



HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES مجلة بحوث الحديث
Cilt/Volume: III Sayı/Number: 1 Yıl/Year: 2005

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Üçüncü Yayın Yılına Girenken...

Makaleler/Articles/مقالات

Özcan HIDİR, Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine/
The Claims of Judaic Culture's Influence on Hadīths

Halis AYDEMİR, A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadīth
Based on Probability Calculations/*Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli
Teorik bir Yaklaşım*

Erdiñ AHATLI, Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi
Örneği/*Approaches of Understanding Hadīth in Turkey: The Example of Ahmad Davudoghlu
and His Commentary on al-Jāmi' al-Sahīh of Muslim*

Mustafa ERTÜRK, Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivāyet ve Referans
Değeri/*On a Report that Woman's Leading Men in Prayer (Salāt) and Its Value of Reference*

Adem DÖLEK, Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi/
Are the Microbes a Sort of Genies: Criticism of an Interpretation of a Hadīth

Tercüme/Translation/ترجمة

Joseph SCHACHT, Şāfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine/
On Shāfi'ī's Life and Personality (Çev. İshak Emin AKTEPE)

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Vejdi BİLGİN, İlâhiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler

Bekir TATLI, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde
Bulunan Hadise Dair Yazma Eserler

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
III ✖ 1 ✖ 2005

Hadis Tetkikleri Dergisi/Journal of Hadith Studies/مجلة بحوث الحديث

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi
Cilt/Volume: III Sayı/Number: 1 Yıl/Year: 2005
ISSN 1304-3617

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık adına Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni/Owner and Publisher
Dr. Ataulah 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. Erdiç 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 (İSAM, İstanbul), Dr. Halil İbrahim KUTLAY (İlim Yayma Cemiyeti, 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), Doç. 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'ZAMÎ (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 İTR (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University, Montreal), Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK (Marmara Üniv., İstanbul), Doç. Dr. Bedî Seyid LAHHÂM (Câmiatü Dimaşk, Şam), Prof. Dr. Selahattin POLAT (Erciyes Üniv., Kayseri), Prof. Dr. İbrahim M. ABU RABI' (Hartford Seminary, Hartford, CT) Prof. Dr. Kemal SANDIKÇI (Karadeniz Teknik Üniv., Rize), Prof. Dr. M. Abdüşşehid NU'MÂNÎ (Karaçi Üniv., Karaçi)

Uluslararası İlişkiler/International Relations

Yrd. Doç. Dr. Murtaza BEDİR (Sakarya Üniv., Adapazarı), Yrd. 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), Yrd. 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)

Düzeltilmeler/Corrections

İshak Emin AKTEPE (SÜHA, İstanbul), Huriye MARTI (Selçuk Üniv., Konya), Ayşe Esra ŞAHYAR (Marmara Üniv., İstanbul), Serkan DEMİR (SÜHA, İstanbul), Fatma KIZIL (Uludağ Üniv., SBE, Bursa)

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.

Yönetim ve Dağıtım/Administration and Distribution

SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, Selami Ali Efendi Cad. Kat: 2/5
34672 Üsküdar/İSTANBUL/TÜRKİYE, +90 (216) 334 82 07, +90 (216) 339 89 55 (Fax)
Web: <http://www.hadisevi.com> E-mail: editor@hadisevi.com, abone@hadisevi.com

© SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık, İstanbul 2005

Fiyatı/Price

Türkiye: 10 YTL (2005 Yılı abone/Subscription Rates for 2005: 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, Üçüncü Yayın Yılına Girerken... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Özcan HIDİR, Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine/*The Claims of Judaic Culture's Influence on Hadiths* ✦ 7-38

Halis AYDEMİR, A Theoretical Approach to the System of Transmission of Hadith Based on Probability Calculations/*Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli Teorik bir Yaklaşım* ✦ 39-72

Erdiç AHATLI, Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği/*Approaches of Understanding Hadith in Turkey: The Example of Ahmad Davudoghlu and His Commentary on al-Jāmi' al-Sahih of Muslim* ✦ 73-89

Mustafa ERTÜRK, Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dâir Bir Rivâyet ve Referans Değeri/*On a Report that Woman's Leading Men in Prayer (Salât) and Its Value of Reference* ✦ 91-107

Adem DÖLEK, Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi/*Are the Microbes a Sort of Genies: Criticism of an Interpretation of a Hadith* ✦ 107-118

Tercüme/Translation/ترجمة

Joseph SCHACHT, Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine/*On Shâfiî's Life and Personality* (Çev. İshak Emin AKTEPE) ✦ 119-127

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Vejdi BİLGİN, İlâhiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler ✦ 129-140

Bekir TATLI, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Hadise Dair Yazma Eserler ✦ 141-152

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/المخطوطات

Sirâcü'd-Dîn el-Ûşî, *Kitâbu Nisâbi'l-ahbâr li Tezkireti'l-ahyâr* (Haz. Cemil Fâik es-SÂDIKÎ) ✦ 153-158

Mülâkât/Interview/حوار

Zekeriya GÜLER, Muhammed el-Gazzâlî İle: -Mülâkât ve Mülâhazât- ✦ 159-165

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, Bursa/TÜRKİYE
(Haz. M. Selim ARIK) ✦ 167-180

Ehl-i Beyt Sempozyumu/KONYA (Haz. Doğan KAPLAN) ✦ 181-185

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Prof. Dr. Yaşar Kandemir, *Peygamberimin Sevdiği Müslüman*
(Haz. Ümit ŞİMŞEK) ✦ 187-189

Usûl İslam Araştırmaları (Haz. HTD) ✦ 191-193

Vefeyât/Obituary/فداء

Sadreddin Yüksel (1326/1920–25 Aralık 2004) (Haz. Müfid YÜKSEL) ✦ 195-198

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

İslâm Bilgi Birikim Merkezi (IBBM)/Thesaurus Islamicus Foundation/
جمعية المكنز
الإسلامي, Vaduz, LIECHTENSTEIN ✦ 199-202

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات ✦ 203-205

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/
حول مجلة بحوث الحديث ✦ 207-208

Üçüncü Yayın Yılına Girerken...

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin yayın hayatına başlamasından bu yana iki yıl geride kaldı. Elinizdeki sayı ile birlikte üçüncü yılımıza ulaşmış bulunuyoruz. Yüreğimizden coşan heyecan, mesuliyetimizin büyüklüğünü idrak ettiğimiz ve geçmişimizin bize kazandırdığı tecrübeyle birleşip, buna çalışma azmimiz ve öz güvenimizin de katılmasıyla, artarak devam etmektedir.

Zamanın ilerleyişine paralel olarak yurt içinde dergimize teveccüh gün geçtikçe artarken, Türkiye'nin birikiminin uluslararası akademik çevrelere tanıtılması ve onlarla işbirliği yapılması imkânları da daha yoğun bir şekilde gündemimizi işgal etmektedir. Bu maksatla merkezi Liechtenstein'in başkenti Vaduz'da bulunan Thesaurus Islamicus Foundation'a (جمعية المكنز الإسلامي/İslâm Bilgi Birikim Merkezi) bağlı *International Hadith Studies Association Network*'un (www.ihsanetwork.org) temsilcileriyle İstanbul'da yaptığımız görüşmeler ve pek çok konuda vardığımız mutabakat bizi heyecanlandıran gelişmelerden biri olmuştur. Bu heyecanı bizimle birlikte hisseden dostlarımıza da ayrıca şükranlarımızı arz etmeliyiz. İlerleyen zamanda bu mutabakatın uluslararası akademik etkinliklerimize yansıyan boyutları daha da somut hale gelecektir.

Yazarlarımız tarafından gönderilen makaleler ve diğer çalışmalar, *Hadis Tetkikleri Dergisi*'nin ilgili bölümlerindeki formata uygunluk açısından hayli mesafe katetmiş durumdadır. Bundan sonra da yazarlarımızdan aynı özeni göstermelerini, özellikle ilgili yazı türleri çerçevesinde öngörülen kelime hacmine riayet konusunda titizliklerini sürdürmelerini bekliyoruz.

Hadis Tetkikleri Dergisi'nin elinizde bulunan 5. sayısını da zengin ve kaliteli bir içerikle sizlere sunmak için gayret gösterdik. *HTD*'nin makaleler bölümünde ilk olarak şarkiyatçıların pek çoğu tarafından savunulan İslâm'ın Yahudilik'ten etkilendiği iddialarıyla ilgili bir makaleye yer verdik. Daha sonra, hadis üzerine uzmanlaşmış bulunan bir mühendis kardeşimizin matematikteki ihtimal hesaplarını kullanarak hadis rivayet sisteminin güvenilirliğinin tespiti-ne yönelik bir araştırmasını, özellikle uluslararası akademik çevrelerde tarti-

şılması gerektiğini düşündüğümüz için, İngilizce olarak sizlere arzettik. Yine aslen Bulgaristanlı bir âlim olup, ilmî kariyerini hadise dair çalışmalarıyla Türkiye’de sürdüren Ahmet Davudoğlu’nun şerh yöntemini konu alan bir makaleye yer verdik. Ayrıca çağımızda güncelliğini hiç yitirmeyen ‘kadının erkeğe imam olması’ konusuyla ilgili bir, Aydınlanma dönemi ıslahatçı düşünürlerinin savunmacı yaklaşımlarının önemli problemlerinden biri olan ‘soyut varlıkların somut varlıklarla izahı’na çalışıldığı ‘cinlerin mikropların bir çeşidi olduğu’ iddiası etrafında yapılan bir incelemeyi daha ilgililerinize arz ediyoruz.

Dergimizin ikinci kısmında da ilgi çekeceğini umduğumuz bir içerikle; ünlü şarkiyatçı Joseph Schacht’tan yapılan bir tercüme ile ilâhiyat çalışmalarının önemli konularından olan sosyal bilimler-din bilimleri ilişkisi bağlamında önemli hususlara dikkat çekildiği bir çalışma ile huzurunuzda çıktık. Yine Türkiye kütüphanelerinde bulunan hadise dair bir yazma tanıtımı ile Kastamonu İl Halk Kütüphanesi’ndeki hadis yazmalarının listesi sunuldu. Osmanlı’nın hadis birikimine yer verildi. Yazma tanıtımı bölümümüzde ise, bundan sonra benzeri çalışmaları kendisini dergimizde sık sık göreceğimiz bir kardeşimizin ilk çalışmasına yer verdik. Ayrıca merhum Muhammed Gazzâlî’yle on iki yıl önce gerçekleştirilmiş bir sohbet üzerine mülâhazalar yanında, yakın zamanda neşredilmiş hadise dair bazı çalışmaların tanıtımı, Bursa’da düzenlenen Hz. Ali sempozyumu yanında Konya’da düzenlenen bulunan Ehl-i beyt sempozyumuna dair değerlendirmeler ve Türkiye’nin yetiştirdiği önemli ilim adamlarımızdan biri olan merhum Sadreddin Yüksel’e dair vefeyât yazısına yer verildi. Yine, yukarıda sözünü ettiğimiz İHSAN Network’un önemli faaliyetlerinden biri olan Sünnet Projesi’nin şu ana kadar geldiği nokta ve projenin geleceğine dair yeni ufukların tanıtıldığı bir haber yazısı da siz okuyucularımızın ilgililerine sunuldu.

Nice yeni yıllara yelken açtıkça, İslâmî ve sosyal bilimleri de içine alacak şekilde daha kuşatıcı araştırmalarla meslektaş ve okuyucularımızın huzuruna çıkmak istediğimizi, gelecek sayılarımızı bu istikamette şekillendirmek arzusunda olduğumuzu bir kere daha ifade etmek istiyoruz.

Hadisin merkezde kalması kaydıyla diğer İslâmî ilimler yanında sosyal bilimleri de kuşatacak şekilde genişlemesini arzu ettiğimiz bu platformda hadisçi meslektaşlarımız kadar diğer akademisyenlerin de katkısını beklediğimizi bir defa daha buradan ilân ediyoruz.

