının ancak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnet'inin bilinmesi ve uygulanmasıyla mümkün olabileceği artık apaçık bir şekilde bilinmektedir. Bu derece önemli bir konuyu eserinde işleyen yazarın çalışması üç bölümden teşekkül etmektedir. "Metodolojik Boyut" başlıklı bölümde, Sünnet ve anlama bütünlüğünü ele alan üç ayrı makaleye yer verilmiştir. "Sünneti Doğru Anlamanın Temelleri" başlığını taşıyan birinci makalede, tarih boyunca Sünnet'i anlama konusunda sergilenen farklı yaklaşımlar üzerinde durulmakta ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarının doğru anlaşılmasında nebevî ve beşerî unsurların dikkate alınmasının ne derece önemli olduğu vurgulanmaktadır. Sünnet'in anlaşılmasına yönelik ortaya konulan metodik yaklaşım sağlıklı bir İslâm anlayışının ortaya çıkması açısından son derece önem arz etmektedir. "Sünnet'in Bağlayıcılığı Olgusu ve Fıkhu'l-Hadis" adlı ikinci makalede, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Sünnet'inin bağlayıcılık açısından nasıl anlaşılması gerektiği ele alınmaktadır. Sünnet'in bağlayıcılığı meselesi İslâm düşünce geleneğinde tartışılan ana konulardan biridir. Zira bağlayıcılık olgusu Hadisi/Sünneti anlamada temel bir ölçüt olarak işlev görmektedir ve Hadis/Sünnetten çıkarılan hükümlerin nitelik

durumlarını da doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle hadislerin/sünnetin doğru anlaşılması için öncelikle Hz. Peygamber'in beşer olarak yapıp etmeleri ile dinî hüküm sayılanların ayırt edilmesi ve bunların da bağlayıcılık açısından sınıflandırılması gerekmektedir. Ayrıca makalede bağlayıcılık olgusunun sahabe arasında nasıl algılandığı ve buna yönelik yaklaşımların sonucunda ortaya çıkan Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey meselesinin mahiyetinin ne olduğu incelenmektedir. "Hadis Sistematiğine Yönelik Bir Eleştirinin Tahlili" başlıklı üçüncü makalede ise, tarih, tarih felsefesi ve antropoloji bilimlerine vakıf bir düşünür olan Zakir Kadiri Ugan'ın hadis ilmüne ve hadis sistematiğine nasıl baktığı ele alınmaktadır. Makalede ayrıca, Ugan'ın savunduğu kimi görüşlere ilişkin eleştiriler getirilmekte ve tahlillere yer verilmektedir.

Eserin "Kültürel boyut" başlıklı ikinci bölümünde, "Sünnet ve Öteki" ana teması altında, teorik ve pratik yönüyle farklı inanç gruplarına bakış ele alınmaktadır. "İslâm Geleneğinde 'Öteki' ile İlişkiler ve Diyalog" adını taşıyan birinci makalede, Hz. Peygamber'in farklı inançlara sahip gruplarla ilişkileri tarihsel ve ilkesel boyutlarıyla incelenmekte ve örneklerle açıklanmaktadır. Küreselleşme ve bir arada yaşama tartışmalarının yoğunlaştığı günümüzde, farklı inançları benimseyen insanların ilişkiler düzleminin nasıl olacağı önem arz etmektedir. Özellikle Müslümanların bu ortamda kendilerini nasıl ifade edeceği ve ne şekilde tutum belirleyeceği ortaya konulmalıdır. İşte bu yönüyle makalede, genel ve değişmeyen ilkeler ile duruma ve konuma göre değişen ilkeler bağlamında Müslüman toplumların öteki ile ilişkilerinde dikkate alınmaları gereken önemli noktalar üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır. "Dini Özgürlük ve İrtidat Sorunu: Yaşanan Sosyal Değişimler ve Tehdit Boyutu" adlı Yusuf el-Karadavi'den tercüme edilmiş bölümün ikinci makalesi, irtidat sorununu ele almaktadır. Bu konuda yapılacak değerlendirmeler ve nasslardan çıkarılan hükümlerin, İslâm dininin din özgürlüğüne bakışı ile doğrudan ilişkilendirileceği bilinmektedir. Son zamanlarda bilinçli ve sistemli bir şekilde Müslümanlar üzerinde sürdürülen dinden döndürme gayretlerinin arka planının ortaya çıkarılması bakımından bu makale dikkat çekicidir. Bu bölümün son makalesi, "Sahabenin Yahudi Kültürü Karşısındaki Tutumu" başlığını taşımaktadır. Burada İslâm'ı seçen Ka'bu'l-Ahbâr gibi bazı mühtedilerin sahâbe ile ilişkileri ve bu kişilerin sahip oldukları eski kültürlerinden kalma birikimlerine yönelik sahabenin yaklaşımı ve değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Makale, bu konudaki tartışmaların odak noktasında yer alan Ka'b'ın, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Amr gibi sahâbilerin üstadı ve fikir babası olduğu yönündeki iddiaları ele alıp incelenmesi açısından da oldukça önem taşımaktadır.

Kitabın "Toplumsal Boyut" içerikli son bölümünde, günümüz insanının ve özellikle de Müslüman toplumların karşılaştığı yakıcı bir sorun olan yoksulluk konusu ele alınmıştır. Bu bölümdeki makale "İslâm Geleneğinde Yoksulluk

Söylemi” adını taşımakta ve İslâm geleneğinde fakirlik ve İslâm’ın fakirliğe bakışı geniş bir şekilde incelenmektedir. Tarihsel ve kültürel boyutu itibariyle yoksulluk söyleminin İslâm geleneğinde hangi paradigmalara dayandırıldığı ve yoksulluğun insan yaşamında ne gibi olumsuz etkilere neden olduğu irdelenmeye çalışılmıştır. “Yoksullukla Mücadelede Din ve Sivil Toplum” başlıklı, bölümün ikinci makalesi, dinin ve sivil toplum kuruluşlarının yoksullukla mücadelede sosyal dayanışmayı sağlamak suretiyle etkin bir rol oynayabileceği; dinin, toplumsal hayatın güçlendirilmesi için ön gördüğü yüce prensipleri sayesinde, zenginlerle yoksullar arasında bir katalizör görevi görebileceği yönünde önemli bazı tespitlere değinmektedir. Bu çerçevede Güner, “ilhâmını İslâm’ın yüce değerlerinden alan kimi sivil toplum kuruluşlarının (vakıfların) böylesine önemli sosyal bir problemin çözümüne katkı sağlayabileceği ve yoksulluğun ülkemiz insanları için bir tehdit ve tehlike olmaktan çıkarılması yolunda önemli adımlar atılabileceğine” vurgu yapmaktadır.(s. 234) Üçüncü bölümün “Dindarlık ve Paylaşma Erdemini Doğru Anlamak” başlıklı son makalesinde ise, İslâm’ın öngördüğü dindarlık anlayışının paylaşma erdemiyle birlikte algılanması gerektiğine işaret edilmektedir. Burada, Allah ile kul arasındaki ilişkileri tanzim eden gündelik ibadetlerin yanı sıra, hayatı ve imkânları paylaşmak gibi kulun topluma karşı ifa etmesi gereken yükümlülüklerinin de dindarca yaşantıda asla ihmal edilmemesi gereken bir boyut olduğuna işaret etmektedir. Yazar, bu bağlamda ‘toplumsal sorunlara duyarlılık’ gibi bir tanımlamaya da sahip çıkmaktadır.

Kısacası, eserde sünnet ve hadisin topluma aktarılması ve toplumsal meselelerin hallinde asla ihmal edilmemesi gereken bir merci olduğuna vurgu yapılması, eseri değerli kılan önemli bir husustur. Ayrıca akademik camiada sürdürülen ve esasta değil de daha çok üslup ve yaklaşım tarzlarında yoğunlaşan tartışma düzleminden başını kaldırarak yaşadığımız kimi toplumsal sorunlara çözüm arayışını somut olarak ifade etmesi bakımından da çalışmanın önemini teslim etmek gerekir. Keza bu eserin, günümüz koşullarında Sünnet’in anlaşılması ve yeniden okunması çabalarına katkı sağlayabilecek bir boyutunun olduğuna da vurgu yapılmalıdır. Zira Kur’an-ı Kerim’de birçok defa işaret edilen ‘Peygamber’e uyma’ yükümlülüğünün, ancak Kur’an ve Sünnet’in toplumsal hayatımıza yansıtıldığı ölçüde ifa edilebileceği hususunun dikkatlerden kaçırılmaması gerekir.

Muhittin DÜZENLİ

OMÜ İlahiyat Fakültesi, Kurupelit/SAMSUN

Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet,
Muhammed Salih Ekinci,
Çev. Metin Yiğit,
İstanbul: Rağbet Yayınları 2004, 264 sayfa.

Son zamanlarda akademik seviyede telif edilen eserlerin yanı sıra akademik kaygı taşımaksızın, sünnete dair konuları ele alan pek çok çalışma yayımlanmaktadır. Muhammed Sâlih Ekinci'nin Arapça olarak kaleme aldığı *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet* adlı eser de, ikinci gruba dâhil edilebilecek dikkate değer bir katkıdır. Sünnetin konumu ve tedvin süreciyle ilgili pek çok çalışmayı derleyen ve değerlendiren bir sentez niteliğindeki eser, okuyucuya konuyla ilgili ön bilgi vermeyi hedefleyen takdim bölümüyle birlikte, giriş, dört bölüm ve sonuçtan müteşekkildir.

Takdim bölümünde Batı'nın İslâm dünyasına yönelik hedefleri, oryantalistler ve onlardan etkilenen kimselerin bu hedefleri gerçekleştirmedeki rolleri, dinde aşırı gidenlerin ve cahillerin sebep olduğu bozulmalar üzerinde durulmuştur. Yazar, İslâm topraklarının tamamını istilâ edebilecek askerî güce sahip olan Batı'nın, bunu yapmayı bir kısmını kasten 'yerli işbirlikçilere' bırakarak fikirlerini yaydığını ileri sürmektedir (s. 13). Bunun için de bilinçli olarak Batı'da yetiştirilenlerin yanı sıra, İslâm ülkelerindeki bazı akademisyenlerin de etkisi altında kaldıkları oryantalizm kaynaklı şüpheleri ülkelerinde yaydığı vurgulanmaktadır (s. 17). Yazar bu kesimlerce yapılan tahribâtın yanı sıra, iyi niyetli cahillerin ve dinde aşırı gidenlerin de dinin doğru anlaşılmasına zarar verdiği görüşündedir (s. 23). Bu çerçevede fikhî ve itikâdî pek çok konuya dair yanlış yorumları da takdimde ele almıştır. Yine bu bölümde yazar, 'dili ve kalemi keskin ancak aklı ve gönlü şaşkın' diye nitelendirdiği oryantalist kaynaklardan beslenen bazı kimselerin, dini savunma adına pek çok hakikati reddetmesi ve konuya dair eserlerin yetersiz kalması sebebiyle kitabını yazdığını söylemektedir (s. 33).