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

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine

Özcan HIDİR, Asist. Prof. Dr.*

“On The Claims of Judaic Culture’s Influence on Hadiths”

Abstract: Although it is difficult to address the first orientalist who claimed the influence of Jews culture on hadiths or to try to relate hadith to the texts of Bible, the Frenchman Barthelmy d’Herbelot (d. 1695) was the first orientalist claiming that many chapters in the hadith literature including *al-Kutub al-Sitta* were borrowed from Talmud. The ideas and claims of some orientalists like A. Sprenger, I. Goldziher, G. Vajda and S. Rosenblatt, to the end of 18th centuries, leading to many discussions, were defended and developed with new arguments by many orientalists. Nowadays, the influence of these claims in Turkey and in other parts of the Islamic World rises to a serious hadith problem. In addition to the role of the conversion movement in the Early Islam and the first Jews converts to Islam, the non-Arabs known as ‘al-mawālī’ especially in Ummayyad period and the poets like Ümeyye b. Ebî’s-Salt of the Jāhilliya period who were believed to read the early holly books, and preachers, are the most important factors playing role in this influence. In this study, we attempt to analyze the so-called claims and the factors, in the perspectives of the Islamic scholars to view the Jews-Christian traditions.

Citation: Özcan HIDİR, “Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 7-38.

Key words: Jews culture, hadith, influence, isrâiliyyat, claims, conversion, mawālī, preachers.

GİRİŞ

Yahudiliğin hadislere etkisi iddialarını, bu dinin İslâm, Kur’an ve Hz. Peygamber’e etkisine dair iddialardan bağımsız düşünmek oldukça zordur. Zira hadislerdeki yahudi kültürü etkisini gündeme getiren şarkiyatçılar,¹ iddialarını temellendirmek için, öncelikle bu kültürünün Kur’an, Hz. Peygamber ve İslâm’a etkisini, ardından da hadislerle tarih,² fıkıh,³ kelâm⁴, tefsir⁵ ve tasavvuf⁶ gibi tek tek İslâmî ilimlere etkisini⁷ dile getirirler.⁸

* Islamic University of Rotterdam, Nederland, ohidir@hotmail.com

¹ İslâm literatürüne ve hadislere İsrâiliyyat’ın etkisiyle ilgili olarak bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, (doktora tezi, 2000), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2–10; İbrahim Hatiboğlu, “İsrâiliyyât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIII, 195–199.

² Franz Rosenthal, “The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography”, *Historians of the Middle East*, London 1962, s. 35–45; Gordon D. Newby, “An Example of Coptic Literary

Bu iddiaların en önemlisi Hz. Peygamber'in yahudi-hıristiyan kültüründen istifadeyle Kur'an ve Sünnet'i oluşturduğudur. Bunun ötesinde, hadis metodolojisine dair bazı konularla fiten ve melâhim, kudsi hadisler, tefsir, geçmiş peygamberlerle ilgili hadislerin yer aldığı bölümler ve bu bölümlerde yer alan pek çok hadis hakkında yahudi kültürü -daha genel anlamda Kitâb-ı Mukaddes kültürü- etkisi iddiasında bulunulmuştur.⁹ Özellikle bazı hadislerin¹⁰ kaynağını Kitâb-ı Mukaddes'te arayan görüşler ve iddialar öne sürülerek bunu ispata yönelik çalışmalar ortaya konulmuştur. Özellikle oryantalist çalışmaların başlangıç yılları olarak gösterilen XVIII. yüzyıl¹¹ ile XX. yüzyılın ortalarına kadarki devrede eser kaleme alan şarkiyatçılar, Kur'an, Hz. Peygamber ve genel olarak İslâm'a dair çalışmalarında, hadislerden de söz etmişler ve bazı hadislerin yahudi-hıristiyan kökenli olduğu iddiasında bulunmuşlardır.

Influence on Ibn Ishaq's Sîre", *JNES*, XXXI (1972), s. 22-27. Ayrıca bk. Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Waldorf-Hessen 1982, s. 39-45.

³ Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden 1981, s. 17-47; Brinner-Ricks, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, s. 65-150.

⁴ Austryn, Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1996, s. 84-85; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Kahire, ts., I, 352-356.

⁵ Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, s. 23-28.

⁶ Shlomo Dov Goitein, *Jews and Arabs Their Contacts Through the Ages*, New York 1974, s. 148; F. E. Peters, *Children of Abraham Judaism, Christianity, Islam*, New Jersey 1982, s. 133-155. İslâm'ın ilk yıllarında tasavvuf veya zühud hareketinin hâricî kültürlerden etkilenmesiyle ilgili izahlar için ayrıca bk. Abdullah Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 71-75.

⁷ Yahudiliğin Kur'an ve Sünnet'e etkisi ile İslâmî ilimlere tesiri arasında temel bir fark vardır. Zira Kur'an ve Sünnet İslâm'ın iki temel kaynağı olup diğer ilimler bu iki kaynaktan istidlâlen ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'e yahudi kültürü etkisi doğrudan İslâmî ilimlere tesir anlamına gelir.

⁸ Burada şunu belirtmek gerekir ki Kur'an-ı Kerim'de (bk. el-Furkân 25/4-5) ve zikri geçen ilgili tefsirlerde zikredildiği üzere, şarkiyatçıların Hz. Peygamber ve hadislere yönelttikleri bu iddiaları aynı zamanda, Mekke müşriklerinin, Kur'an ile ilgili Hz. Peygamber'i hedef alan ithamlarıyla da irtibatlandırmak mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Benî Beyâda el-Hadramî'nin, kendi dillerinde Tevrat'ı okuyan Yemenli iki kölesinden öğrendiğine dair müşriklerin iddiası için bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, ts., V, 148.

⁹ Kâtib Çelebi'nin, İsrâilîoğulları'nın geçmiş peygamberlerin hayat hikâyelerine özel önem verdiğini ve âlimlerinin, peygamberler ve dünyanın yaratılışı konusunda insanların en bilgisi olduğunu ve İslâm âlimlerinin söz konusu bu bilgileri onlardan aldıklarını belirtmesi, yahudi kültürünün bu tür bilgilere kaynaklık ettiğini göstermesi bakımından önem arz eder (bk. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1360/1941, I, 32).

¹⁰ Bu iddialara konu olan beş hadis tarafımızdan incelenmiştir (bk. *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, s. 350-370)

¹¹ Nakra et-Tehâmî, "el-Kur'an ve'l-müsteşrikün", *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'd-dirâsâti'l-Arabiyye'l-İslâmiyye* (nşr. el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 21.

A. YAHUDİ KÜLTÜRÜNÜN HADİSLERE ETKİSİ İDDİALARI

Hadislerin kaynağının/kökeninin yahudi kültürü (yahudi-hıristiyan kültürü/Kitâb-ı Mukaddes metinleri) olduğunu iddia eden ilk şarkiyatçının kim olduğunu tesbit etmek oldukça güç olsa da, Fransız şarkiyatçı Barthelmy d'Herbelot'un (ö. 1695), başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hadis musannefâtının birçok bölümünün Talmud'dan alındığına dair görüşü,¹² bu alanda ilk iddia olarak anılabilir. Daha sonraki dönemlerde Alois Sprenger (ö. 1893),¹³ Ignaz Goldziher (ö. 1921) ve Georges Vajda'nın ortaya atıp geliştirdikleri fikir ve iddialar, bu konuda bir çığır açmıştır. Goldziher'in *Muhammedanische Studien* ile bilhassa "Ueber Bibelcitate in Muhammedanischen Schriften", "Ueber Judische sitten und hebraische aus Muhammedanischen Schriften" adlı makalelerinin yanı sıra "Hadith and New Testament" başlığı altında¹⁴ dile getirdiği görüşler, daha sonraki şarkiyatçılara hadislerle yahudi-hıristiyan kültürü arasında irtibat kurma arayışında yönlendirici bir etkiye bulunmuştur.¹⁵

Yahudi kültürü ile hadislerin doğrudan irtibatını kuran ilk çalışmalardan biri de G. Vajda'nın "Juifs et Musulman Selon le Hadit (Hadislerde yahudiler ve müslümanlar)" adlı makalesidir. Bu makalesinde Vajda önce Yahudiliğin ve

¹² d'Herbelot'un bu iddiaları için bk. Ahmed von Denffer, *Literature on Hadith in European Languages A Bibliography*, Leicester 1401/1981, s. 13.

¹³ Alois Sprenger, "On the Origin and Progress of Writing Down Historical Facts among the Muslims", *JASB*, XXV (1856), s. 303–329, 375–381.

¹⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, London 1967, II, 346. Hıristiyan kutsal kitaplarının veya hıristiyan kültürünün hadislerle olan etkisine dair, aşağıda ilgili görüş ve iddiaları zikredilecek olan A. Guillaume ile genel olarak İslâm'a yahudi tesirinden ziyade hıristiyan etkisini öne çıkaran K. Ahrens ve Richard Bell gibi şarkiyatçılar tarafından değişik çalışmalarda ortaya atılmış pek çok görüş ve iddianın yanında, sırf bu konuyu ele alan müstakil çalışmalar da bulunmaktadır. Goldziher'in yukarıda zikri geçen "Hadis ve Yeni Ahit" adlı çalışmasının dışında W. H. T. Gairdner'in "The Hadith and the Injil" (bk. *MW*, V (1915), 349–379) adlı incelemesi ile yakın tarihlerde ihtida eden N. Robinson'un "Varieties of Pronouncement Stories in *Sahîh Muslim*: A Gospel Genre in the Hadith Literature" (bk. *ICMR*, V/2 (1994), s. 123–146) isimli makalesi bu konudaki müstakil çalışmalardan sadece bazılarıdır. Zira yine Th. W. Juynboll da, Goldziher'in görüşleri çerçevesinde, hıristiyan inanç esasları ve İncil ile birlikte bu kültüre ait birtakım apokrif/muteber olmayan kitapların bölümleri, yahudi fikriyatı ve Yunan filozoflarının nazariyeleri gibi belli müslüman muhitlerinde rağbet bulan her şeyin peygamberin sözleriymiş gibi hadislerde yer bulduğunu ileri sürmüştür (bk. "Hadis", *IA*, V, 48). A. Guillaume de Goldziher'in görüşleriyle önemli ölçüde paralel görüşler ortaya atmıştır. Onun bu yöndeki görüş ve iddiaları için bk. İzziyye Ali Tâhâ, *Difâ'un ani'sünneti'n-nebviyyeti'-ş-şerife*, Küveyt 1410/1990, s. 41. Öte yandan Ahmed Emin Goldziher'in hıristiyan kültürüne ait bazı sözlerin hadis olarak Hz. Peygamber'e nisbet edildiği görüşüne genelde katılmakla birlikte, onun iddiasına örnek verdiği bütün sözlerin hıristiyan kültürüne ait olduğu kanaatini paylaşmaz (bk. *Duha'l-İslâm*, I, 360). Hıristiyan kültürünün genelde hadislerle ve özelde de zühd ile ilgili literatüre etkisi ve bazı hadislerle İncillerdeki birtakım sözlerin karşılaştırılmasına dair bir çalışma halen tarafımızdan yürütülmektedir.

¹⁵ Goldziher'in yahudi rabbilerin ve hıristiyan rahiplerin Hz. Peygamber'e hocalık ettiğine dair görüşleri için bk. *el-Akide ve-ş-şer'i'a fi'l-İslâm*, Beyrut 1946, s. 13–14, 17–18, 51–52. Ayrıca bk. *Muslim Studies*, II, 346.

geçmiş kültürlerin İslâm'a etkisi iddialarını dile getiren bazı çalışmalara işaret etmiş,¹⁶ ardından da İslâm'da, Yahudilik hakkındaki kanaatin oluşumunda şüpheli ve güvenilir olmayan dokümanlar olduğunu düşündüğü hadislerin önemli bir rolü bulunduğunu iddia etmiştir.¹⁷ Vajda çalışmasında *Kütüb-i Sitte*'ye ilâveten İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki hadisleri dikkate almıştır. O bu hadis kaynaklarındaki Yahudilikle ilgili rivayetlerin, yahudi kültürü ile ilgili hadisler ve müslümanların onlara karşı tavrı, yahudilerin Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı tavrı ve müslümanların yahudilere karşı tavrı olmak üzere genel olarak üç grupta toplanabileceğini söyler.¹⁸ Ancak bu çalışmasında Vajda'nın daha ziyade hadislerde yahudiler ve yahudi kültürüne bakışı ele aldığı, hadislerde önemli oranda yahudi kültürü tesirinden bahsetmediği ayrıca kaydedilmelidir. Buna karşılık Papaz H. Lammens hadis mecmuaları arasında Tevrat ve İncil'den çalıntı ve alıntılar bulmanın şaşırtıcı olmadığını,¹⁹ hadis edebiyatında yabancı kaynaklardan ödünç alınan pek çok bilgi ve rivayetin Hz. Peygamber veya sahâbîlere nisbet edildiğini öne sürer.²⁰ H. A. R. Gibb de önemli ölçüde uydurmalarla yaygınlaşan hadislerin, bazan sahih bir hadise ekleme yapılarak, bazan da uydurmalarla çoğaldığını, çoğu zaman ise yahudi-hıristiyan kültürü ve Yunan felsefesine ait hikmetli sözlerin, hadis diye peygamberin ağzından nakledildiğini iddia etmiştir.²¹

Tesbitlerimize göre, Yahudiliğin hadislere tesirini bilhassa öne çıkaran ilk müstakil çalışma, özellikle Buhârî'nin *Sahih*'indeki bazı hadislerle Talmud ve birtakım Midraş metinlerindeki 'aggadik'/hukukî olmayan rivayetleri karşılaştırıp Buhârî'deki bir kısım hadislerin 'aggadik' rivayetlerin uzantısı olduğunu isbata çalışan W. R. Taylor'a ait "Al-Bukhârî and the Aggadah" adlı makaledir. Genelde hadis külliyyatında özeldede Buhârî'nin *Sahih*'inde yahudi 'aggadası'na ait pek çok unsurun bulunduğunu ileri süren Taylor, bu unsurların hadislere intikal şeklini ve yollarını araştırır. Onun iddiasına göre Talmud ve Mişna'nın derlenişi sırasında, özellikle "İsrâiloğulları'ndan 'şöyle şöyle diyorlar' diye nakilde bulunmanızda sakınca yoktur..."²² hadisiyle birlikte, yahudi kültürüne ait şifahi birçok kıssa, hikâye ve folklorik bilgi, Arap Yarımadası'nda bulunan yahudiler, kilise babaları ve diğer hıristiyanlar aracılığıyla İslâm kaynaklarına

¹⁶ Georges Vajda, "Juifs et Musulmans Selon le Hadîth", *JA*, CCXXIX (1937), s. 58.

¹⁷ Vajda, a.g.m., s. 58, 59, 60.

¹⁸ Vajda, a.g.m., s. 60, 62.

¹⁹ Henri Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, London 1929, s. 72.

²⁰ Lammens, a.g.e., s. 83.

²¹ Hamilton A. Roskeen Gibb, *Muhammedanism An Historical Survey*, Oxford 1949, s. 75. Gibb ayrıca ilk dönem kaynakların bunu doğrular şekilde, Batı Asya medeniyetine ait birçok malzeme ile şekillendiğini iddia etmiştir (bk. *Muhammedanism*, s. 82). Benzer bir iddia için ayrıca bk. Th. W. Juynboll, "Hadis", *İA*, V, 48.

²² Buhârî, "Enbiyâ", 50; Tirmizî, "İlim", 13.

girmiştir.²³ S. Rosenblatt'ın "Rabbinic Legends in Hadith" adlı makalesi de, hadislerde geleneksel yahudi anlayışı temsil eden Rabbânî/Ortodoks Yahudiliğe ait pek çok bilgi ve rivayetin bulunduğu temel teziyle hareket edip bunların hadislere intikal sürecine dair öngörülerde bulunur. Taylor gibi Rosenblatt'a göre de Rabbânî Yahudiliğe ait bilgi ve rivayetler, benzer yollarla özellikle Ârâmîce vasıtasıyla İslâm bölgelerine yayılmış ve neticede müslüman râvi ve müellifler tarafından hadis kaynaklarına -ki yazar bu kaynakları "Muhammedî Midraş (Muhammedan Midrash)" olarak niteler-, tefsir ve tarihle ilgili eserlere sokulmuştur. Rosenblatt daha sonra, çalışmasındaki esas amacının, Mûsâ'nın şeriatının takipçileri ile "Muhammed'in dini"ne bağlı olanlar arasındaki sıkı kültürel irtibatı göstermek olduğunu belirtir.²⁴

Peşin hükümlü hareket ettiği makalesinin isminden de anlaşılın Rosenblatt, Yahudilik için "Mûsâ'nın şeriatı" ifadesini kullanırken, -belki de Hz. Peygamber'in oluşturduğu bir din olduğunu ima için- İslâm hakkında "Muhammed'in dinî (the religion of Mohammed)" demeyi tercih etmiştir. Şayet İslâm'ın vahiy irtibatından kopuk, Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmuş bir din olduğu tezi kabul görürse, yazara göre bu dinin kaynakları olan Kur'an ve hadislerin dış tesirlerden ve özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî kaynaklı iki eski dinden derlenmiş olması tabiidir. Daha sonra Rosenblatt Hz. Âdem, Hz. İbrâhim ve Hz. Mûsâ ile ilgili rivayetler başta olmak üzere hadislerle -ki o tarih ve tefsir kaynaklarındaki rivayetleri de hadislerden sayar- Yahudiliğe ait kitaplarda bulunan ortak veya benzer temaları öne çıkararak,²⁵ söz konusu peygamberlerle ilgili bilgi ve rivayetlerin yahudi kökenli olduğunu ispata çalışmıştır.

Hadisleri geçmiş kültürler ve özellikle de yahudi kültürü ile irtibatlandırmaya çalışan birçok şarkiyatçı, tıpkı genel olarak "İslâm'ın yahudi kökeni teorisi"ne dair iddialarında²⁶ olduğu gibi, Kur'an ve hadisleri filolojik/lengüistik açıdan inceleyerek, Sâmi diller ailesine mensup İbrânîce ve Süryânîce'den Arapçaya girmiş kelimeleri, Kur'an ve hadislere etki açısından tahlil etmişlerdir. Onların iddialarına göre bu kelimeler her ne kadar ilk bakışta Arapçaymış gibi görülseler de, yapılacak bir araştırma onların başka kültürlerden tevarüs edildiğini ortaya koyar. Zira bu kelimeler lafız olarak Arapça olsalar bile, köken itibarıyla yabancıdır ve çoğunlukla Hz. Peygamber ve Kur'an'a en büyük etkinin sahibi olarak varsaydıkları Hicaz yahudilerinin eseridir.²⁷ Çünkü Arapçalaşmış İbrânîce ve Süryânîce kökenli bu kelimeler,

²³ W. R. Taylor, "Al-Bukhârî and the Aggadah", *MW*, XXXIII/3 (1943), s. 191, 193, 194, 198-201.

²⁴ Samuel Rosenblatt, "Rabbinic Legends in Hadith", *MW*, XXXV/3 (1945), s. 237, 238.

²⁵ Rosenblatt, "Rabbinic Legends in Hadith", s. 238 vd.

²⁶ Bu iddialar için bk. Özcan Hıdır, "İslâm'ın Yahudi Kökeni Teorisi İle İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1 (1998), s. 155-169.

²⁷ A. S. Yehuda, "A Contribution to Qur'an and Hadith Interpretation", *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapeşte 1948, I, 280.

Medine'deki Arapça konuşan yahudiler arasında oldukça yaygın olup onların dinî ritüel ve âyinlerinde kullanılmaktaydı. Bu kelimeler hadislere Hz. Peygamber ve daha sonraki devirlerdeki hadisçiler tarafından dâhil edilmiştir.²⁸ Meseleyi bu açıdan ele alan bazı şarkiyatçıların, hadislere liguistik açıdan tabii bir süreç içerisinde, yahudi-hıristiyan kültürünün tesirinden bahsettikleri görülür. Bu yaklaşım biçiminin en azından XIX ve XX. yüzyılın ortalarına kadarki şarkiyat çalışmalarının pek çoğu için geçerli olduğu söylenebilir. Bu itibarla onlar tıpkı Kur'an'daki yabancı kökenli bazı kelimeleri öne çıkararak, Kur'an'ın kaynağını başka kültür ve dillerde aradıkları gibi, hadislerde bulunan ve ilk bakışta yabancı kültürlerle ait olduğu izlenimi veren kelime, kavram ve anlayışlardan hareketle de hadislerin kaynağını bu kelime ve kavramların ait olduğu kültürlerle irtibatlandırmışlardır. Medine yahudileriyle, İslâm'ın ilk yıllarında ihtida eden yahudi bilgilerinin bu kelime ve kavramların intikalinde önemli rol oynadıklarını ileri sürmüşlerdir ki, bu konu aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

Liguistik unsurlar yoluyla yahudi kültürünün hadislere etkisinin varlığını savunan görüşlerin yanında, sosyo-kültürel ve coğrafi faktörlerin de hadislere olan etkide rol oynadığını ileri süren görüşler bulunmaktadır. Yahudi tarihi, Yahudiliğin Arap Yarımadası'nın kültürel yapısı ve Kur'an'a etkisine dair çalışmaları ile tanınan J. Finkel, Câhiliye dönemi Arap kabilelerinin pek çoğunun Yahudiliği benimsediklerini ve dolayısıyla yahudi hukuk ve kültürünü hayatlarında tatbik ettiklerini iddia eder. Ona göre yahudi hukuku ve kültürü pek çok Arap kabilesi ile Hz. Peygamber tarafından da benimsenmiş ve sonuçta bunların çoğu Hz. Peygamber'in ağzından dinî öğretiler (hadisler) olarak takdim edilmiştir.²⁹ Aynı kanaatin C. C. Torrey ve A. Katsh tarafından da benimsendiği görülür.³⁰ Diğer taraftan F. Buhl ise, İran/Pers kültürünü de ekleyerek hadislere olan etkinin boyutlarını genişleterek şöyle demiştir:

“Hızla yayılışı sırasında İslâm (müslümanlar), Yahudilik, Hıristiyanlık ve İran kültüründen pek çok fikir ile kültürel unsuru almış ve peygamberinin ağzından hadis diye nakletmiştir; Kur'an bunların bazılarına açıkça muhalefet etmektedir.”³¹

A. S. Yahuda doğrudan bir etki iddiasını gündeme getirmeden önce, Kur'an ve hadislerin yahudi din ve kültürünün etkileri açısından değerlendirilmesinin oldukça önemli olduğunu belirtir. Ona göre, ancak bu yolla Kur'an ve hadis-

²⁸ Yehuda, a.g.m., s. 281. Öte yandan Yehuda'nın belirttiğine göre şarkiyatçılar, İbrânice kökene sahip “halak”, “sekîne”; Süryânice kökenli “kîssîs” ve “kîyâme” ve Habeşçe “havâriyyûn” ve “mişkât” kelimelerini bu konuda örnek olarak zikretmektedirler.

²⁹ Joshua Finkel, “Old Israelitish Tradition in the Koran”, *PAAJR*, 1930-31, s. 7-8; a. mlf., “Jewish, Christian and Samaritan Influences on Arabia”, *The MacDonald Presentation Volume*, New York 1968, s. 147-148.

³⁰ Charles Cutler Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1967, s. 42-45; Abraham Katsh, *Judaism in Islam*, New York 1954, s. xviii.