Eserin *Giriş* bölümünde, sünnetin hüccetliği ile doğrudan ilgisi dolayısıyla ismet meselesi; hakkında çokça şüpheler ileri sürülmesi sebebiyle de sünnetin istilâhî anlamı öncelikli olarak ele alınmıştır. Peygamberlerin, "tebliğ vazifesine halel getirecek şeylerden uzak oldukları" konusunda bütün din mensuplarının

hemfikir olduğunu belirten müellif, risâlet ve risâletin dayandığı mucizelerin buna delâlet ettiğini ifade etmiştir (s. 40). Müslüman âlimlerin, peygamberlerin unutarak ve yanılarak söyledikleri konusundaki ihtilaflarını anlatan yazarın, tercihe şayan diye nitelendirdiği görüş, onların bu nevi yalanlardan da korunmuş olduklarıdır (s. 43-44).

Sünnet kelimesini ise, lügat açısından dil bilimcilerinin; istilâhî anlamda ise fakihler, usûlcüler ve muhaddislerin kullanımlarına işaret ederek inceleyen yazar, oryantalistlerin bu kelime etrafında ileri sürdükleri şüphelerin, sünnetin konumunu ve teşriî değerini zedelemeye ve hüccetliğini inkâr etmeye zemin hazırlamaya yönelik olduğunu savunur. Bu çerçevede, Goldziher'in sünnet teriminin cahiliyye kaynaklı olduğu, Margoliouth'un ilk dönem örfüne sonradan sünnet denildiği ve Schacht'ın toplumun geleneği ve örfünün sünnet anlamına geldiği şeklindeki iddialarını örnek göstererek fikrini temellendirmiştir. Bu iddiaların Arap şiiri, âyetler, hadisler ve dilcilerden ulaşan sübûtu kat'î metinlerle çelişkili olduğunu belirten yazar, hüccetlik konusunda asl olanın lafzın kullanımı değil, Resûle itaat mefhûmu olduğu tespitinde bulunur (s. 49).

İslâm öğretim tarihinin ilk asırlarında 'ilim' kelimesinin, hadis ve hadis ilimlerini ifade etmesinden hareketle sünnetin önemine değinen yazar, eserin birinci bölümünde, Hz. Peygamber'in sünneti öğrenmeye teşvik ettiğine dair örneklere yer vermiştir. Yine burada sahâbenin ve tâbiînin hadisleri ezberleme, öğrenme ve uygulama noktasındaki gayretleri örneklerle anlatıldıktan sonra 'rihle' kavramına geçilmiş, hadis talebi için yapılan bu yolculukların amacı ve önemi üzerinde durulmuştur. Yazar, rihle faaliyetlerini Emevî döneminde başlayan siyasî amaçlı hareketler olarak nitelendiren müsteşriklerin bu iddialarına karşı, Hatib'in *er-Rihle fi-talebi'l-hadis* adlı kitabına işaret etmiş ve bu eserin söylenenlere yeterince cevap teşkil edeceğini belirtmiştir. (s. 86).

Eserin ikinci bölümünde genel olarak sünnetin yazılması konusuna, oryantalistlerin iddialarına da cevap vermek suretiyle, değinilmiştir. Konuyla ilgili ilmi eserlerde, Hz. Peygamber'in teşvikiyle hadis yazan sahâbeden ve bir kısmı günümüze de ulaşan bazı sâhifelerden bahsedilmesine rağmen, müellifin, ilmi çevrelerde yaygın kanaatin 'hicri I. asrın sonlarına kadar hadislerin sözlü olarak aktarıldığı' şeklinde olduğunu iddia etmesi dikkat çekicidir. Bu görüşünden hareketle yazar, sistematik faaliyetler diye nitelendirilebilecek hicri II. ve III. asırdaki çalışmaların, hicri I. asırdaki sahâbe ve tâbiîn uygulamalarının bir devamı olduğunu vurgulamış ve buna bağlı olarak, hadisleri yazma işinin Hz. Peygamber döneminden başlayarak hicri II. asrın ortalarına kadar kesintisiz devam ettiğini delilleriyle ortaya koymuştur. Ardından bu sürecin bir devamı niteliğindeki tedvin faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan ürünlerin genel vasıfları ve müelliflerinden meşhur olanların isimlerini kaydetmiştir. Selef-i sâlihinden hadis yazmayı hoş karşılamayanlardan hareketle, sahâbenin hadis yazmadığını ve dolayısıyla kendisine yazılı herhangi bir şey ulaşmayan

tâbînin sadece yöneticilerin emriyle hadis yazdığını savunan Reşid Rıza'nın görüşüyle; Goldziher'in, hadislerin yazılması aleyhindeki rivayetlerin Ehl-i rey tarafından, yazmaya müsaade eden rivayetlerin de Ehl-i hadîs tarafından uydurulduğu görüşünü de ikinci bölümde cevaplandırmıştır (s. 129–130).

Üçüncü bölüm kitabın temel konularından olan sünnetin hüccet değeri ve dindeki yeri ile alakalıdır. Öncelikle Hz. Muhammed'in tebyîn görevine, onun uyulması zorunlu örnek olduğuna işaret eden ve ona itaatin Allah'a itaatle beraber emredildiği âyetlerden hareketle, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için sünnete duyulan ihtiyacının, sünnetin Kur'ân'a olan ihtiyacından fazla olduğu hususu vurgulanmıştır (s. 167). Ardından sünnetin bir kısmının bizzat Kur'ân dışındaki vahiy olduğunu belirten yazar, bu görüşünü desteklemek için vayh-i gayr-ı metlûv konusunu ele almış, sünnetin hücciyetine delâlet eden pek çok hadisi sıraladıktan sonra sahâbenin uygulamalarını örnek göstermiş ve selef-i sâlihînin konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Son olarak sünnetle amel etmeyi reddeden hiçbir imama rastlanmaması ve muteber bir hadisle çelişmesi durumunda pek çok müçtehidin kendi görüşünü terk etmesi örnek gösterilerek, sünnete uymanın icmâ ile sabit olduğu ve sünnet olmadan Kur'ân'la amel etmenin imkânsız olduğu sonucuna varılmıştır (s. 168).

Eserin dördüncü bölümünde haber-i vâhidin delâleti ve sünneti aktarma metodunun haberlerin aktarımı için en güvenli yol olduğu konusu üzerinde durulmuştur. İlk olarak, âhâd haberle amel edilmemesi durumunda, Kitab ve mütevâtir sünnetle amelini imkânsız olacağı hususu delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. İtikâdî meseleleri beş grupta inceledikten sonra, haber-i vâhidin bu konularda da delil olduğunu belirten yazar, bununla beraber âhâd haberin sübutu kat'î olmadığı için, buna muhalefet edip gereğine inanmamanın küfür olmayacağını da dile getirmiştir (s. 182). Bu bölümde ikinci olarak, hadisler konusunda Müslüman âlimlerin sarf ettikleri çabalar anlatılmış, sünneti nakletme yolunun güvenilirliğini izah etmek için de, oluşumu ve ehemmiyeti bakımından isnad sistemi anlatılarak, cerh ve ta'dîl konusuna geçilmiştir. Burada isnadın önemi anlatılırken, bütün hadislerinin ma'sûm imamlardan sâdır olduğu düşüncesiyle Şia'nın senede önem vermediği belirtilmiş, isnada gösterilen bu ihtimamın Ehl-i sünnet'e has olduğunun altı çizilmiştir (s. 188, dipnot: 379). Ardından münekkîdlerin, râvi tenkidinde objektif davranma ve onların hayatını bütün yönleriyle ele alma konusundaki hassasiyetleri, cerh ve ta'dîl ilminde kullanılan 'evseku'n-nâs, sika-sika mutkîn, sebt, sadûk, mestûr, muttehem...' gibi kavramların anlamları ve dört hadis imamının metodları ile râvilerde aradıkları şartlardan bahsedilmiştir. Daha sonra metin tenkidinin yapılış şekli, esasları, örnekleri ve önemine değinilmiştir. Muhaddislerin, metin tenkidi için ortaya koydukları kıstasları geniş anlamda uygulayamadıkları yönündeki eleştirileri değerlendiren müellif; muhaddislerin üzerine düşen

görevi fazlasıyla yaparak benzersiz bir sistem oluşturduğuna, metin tenkidinin ise aslında müçtehidlerin görevi olduğuna değinmiştir (s. 219–222).

Sonuç bölümünde sünnetin hüccet oluşunu inkâr etme faaliyetlerinden bahisle, ilk olarak hicrî II. asırda karşılaşılan bu tutumun, oryantalistlerin etkisiyle, geçtiğimiz yüzyılda tekrar gündeme geldiği vurgulanmış, Goldziher, Schacht ve Alfred Guillaume'nin eserlerinden ve görüşlerinden bahsedildikten sonra, Mısır, Hint kıtası ve Türkiye'deki oryantalizm kaynaklı benzer yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Söz konusu görüşlere sahip olanlar, bu çağda Kur'ân'dan başka rehber kabul edilemeyeceğini ve İslam'ın da ilk kuşak Müslümanlarının takip ettiği İslâm olduğunu savunmuşlar, buna binâen hadislerle ilgili şüpheler ileri sürerek, sünnetin terkinin gerekli görmüşlerdir. İşte bu şekilde özetlenen, fikrî bağımsızlık adı altında oryantalistlerin takipçiliğini yapma akımının Türkiye'de de yaygın olduğuna dikkat çeken yazar, bunların haricinde ülkemizde mevcut olan bir akımdan daha bahseder ki bunlar söz konusu iddialardan etkilenerek ruhen sarsılan, sonuç olarak sünneti inkâr etmese de tamamıyla itimat edemeyen kimselerdir (s. 253). Müellif bu durumu açık bir şekilde eleştirdikten sonra, sebebi ne olursa olsun (cehalet, şüphecilerin telkini) Allah'a ve ahiret gününe inanan bir Müslüman'ın, sünnetin hüccet değerini inkâr etmesinin mümkün olamayacağı görüşüyle eserini sonlandırmıştır.

Eserin başında konuyu etraflı bir şekilde ve gereksiz ayrıntılara girmeden yazmayı hedeflediğini belirten müellifin, bazı bölümlerde okuyucuyu meselelerin özünden uzaklaştıracak kadar uzun açıklamalar yapmasının dışında, eser akıcı bir üslûp ve doğal bir dille kaleme alınmıştır. Konular sistemli bir şekilde anlatılmış, genel olarak konularla alakalı oryantalistlerin iddialarına yer verildikten sonra, bunların gerçeği yansıtmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Eserin, oryantalist görüşler hakkında özet bilgi sunmasının yanı sıra, güncel hadis problemlerine değinmesi de okuyucu açısından faydalıdır. Aynı zamanda kitapta geçen herhangi bir konu hakkında ayrıntılı bilgi edinmek isteyenleri, ilgili temel eserlere yönlendiren müellif, bu sayede hadislerle ilgili pek çok eserin de tanıtımını yapmaktadır. Fakat gerekli bazı yerlerde faydalı dipnotlarıyla konuya ışık tutan mütercimim, eserin orijinal ismini zikretmemesi, kitapta sıkça karşılaşılan yazım yanlışları ve anlatım bozuklukları, eserle ilgili eksiklikler neviden değinilmesi gereken hususlardır. Sonuç olarak bu kitap, hadislerle ilgili klâsik eserlerin güvenilirliğinin tartışıldığı ve çeşitli vesilelerle hadislerin hüccet değerinin sık sık gündeme getirildiği günümüzde, söz konusu meselelerle ilgili muhafazakâr ve tepkisel yaklaşımı ifade etmesi ve sünnetin sarsılmaz dinî bir kaynak olduğunu vurgulaması açısından önemlidir.