³¹ F. Buhl, “The Character of Muhammad as a Prophet”, *Muslim World*, I/4 (1911), s. 356.

lerdeki ifadelerin İbrânî kaynaklara ait olup olmadığını anlayabiliriz. Zira o şöyle demiştir:

“Eğer Arap Yarımadası yahudilerinin elinde Kitâb-ı Mukaddes’in herhangi bir bölümüne ait yazılı bir metin bulunmuyorsa, Kur’an ve hadislerde bulunan yahudi kültürüne ait bilgilerin sözlü olarak aktarıldığında şüphe bulunmamaktadır.”³²

Bu ifadeleriyle Yehuda aslında yazılı metinden olan etkiye şüpheyle bakmakta, ancak sözlü tesiri savunmaktadır. Ancak sözlü de olsa böyle bir etkinin varlığını ispat sadedinde o, Ebû Hüreyre (ö. 58/677) tarafından rivayet edilen, yahudilerin Tevrat’ı İbrânîce okuyup onu müslümanlara Arapça olarak açıkladıklarını ifade eden hadis³³ bu konuda ışık tuttuğunu söylemekten başka delil gösterememiştir.

D. S. Margoliouth da Hz. Peygamber’in bazı hadislerini, Kitâb-ı Mukaddes ve apokrifleriyle irtibatlandırmanın mümkün olduğunu belirtir.³⁴ A. L. de Premare ise Allah’ın cennette mü’min kulları için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hayal bile edilemeyecek şeyler hazırladığını bildiren kudîsi hadisi³⁵ söz konusu ettiği “Comme il est écrit l’histoire d’un texte” adlı makalesinde bu hadisin, yahudi ve hıristiyan kültürüne ait çeşitli apokrif kitaplarla alâkasını kurmaktadır. Ona göre yahudi ve hıristiyan misyonerlerin yanında bazı Arap tüccarları, özellikle Hîre’li hıristiyanlarla olan ticarî faaliyetleri sırasında bu tür fikir ve sözlerin etkisinde kalıp onları benimsemişlerdir. Premare ayrıca, bu hadiste görüldüğü üzere, geçmiş kültürlere ait fikirlerin İslâm’ın zuhuru yıllarında Arap Yarımadası’nda bulunduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Netice olarak da o bu hadisin kelime kelime önceki kutsal metinlerin ürünü olduğunu iddia etmiştir.³⁷

Eserlerinde genelde İslâm ve özelde hadislere Hıristiyanlığın etkisinin daha yoğun olduğu temel tezini işleyen A. Guillaume, Hz. Peygamber’in Kur’an’da bizi âşına kıldığı Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan alınmış bazı kavram, söz ve hükümlerin, hadis kitaplarında da izlerine rastlandığını söyler. Ona göre

³² Yehuda, “A Contribution to Qur’an and Hadith Interpretation”, s. 281.

³³ Buhârî, “İ’tisâm”, 25, “Tevhîd”, 51, “Tefsîr”, 2/11.

³⁴ D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, London 1914, s. 90. Margoliouth’un bu iddialarını Zwemer de tekrarlar (bk. “So-called Hadith Qudsi”, *Muslim World*, XII, 1922, s. 269). Margoliouth’un İslâm hukukunun bazı prensiplerini de yahudi hukukunun kaynağı Mişna’ya dayandırması, Yahudiliğin bu açıdan İslâm’a tesiri iddiaları bakımından ayrıca dikkat çekicidir.

³⁵ Buhârî, “Bed’ül-halk”, 8, “Tefsîr”, 32/1, “Tevhîd”, 35; Müslim, “İmân”, 312, “Cennet”, 2-5; İbn Mâce, “Zühd”, 39; Dârimî, “Rikâk”, 105; Ahmed b. Hanbel, V, 334.

³⁶ Premare, a.g.m., s. 40. Premare’nin bu hadisle ilgili iddiaları aşağıda ayrıca tetkik edilecektir. Ayrıca aynı hadisin Kâ’b el-Ahbâr’in Ebû Hüreyre’ye bildirdiği yahudi ve hıristiyan kültürünün uzantısı olduğu H. Yûsuf el-Atyar tarafından da ortaya atılmıştır (bk. *el-Bidâyetü’l-ülâ li’l-İsrâiliyyât fi’l-İslâm*, Kahire 1412/1991, s. 84-93).

Kindî'nin (ö. 260/873), Abbâsî Halifesi Me'mûn (199/814–218/833) döneminde kaleme alınan bir risâlesinin³⁸ de ispatladığı gibi, İslâm ile Hıristiyanlık arasında karşılıklı fikir alış-verişinde bulunmak için önemli fırsatlar olmuştur ve hadis literatürü, Kur'an'da var olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan alınmış bu unsurların örneklerini verir.³⁹ Buradan hareketle Guillaume çok sayıda hadisin sonraki dönemlerde ortaya çıktığını ve çoğunluğu yahudi kültüründen⁴⁰ olmak üzere Hıristiyanlık ve eski Yunan felsefesinden alındığını ileri sürer. Meselâ abdest, teyemmüm gibi temizliğe dair ibadetlerin esas itibarıyla Yahudilikte var olup Arap âdetleri yoluyla İslâm'a girdiğini söyleyen Guillaume, Talmud ve hadisler arasında bu konularda yakın benzerlik bulunduğunu söyler. Yine ona göre Hz. Peygamber Yahudiliğin etkisinde kalmıştır ve hadis edebiyatında yahudi kültürünün etkisini açıkça görmek mümkündür.⁴¹ Semâvî dinlerin ortak değerler içerdiği gerçeğini tamamen göz ardı eden bu yaklaşım⁴² hadislerin kaynağı hakkında ciddi yanlışlara kapı açmıştır.

Yahudi kültürünün hadislere etkisi konusu son yıllarda bilhassa Almanya ve İsrail'de özel bazı çalışmalarda gündeme getirilmektedir.⁴³ Bu tetkiklerde genel olarak yaratılış, geçmiş peygamberler, geçmiş dinlerde bulunan ve İslâm'da da varlığını sürdüren birtakım hükümlerin yanında kudsî hadisler, hadislerin yazılması, isnad sistemi gibi konuların yanı sıra bazı hadisler, Yahudilik ve diğer kültürlerdeki kökeni ve paralellikleri açısından incelenmektedir. XIX ile XX. yüzyılın ilk dönemindeki şarkiyatçıların ön yargılı ve mesnetsiz iddialarının bulunduğu eserler, tamamı için söylenemese de, sözü edilen bu çalışmalarda yerini nispeten insafılı ve tarafsız olmaya gayret eden eserlere bırakmıştır. İsrail'li Meir Jacob Kister'in İslâm öncesi ve İslâm'ın zuhuru yılları Arap Yarımadası'nın dinî-kültürel durumunun yanında Hz. Peygamber'in

³⁸ Bu risâle Halife Me'mûn'un huzurunda İslâm ve Hıristiyanlık ile ilgili bir münazaranın anlatımından ibarettir. Risâlede kelâm ilmine dair bilgilerle hicri 300 senesinden sonrasına ait bazı istihlakların yer aldığı belirtilir (bk. Massignon, L., "Kindî", *IA*, VI, 812).

³⁹ Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Oxford 1924, s. 132–133.

⁴⁰ Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", *The Legacy of Israel* (ed. Edwin R. Bewan - Charles Singer), Oxford 1928, s. 129–171.

⁴¹ Guillaume, a.g.m., s. 160-167. Guillaume ayrıca Câhiliye Arapları, yahudiler ve diğer milletlerin (hıristiyanlar, İranlılar) örf ve kültürlerinde var olan ahlâki, eğitici ve öğretici/didaktik sözlerin, İslâm'ın teşekkül dönemine ve hadislere intikal etmek suretiyle, hadis musannefâtında bulunan pek çok hadisin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Ona göre bu şekildeki hadisler ilk olarak mevkuf hadisler olarak karşımıza çıkmıştır (bk. *The Traditions of Islam*, s. 142).

⁴² Konuyla ilgili olarak bk. Salih Karacabey, "İsrâiliyyat'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlahî Mesajın Birliği Meselesi," *UÛFD*, XII/1, Bursa 2003, s. 71–104.

⁴³ Almanya ve İsrail İslâmî ilimlere dair çalışmalarla son yıllarda özellikle dikkat çeker. Ancak bu iki ülkede yapılan ilgili çalışmaların çoğu İngilizce ve Arapça gibi dillere çevrilmediğinden gündeme gelmez. Bu çalışmalar genel hadis konularıyla ilgili olmasının yanında yahudi kültürünün İslâm, Kur'an ve hadislere etkisini gündeme getirmesi açısından da önem arz etmektedir.

Yahudilik ve bu din mensuplarına karşı tutumu ve yahudi kültürü ile irtibatlı görülen bazı hadisleri tek tek incelediği çalışmaları⁴⁴ buna örnek gösterilebilir. Zira o bu çalışmalarında doğrudan ithamlardan kaçınmış, ancak ele aldığı konu ve hadislerin yahudi kültürü ile ilgisini kurma gayreti içinde olmaktan da geri durmamıştır.

Diğer taraftan H. Shwarzbaum hadislerde var olduğunu ileri sürdüğü yahudi kültürüne ait Kitâb-ı Mukaddes dışı kültürel ve folklorik unsurları açıklamaya çalışmıştır. Bu konunun şarkiyatçılar ve kültür tarihçileri tarafından araştırılmadığını söyleyen⁴⁵ Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature* adını verdiği eserinde “Kur’an’daki Kitâb-ı Mukaddes’e ait Unsurlar”, “Hadis Literatüründe Kitâb-ı Mukaddes’e ait Unsurlar” ve “Tarih Kitaplarında Kitâb-ı Mukaddes’e ait Unsurlar” başlıkları altında, Yahudiliğin İslâmî ilimlere etkisini konu edinmiştir. Ancak Schwarzbaum’un iddiaları Kister’inkilere göre ilmilikten uzak olup polemik içeren bir üslûba sahiptir ve ayrıca görüşlerini tamamen şarkiyatçıların çalışmalarına dayandırmakta, temel İslâm kaynaklarına istinad etmemektedir. Öte yandan hadislerin, Kitâb-ı Mukaddes dışında kalan yahudi-hıristiyan kültürüne ait aggadik ve pseudepigrafik (mevzûat literatürü) bazı metinlerdeki bilgi ve rivayetleri ihtiva ettiği iddiasının⁴⁶ sahibi S. Wasserstrom da genel hatlarıyla Schwarzbaum’un tutumuna benzer bir tavır ortaya koymuştur.

Hadislerin genel olarak geçmiş kültürlerden, özellikle de yahudi kültüründen etkilendiği iddiası, yakın dönemlerde kaleme alınan, hadis dışındaki İslâmî ilimlerle ilgili bazı çalışmalarda bir ön kabule dönüşmüştür. *The Philosophy of Kalam* adlı önemli çalışmasının girişinde H. A. Wolfson, İslâm kelâmına olan çeşitli dış tesirlerden bahsettikten sonra Yahudiliğin kelâma etkisi konusuna girerken şu ifadelerle yer vermiştir:

“Nihayet hakkında hiçbir problem bulunmayan Kur’an ve hadis üzerindeki yahudi tesirinden ayrı olarak, Kelâm üzerine yahudi tesiri vardır.”⁴⁷

İlk dönem şarkiyatçılarının çalışmalarının etkisi, M. Ebû Reyve’nin *Advâ’ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye’si* başta olmak üzere İslâm dünyasında bu iddiaları sıklıkla dile getiren araştırmacı ve akademisyenlerin çalışmalarında da

⁴⁴ M. J. Kister’in çalışmalarının toplu bir listesi için bk. *JSAI*, IX (1987). Ayrıca Kister’in hadisle ilgili çalışmalarının yanı sıra İsrail oryantizminin kuruluşu ve gelişim seyri konusunda bk. Özcan Hıdır, “İsrail’de Hadis Çalışmaları ve M. J. Kister”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 275–285. İsrail oryantizmi ve oryantistleri konusunda kapsamlı bir çalışma ayrıca tarafımızdan yürütülmektedir.

⁴⁵ Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends*, s. 29.

⁴⁶ Steven Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, *Tracing the Threads*, Atlanta 1994, s. 88.