Ayşe Nur ÇİFTÇİ

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nilüfer/BURSA

Prof. Dr. Ali Yardım (1939/2 Ocak 2006)

Altmış yedi yıllık ömrünü, Türk-İslâm kültürünün ihyâsına sarf eden Hocamız Ali Yardım, “hem öğretme-sevdirme hem müjdeleme-nefret ettirmeme” prensibiyle hayatını geçirmiş ve hayatının her lâhzasında *ilm*’i rehber edinmiş XX. yüzyılın muhaddis, müverrih, muhakkik, müdakkik ve mütebahhir âlimlerindendi. DEÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyeliği yapmakta iken, 4 Eylül 2005 tarihinden itibaren karaciğer yetmezliği teşhisi konulan Ali Yardım, “Rabbim beni ne zaman emekli ederse, ben o zaman emekli olurum” sözlerini tasdik sadedinde 02 Ocak 2006 günü saat 9. 30’da Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Karaciğer Nakil Ünitesinde, Hepatorenal Sendrom ve Kardiyopulmoner Arrest sonucu Rahmet-i Rahmân’a yürüdü. 03 Ocak 2006 tarihinde İzmir İlahiyat Fakültesi Konferans salonunda yapılan merâsimin ardından ikinci namazına müteakib Doç. Dr. Mustafa Yıldırım’ın kıldıracağı cenaze namazının ardından vasiyetine binâen Antalya’nın Alanya ilçesi Oba köyüne defnedilmek üzere gönül dostları tarafından uğurlandı.



Hocamız, 1939 senesinde¹, adı *Selçuklulara* kadar giden, sahilten dağ yamacına doğru on km genişliğinde, ortasından Oba çayının aktığı, *Alanya*’ya 5-6 km. mesâfedeki *Oba* beldesinde² Meysar Oğlu Ali Ağa ile Bergüzar Hanım-

¹ Vefâtına müteakip İzmir’de tanışma fırsatı bulduğum ve mülâki olduğum Ağabeyi Mahmut Yardım, Ali Yardım’ın doğum tarihinin nüfusta yanlış yazıldığını, kendisinin nüfusta 1937, gerçekte ise 1936, onun da nüfusta 1939, ancak aslında 1938 olması gerektiğini söyledi. Buna göre, nüfus cüzdanındaki yaşı ile gerçek yaşı arasında 1 yaş fark etmektedir.

Ana-baba bir, beşi erkek, üçü kız olan sekiz kardeşlik bir ailenin ikinci evlâdı olan Ali Yardım’ın Mahmud (1937), Rukiye (1941), Hüseyin (1944), Sûdiye (1948), Zâhide (1951), Veli (1955) ve Hasan (1957) adında kardeşleri vardır.

² “Köyün adı, târihi kayıtlarda “*Oba Pazarı*” olarak geçer. Buna göre *Oba* adının, an azından sekiz asırlık bir mâzisinin olduğu anlaşılıyor. Osmanlı dönemi kayıtlarında “*Karye-i Oba*” (*Oba Köyü*) şeklinde geçmektedir. Esasen *Oba*, tek başına bir köyün değil, on kadar köyden meydana gelmiş bir merkezin adıdır. Deniz tarafından itibaren; *Tosmur*, *Karakocalı*,

dan dünyaya gelmiştir. 13 yaşına kadar Oba’da her türlü köy işinde çalışan hocamız, 15 Ekim 1952 günü tahsil için memleketini terk etmeden bir gün önce, Musdiller’in bahçesinde yevmiye 250 kuruşa çift sürdüğünü ve son bıraktığı işinin, bir çift öküz, bir boyunduruk ve bir karasabanın sapı olduğunu söylediler. Merhum, altı yaşlarında iken 1944 senesinde ilkokula başladı. İlk din dersini, II. Cihan Harbi’nin en kızgın zamanları ve dinî bilgilerin her türlüşününün yasaklandığı kendi tabiriyle, “Stalin’in estirdiği şimâl rüzgârları”³ altında 1944 yılında Basırlı köyünden Mustafa Özkan’dan (Kümük Hoca) aldı. Dördüncü sınıfa geldiğinde köylerine gelen Ali Koçaş Hocaefendiden temel dinî bilgileri ve Sünnî-Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin bilgi anlayışını öğrendi. Mayıs 1950’de ilkokulu öğretmeninin ideolojik tavrından ötürü bir sene uzatmalı olarak bitirdi. İlkokuldan mezun olduğu 1950 yılının 14 Mayıs’ında serbest seçimler yapılmış ve Demokrat Parti iktidâra gelmişti. Bilindiği gibi, o dönemde, Demokrat Parti’nin halka dönük ilk icrâatı, Ezân-ı Muhammedî’nin Arapça ile okutulmasıdır. İlkokul öğretmeninin bıraktığı olumsuz tavır ve davranışlar sebebiyle, resmî tahsile devam etmedi⁴. 1950 yılı Ağustos ayı sonlarında, babası, “*siyah bir takke, doksan dokuzlu bir tesbih ve bir de Sarf Cümlesi* ile Sekilioğlu Mustâfendi hocaya teslim etmişti. Böylece Ali Yardım, ilk dinî

Ağzıkara, Kızılcaşehir, Bâdemağacı, Asmaca, Değirmendere, Basırlı, Çıplaklı ve Cıkcilli köyleri, *Oba* vâdisinin çevresindeki köylerdir. 2001 yılı itibariyle; *Oba, Çıplaklı, Cıkcilli ve Tosmur* müstakil belediye olmuşlardır. *Karakocalı, Değirmendere ve Basırlı* köyleri ise, *Oba Beldesi*’nin mahalleleri statüsüne kavuşmuştur. *Kızılcaşehir-Ağzıkara, Bâdemağacı ve Asmaca*’nın ise köy statüsü devâm etmektedir”. Bkz. Ali Yardım, *Alanya Kitâbeleri*, s. 507.

³ O günleri birebir yaşayan ve tasvir eden Hocam Ali Yardım zihninde derin izler bırakmış bir olayı kendi cümleleriyle şöyle anlatmaktadır: “Sene 1944, ilkokula başlamadan önceki aylar. Annemle *Kale*’deki akrabalarımızın ziyaretine gidiyoruz. Hediyelerimizin bulunduğu heybeli eşeğimize annem binmiş, ben ise yaya durumda şehre giriyoruz. Şehrin dükkânlarının başlangıç yeri, bugünkü *Ziraat Bankası*’nın bulunduğu kısımdır; daha beride mezarlıklar vardır. Şehre, şimdiki *Hükümet Konağı* ile *Belediye* binâsının bulunduğu yerden girilmektedir. Bir yaz günü, tam *Ziraat Bankası*’nın bulunduğu yere 50–60 m. kala, polis bizi durdurdu. Benim başımda, yeni ördürülmüş bir *beyaz yün külâh* vardı. Ucundan dışa kıvrılmış, tepesinde topuzu olan bir külâh. Henüz ilkokula başlamamış bir çocuk sevincini yaşamaktayım. Polis başımdan külâhımı aldı; “*Bunu bir daha giyersen seni cezalandırırım. Hadi bakayım, bir daha görmeyeceğim*” dedi. Ve külâhıma polis el koydu. Biz ise, neye uğradığımızı bilmeden *Kale*’ye doğru, biraz korku ve biraz da şaşkınlıkla yolumuza devam ettik.

Efendim, büyüyünce sonradan öğrendim ki, külâh giymek devrimlere aykırıymış; *şapka* giyilmeliymiş. Hâlbuki şapkayı günlük hayatta zâten giyiyorduk; şapkanın yabancı olmadığı gibi, devrimlere karşı gelmek gibi bir niyetimiz de düşünülmezdi. Beyaz yün külâh, beş yaşındaki çocuğun “*ellik kıyâfeti*”dir. Her neyse, hâlâ o yoldan geçerken, gayr-i ihtiyârî, polis bizi durdurduğu yer ve cici külâhımın âkıbeti, gözümün önüne gelir de hüznülenirim. Bunu, şehirle ilgili en eski hatıralarımın arasında yer alan ve yarım asrı da aşan bir olay olduğu için kaydetmiş bulunuyorum. 1944’de bana bir külâh borcu olan devletim, 1993’de bir Profesörlük Cübbesi ile bizi taltif etmiş bulunmaktadır”. Bkz. *Alanya Kitâbeleri*, s. 508.

⁴ Bu hususta daha geniş bilgi için Samiha Ayverdi’nin *Küplücedeki Köşk*’te adlı eserinin “Geri Tepen Silah” başlığı altındaki 231–234 sayfaları arasına bakılabilir.

eğitimine adım atmıştı. *Sarf Cümlesi*'nden; *Emsile, Binâ, Maksûd* ile *Nahiv Cümlesi*'nden *Avâmil, Izhar* ve *Kâfiye*'yi, *Fıkıh*'tan *Nûr'ul-İzâh*'ı Sekilioğlu'dan okudu.

Ali Yardım, 15 Ekim 1952'de ilk ilim yolculuğunu Konya'ya yaptı. Hocası Halimiyeli Ali Koçaş onu, medrese tahsili için, *Odun Pazarı Mescidi*'nde Konya'nın eşrâfından ilkokul öğretmenliğinden emekli Ağazâde Osman Nuri Koçbeker'e emânet etti. Ondan *Tecvîd* ve *Mahâric-i Hurûf* derslerini, *Karabaş Tecvîdi*'nden okudu. Konya'da umduğunu bulamadığından, ilim yolculuğunun ikinci durağı Kayseri oldu. Orada da Hunat Câmii'nde ders okutan Davut Hâfız hocadan *Maksûd, Câmi-i Kebîr*'de Kirazzâde Ahmed Efendi'den *Halebî-i Sağîr* kitabını okudu. 1953 yılında, tekrar Kayseri'den Konya'ya döndü, burada Silleli Ali (Uca) Efendi'den *Avâmil, Izhar* ve *Kâfiye* derslerini, Ağazâde'den de *tecvîd* derslerini aldı. Ali Yardım tadrîs safhasında, *Kâdî Beyzâvî Tefsîri, Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'i, İmâm Gazâlî'nin İhyâu ulûm'id-dîn'i, Fahreddin-i Râzî'nin Tefsîr-i kebîr'i, Birgivi'nin et-Tarîkat'ül-Muhammediye'si* ve *İbn Melek Şerhi, Sagâni'nin Meşârik'ul-Envâr'ı; Kudûri, Mültekâ, Dürer, Kâdîhân* gibi Fıkıh kitapları ile *şerhleri* ve *hâşiyeleri*; Nesefî'nin *Akâid'ün-Nesefî'si* ve *şerhleri, Üşî'nin Kasidet'ül-Emâlî'si, Sarf* ve *Nahiv* ilmine ait pek çok metin, *şerh, hâşiye* kitapları; mantıktan *İsagoji, usûl'den Mirkât, ma'ânî'den Telhîs (Muhtasarü'l-Ma'ânî), Hâfız Münziri'nin et-Tergîb ve't-Terhîb'i, Abdülvehhâb-ı Şârânî'nin Keşfü'l-gumme an cemî'i'l-ümme'si, Hâdimî'nin Berika'sı, Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin Tenbihü'l-gâfilin'i, Taşköprülüzâde'nin Âdâbü'l-bahs'i* gibi pek çok klâsik medrese tahsili eserlerini ve Mevlânâ'nın *Mesnevî'sini* yakından tanıdı.