⁴⁷ H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1996, s. 84.

görülür. Meselâ Ebû Reyeye “Hadiste İsrâiliyyat ve Mesîhiyyat” başlığı altında⁴⁸ konuyu tamamen şarkiyatçıların bakışıyla, hatta zaman zaman iddialarının ötesine geçen argümanlarla ele almıştır.⁴⁹ Yine Ahmed Emîn (ö. 1954) hadislerin, Tevrat metinleri, yahudi kültürüne ait diğer eserler ve hıristiyan kaynaklı haberlerle dolu olduğunu ileri sürerek, bu tür hadislerin kaynaklara Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlere mensup kimselerce sokulduğunu iddia etmiştir.⁵⁰

Öte yandan hadislere yahudi tesirinin olduğu iddiasına, yakın dönemde Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda da dikkat çekilmiştir. Ancak Türkiye’deki çalışmalarda yahudi kültürü tesirinden ziyade, hıristiyan kutsal kitaplarının hadislere -özellikle kudsi hadislere- tesirinden söz edilir. Bu yaklaşımı Tayyip Okıç’ın şu sözlerinde bulmak mümkündür:

“Yahudi ve hıristiyan mukaddes kitaplarından çıkarılan birtakım sözlerin hadis diye ortaya atıldığı mâlumdur. Bundan başka Yahudilik ve Hıristiyanlık’tan ihtida edenlerin bu husustaki mühim rollerini biliyoruz.”⁵¹

Sözlerinin akabinde Okıç, bu tür hadislerin çoğunun, menşe’ olarak muhaddislerce tesbit edildiği iddiası ile yaklaşımına gelenekten destek aramaktadır. “İsrâiliyyat’ta mezkûrdur”, “Tevrat’ta geçmektedir” gibi tabirlerle⁵² muhaddislerin, bu hadislerin yahudi kültürüne ait olduğuna işaret ettiğini söyleyen Okıç, “Münafık istediği zaman ağlamak için iki göze mâliktir” apokrif (uydurma) hadisi için Şevkânî’nin (ö. 1250/1834), “Sabit değil, fakat Tevrat’ta geçmektedir”⁵³ değerlendirmesini, âlimlerin bu rivayetleri teşhisine örnek gösterir.

Sonuç olarak Goldziher, G. Vajda ve S. Rosenblatt’ın müstakil çalışmalarla temellerini attığı, yahudi kültürünün hadislere etkisi iddiaları, daha sonraki yıllarda pek çok şarkiyatçı tarafından geliştirilerek savunulmuştur. İslâm dünyası ve Türkiye’de de son yıllarda etkisi görülen bu iddialar, önemli bir hadis problemi olarak görülmektedir. Konunun daha ziyade açıklığa kavuşabilmesi için, Yahudiliğin genelde İslâm, özelde hadislere tesiri iddialarında sıklıkla dile getirilen, İslâm’ın ilk yıllarındaki ihtida hareketi ile ilk mühtedi yahudi bilginlerinin rolünün yanında bu etkide öne sürülen diğer bazı faktörlerin tetkiki gerekir.

⁴⁸ Mahmû Ebû Reyeye, *Advâun ale’s-sünneti’l-Muhammediyye*, Kahire, ts., s. 118-165.

⁴⁹ Ebû Reyeye’nin ilgili görüş ve iddiaları, aşağıda İslâm’ın ilk yıllarında ihtida eden yahudi bilginlerinin hadislere intikalindeki rolü konusunda ayrıca ele alınacaktır.

⁵⁰ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, Kahire, ts., 128-129.

⁵¹ Tayyip Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri* (nşr. Hayati Yılmaz), İstanbul 1995, s. 232.

⁵² “İsrâiliyyâtandır” gerekçesi ile mevzû olduğuna hükmedilen bazı hadisleri de kapsayan mevzû hadislerin yahudi kültürü ile irtibatı konusunda bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, s. 327-329.

⁵³ Okıç, a.g.e., s. 232.

B. YAHUDİ KÜLTÜRÜNÜN HADİSLERE ETKİSİ İDDİALARINA SEBEP OLAN FAKTÖRLER

Yahudi kültürünün hadislere etkisini ispat amacıyla ortaya atılan iddiaların satır araları okunduğunda bazı sebeplerin öne çıkarıldığı görülür. Bu sebeplerin başında, İslâm'ın ilk yıllarında Yahudilikten -veya diğer dinlerden- ihtida eden sahâbî ve tâbîilerin varlığı gelir. Sözü edilen dönemdeki ihtida hareketinin, genelde İsrâiliyat'ın İslâm kaynaklarına intikali sürecinde etkili olduğu belirtilse de, burada konu daha ziyade yahudi kültürünün hadislere sirayetinde ilk mühtedi yahudi bilginlerinin rolü çerçevesinde ele alınacaktır.

1. İslâm'ın İlk Yıllarında İhtida Olgusu ve Mühtedi Yahudi Bilginleri

İslâm'ın ilk yıllarında ihtida eden ve isimleri yahudi kültürünün hadislere intikali iddialarında öne çıkarılan Abdullah b. Selâm, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih gibi sahâbî ve tâbîilerle ilgili bilgi ve rivayetlerde, onların hayatlarındaki fikrî, ruhî ve dinî değişimden söz edilip, bir anlamda ihtida psikolojileri üzerinde -az da olsa- durulmuştur.⁵⁴ Bunun yanında İslâm'ın ilk yıllarında ihtida edenlerin, tamamen tabii bir süreçte yeni katıldıkları dinî ortama, önceki kültürel birikimlerini kattıkları iddia edilerek, bu katkıların daha sonra hadis, tarih, tefsir kaynaklarına yansıdığı yönünde iddialar bulunmaktadır.⁵⁵ Bu iddiaların gerçeği yansıtıp yansıtmadığı bir yana, İslâm'ın ilk yıllarında yaşanan ihtidaların dinî, siyasî, sosyo-kültürel ve psikolojik yönlerinin incelendiği çalışmalara⁵⁶ şiddetle ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu itibarla ihtida sürecinde mühtedinin, kendi şahsında yaşadığı dinî ve kültürel değişimin boyutları ile önceki dinindeki öğretileri ne oranda yeni dinine taşıyabileceği, hadislerdeki İsrâilî bilgilerin kaynağını tesbit açısından oldukça önem arz eder.

Kavram olarak bir inanç sisteminden diğerine geçiş tecrübesini tanımlamak için kullanılan "ihtida",⁵⁷ gerek bu anlamı gerekse günahkâr olduktan sonra

⁵⁴ İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ahmed Abdülvehhâb Fütayh), Kahire 1414/1993, I, 17.

⁵⁵ Bu tür görüşler için bk. E. I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, London-New York 1961, s. 8, 9; Gordon Daniel Newby, *The Making of the Last prophet*, Columbia 1989, s. 10-11; Ebû Reyve, *Advâün ale'sünneti'l-Muhammediyye*, s. 118. Ayrıca krş. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 121.

⁵⁶ Bir dinden diğerine geçişle ilgili sosyolojik ve psikolojik ağırlıklı çalışmalara bugün Batı'da oldukça önem verilir. Bu anlamda W. M. Watt'ın "Conversion to Islam at the Time of the Prophet" (*JAAR*, XLVII/4 -Thematic issues- [1980], s. 721-31) adlı çalışması konumuz açısından, Türkçeye *Neden İslâm'ı Seçiyorlar* (İstanbul 1997) ismiyle çevrilen ve yetmiş civarında İngiliz mühtedinin ihtidalarının arka plânının araştırıldığı Ali Köse'nin İngilizce *Conversion to Islam* (Londra 1996) ismiyle yayımlanan doktora çalışması da genel ihtida psikolojisi açısından önem arz eder.

⁵⁷ "Din değiştirme (ihtida)" veya "dinî değişim (religious conversion)" bir kavram olarak oldukça geniş bir alanı içine alır. Mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği görev ve sorumlulukları yerine getiremeyen bir kimsenin bu tavrından vazgeçmesi, kendisini "inançsız" olarak niteleyen bir

tövbekâr olma manasında, Kur'an'da -ve hatta ilk İslâm kaynaklarında- kullanılmamıştır. Buna karşılık aynı olguyu ifade için "esleme" (müslüman oldu) kelimesi kullanılmıştır. Asr-ı saâdet'te Yahudilik, Hıristiyanlık ve putperestlik başta olmak üzere, değişik din ve kültürlerden pek çok kimse müslüman olmuş, buna karşılık İslâm'dan da irtidat edenler çıkmıştır. İlk bakışta her ikisi de mahiyet itibariyle din değiştirme gibi görülen bu iki olguyu İslâm birbirinden ayırmış ve özellikle İngilizce literatürde kullanılan "conversion"⁵⁸ kelimesinde olduğu gibi bir tek kelimeyle izah etmemiştir.

İslâm'ın teşekkül dönemi göz önüne alındığında, müslüman olanların tamamını birer mühtedi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira İslâm'ın gelişile birlikte onu kabul edip etmeme yani Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Allah'ın mesajını benimseyip benimsememe önem kazanmış, bu mesajı ya doğru kabul veya reddetme söz konusu olmuştur. Ne var ki "din değiştirme/ihtida" farklı sonuçları doğuran değişik şekil ve şartlarda gerçekleşebilir. Bir kimse samimi ve içten bir motivasyonla kendi toplumunun dinî değerlerini reddederek başka dinlerde gerçeği arayabileceği gibi, psikolojik, sosyolojik, coğrafi, siyasî ve kültürel sâiklerle de dinini değiştirebilir. Bu itibarla mühtedileri din değiştirmeye sevkeden dinamiklerin neler olduğu, ihtidanın hangi şart, zaman ve zeminde gerçekleştiği, sosyolojik, siyasî ve kültürel olarak ihtidanın arka plânındaki gerçeklerin neler olduğu önem kazanır. Meselâ Hz. Peygamber döneminde müslüman olanların İslâm'ı seçmelerinin sebepleri, modern zamanlardaki ihtida hareketlerinden tarihî, ilmî, siyasî, sosyo-kültürel ve her şeyden önemlisi Hz. Peygamber'in hayatta olması gibi birçok açıdan farklılıklar gösterir.

Bu itibarla Asr-ı saâdet'te başta Yahudilik olmak üzere diğer dinlerden ihtida edenlerin pek çoğu samimi olarak İslâm'ı seçmişler ve yeni katıldıkları İslâm toplumunda büyük oranda kabul görmüşlerdir. Ancak daha sonraki yüzyıllarda ihtida edenler arasında sadece dinî sâiklerle hareket etmeyip zaman zaman siyasî, sosyo-kültürel vb. sebeplerle İslâm'ı kabul edenler de olmuştur.⁵⁹

Şu halde dinî ve kültürel arka plânı ne olursa olsun İslâm'ın teşekkül dönemindeki mühtedilerin dinî-kültürel geçmişlerinin ihtida sonrası hayat telakkilerini, fikirlerini, dini anlama ve yorumlamalarını ne derece etkilediği önem arz eder. Tabii olarak önceki kültürün ihtida ile birlikte tamamen terk edilemeyeceği ve şuur altında yerleşmiş önceki bilgilerin zaman zaman ortaya

kişinin kendi toplumunun dinî kurallarını kabul ederek dindarlaşması veya bir dini reddedip bir başka dine inanması "ihtida" olarak tanımlanır (bk. Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar?*, s. 5).

⁵⁸ "Conversion" kelimesinin tanımları için bk. Köse, *a.g.e.*, s. 5.

⁵⁹ Mahmûd Mikdâd, *el-Mevâli ve nizâmü'l-velâ*, Dimaşk 1408/1988, s. 149. Nitekim Bağdat'lı bir yahudi olup önce Filistin, daha sonra da Mısır'da yerleşen Ya'kûb b. Killis'in (ö. 381/991) ihtidasının böyle olduğu belirtilmektedir (bk. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber*, Beyrut 1399/1979, II, IV, 9, 16, 55; V, 546).

çıkabileceği söylenebilirse de, İslâm'ın ilk yıllarındaki mühtedilerin, zihinlerindeki önceki telakki ve değer yargılarını yeni katıldıkları dine sunmalarında esasen tabiiyet ve gayri şuûrîlik söz konusudur. Zira bu mühtediler olabildiğince yeni dinlerine ittibaya gayret etmiş, ancak tamamen tabii olarak ve kasıtlı olmaksızın önceki duygu, düşünce ve telakkilerini yeni dinlerine taşımışlardır.⁶⁰ Dinin tahriften korunması konusunu işlerken Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762/1176) milletlerin/dinlerin ayırt edilemeyecek şekilde birbirlerine karışmasını tahrife götüren bir sebep olarak görmüş ve şöyle demiştir:

“Bir insan herhangi bir dine inanır ve kalbi mensup olduğu zümrenin din bilgisiyle dolar. Sonra İslâm'a girer, ancak kalbinde hala o eski diniyle ilgili bilgiler mevcuttur ve onlara karşı sürekli bir meyli bulunur. Bunun sonucunda, eski diniyle ilgili bilgilere İslâm'da -zayıf ya da uydurma bile olsa- bir yer bulmaya çalışır. Bu sebeple, hadis uydurma ve mevzû hadisleri rivayet etmeyi câiz gördüğü bile olur.”

Dihlevî daha sonra İbn Mâce ve Dârimî'nin *es-Sünen*'lerinde yer alan bir hadisi⁶¹ bu görüşüne delil olarak zikreder ve dinimize sokulanlar arasında, İsrâilî haberler, Câhiliye dönemi hatiplerinin öğütleri, Yunan felsefesi, Bâbil kalıntıları, Pers tarihi ile ilgili bilgilerin bulunduğunu söyler. Ona göre huzurunda Tevrat nüshası okununca Resûlullah'ın kızması ve Hz. Ömer'in (r.a.) Dânyâl'in kitaplarını arayan kimseyi dövmesi, başta İsrâilî haberler olmak üzere zikri geçen diğer dinî-kültürel bilgi ve rivayetlerin İslâm'a sızmasını önlemeye yönelik bir tedbirdir.⁶²

Bir Ehl-i kitap mensubunun ihtidası ile bir müşriğin müslüman olması ve ihtida sürecini yaşayışları, bu süreçte rol oynayan faktörler, ihtida sonrası hayatları açısından ayrı ayrı telakki edilmelidir. Aynı şekilde Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî kaynaklı dinler ile ilâhî kaynaklı olmayan dinlerden ihtida edenler de farklı şekillerde değerlendirilmelidir. Zira kişinin ihtida ettiği yeni dininin, önceki diniyle temel bazı referanslar ile dinî-kültürel yönelişlerin bir kısmında uyuşması, ilk anda olmasa bile, bir müddet sonra mühtedinin geçmiş din ve kültürüyle yeni dininin bazı inanç ve uygulamalarını mukayese edip, zaman zaman önceki dinine atıfta bulunması sonucunu doğurabilir. Bu itibarla İslâm'ın ilk yıllarında özellikle yahudi asıllı sahâbî ve tâbiîlerin ihtida etmelerinin, İsrâilî haberlerin yaygınlaşması ve genelde İslâm kaynaklarına, özelde de hadis kitaplarına girmesiyle yakından ilgisi olduğu görüş ve iddiaları, şarkiyatçılar ile İslâm dünyasındaki bazı araştırmacılar⁶³ tarafından dile getirilmektedir.

⁶⁰ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 71-72.

⁶¹ İbn Mâce, “Mukaddim”, 8; Dârimî, “Mukaddime”, 17.

⁶² Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliğa* (nşr. Muhammed Şerif Sükker), Beyrut 1410/1990, I, 352.

⁶³ Selâhaddin el-İdlibî, *Menhecü nakdi'l-metn inde ulemâi'l-hadisi'n-nebevî*, Beyrut 1403/1983, s. 64.

Reşid Rızâ (ö. 1935) yahudi iken müslüman olan Kâ'b'ı, özellikle tefsir ve tarih olmak üzere İslâm kaynaklarındaki asılsız ve çarpıtılmış İsrâilî haberlerin en önemli taşıyıcısı olarak görür.⁶⁴ Ahmed Emîn (ö. 1954) yahudi kültürünün müslümanlar arasında yayılmasında en kayda değer hususun, Yahudilikten ihtida eden, özellikle de Yemen kökenli Kâ'b el-Ahbâr, Vehb. Münebbih vb. kimseler olduğunu söyleyerek, yahudi kültürünün bu yolla İslâm kaynaklarına olan etkisine dikkat çeker.⁶⁵ İslâm fetihleri neticesinde çeşitli din, kültür ve milletlere mensup kimselerin köle olarak satın alındıktan sonra müslüman olup Araplar arasına karıştığını söyleyen Ahmed Emîn, müslüman olan bu kimseler arasında şiir, edebiyat, hikmetli söz ve darb-ı meseller konusunda mâhir kimseler bulunduğunu belirtir. Ona göre ayrıca bu kimseler, tedvîn edilmiş ilim ve kitaplara sahiptirler ve İslâm'da kabul gördükten sonra ilmî metotlarını tatbika koyulmuşlardır. Ahmed Emîn daha sonra akîde de dâhil, İslâmî ilimlerin, müslüman olan bu kimselerin etkisinde kaldığını ileri sürerek sözlerini şöyle sürdürür:

“Zanneder misiniz ki müslüman olan İranlı ile Bizanslı, Suriyeli bir hıristiyan veya bir Kıptî mühtedi, yüzyıllar boyu baba ve atalarından tevarüs ettiği itikad ve inançlarından bir anda vazgeçmekte ve İslâm'ı, İslâm'ın öngördüğü şekilde anlamaktadır. Asla! Zira bu her şeyden önce psikolojinin verilerine aykırıdır.”⁶⁶

Ahmed Emîn'e göre bir İranlı'nın ilâh anlayışı ile Bizanslı bir hıristiyanın ilâh anlayışı aynı olmadığı gibi, cennet, cehennem, melek, şeytan, âhiret ve peygamber anlayışları da dinlere göre farklı ve birbirine muhalif anlamlara sahiptir. Ona göre samimi ve ihlâslı olanlar dâhil, diğer din ve milletlerden İslâm'a giren bu kimseler, İslâm'ı Arapların anladığı gibi değil, eski dinî anlayış ve alışkanlıklarını da katarak anlamışlardır. Ayrıca onlar, yeni katıldıkları İslâm'daki dinî terimleri eski dinlerindeki anlamlara yakın bir manada algılamışlardır.⁶⁷ İslâm-yahudi polemîği denince akla ilk gelen isimlerden olan M. Perlmann da Ahmed Emîn'in görüşleri ile paralellik arz eden iddialarda bulunmuştur. Ancak Perlmann mühtedilerin İslâm'a dâhil ettiği kültüre bir tepki olarak, hicrî I. yüzyıldan sonra Yahudiliğe ve yahudi kültürüne karşı İslâm âlimleri tarafından polemik türü eserlerin kaleme alınmaya başladığını belirtmiştir.⁶⁸

Ahmed Emîn'in iddiaları, yukarıdaki değerlendirmeler ışığında ele alınacak olursa, esasen onun ihtida psikolojisinin bir yönüne işaret ettiği anlaşılır. Zira

⁶⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, yy, I, 9; VIII, 356, 449; IX, 190, 472-76; X, 328.

⁶⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire, ts, I, 350.

⁶⁶ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, ts., s. 94.

⁶⁷ Ahmed Emîn, *a.g.e.*, s. 94.

⁶⁸ Perlmann, “Polemics Between Islam and Judaism”, *Religion in a Religious Age*, Cambridge 1974, s. 104. Perlmann ayrıca Yahudiliğe karşı yazılan polemiklerin, ihtida edenlerin verdikleri bilgiler ile hıristiyanların Yahudiliğe karşı kaleme aldıkları polemiklerden beslendiğini iddia eder (bk. a.g.m., s. 106).

bir fenomen olarak ihtidayı tetkik konusu eden çalışmaların da gösterdiği üzere, samimi ve bilinçli olarak ihtida eden kimsenin, ihtidasını anlamlandırması için her şeyden önce ve titizlikle yeni dininin gereklerini öğrenip uygulamaya çalışacağı muhakkaktır. Bu anlamda Ahmed Emîn'in, "Samimi olarak müslüman olanların bile İslâm'ı Arapların anladığı gibi bütün yönleriyle anlamadığı ve onu eski inanç ve alışkanlıkları ile birlikte anladığı" iddiasının kayıtsız kabulü mâkul değildir. Zira siyasî, iktisadî ve psikososyal sebepler gibi değişik amaçlarla İslâm'ı benimseyenler bulunabilir ve bunlar, zaman zaman geçmiş dinî-kültürel birikimlerini müslüman olduktan sonra dile getirebilirler. Ancak isim zikredilmeden genel bir ifadeyle ileri sürülen bu görüş mevâliden sayılan, başta Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) ve Bilâl-i Habeşî (ö. 20/640) gibi sahâbiler olmak üzere pek çok tâbiî ve tebeu't-tâbiîyi zan altında bırakır. Aynı şekilde bazı şarkiyatçıların, bu ve benzeri mühtedi sahâbilerin, çoğunlukla Hz. Peygamber ile birlikte buldukları ve onunla aralarındaki konuşmaların genelde yahudi-hıristiyan kültürü ile Tevrat ve İncil etrafında döndüğü yönündeki iddiaları⁶⁹ da ciddi delillere istinad etmedikçe kabul edilemez.

Diğer taraftan Tayyib Okıç yahudi ve hıristiyanlara ait mukaddes kitaplardan alınan birtakım sözlerin hadis diye ortaya atıldığının bilindiğini belirttikten sonra, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan ihtida edenlerin bu husustaki mühim rollerini de biliyoruz" diyerek yahudi ve hıristiyan mühtedilerin sözü edilen süreçteki rollerine dikkat çekmekte ve bu yolla kaynaklara girdiğini düşündüğü bazı hadisleri sıralamaktadır.⁷⁰ Tayyib Okıç'ın bu kanaate, referansından anlaşıldığı üzere, özellikle Goldziher'in görüş ve iddialarından hareketle vardığı görülmekteyse de asıl itibarıyla onun bu konunun ehemmiyetini gündeme getirip tetkik edilmesinin, dolayısıyla uluorta konuşmaktan kaçınılmasının lüzumuna işaret etmeyi amaçladığını düşünmekteyiz. Yine E. I. J. Rosenthal İslâm'ın ilk yıllarında ihtida edenlerin oynadığı çok mühim rollerine işaret eder.⁷¹ Hicrî I. yüzyılda, özellikle yahudilerin dinî merkezleri durumundaki Irak bölgesinde, gözle görülür ve hissedilir oranda yeni dine girişlerin (ihtida) olduğunu belirten Rosenthal, bu mühtedilerin daha sonra Talmud hukuku ve **halakhahı** İslâm hukuku ve diğer İslâmî ilimlerle mukayese ettiklerini söyler. Ayrıca o Hz. Peygamber'in, yahudi öğretilerini Kitâb-ı Mukaddes, Talmûd ve Midraş okuyarak değil, o dönemde İslâm'a ihtida eden sahâbiler sayesinde elde ettiğini iddia eder.⁷² Her ne kadar isim vermese de Rosenthal'ın Abdullah b. Selâm gibi bazı sahâbileri kastettiği açıktır. Ona göre bu mühtediler sadece Yahudiliğe ait hukukî öğretileri İslâm'a taşımakla kalmamışlar, pek çok folklorik bilgi, rivayet ve kıssanın yanında Kitâb-ı Mukaddes'te ismi geçen kimselerle

⁶⁹ Bu yöndeki iddialar için bk. Sâdık el-Emîn, *Mevkîfü'l-medreseti'l-akliyye*, s. 487.

⁷⁰ Okıç, *Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri*, s. 232 vd.

⁷¹ Rosenthal, *Judaism and Islam*, s. x.