Rahmetli Hocamız, Konya'da geçirdiği yıllarda kendisinde derin izler bırakan Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi'den dergâhı ve irfânı, Silleli Ali Efendi'den medreseyi ve medrese mutfâğının sırlarını, Ağazâde Osman Efendi'den de mektebi ve şehirliliği almıştır. Bu üç şahsiyet, onun kişiliğinin oluşmasında büyük rol oynamıştır. Bu hocalarından aldığı ilim ve irfân malzemelerini, ileride işleyecek ve bir senteze kavuşturarak hizmete dönüştürecek, nihâyet dönüştürdü de.

1953 yılında Sıçanlızâde Ahmed Efendi'den akâid derslerini, Hâki Efendi'den *Sübha-i sibyan'ı, Tapucu Ahmed Efendi'den Ferâiz-i Ferâiz-i Sirâciye, Silleli Ali Efendi'den furû-i fıkha dair Kudûri ve Mültekâ'yı, Üşî'nin akâide dair Kasidetü'l-emâlî'sini* ve Tokadlı bir âlim olan İshak b. Hasan'ın (İshâk-ı Zencânî) manzûm akâidini okudu. Bu şekilde değerlendirdiği dört yıl aradan sonra, 1954 yılında 15 yaşlarını bitirmek üzere iken, *Konya İmam-Hatip Okulu, I-B, No: 226* numarasıyla tekrar resmî eğitim hayatına başladı. Bu tahsil döneminde Cevdet Paşa, Şemseddin Günaltay, İzmirli İsmâil Hakkı, Ömer Rıza Doğrul, Mehmed Âkif, Bâbânzâde Ahmed Naîm, Ferîd Kam, Mehmed Ali Aynî, Filibeli Ahmed Hilmi, Şemseddin Sâmî, Manastırlı İsmâil Hakkı, Hâdimli Mehmed

Vehbi, İsmâil Fennî Ertuğrul, Ömer Nasûhî Bilmen gibi daha pek çok yazarın köprü kitapları'dan eski yazı ile basılmış eserlerini İmâm-Hatip Okulu döneminde okudu.

1961 yılı Haziranında, Konya İmam-Hatip Okulu'nu bitirdi. Aynı yıl İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne kayıt oldu. Bu eğitimini 1965 Haziranında başarıyla tamamladı. 9 Eylül 1965 günü, Antakya'da Hatay Kız Öğretmen Okulu'nda ilk Din Bilgisi Öğretmeni olarak göreve başladı. 1967 Haziranında hocalığının ikinci yılının sonunda girdiği, Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nün Yüksek İslâm Enstitüleri'ne gerekli öğretim üyesi temini için açtığı sınavı kazanarak, Kasım ayında Kayseri'deki yeni görevine başladı. Askerlik dönüşü, 27 Mayıs 1972'de İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü'ne tayin edildi. O, 1967'den bu yana, *Hadis İlmi*'nin temel problemlerini gözden geçirmişti. Bu süre içinde, Râmehürmüz'den bu yana yazılan *Hadis Usûlü*'nün ilk kaynaklarını ciddî bir şekilde okumuş, ardından, *tabakât, nakd-i ricâl, cerh* ve *ta'dil* türünden kaynakları taramıştır. İbn Sa'd'ın *Tabakât'ı, Buhârî'nin et-Târihu'l-kebîr'i, Zehebî'nin Tezkiretü'l-huffâz'ı* ile *Mizânü'l-i'tidâl'i, İbn Hacer'in Tehzîbü't-Tehzîb'i; yenilerden, Leknevi'nin er-Ref'u ve't-tekmil fi'l-cerhi ve't-ta'dil'i* ile *el-Ecvibet'ül-fâzile li'l-es'ilet'il-aşaret'il-kâmile'si, Ebû Zehv'in el-Hadis ve'l-muhaddisün'u, Muhammed Accâc el-Hatib'in es-Sünnetü kable't-tedvîn'i, Subhî's-Sâlih'in Ulûm'il-hadis ve mustalahuhû'su; Türkçe yayınlardan, Fuâd Sezgin'in Buhârî'nin Kaynakları'nı, Muhammed Tayyib Okiç'in Bâzı Hadis Mes'eleleri Üzerine Tedkikler'ini Muhammed Hamidullah'ın Hemmâm ibn Münebbih'in Sahîfesi ile Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-ahd'in-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râside'si, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde çıkan Hadis'le ilgili bütün makâleleri, ilk plânda elden geçirdiği yayınlardı. Bu arada, Hatib el-Bağdâdî'nin *Takyidü'l-ilm, el-Câmi'u li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi'* ile 14 cildlik *Târihu Bağdâd'ını, Ebû Nuaym'ın Hilyetü'l-evliyâ ve tabakât'il-asfiyâ'sını* taradı.*

5 Şubat 1970 târihinde *Mesnevî Hadisleri* adlı tezini Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in danışmanlığında tamamladı. 1982'de Yüksek İslâm Enstitüleri İlahiyat Fakülteleri'ne dönüştürüldükten sonra, daha önceden hazırlamış olduğu *Mesnevî Hadisleri* adlı çalışmasını doktora tezi olarak takdim ederek, 9 Mart 1984'de Doktor (Dr.) unvanını aldı. Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu, Prof. Dr. Talât Koçyiğit, Prof. Dr. Sâlih Tuğ, Prof. Dr. Abdülkâdir Şener ve Prof. Dr. Mustafa Fayda'dan teşekkür ettirilen jüri karşısında 10 Kasım 1987'de doçent unvanını aldı, 1993'de de Profesör oldu.⁵

⁵ Tahsil hayatını yakında yayımlanacak olan *Hatırımda Kalanlar* adlı çalışmasında kendisi de şu şekilde özetlemektedir:

"Geriyeye dönüp baktığım da; 1944'de başladığım 60 yıllık bir öğrenme ve öğretme hayatı; 3,5 yılı imamlık, 2 yılı Öğretmen Okulu öğretmenliği ve 38 yılı da Yüksek Mektep hocalığı ile 220

Çok zengin literatür ve geniş bir alt yapıya sahip olan Ali Yardım hocamız, ilim dünyasına birçok değerli eser kazandırmıştır. Kitap olarak yayınlananlar şunlardır: (1) *Mesnevî Hadisleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1984 (basılmamış doktora tezi); (2) *Hadîs I-II*, Damla yayınevi, İstanbul 1984 (4. baskı 2000); (3) *Peygamberimiz'in Şemâli*, Damla Yayınevi, İstanbul 1997 (7.baskı 2005), (560 s.); (4) *Şihâbü'l-Ahbâr Tercümesi* (Kuzâî'nin), Damla Yayınevi, İstanbul 1999 (1.baskı), (520 s.); (5) *Anadolu Selçuklular ve Beylikleri Devri Mimârî Eserlerinde Kitâbeleşen Hadîsler*, İzmir 1989 (basılmamış profesörlük takdim tezi) ; (6) *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, Damla Yayınevi, İstanbul 1998, 86 s. ; (7) *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi* (Dr. Ahmed Çelebi'den tercüme), Damla Yayınevi, İstanbul 1976 (3. baskı 1998), (400 s.); (8) *İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*, I-IV, İzmir Millî Kütüphane Vakfı, İzmir 1992-1997, (2144 s.); (9) *Alanya Kitâbeleri (Teskîl, Tescîl, Tasnîf ve Değerlendirme)*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2002, (550 s.) ; (10) *Amasya Burmalı Minâre Câmii Kitâbeleri*, Amasya Vâliliği Kültür Yayınları: 8, Ankara 2004, (220 s.); (11) *Amasya Kaya Kitâbesi*, Amasya Vâliliği Kültür Yayınları: 9, Ankara 2004 (173 s.). Bunun yanında vefatının ardından yayına hazır hâle getirilen (12) *Prof. Dr. Ali Yardım Hüsn-i Hat Koleksiyonu*; (13) *Sâmiha Ayverdi'de Hadîs Kültürü*; (14) *Hatırımında Kalanlar*, adıyla kaleme aldığı kitapları da 2006 yılı ve sonrasında yayın hayatına sunulacaklardır.

Makâle olarak yayınlanan çalışmaları ise şunlardır: ; (1) “Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbu'ş-Şemâli”, Sayı: I, *DEÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, s. 349-409, İzmir 1983; (2) “Ashâb Bilgisinin Kaynakları ve Tirmizî'nin Tesmiyetü Ashâb'in-Nebî'si” (edisyona kritik çalışması), *DEÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, II, s. 247-346, İzmir 1985; (3) “Kuzâ'î ve Müsnedü'ş-Şihâb”, *DEÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı: IV, s. 285-348, İzmir 1987; (4) “Buhârî ve et-Târîhu'l-kebîr'i”, *DEÜ İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, s. 181-193, İzmir 1989; (5) “Temel Kültür Müesseselerimizden Dâruhadîsler”, *Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı*, s. 59-119, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1996; (6) “Osmanlı Devrinde Dâruhadîsler”, *Osmanlı*, VIII, s. 163-175, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları 1999; (7) “Fetih Hadîsi Üzerine Bir Araştırma”, *Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c. XIII, Sayı: 2, s. 116-123, Ankara 1974; “Türkün Şeref Madalyası: Fetih Hadîsi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VIII/3, s. 62-75, İstanbul 1979; “Türk'ün Şeref Madalyası: Fetih Hadîsi”, *Türkler*, XI, s. 90-95; “Türk'ün Şeref Madalyası: Fetih Hadîsi”, s. 17-34, *Değeri ve Tefsiri Açısından Fetih Hadîsi ve Feth-i Kostantiniyye*, İstanbul: Dâruhadîs 2002; (8) “Hilye-i