⁷² Rosenthal, *a.g.e.*, s. 8, 9.

ilgili efsanevî haberlerin naklinde de rol oynamışlardır.⁷³ G. D. Newby ise İslâm'ın teşekkül döneminde ihtida edenlerin önemli bir kısmını yahudilerin oluşturduğunu ve bu çağın en popüler kıssalarını bunların yaydıklarını söyleyerek görüşlerini şöyle sürdürmüştür:

“Bir dinin ne olması gerektiği şeklinde müslümanların beklentilerini oluşturan moral motivasyon ve ruh, İslâm'ı kabul eden bu kimseler tarafından kazandırılmıştır. Dolayısıyla İslâm'ın oluşumunda yahudi örneğinin önemli bir rolünün olduğunu söyleyebiliriz.”⁷⁴

Meseleyi aynı doğrultuda ele alan B. Lewis ve S. Wasserstrom da İsrâiliyyâtın İslâmileştirilip İslâm kaynaklarında revaç bulmasında ilk mühtedilerin rollerine işaret etmişlerdir.⁷⁵

Bu görüş ve iddialar doğrultusunda, müslüman olduktan sonra Kâ'b'ın, huzurunda naklettiği Ehl-i kitap'tan İslâm'a uygun düşen bilgi ve rivayetleri Hz. Ömer'in, onun kalbinin İslâm'a ısınması için dinleyerek hoşlandığını belirttiğini anlatan haber⁷⁶ önem arz eder. Bu haberi naklettikten sonra İbn Kesîr (ö. 774/1372), Hz. Ömer'in bu tavrını göz önüne alarak pek çok sahâbî ve tâbiinin, Kâ'b'ın aktardığı bu haberlerin naklini câiz addettiklerini, halbuki onun -daha sonraki yıllarda- aktardığı bu tür haberlerinin çoğunun hatalarla dolu olduğunu⁷⁷ söyler ki, İsrâilî haberlerin meşruiyet kazanmasına bu haberlerin zemin hazırladığı söylenebilir. Hadis rivayetindeki *taharrî* ve *tesebbütü* bilinen ve İsrâilî nitelik arz eden nakillere karşı son derece titiz olan Hz. Ömer, huzurunda gerçekleşen bu hâdisede yeni ihtida etmiş Kâ'b'ın psikolojik durumunu göz önüne alarak onu İslâm'a ısındırmak düşüncesiyle naklettiği haberlere tepki göstermemiş, onun bu tür haberlerin naklinden vazgeçmesini zamana bırakmıştır. Hz. Ömer'in bu tavrı İsrâilî rivayetlerin zararlı sonuçları açısından mahzurlu olsa da, neticede Kâ'b'ın gönlünü kazanma amacına yönelik bir tebliğ metodu ve stratejisi olarak değerlendirilebilir.

2. Mevâlî

İslâm'ın dışındaki din ve kültürlerin genel olarak İslâm'a, özelde de hadislerle sirayet ettiği iddialarında öne sürülen argümanlardan biri de, “Arap olmayan müslümanlar”ın kastedildiği⁷⁸ ve özellikle Emevîler'in son dönemlerine doğru İslâm toplumunun ilmî, idarî ve siyâsî hayatında önemli görevler icra

⁷³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 10.

⁷⁴ Newby, *The Making*, s. 10–11.

⁷⁵ Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, s. 70; Steven M. Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, s. 90, 91.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 17.

⁷⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, 17. Bu rivayeti İbn Kesîr farklı lafızlarla fakat aynı manayı destekleyecek tarzda da nakleder (bk. *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1408/1988, IV, 19).

⁷⁸ Necdet Hammâş, *el-İdâre fî'l-asri'l-Ümevî*, Dımaşk 1980, s. 338; Mikdâd, *el-Mevâlî ve nizâmü'l-velâ*, s. 135.

eden⁷⁹ *mevâlinin* bu konudaki rolleridir.⁸⁰ Mevâlî konusu hadis usulü kaynaklarında da yer bulmuş ve “ma‘rifetü’l-mevâlî mine’r-ruvât ve’l-ulemâ” başlığı altında tetkik edilmek suretiyle⁸¹ mevâlînin tanınmasının hadisleri değerlendirilmedeki önemine vurgu yapılmıştır.

İbn Mâce ve Dârimî’nin tahrîc ettiği bir hadiste, İsrâiloğulları’nın dalâlete düşme sebepleri arasında, milletlerin ayırt edilemeyecek biçimde birbirine karışacağına, melez ve yabancı unsurlardan oluşan bir toplum yapısının ortaya çıkarak, bunların reyle hüküm vereceklerine dikkat çekilir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“İsrâiloğulları’nın işleri düzgün gitmekteydi. Nihayet içlerinde muhtelif milletlerin esirlerinin çocukları, yani İsrâiloğulları’nın başkalarından esir aldığı kadınların çocukları olan mezeller büyüdü ve onların içinde, (kendi) görüşleriyle hüküm verdiler. Böylece onları saptırdılar.”⁸²

Bu rivayette her ne kadar İsrâiloğulları’ndan bahsediliyorsa da, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin de işaret ettiği gibi,⁸³ bütün milletlerin birbirine karışması neticesinde benzer mahzur ve sonuçların ortaya çıkması mümkündür.

Şarkiyatçılar XIX. yüzyılın ikinci yarısından beri genelde İslâm, özelde de hadis, kelâm ve fıkıh ilminde geçmiş kültürlerin etkisini incelerken mevâlînin rolüne işaret ederler. Mevâlînin bu husustaki rolüne ilk değinenlerden biri Goldziher’dir ki o, Arapların ilmî sahadaki varlıklarının sınırlı kaldığını ve gerek nitelik gerekse nicelik bakımından ilmî alanda esas olarak mevâlînin etkisinin bulunduğunu ileri sürer.⁸⁴ Fransız şarkiyatçı G. V. Vloten (ö. 1903) mevlâlık ile ihtida hareketi arasında bu anlamda bir ilişkinin varlığına vurgu yapar.⁸⁵

P. Crone İslâm fetihlerinin ardından Arap olmayanların Arap müslüman toplumuna kazandırılma sürecinin yaşandığını ve “kısa zamanda bunların

⁷⁹ Abdülaziz Muhammed Lümeylim, *Vaz‘u’l-mevâlî fi’l-devleti’l-Ümeviyye*, Beyrut 1993, s. 84, 85–86.

⁸⁰ Mevâlînin hadislere ve hadis ilimlerine etkisi konusu Mustafa Öztürk tarafından *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri (Hicri I. ve II. Asır)* adlı doktora tezinde ele alınmıştır (2002, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

⁸¹ Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbüri, *Ma‘rifetü ulûmi’l-hadis* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Beyrut 1397/1977, s. 196–202; İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman, *Ulûmü’l-hadis* (nşr. Nüreddin İtr), Dımaşk 1984, s. 358–362.

⁸² İbn Mâce, “Mukaddime”, 8; Dârimî, “Mukaddime”, 17. İbn Mâce ve Dârimî’nin tahrîc ettiği birbirini manaca destekleyen bu iki rivayet farklılık arz eder. Zayıf bir rivayet olduğu belirtilen İbn Mâce hadisi, Abdullah b. Amr b. Âs kanalıyla Hz. Peygamber’den nakledilirken Dârimî rivayeti Urve b. Zübeyr’den nakledilmekte, ancak Hz. Peygamber’e isnad edilmemektedir. Yani rivayet mevkuttur. Lafız olarak ise bu iki rivayet küçük farklılıklarla birbirine mutabiktir.

⁸³ Dihlevî, *Hüccetü’lâhi’l-bâliğa*, I, 352–53.

⁸⁴ Goldziher, *Müslim Studies*, London 1967, I, 112, 113.

⁸⁵ G. V. Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar* (trc. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 25.

Arapları etkiler duruma geldiklerini”, ilmî ve kültürel alanda “üstünlüklerini kabul ettirdiklerini” ve “İslâm inanç esaslarının belirlenmesinde önemli rol oynadıklarını” öne sürer.⁸⁶ Crone’nin fetihlerle birlikte ele geçen topraklardaki Arap olmayan unsurların önceki bilgi ve hünerlerini yeni katıldıkları toplumun hizmetine sunarak müslüman bir toplum oluşturma yönünde asimile oldukları şeklinde de anlayabileceğimiz bu görüşü kanaatimizce doğrudur. Ancak H. Motzki’nin de belirttiği gibi, biyografi kaynaklarının bu açıdan tetkiki Arap kökenli âlimlerin sayısının sanıldığı kadar az olmadığını gösterir. Motzki’ye göre Arap olmayan unsurların İslâmî ilimlerin gelişip şekillenmesinde dominant/baskın olduğu şeklindeki görüş meseleyi basite indirgemektir. Bu anlayışın -zımnen de olsa- İslâm kültürünün üstün yapısının, antik dünyanın gelişmiş medeniyetlerinin uzağında yaşayan bir halkın ürünü olamayacağı teziyle ilişkili olduğunu belirten Motzki, İslâm kültürünün bu başarısında Arap olmayan unsurların birinci derecede rol oynadığını öne süren V. Kramer ve Goldziher’in de netice itibarıyla bu kanaati taşıdıklarını söyler.⁸⁷

Yine G. D. Newby Ehl-i kitaba ait unsurların İslâm kaynaklarına intikalinde rol oynayan en önemli kimselerin mevâlî olduğunu iddia eder. Ona göre mevâlînin doğum yeri ve dinî-kültürel kökenleri göz önüne alındığında onlar, yahudi, hristiyan ve İran kültürünü tabî olarak elde etmişlerdir. Newby her ne kadar daha çok tefsir ile ilgili rivayetlerde mevâlî vasıtasıyla geçmiş kültürlerin etkisinin görüldüğünü söylüyorsa da, aynı mantığın hadisler için de geçerli olduğunu ima etmekten kaçınmaz. Bu mevâlîye örnek olarak Newby, “İran’lı bir kölenin oğlu” diye takdim ettiği ve daha sonra gerek muhaddis gerekse zâhid, kelâmcı ve ıslahatçılığıyla temayüz eden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile ismi daha çok tefsirle ilgili rivayetlerde öne çıkan ve “Hasan-ı Basrî’nin Kur’an tefsiri konusundaki rekabetçisi” olarak nitelendirdiği Basralı tâbiî Katâde b. Diâme’nin (ö. 117/735)⁸⁸ isimlerini verir.⁸⁹ Oysa Hasan-ı Basrî mevâlîden ise de⁹⁰ Katâde’nin Arap kökenli olduğu ve aynı zamanda mevâlîden hoşlanmadığını gösteren kayıtlar bulunmaktadır.⁹¹

⁸⁶ Patricia Crone, “Mawlâ”, *EI*²(İng.), VI, 877.

⁸⁷ Harald Motzki, “The Role of Non-Arab Converts in Early Islamic Law”, *ILS*, VI/3 (1999), s. 294–295.

⁸⁸ Hayatı hakkında bk. Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Beyrut 1388/1968, VII, 229; Şemsüddin ez-Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1406/1986, V, 269; Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü’t-Tehzib*, Beyrut 1412/1991, IV, 540.

⁸⁹ Gordon Daniel Newby, “The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur’an and Tafsir”, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, s. 21.

⁹⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VII, 156; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif* (nşr. Servet Ukkâşe), [baskı yeri yok] 1992, s. 440.

⁹¹ Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, V, 273.

Newby'nin bu iddiaları, diğerlerinden farklılık arzettiği izlenimi verse de, esasen İslâm dünyasında meseleye dikkat çeken âlimlerden olan Ahmed Emîn'in (ö. 1954) konuyla ilgili görüşleriyle paralellik arz eder. Fetihlerle birlikte pek çok din ve millete mensup kimsenin savaş esirleri olarak Araplara karıştığını belirten Ahmed Emîn, zamanla bu kimselerin Arapçayı öğrenerek Arap örf ve âdetleri ile kendi kültürel arka plânlarını mezcettiklerini söyler. Ona göre böylece Pers/İran ve Bizans kültürü başta olmak üzere değişik kültürler Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu hükümlere karışmış; yine bu milletlere ait hikmetli söz ve felsefî ifadeler, Arapların hikmetli sözlerine karışmıştır.⁹² Ahmed Emîn'in bu görüş ve iddiaları aslında ihtida hareketi ile mevâlî arasında kısmî bir ilişkinin varlığını da gösterir. Zira mevâlîlik, genel olarak olmasa bile, bir yönüyle ihtida sonucu kazanılmış bir statüdür.