Saâdet: Peygamber Efendimizin Yaradılış Güzellikleri”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VII/4, s. 12-25, İstanbul 1978; (9) “Asabiyet, Milliyetçilik Demek midir? I”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VI/4, s. 20-32, İstanbul 1977; (10) “Asabiyet, Milliyetçilik Demek midir? II”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VII/1, s. 32-42, İstanbul 1978; (11) “Asabiyet, Milliyetçilik Demek midir? III”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VII/2, s. 71-76, İstanbul 1978; (12) “Mesnevî Hadisleri Üzerine Bir Araştırma”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VIII/1,5, s. 44-54, İstanbul 1979; (13) “İslâmiyet Karşısında Türk Örf ve Âdetleri”, *Türk Münevverinin Müşterek Fikir ve İman Zemîni*, s. 104-117, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1988; (14) “Kuzâ'î'nin Şihâbü'l-Ahbâr Adlı Hadis Kitabı, Türk-İslâm Kültürü Üzerindeki Tesirleri”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, XII/ 4, s. 65-76, Uluslararası IV. Türkoloji Konferansına sunulan tebliğ, İstanbul 1982; (15) “Necip Paşa Kütüphanesi'nin Kültür Tarihimiz Açısından Önemi”, *Türk Kültüründe Tire*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 1994; (16) “Gedik Ahmet Paşa Medresesi'nin Afyon Kültürü'ndeki Yeri”, *IV. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyum Bildirileri*, 29-30 Eylül Afyon Belediyesi Yayınları 7, Afyonkarahisar 1995; (17) “Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Devri Mimârî Eserlerinde Kullanılan Hadisler ve Bu Hadislerin Kaynakları”, *Prof. Dr. İsmail AKA Armağanı*, İzmir 1999; (18) “Manisa Mimari Eserlerindeki Hadisler”, *I. Mesir Konferansları*, s. 20-28, Manisa 1982; (19) “Tokat ve Çevresi Mimari Eserlerindeki Hadisler”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, s. 463-480, Ankara 1987; (20) “Peygamber Efendimiz'in Geçim Tarzı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 14, Sayı: 2, s. 19-36, İstanbul 1985; (21) “Peygamber Efendimiz'in Gülüş Tarzı ve Şakaları”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 13, Sayı: 1, s. 63-76, İstanbul 1984; (22) “Peygamber Efendimiz'in Meşrubatı ve İçiş Tarzları”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 10, Sayı: 2, s. 41-55, İstanbul 1981; (23) “Peygamber Efendimiz'in Şiir ve Şairlere Karşı Tutumu”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 12, Sayı: 4, s. 13-19, İstanbul 1983; (24) “Hicret Marşı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 9, Sayı: 2, s. 23-30, İstanbul 1980; (25) “İslâm Edebiyatı Geleneği ve Sâmiha Ayverdi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 17, Sayı: 4, s. 101-104, İstanbul 1988; (26) “Akşemseddin Türbesi ve Hazîresindeki Tarihî Kitâbeler”, *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı yayını*, s. 133-143, İstanbul 1990; (27) “Hazret-i Peygamber'i Anlatan İlim Dalları ve Şemâil Nev'i”, *Diyanet Dergisi*, c. XXV, Sayı: 4, Ankara, s. 213-220; (28) “İnsanlık Gündeminin Birinci Maddesi: Ahlâk”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası 100. Sayı*, Yıl: 25, Sayı: 4, s. 299-307, İstanbul 1996; (29) “Sâmiha Ayverdi'nin Dîne Bakışı, Hayatında Dinin Yeri”, *Vefatının 10. Yılında Sâmiha Ayverdi'nin Hâtırasına 3. Bin Yıla Girerken Türk ve Müslüman Dünyasında Sosyo-Kültürel Yapının Yeniden Teşekküllü Sempozyumu Bildirileri*, s. 71-80, Kubbealtı Neşriyat, Ankara 2003; (30) “Bir Yirminci Asır Alp-Ereni: Hayri Bilecik”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 21, Sayı: 4, s. 17-25, İstanbul 1992;

geçen 44 yıllık bir resmî devlet hizmeti ve 66 yıllık bir ömür sermayesi karşına çıkmaktadır... Bu, bir bakıma, tarih önünde bir hesaplaşmadır. Allah huzurunda hesaplaşmanın yeri ise, rûy-i cezâ ve mahkeme-i kübrâ'dır. O'nun hesâbı, sâdece O'na verilir. O ise, bizim Rabbimizdir.”

(31) “İz Bırakan İki Âbide Şahsiyet: Sâmiha ve Ekrem Hakkı Ayverdi’ler”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 27, Sayı: 2, s. 7–13, İstanbul 1988; (32) “Fazla Dürüstlük Âbidesi: Mahmut Okutan”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 28, Sayı: 1, s. 45–52, İstanbul 1999; (33) “Ulubatlı Hasan Âbidesi”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 28, Sayı: 4, s. 22–25, İstanbul 1999; (34) “Bir İsimli Kahraman: Ömer Okutan”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 29, Sayı: 1, s. 41–47, İstanbul 2000; (35) “Ağır İmtihanların Başarılı Mezunları”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 33, Sayı: 2, s. 30–36, İstanbul 2004; (36) “Emiroğlu’nun Pencereleeri”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 32, Sayı: 2, s. 103–107, İstanbul 2003; (37) “Gönül Telimizi Titreten İki Âşinâ Dost”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 32, Sayı: 3, s. 47–53, İstanbul 2003; (38) “Mehmed Emiroğlu Adlı Bir “Merd-i Hudâ”yı da Uğurladık”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 33, Sayı: 4, s. 49–57, İstanbul 2004; (39) “Sâmiha Ayverdi’de Hadis Kültürü”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası Sâmiha Ayverdi Hâtıra Sayısı*, Yıl: 34, Sayı: 2, s. 64–76, İstanbul 2005; (40) “Hasan Paşa Kütüphânesi’nin Çorum Kültüründeki Yeri”, *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu*, 1–3 Ekim Çorum 2004.

Bunların dışında, 50 kadar ansiklopedi maddesi yazmış, birçok sempozyuma bildiriyle katılmıştı. Onun dikkate şâyân önemli bir yönü de, Anadolu’nun her karış toprağını gezerek, bulabildiği tarihimizin ve kültürümüzün saklı hazinelerini milletimizin hizmetine sunmuş olmasıdır. Onun bu yönünü vefatının ardından yazdığı vefeyât yazısında (“Bir Hadîs Âlimi Göçtü”, *Tercüman*, 18.02.2006) Mehmet Demirci şöyle ifade eder:

“Ondaki Peygamber sevgisi, ilk dönem Hadis ulemâsını hatırlatır: Onlar bir cümlelik hadis uğruna nice zahmetli yolculukları göze almışlardı. Ali Bey ise Anadolu’yu karış karış gezerek, taşlara ve kitâbelere işlenmiş hadisleri bir bir tespit etti. Nihâyet bu kitâbe hadislerinin toplandığı kaynak kitabı buldu: Kuzâi’nin *Şihâbü’l ahhâr*’ı. Bu değerli eseri, metni tercümesi ve çeşitli açıklamalarla ilmi bir şekilde neşretti (Damla yayınevi). Oradaki her bir hadîsin adresini sürdürdü, onların kullanıldığı kitâbeleri Mesnevî ve benzeri ortak kültür eserlerimizdeki yerlerini gösterdi. Böylece Anadolu’daki millî kültür eserlerimizin dinî temellerinden birine dikkatleri çekti.”

DEÜ İlahiyat Fakültesi bünyesinde; Doktora ve Yüksek Lisans ve Lisans düzeyinde, Hadis I, Hadis II, Hadis Kaynakları, Buhârî’nin Hadîşçiliği, Araştırma Teknikleri, Paleografi ve Epigrafi, El Yazması Eserlerin Analizi derslerini okutmuştur, doktora ve yüksek lisans tezleri ile diploma çalışmalarını yönetmiştir. DEÜ Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü’nde ise; Hat, Tezhîb ve Çini Ana Sanat dallarında; Epigrafi, Yazma Eserlerin Çözümlemesi, Çinide Hat Kompozisyonu, yüksek lisans ve diploma çalışmalarını yürütmüştür.

Merhum Ali Yardım beyin çalışmalarında ortaya koyduğu sistematığe dikkat çekmesi yönüyle şu ifadeleri son derece dikkat çekicidir:

“İnsan bazı bilgileri okuma çağında, bazı bilgileri okutma döneminde, bazı bilgileri de yazma sırasında öğrenebilmektedir. Bu arada; kimi bilgileri, kimi incelikleri ve kimi sırları da öğrenmeden ömrünü tamamladığı olmaktadır. Okunarak öğrenilen bilgiler, (ibtidai) bilgilerdir; okutarak öğrenilenler (vasatî) bilgilerdir; yazarak ortaya konan bilgiler ise, sistemli ve tutarlı bilgilerdir. Ve hiç bir bilgi, ‘nihaî bilgi’ değildir.”

Son olarak, dostlarından Prof. Dr. İsmail Yakıt ve Prof. Dr. Mustafa Kara’nın vefâtına târih düşürdüğü kıt’aları veriyor, merhum üstâdımıza bir kez daha rahmet niyaz ediyorum.

Ehîbbâdan Ali Yardım dostumuz
Dâr-ı Ukbâ’da bol lûtuflar bulsun.
Ünlü bir epigraf gitti dünyâdan,
Vâh’ kitâbeleri kimler okusun.
Bir duâ oldu Yâkut’un târihi:
“Durâğı cennet-i Na’im’de olsun.”

دراغی جنت نعيم ده اولسون

2006 İsmail YAKIT

Hadis Okumak için
Dergâhda Ali Yardım Bey,
Kitâbe yazmak için
Sahrâda Ali Yardım Bey.
Altı cihetten geldi,
Sesleri muhaddislerin,
Şefaathler umarak
“Huzurda Ali Yardım Bey.”

حضورده علي يارديم بك

2006 Mustafa KARA

Mehmet Sait TOPRAK, Dr.

DEÜ İlahiyat Fakültesi, Hatay/İZMİR

Abdullâh Sirâcuddîn el-Hüseynî (1342–20 Zilhicce 1422/ 1924–4 Mart 2002)

Klâsik ulemânın son örneklerinden birisi olan Suriye'nin önde gelen âlimlerinden Abdullâh Sirâcuddîn ilme ve irfâna hizmetle geçen yetmiş sekiz yıllık bereketli bir ömrün sonunda, geçirmiş olduğu fituk ameliyatının ardından nekâhet döneminden kurtulamayarak 20 Zilhicce 1422/4 Mart 2002 tarihinde Pazartesi günü yatsı namazı ezanları okunmakta iken Haleb'te vefat etti. Görgü şahitlerinin ifade ettiğine göre, bir milyona yakın kişinin katılımıyla kılınan cenaze namazının ardından toprağa verildi. Haleb dışında İslâm ülkelerinin muhtelif yerlerinde olduğu gibi, Haremeyn-i Şerîfeyn'de de kendisi için gıyâbî cenaze namazı kılındı.



Abdullah Sirâcuddîn'in soyu Hz. Hüseyin vasıtasıyla Peygamber Efendimiz ile birleşir. Sirâcuddîn ailesi Haleb'e yaklaşık seksen kilometre mesafede mukim olan en-Na'im kabilesine mensuptur. Abdullah b. Muhammed Necib b. Muhammed Sirâcuddîn el-Hüseynî el-Halebî ilim ve gönül ehli bir âilede dünyaya gelmiş bir kimse idi. Küçük yaştan itibaren babasının yanından hiç ayrılmaz, ulemâ sohbetlerine sürekli katılır, hadis derslerinde hazır bulunur, onların hayır duasını alırdı. Câmi'ü Süleymân el-Eyyûbî'deki mahalle mektebinde başladığı ilk eğitiminin yanında manevî ve zâhirî ilimleri de 'Muhyissünne' lakabıyla tanınan babası Muhammed Necib Sirâcuddîn'in (ö. 1373/1952) gözetiminde aldı. İlk eğitimde okuma-yazma öğrenerek, hesap, imlâ, sarf-nahiv gibi öncelikli ilimleri okudu. Bunun ardından dört yıl süreyle Muhammed İsbîr idaresindeki Medresetü'l-Câmi'i's-Sultâniyye'ye devam etti. Burada da yukarıda adı geçen ilimlerdeki birikimini arttırdı.

Bir yandan okula devam ederken diğer yandan da babası Muhammed Necib'in teşviki ile on bir yaşında başladığı hâfızlık çalışmalarını on üç yaşında tamamladı. Burada devam ettiği ilk okul Medresetü's-Şerîyyeti'l-Hüsreviyye idi. Akranları arasında çok erken bir dönemde temâyüz etti. Haleb bölgesinin

muhaddis ve tarihçisi olarak bilinen buradaki hocası Şeyh Muhammed Râgıb et-Tabbâh, ilimdeki, özellikle de hadis ilimlerindeki sıra dışı başarısı dolayısıyla kendisiyle iftihar ederdi. Hâfızlık çalışmaları sırasında geliştirdiği ezber alışkanlığı sayesinde hadis eğitimi ve hadis ezberleme konusunda da önemli bir mesafe katetti, çok sayıda hadis ezberledi. Damadı, Suriyeli meşhur muhaddis Nûreddîn 'Itr onun ezberinde olan hadislerin seksen bini bulduğunu kaydeder. Ezberlediği hadisler arasında İbn Deyba' eş-Şeybânî'nin *Teysîrû'l-vusûl ilâ ehâdisi'r-rasûl* adlı eserde geçen hadisler de vardır. Bunların yanında müsnedlerdeki hadisler ile tefsirlerdeki merfû ve mevkûf rivayetleri de ezberlemişti. Bu sebeple Nûreddîn 'Itr kendisini klâsik anlamda 'hâfız' diye nitelendirmişti. Bu sebeple Nûreddîn 'Itr kendisini klâsik anlamda 'hâfız' diye nitelendirmişti (Sahfahât, s. 28). Önceleri çok yoğun bir dinî müfredata sahip bulunan Medresetü's-Şerîyyeti'l-Hüsreviyye'nin müfredatının Vizâratü'l-Ma'ârif'in kararı ile değiştirilip, dinî içerikli derslerin miktarının azaltılarak program gereği altıncı sınıftan dördüncü sınıfa düşürülmeleri kararlaştırılınca, diploma almaktan vazgeçip, mezuniyetine iki ay kala babasının önderliğinde şer'î ilimlere daha fazla ağırlık vermeye karar verdi. Bu sebeple, Medresetü's-Şerîyyeti'l-Hüsreviyye'nin son sınıfındayken buradan ayrıldı. Babası ve ilk hocası Muhammed Necib'in de aralarında bulunduğu bazı bölge ulemâsı, müfredatın Batılılaşma lehinde değiştirilmesine şiddetle karşı çıktı. Medresede hoca olarak bulunan ve o zaman değişime sıcak bakan pek çok kişi de sonradan bu değişimin İslâmî ilimlerin tedrisâtında gerilemeye sebep olacağını anlayıp pişmanlıklarını dile getirdiler. Abdullâh Sirâcuddîn Hüsreviyye'den ayrıldıktan sonra babasının Câmi'ü Şa'bâniyye'deki odasına yerleşti ve orada büyük eserlerin mütalâasına ve ezberlemesine başladı. Yirmi yaşına geldiğinde babasının yerine imamlık edip hutbe okumaya başladı. Kalabalık bir cemaat, kendisini dinlemek üzere camiye gelirdi.

İlim ile bu derece yoğun olduğu bir dönemde, babasının arkadaşlarından olan Muhammed Tatarî'nin kerîmesi Fâtıma hanım ile on dokuz yaşında babası tarafından evlendirildi. Muhammed Necib, Ahmed, Sâlih, İbrâhim, İmâdüddîn isimli beş erkek; dört de kız çocuğu dünyaya geldi. İlk çocuğu olan kerîmesini hocamız Nûreddîn 'Itr'la evlendirdi. 1946/1367 yılında yirmi üç yaşında iken, üçüncü haccını yapmakta olan babasıyla birlikte ilk haccını yaptı. Hac dönüşünden itibaren babasının yorgun düştüğü zamanlarda onun yerine ders halkalarında dersler vermeye başladı. Babasının dersleri sırasında ve münâkaşalar esnasında, babasına hadisleri hatırlatma vazifesi de görüyordu. Babası doksan dört yaşına geldiğinde, onu kendisinin dersleri için vekil tayin etti. Abdullah Sirâcuddîn ikinci haccını ise 1953/1374 tarihinde babasının vefatından sonra annesi ile birlikte yaptı. 1966/1386 yılında eşi ile birlikte üçüncü haccını yaptı.

Kendisinden ders okuduğu Medresetü's-Şerîyyeti'l-Hüsreviyye'nin meşhur hocalarından Muhammed Râgıb et-Tabbâh ve Muhammed Es'ad Abacı'den

hadis ve usûl ilmini, fakîh ve usûl âlimi Muhammed İbrâhim es-Selkîni'den fıkıh ilmini öğrendi. Bu üçü aynı zamanda Nûruddîn 'Itr'ın da hocalarından idi. Bunların yanında İsâ el-Beyânûnî, Ömer Mes'ûd el-Harîrî, Feyzullâh el-Eyyûbî ve Ahmed eş-Şemmâ' gibi dönemin önde gelen hocalarından dersler okudu. Tecvîd ilmini Mısırlı meşhur hâfız ve kurâ Abdülvehhâb el-Mısrî'den öğrendi. Medrese dışında ise, sonraları Haleb müftüsü de olan Ahmed el-Kürdî'den, İbrâhim es-Selkîni'den, Muhammed Sa'îd el-İdlibî'den ilim aldı. Yine Medresetü's-Şerîyyeti'l-Hüsreviyye'de talebeliği sırasında daha ikinci sınıfta iken İbn Mâlik'in *Elfiyye'sini* ezberledi. Fıkıhtan *ed-Dürerü'l-hukkâm Şerhu Gureri'l-ahkâm*'ı Mustafa ez-Zerkâ'dan okudu. Fıkıhta, Hanefî mezhebine mensup idi. Klâsik Hanefî literatürünü okuyarak ikmâl-i dürûs eyledi. Usûl-i fıkıh ise Muhammed es-Selkîni'den okudu. Ancak kendisi üzerinde en etkili olan hoca babası Muhammed Necîb Sirâcuddîn'dir. Abdullâh Sirâcuddîn, hocalarından bir kısmıyla aynı hocalardan ders alıp, onlarla birlikte ders müzakere etmesine rağmen, hocalarına karşı son derece saygılı ve edepli davranırdı.

Muâsırı olduğu Abdülfettâh Ebû Gudde ile Medresetü's-Şerîyyeti'l-Hüsreviyye'den itibaren arkadaş idiler ve babasının ilimdeki şöhreti dolayısıyla yaşı küçük olmasına rağmen onunla arkadaşlık ederdi. Dönemin âlimleriyle görüşmek ve ilmi alışverişte bulunmak üzere Mekke, Medîne yanında Dimaşk, Humus, Hama, Bağdat, Kudüs gibi şehirlere sık sık seyahatler düzenledi. Daha sonraları da bu bölgelerdeki ulemâ ile ilişkilerini sürdürdü. Abdullâh Sirâcuddîn, bu ve benzeri dostluklar ve ilmi ilişkiler sayesinde aklı ilimler, şer'î ilimler ve dil bilimlerinde önemli merhaleler katetti. Tevhid, fıkıh, usûl, tefsir, hadis ve tasavvuf ilimlerindeki ulaştığı nokta dikkate alınarak kendisine 'Şeyhülislâm' lakabı verildi. Derslerinde hukuk ve tasavvuf konularına ağırlık verir, gönülden hissettiği Peygamber sevgisini talebelerine de aktarmayı en önemli hedefi olarak görürdü. Tasavvuf ehlinin anlayışlarıyla ulemâ görüşlerini birlikte ele alır, ikisini telif etmeye gayret gösterirdi. Abdullâh Sirâcuddîn'in önem verdiği bir diğer husus da İslâm'a yönelik eleştirileri cevaplandırmaktı. Müslüman bir kimsenin fikrî farklılığı dolayısıyla tekfir edilmesi de onun şiddetle karşı çıktığı bir durumdu.

Abdullâh Sirâcuddîn talebe yetiştirmek ve kitap telif etmek gibi faaliyetlerin yanında medrese kurmakla da meşgul olmuştur. 1958 yılından itibaren diğer medreseler gibi tamamen kapanmış bulunan el-Medresetü's-Şerîyye'nin (Medresetü's-Şa'bâniyye) tamir ve yenilenmesinde amele gibi çalışmış, açılmasını sağladığı gibi korunması için de kol-kanat germiştir. Meşhur fakih Muhammed Fevzi Feyzullâh kendisine, burada hadis ilimleri ve ıstılahlarına dair dersler vermesi için ısrar ettiğinde, aynı zamanda camilerde umuma açık dersleri devam ettirmekteydi. Câmî'u'l-Hamavî'deki dersleri vâkıfın şartına uygun olarak, fecirden itibaren güneşin doğuşuna kadar devam ederdi ve

haftanın dört günü bu dersleri devamlı olarak sürdürmüştü. Talebe yetiştirmeye büyük önem verirdi. Kur'an hâfızı olma konusundaki himmetlerin eksildiğini fark edince bu konudaki eksikliği telafi etmek üzere Dârü'l-huffâz adıyla bir okul açıp, bir bina tahsis ederek ve talebelere önemli yardımlar tahsis ederek hâfız yetiştirmeye itina gösterdi. Bunun yanında faydası sürekli devam edecek olan birer Cem'iyetü't-Ta'limi's-Şer'î, Medresetü't-Ta'limi's-Şer'î ve Dârü'l-hadis kurarak faaliyetlerini her alanı içerecek şekilde genişletti. Abdullâh Sirâcuddîn'in en önde gelen talebesi, damadı ve kız kardeşinin oğlu, hocamız Nüreddîn Itr'dır. Önde gelen talebelerinden birisi de Abdullah Necîb Sâlim'dir. Mecdî Mekkî ve Muhammed Avvâme de talebeleri arasındadır. Ancak bunların dışında yaşayan pek çok meşhur hadisçinin yetişmesine katkısı olmuştur. Talebe yetiştirmeye verdiği büyük önem dolayısıyla, Kurban bayramının ilk üç günü ve Ramazan bayramının ilk günü dışında derslerini hiç aksatmadan devam ettirdiği söylenmektedir.

Ulemâ meclislerinde, nefsâniyet girip karşılıklı eleştiriler başlayınca veya gıyâbında bu tür eleştiriler gündeme getirilmeye başlanınca o meclisi terk er ve tartışma bitene kadar bir daha oraya dönmezdi. Tanıyanlarca, güzel ahlâk ve faziletler konusunda bir numûne olduğu, özellikle ilim ehli ailelere mensup ihtiyaç sahibi kimselere yardım etmeyi çok sevdiği ifade edilmiştir. Abdullâh Sirâcuddîn ömrünün sonlarına doğru, gönülündeki peygamber sevgisinin de galebe çalmasıyla, Medîne'ye mücâvir oldu. Bu safhada insanlardan uzaklaştı ve telif hayatına hız verdi, kitaplarının büyük kısmını bu sırada yazdı. Yirmi beşe yakın eser telif etmiş olup, eserleri şemâil-siyer ve fezâilü'n-Nebi, akâid, tefsir, hadis, davet, seyr-ü sülûk, nefis terbiyesi ve ezkâra dair çalışmalardan müteşekkildir.

Seyyidünâ Muhammedün Rasûlüllâh şemâilühü'l-hamîdiyye ve hisâlühü'l-mecîdiyye (Haleb: Mektebetü Dâri'l-Fellâh 1410/1990), *es-Salâtü 'ale'n-nebiyy, Şehâdetü en-lâ ilâhe illa'llâh ve enne Muhammeden Rasûlüllâh* gibi çalışmaları kendisinin Peygamber aşkını ortaya koyan müstakil çalışmalarıydı. Gönülündeki peygamber sevgisi dolayısıyla, insanların da kendisine büyük bir sevgi ve hayırlılığı vardı. Cenaze namazına katılan insanların yarısına yakının yirmi beş yaşın altında olan ve kendisine hiçbir zaman talebelik etmemiş, derslerini dinleme fırsatı bulamamış kişilerden olmasının da bu muhabbet dolayısıyla olduğu kaydedilir.

Büyük ölçüde halka yönelik eserler kaleme almasına rağmen ilmi bir üslup kullanmaktan geri kalmamış, ayrıca fikirlerini anlaşılır bir dille ifade ederek, özellikle ilim ehli kişilerin yazdıklarından istifade etmesinin de yolunu açık tutmuştur.

Merhûm Abdullâh Sirâcuddîn'in yazdığı eserleri arasında *Şerhu Mazûmeti'l-Beykûniyye* (1372), *Tefsîrû sûreti'l-Fâtîha*, *Tefsîrû sûreti'l-Hucurât*, *Tefsîrû sûreti'l-İnsân*, *Tefsîrû sûreti Kâf*, *Tefsîrû sûreti'l-kevser ve'l-muavvezateyn*, *Havle*

tefsîrû sûreti İkra' bi'smi rabbike'l-lezî halak, Tefsîru sûreti'l-İhlâs, el-İmânü bi-'avâlimi'l-âhire (1370, genişletilmiş baskı 1397, 1419/1999), *el-İmânü bi'l-melâike* (1392), *Tilâvetü'l-Kur'âni'l-mecîd fedâilühâ âdâbuhâ hasâisuhâ* (1385, genişletilmiş baskı 1401), *et-Tekarrub ila'llâh* (Haleb 1408, 2. baskı 1418/1997) gibi eserleri bulunmaktadır. Bunların dışında *Menâsikü'l-hac ve-yelihâ ahkâmü ziyâreti'n-Nebiy ve âdâbihâ, es-salâtü fi'l-İslâm, Menkıbetün li'l-allâme eş-Şeyh Abdi'l-kerim er-Rifâ'i, Beşâret, Hedyü'l-Kur'âni'l-Kerim ilâ ma'rifeti'l-avâlim ve't-tefekkür fi'l-ekvân, Su'ûdü'l-akvâl ve raf'i'l-a'mâl ile'l-kebiri'l-müte'âl, ed-Du'âu fedâilühâ âdâbühâ mâ verade fi'l-münâsebât ve muhtelifü'l-evkât* (Haleb 1416/1995), *el-Hedyü'n-Nebevî ve'l-irşâdü'l-Muhammediyye ilâ mekârimi'l-ahlâk ve mehâsini'l-âdâbi's-seniyye* (Haleb 1419/1999), *Ed'iyetü's-sabâh ve'l-mesâ' adlı çalışmaları da yayımlanmıştır. el-İmâm el-allâme ve'l-ârifü's-şehîr eş-Şeyh Muhammed Necîb Sirâcüddîn ve Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ* adlı eserleri ise onun son eserleridir.

Medîne ulemâsı tarafından, şer'î ilimlerin imâmı ve asrın en büyük velîsi olarak nitelendirilen Abdullah Sirâcüddîn'in vefatının ardından Hâlid Hasan Hallâk, Şihâbüddîn Ahmed Farfûr, Hâlid ez-Zeyyâd, Enes İbrâhim ed-Düğaym gibi Arap şairler de mersiyeler yazmışlardır.¹

Doç. Dr. İbrahim HATİBOĞLU
UÜ İlahiyat Fak., Nilüfer/BURSA

¹ Nûreddîn 'Itr, *Safahât min hayâti'l-imâm Şeyhi'l-İslâm eş-Şeyh Abdillâh Sirâciddîn el-Hüseynî*, Dimaşk: Dâriü'r-Ru'ye 1423/2002, 275 s.; Abdullâh Necîb Sâlim, "Tercemetü'l-İmâm es-Seyyid Abdullâh Sirâcüddîn Rahimehullâhi Teâlâ", *Mecelletü'l-Mücteme'i'l-Kuveytiyye*, 9-15 Muharrem 1423/23-29 Mart 2002, sayı 1493; Yûsuf el-Karadâvî, "Kelimetü 'azâin li-Şeyh Abdillâh Sirâciddîn", *el-Cezîre*, 17 Mart 2002 (www.aljazeera.net); <http://www.wvww.net/modules.php?name=Sections&op=listarticles&secid=17>; <http://www.wvww.net/modules.php?name=Sections&op=viewarticle&artid=74>; <http://www.islamophile.org/spip/article930.html>; "Shaikh 'Abd Allâh Sirâj Ad-Dîn", 8 Nisan 2004.

Cum'a el-Mâcid Kültür ve Miras Merkezi (مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث/Juma al Majid Culture and Heritage Cender) Dubai, Birleşik Arap Emirlikleri

Merkezü Cum'a el-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Türâs (www.almajidcenter.org) Basra Körfezi'nin Güney kıyısında bulunan ve Birleşik Arap Emirlikleri'ni oluşturan yedi emirlikten en meşhuru Dubai'de bölgenin uluslararası şöhretine ve ilmin liyakatine uygun bir araştırma merkezi olarak kurulmuştur. Merkez Cum'a el-Mâcid adlı bir hayırsever kütüphaneci ve ilim ehli tarafından resmen Nisan 1991'de (Ramazan 1411) hizmete açılmış sivil bir kurumdur.

Araştırma merkezinin hedefleri arasında; (1) İnsanlığın ve İslâm'ın kültürel değerlerini kolayca yararlanılabilecek bir kütüphanede himaye etme, (2) Arap-İslâm düşünce ve kültürüne önem verme ve bu hususlarda çalışma yollarını kolaylaştırma, (3) bilimsel eserleri neşretme, Arap-İslâm kültürüne hizmet eden çalışma ve projeler yürütme, (4) BAE içinde ve dışındaki çeşitli ilim merkezleri ile kültürel yardımlaşma, kültür heyetleri ile ve araştırma merkezleriyle tecrübe değişiminde bulunma, sempozyum, panel ve ilmi oturum ve fuarlar düzenleme, (6) Arap ve İslâm kültürüne ait –orijinal veya mikrofilm– her türlü el yazmalarını ve tarihi vesikaları toplama gibi önemli hususlar yer almaktadır. Şu ana kadar bu hedefler doğrultusunda pek çok, akademik, kültürel ve sosyal etkinlik gerçekleştirilmiştir.

Bu hedefler çerçevesinde yapılanmasını sürdüren Araştırma Merkezi Kütüphanesi'nde 2005 yılı itibarıyla dört yüz bine yakın kitap mevcut olup, aralarında merhum Abülfettâh Ebû Guddé'nin de bulunduğu muhtelif ülkelerden elli beş âlimin özel kütüphanesi ya bağış veya satın alma yoluyla merkez kütüphanesi koleksiyonlarına dâhil edilmiştir. Ayrıca, kütüphanede farklı dillerde yayımlanmış pek çok ansiklopedi ve dergi de periyodik olarak takip edilip okuyucuların hizmetine sunulmuş bulunmaktadır.

Ayrıca Merkez'de aktif bir şekilde kullanıma sunulmuş bulunan bir diğer bölüm de orijinal, mikrofilm ve CD şeklinde muhafaza edilmekte olan yetmiş bin eserden müteşekkil yazma eserler kısmı olup, bunların yanında değişik

ülkelerde bulunan yazma eserlere ait kataloglarının sunulduğu geniş bir bölüm de mevcuttur. Yazma eserler bölümü, dünyanın mümkün olan en geniş yazma eserler koleksiyonuna sahip kılmak, yazmaları kataloglamak, tasnif etme ve araştırmacıların istifadesine sunmak, tahrip olmuş yazma eserleri ciltlemek ve tamir etmek, kütüphaneler ve akademik kurumlar arasındaki ilişkileri kuvvetlendirmek, kültürel mirası koruyup istifade etme konusunda yeni yöntemler geliştirmek, yazma bulma, temin ve okuma sürecindeki her türlü bilimsel ihtiyaçların karşılanması gibi hedefler doğrultusunda faaliyetlerini sürdürmektedir. Dünyanın meşhur kütüphanelerinden merkeze mikrofilmleri intikal ettirilen yazmalar belirli bir ücret karşılığında isteyenlere temin edilmektedir.

Yine, çeşitli ülkelerdeki üniversitelerde hazırlanmış bulunan yüksek lisans ve doktora tezleri CD'lere aktarılmış olup, bunlar da araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Merkeze ait kütüphanenin bir diğer bölümü ise, Amerikan, İngiliz ve Rus arşivlerinden derlenmiş tarihi belgeler ile haritalar arşivi kısmıdır. B kısımda bulunan bazı belgeler Arapçaya da tercüme edilmektedir.

Merkezin kütüphanecilik hizmeti anlamındaki bu faaliyetleri yayında, özellikle, kendi araştırmacılarının telif veya tahkik ettiği eserler başta olmak üzere, yayınlanması uygun görülen eserler neşredilmekte, belirli konulara dair özgün makaleler bir araya getirilerek müstakil bir cilt halinde yayımlanmakta; bu şekilde bir yandan bilgiye ulaşma kolaylaştırılırken, bir yandan ulaşılan sonuçlar neşredilebilmektedir. Merkez tarafından ilk sayısı Haziran 1992'de (Muharrem 1414) yayımlanan *Âfâkü's-Sekâfe ve't-Türâs* adıyla bir de akademik dergi neşri yapılmaktadır. Bunun yanında, içinde hadis ilmine dair eserlerin de bulunduğu 65 farklı eser de merkezin yayımladığı çalışmalar arasındadır.

Merkezin önemli faaliyetlerinden birisi de yazma eser tamir ve patoloji atölyeleridir. Gerek merkezde, gerekse Şârîka emirliğinde bulunan, onlarca uzmanın çalıştığı yazmaları tamir atölyesinde, tahrip olmuş yazma eserlere yeniden hayat verilmektedir. Kitap kurtlarının yemesi neticesinde tahrip olmuş ve varaklarda açılmış delikler, Cum'a el-Mâcid tarafından icat edilen makineler sayesinde el değmeden, tıpkı yaranın canlı hücrelerle kapanması gibi, kâğıt hamuru kullanılarak tamamıyla kapatılıp onarılmakta, sayfa kenarları tamir edilmekte, dikişleri ve ciltleri ait oldukları asır ve coğrafyaya uygun biçimde aslına uygun şekilde yenilenmekte, ayrıca eski kitapların sayfa içlerine çok ince elyaf konularak yırtulmasını engelleyecek şekilde sağlamlaştırılmaktadır. Ayrıca, Merkezin tamir atölyelerinde burada geliştirilen teknolojiler kullanılmak suretiyle basılı malzemelerin tamiri, modern kitap ciltçiliği, kitapların tahrip olmasını ve kurtlanmasını önleyen kitap sterilize işlemleri de yapılmaktadır. Öte yandan, bu atölyelerde her yıl bir ay boyunca yazma eserlerin bakım ve onarımı konusunda dünya kütüphanecilerine ücretsiz kurslar verilmektedir.

- ✦ Abdulaziz b. Süleymân b. Nâsir es-Selûmî, *el-Vâkıdî ve Kitâbuhu'l-Megâzî, menhecuhû ve mesâdiruhû*, I-II, (Doktora) Medine: el-Cami'atu'l-İslâmiyye 2004.
- ✦ Abdülaziz el-Kebîsi, *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhî fi Kitâbihi's-Sahîh*, I-II, (Doktora) Beyrut: Dâr İbn Hazm 2004.
- ✦ Abdullah el-Cudey', *Tahrîru 'ulûmî'l-hadîs*, I-II, Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân 2004.
- ✦ Abdusselâm Muhammed Allûş, *el-Cami' fi'l-ehâdisi'l-kudsiyye*, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 2004.
- ✦ Abdusselâm Muhammed Allûş, *Sünenu'l-İsfahânî li-Ebî Nu'aym (Ehâdisu'l-Hilye murettebetun 'ala'l-ebvâbi'-Fıkhiyye)*, I-III, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Ahmed b. Umer Bazemûl, *el-Mukterib fi Beyâni'l-Muztarib (Ta'rîfü kavâ'idihî emsiletuhû ve'r-ricâlû'l-mevsûfüne bi'l-ıztirâb)*, Beyrut: Dâr İbn Hazm 2004.
- ✦ Ali İbrâhim Su 'ûd 'Acîn, *Taglikut-Ta'lik 'alâ Suneni'l-İmâm Ebi Dâvûd*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Bedreddin ez-Zerkeşî, *et-Tenkîh li elfazi'l-Cami'is-Sahîh* (thk. Dr. Yahya Muhammed el-Hakemi) I-III, (Doktora), Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li irâdi ma'stedrakethu Âişe 'ale's-sahâbe* (thk. Bünyamin Erul), Beyrut: Müessesetu'r-Risâle 2004, I. baskı, 327 s.
- ✦ Cemâl b. Muhammed es-Seyyid, *İbn Kayyim el-Cevziyye ve cuhûduh fi hidmeti's-sunneti'n-Nebeviyye ve 'ulûmihâ*, I-III, (Doktora), Medine: el-Cami'atü'l-İslâmiyye 2004.
- ✦ İbrâhim b. Abdullah el-Lahim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ İbrâhim es-Sa'id, *et-Teshîl fi 'ilmi'l-cerh vet-ta'dîl*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Kemâl el-Muveyl, *el-I'câzu't-tıbb fi's-sunneti'n-Nebeviyye*, Dımaşk: Dâr İbn Kesir 2004.
- ✦ Muhammed Kâsım el-'Umerî, *Dirasât fi menheci'n-nakd 'indel-muhaddisîn*, (Doktora), Ürdün: Dâr en-Nefâis 2003.

- ✦ Muhammed Şihabuddin, *el-Musteşrikûn ve'l-hadîsu'n-Nebevî*, Ürdün: Dâr en-Nefâis 2003.
- ✦ Târik Es'ad Hilmi el-Es'ad, *'İlmu Esbâbi vurûdi'l-hadîs ve tatbikâtuhû 'inde'l-muhaddisîn ve'l-usûliyyîn*, Beyrut: Dâr İbn Hazm 2004.
- ✦ el-Büsirî, *Misbâhu'z-Zücâce fi Zevâidi İbn Mâce* (thk. 'Avad b. Ahmed eş-Şehri), I-II, (Doktora), Medine: el-Cami'atu'l-İslâmiyye 2004.
- ✦ Fehd Abdulaziz el-'Ammâr, *Ma'rifetu'r-ruvâti'l-muksirîn ve esbetu ashâbihim*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Halid Muhammed eş-Şirmân, *es-Sinâ'atü'l-hadîsiyye fi Kitâbi Şerhi'l-âsâr li't-Tahâvî*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2003.
- ✦ Kâsım b. Muhammed Kutlubuga, *et-Ta'rîf ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdisi'l-İhtiyâr* (nşr. Muhammed Vuheysem Temîm), I-IV, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 2004.
- ✦ Kerîme Sûdânî, *Menhecu'l-İmâmî'l-Buhârî fi'r-rivâye*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Es'ad Sâlim Temîm, *'İlmu tabakâti'l-muhaddisîn*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ *Menhecu't-tevfik ve't-tercîh beyne muhtelefi'l-hadîs ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Doktora), Ürdün: Dâr en-Nefâis 2003.
- ✦ Muhammed el-Berzencî-Muhammed Subhî el-Hallâk, *Sahîhu Târîhi't-Taberî*, I-V, Dımaşk: Dâr İbn Kesir 2004.
- ✦ Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, *el-Mu'cemu'l-musanef li kuellefati'l-Hadîs*, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd 2004.
- ✦ Muhammed Nasr el-Mervezî, *Kitâbu'l-Vera'* (thk. Semir ez-Zuheyrî), Riyad: Dâr es-Sumeyyi' 2004.
- ✦ Muhammed Tarhûnî, *Mevsû'atü fedâili suveri'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 2004.
- ✦ Muhammed Tarhûnî, *Sahihu's-Sireti'n-Nebeviyye*, I-II, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 2004.
- ✦ Sibî b. el-'Acemî, *Nebihu'l-mu'lim bi-mubhemâti Sahîhi Müslim* (thk. Meşhûr Hasen Selmân), Riyad: Dâr es-Sumeyyi' 2004.
- ✦ Suleyman el-Husnî en-Nedevî, *et-Ta'rîfu'l-vecîz bi-kutubi'l-hadîs*, Dımaşk: Dâr İbn Kesir 2004.
- ✦ Şefik Şukayr, *Mevkifu'l-Medreseti'l-'Akliyyeti'l-Hadise Mine'l-Hadisi'n-Nebevî-Şerif*, (Master), Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 2003.
- ✦ Talâl b. Su'ûd er-Ra'cânî, *Mevâridi İbn 'Asâkir fi târihi Dımaşk*, I-II, (Doktora), Medine: el-Cami'atu'l-İslâmiyye 2004.

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

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadislerle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkitleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadislerle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadislerle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayınlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, Araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayınlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özeti ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine 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 ayırabası 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. ✦ 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 المرسله ونسخة على قرص كمبيوتر أو بواسطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة حكام مختلفين، وبقية الكتابات إلى حكمين مختلفين، و في حالة صدور تقرير إيجابي من حكمين فيما يتعلق بالمقالات، تقرر هيئة النشر في نشر هذه المقالة. ✦ إن هيئة النشر لها صلاحية تبليغ تقارير الحكام إلى الكُتَّاب، وطلب تصحيح كتاباتهم من حيث اللغة، والأسلوب، والمحتوى. ✦ وقبل إرسال الكتابات إلى مكتب هيئة النشر والتوزيع، يجب النظر إلى الأعداد السابقة أو إلى صحيفة ويب www.hadisevi.com وذلك لمراجعة الهيكل. ✦ ترسل ٢٠ عدداً 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@mynet.com
(322) 338 69 72-261 94 03
(505) 340 78 05

Ankara

Muhammet Emin EREN
muhammeteren@hotmail.com
(535) 452 83 13

Bursa

Abdullah KARAHAN
abdullahkarahan@hotmail.com
(224) 243 13 37-452 24 58
(535) 337 84 24

Çanakkale

Nimetullah AKIN
nakin@comu.edu.tr
(286) 217 76 63
(286) 218 00 18 x 1522
(536) 865 40 82

Çorum

Kadir GÜRLER
kgurler@hotmail.com
(364) 234 63 58 x 122
(543) 440 14 15

Diyarbakır

Hacı Musa BAĞCI
musabagci@hotmail.com
(412) 234 41 22
(412) 248 80 23 x 3819

Elazığ

Veysel ÖZDEMİR
veyselozdemir2003@mynet.com

Erzincan

Adem DÖLEK
adem_dolek@hotmail.com
(535) 2710007

Erzurum

Abdülvahhap ÖZSOY
(442) 342 19 66-231 35 79
(505) 320 48 98

Eskişehir

Ömer MÜFTÜOĞLU
omuftu@yahoo.com
(505) 216 42 62

İsparta

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

Mehmet Sait TOPRAK
sait.toprak@deu.edu.tr
(232) 285 29 32 x 358
(505) 345 26 90

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) 4374901 x 31088

Konya

Ömer ÖZPINAR
oozpinar@selcuk.edu.tr
(533) 430 25 98
(332) 323 82 50 x 223

Malatya

Saffet SANCAKLI
absancakli@hotmail.com

Rize

Yavuz KÖKTAŞ
yavuzkoktas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ
hayatilyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

Yavuz ÜNAL
(362) 457 60 20 x 1288
(532) 712 14 32

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

Arif GEZER
arifgezer@hotmail.com
(535) 293 90 34
(432) 225 10 84 x 1470

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

Manchester/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@chess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDİR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: Michelangeloguida@hotmail.com

Almati/KAZAKISTAN

Hikmet ATAN: hikmetatan@hotmail.com

Faisalabad/PAKISTAN

Halid Zaferullah DAUDI: kzdaudi@hotmail.com

Riyad/SAUDI ARABIA

Aqil A'ZAMI: aazami@awalnet.net.sa

Massachusetts/USA

İbrahim KALIN: ikalin@holycross.edu