Mevâlînin doğrudan hadis rivayetine etkisinden söz eden en önemli şarkiyatçı A. L. de Premare'dir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/677) hadis nakledenlerin Arap râviler değil, bilakis mevâlî olduğunu söyleyen Premare, mevâlînin, köleler gibi toplumdaki alt gruplardan teşekkül ettiğini ve bunların, hadis rivayetinde oldukça etkin rol oynadığını ileri sürer. Premare'ye göre Ebû Hüreyre'den hadis nakleden mevâlî, değişik bölgelere dağılmış ve neticede **çok kültürlü (intercultural)** bir çevre ile karşılaşmışlardır. Bu görüşüne örnek olarak o, Allah Teâlâ'nın, "Mü'min kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hayal dahi edilemeyecek şeyler hazırladım"⁹³ buyurduğu kudsî hadisin râvileri arasında bulunan Süfyân b. Uyeyne'yi (ö. 198/814) gösterir. Ona göre Süfyân başta Yemen olmak üzere farklı bölgelerde, söz konusu hadisin iki farklı tarikini rivayet etmiş olan⁹⁴ A'meş (ö. 148/765) ve Abdürrezzâk (ö. 211/826) ile bir araya gelmiştir. Premare'nin bu hadisin râvilerinden hareketle Ebû Hüreyre'den hadis nakledenlerin mevâlîden râviler olduğu yönünde bir genellemeye gitmesinin, Ebû Hüreyre'nin sahâbe arasında hadis rivayet niceliği bakımından ilk sırada yer alması⁹⁵ olgusu göz önüne alındığında, ilmi, sosyolojik ve rasyonel bir izahının bulunmadığı açıktır. Öte yandan İsrail'li M. J. Kister de "Hadis rivayeti, kıssacılık, geçmiş peygamber ve

⁹² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 93. Ayrıca onun genel olarak mevâlînin Arap örf ve âdeti, siyasî, idarî, fikrî, dinî ve sosyo-kültürel hayatına etkisi konusu ile ilgili görüş ve iddiaları için bk. *a.g.e.*, s. 84-96, 152-158.

⁹³ Buhârî, "Bedü'l-halk", 8, "Tefsîr", 32/1, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 2-5; Tirmizî, "Tefsîr", 32, 56; İbn Mâce, "Zühd", 39; Dârimî, "Rikâk", 105; Ahmed b. Hanbel, II, 313, 438, 466, 495. Hadis ayrıca yahudi kültürü etkisiyle hadis musannefâtına girdiği öne sürülen hadislerdendir. Bu açıdan hadisin genel bir tetkiki için bk. Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi (Hadis-Yahudi Kültürü Tartışmaları)*, s. 358-363.

⁹⁴ A. Louis de Premare, "Comme il Est Ecrit: L'Histoire D'un Texte", *SI*, LXXX (1989), s. 42-43.

⁹⁵ Ebû Muhammed b. Ali İbn Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 37; Abdurrahman b. İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser*, Kahire, ts., s. 363; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 265; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, II, 632.

din büyüklerine ait kıssalar, İslâm'a ihtida edenler sayesinde yayılmıştır ki, bunlar arasında mevâlî çoğunluğu oluşturur” diyerek, mevâlinin geçmiş kültürlere ait bilgilerin hadislere etkisindeki rolüne işaret etmiştir.⁹⁶

Emevîler dönemiyle birlikte mevâlinin bilhassa “Arap olmayan unsurlar” anlamında kullanılması,⁹⁷ yahudi kültürünün İslâm kaynaklarına taşınmasında, Arap olmayan bir unsur olarak Şîa'nın rolüne de vurgu yapmayı gerektirir.⁹⁸ Zira yahudi ve hıristiyan kültürüne ait bilgi ve rivayetler II ve III. hicrî yüzyıllarda özellikle Irak bölgesinde bulunan bazı Şiilerce kabul görmüştür.⁹⁹ Bu anlamda yaşadıkları siyasi, sosyal ve kültürel sıkıntıların da etkisiyle Şii-ler'in, İsrâiloğulları'nın mâruz kaldığı sıkıntı ve zorluklarla kendi yaşadıkları arasında paralellik kurlmaları ve bunun sonucu olarak İsrâiloğulları'nın peygamberlerine önem verip onları birer kahraman gibi görmeleri etkili olmuştur.¹⁰⁰ Şîa rivayet geleneği üzerinde etkili olan pseudepigrafik literatüre dâhil *Book of Jubilees* bu anlamda önem arz eder.¹⁰¹ Şu halde yahudi ve hıristiyan kültürünün izlerini taşıyan bilgi ve rivayetlerin, daha hicrî I. yüzyıldan itibaren İslâm kaynaklarına intikalinde Şîa'nın önemli rolünün olduğu söylenebilir de bunun daha somut delillere dayandırılması gerektiği açıktır.

3. Şiir ve Câhiliye Örf ve Âdetleri

Câhiliye şiirinin otantik olmayıp sonradan uydurulduğu iddialarının¹⁰² yanı sıra, Câhiliye örf ve âdetleri ile yine bu dönemdeki şairler ve şiirlerinin Kur'an, Hz. Peygamber ve dolayısıyla hadisleri etkilediği yönünde iddialar da bulunmaktadır. Aslında Kur'an daha ilk nâzil olmaya başladığı yıllarda Mekke müşriklerinin Kur'an'ın kaynağıyla ilgili olarak yönelttikleri iddialar arasında, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı şairlerin öğrettiği iddiasının da bulunduğu, Kur'an'ın bu iddiayı reddetmesinden anlaşılmaktadır.¹⁰³

⁹⁶ Meir Jacob Kister, “... *Lâ takra'û'l-qur'âna ala l-mushafiyîn wa-lâ ala tahmilû l-ilme ani l-sahafiyîn*: Some Notes on the Transmission of Hadith”, *JSAI*, XXII (1998), s. 162.

⁹⁷ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (trc. Zeki Müğâmiz), İstanbul 1974, IV, 91.

⁹⁸ Şîa ile yahudi kaynakları arasında gözlenen fikrî benzerlik, İsrâilî rivayetlerin İslâm kaynaklarına sirayet etmesinde oldukça önemli role sahiptir. Nitekim son yıllarda bazı şarkiyatçılar Şii kaynakları ile yahudi kaynakları arasında var olduğu belirtilen benzerliğe dikkat çekmektedir. Bu husustaki en hacimli çalışma, “Jewish Arabic Studies” (bk. *JQR* (1912), s. 481–516) adıyla I. Friedlaender'e aittir. Oldukça önemli addettiğimiz bu konu tarafımızdan ayrıca makale konusu yapılacaktır.

⁹⁹ Wasserstrom, “Jewish Pseudepigrapha in Muslim Literature”, s. 92.

¹⁰⁰ Uri Rubin, “Prophets and Progenitors in the Early Shî'a Tradition”, *JSAI*, I (1979), s. 55; Wasserstrom, a.g.m., s. 92.

¹⁰¹ Rubin, a.g.m., s. 56-58.

¹⁰² Bu iddialar için bk. Muhammed Mustafa Hedârah, “Mevkifu Margoliouth mine'-ş-ş-i'ri'l-Arabî”, *Menâhicü'l-müsteşrikîn fi'd-dirâsâti'l-Arabiyye el-İslâmiyye*, I, 396.

¹⁰³ Yâsîn 36/70; el-Hâkka 69/41–42.

Nisbeten insafılı şarkiyatçılardan Nabia Abbott Kitab-ı Mukaddes'teki bazı bilgilerin Câhiliye şiiri ve kültüründe yer aldığını belirterek şu görüşlere yer verir:

“Kitâb-ı Mukaddes'in tamamı veya büyük bir kısmının İslâm öncesi bir tercümesinin olup olmadığı bir yana, Kitâb-ı Mukaddes'e ait fikir ve düşüncelerin Câhiliye şiirleri ile o dönemdeki putperest kültüre (Câhiliye kültürü) sızmış olduğunu gösteren önemli deliller bulunmaktadır.”¹⁰⁴

Bu görüşüyle Abbott Câhiliye şiir ve kültürünün Hz. Peygamber, Kur'an ve hadislere etkisinin aslında genelde geçmiş kültürler, özelde de yahudi kültürünün Hz. Peygamber ve hadislere etkisini gösterdiğini ima eder. C. Brockelmann gibi bazı şarkiyatçılar da özellikle Kur'an kıssalarına Câhiliye dönemi şair ve şiirlerinin etkisini dile getirmişlerdir¹⁰⁵ ki, bu aynı zamanda Hz. Peygamber'e bir etki anlamına gelir.

İçerisinde Câhiliye şiirinden pasajların yer aldığı hadisleri rivayet tekniği açısından inceleyen en önemli çalışma, kanaatimizce “On the Origins of the Poetry in Muslim Tradition Literature” adıyla G. H. Juynboll'a aittir. Juynboll Câhiliye şiirinin hadislere doğrudan bir etkisinden söz etmese de hadis kaynaklarında bulunan şiirle ilgili veya içerisinde bazı şiirlerden pasajlar bulunan hadislerin menşeiini, ilk olarak J. Schacht tarafından kullanılan¹⁰⁶ ve daha sonra kendisinin yeniden gözden geçirerek sınırlarını çizdiği¹⁰⁷ “common link/ortak veya anahtar râvi”¹⁰⁸ ve hadis tarihlendirme metodlarını¹⁰⁹ kullanarak tesbite çalışır. Bu metodu kullanarak şiirle ilgili hadislerin râvileri konusunda yaptığı araştırma sonunda “Sizden birinin karnını irinle doldurması şiirle doldurmasından daha hayırlıdır”¹¹⁰ hadisinin râvileri arasında bulunan A'meş'in (ö. 147/764), söz konusu bu rivayetlerin kendisine izâfe edildiği ilk ortak râvi olduğu kanaatine varan Juynboll, daha sonra buna bir reaksiyon olarak Hz. Peygamber'in ağzından “Muhakkak (bazı) şiirde hikmet vardır”¹¹¹ hadisinin

¹⁰⁴ Nabia Abbott, *Studies in Early Arabic Literary Papyry*, Chicago-London 1967, II, 5.

¹⁰⁵ Carl Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî* (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî v.dğr.), Mısır 1993, I, 114.

¹⁰⁶ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 171.

¹⁰⁷ Brown, *Rethinking Tradition: Modern Discussions of Sunna in Egypt and Pakistan*, Cambridge 1996, s. 85.

¹⁰⁸ “Common link” metodundan ne kastedildiği ve uygulaması için bk. Juynboll, G. H., “Islam's First Fuqahâ”, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth*, Variorum 1996, s. 294.

¹⁰⁹ Hadis tarihlendirme metodları ve Goldziher, Schacht, Juynboll vb. şarkiyatçıların bu metodları kullanımı ile ilgili eleştirel bir inceleme için bk. Özcan Hıdır, “Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metodları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1 (2003), s. 97-115.

¹¹⁰ Buhâri, “Edeb”, 92; Müslim, “Şiir”, 7-9; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 87; Tirmizî, “Edeb”, 71; İbn Mâce, “Edeb”, 42; Dârimî, “İsti'zân”, 69; Ahmed b. Hanbel, I, 175, 177, 181; II, 39, 96, 288, 331, 355, 391.

¹¹¹ Buhâri, “Edeb”, 90; Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Mâce, “Edeb”, 41; Dârimî, “İsti'zân”, 68; Ahmed b. Hanbel, I, 269, 273; 303, 309, 313, 327, 332; III, 456; V, 125; İbn Ebû Şeybe, VI, 171. Hadis, “hikmet” kelimesinin çoğuluyla da rivayet edilmiştir (bk. Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Ebû Şeybe, VI, 171, 172).

uydurulduğunu iddia eder.¹¹² Ancak bu rivayeti ilk olarak kimin uydurduğu ile ilgili bilgi vermeyip hadis uydurma faaliyetlerinin yoğun olarak görüldüğünü belirttiği hicrî II. yüzyılda ortaya atıldığını söyleyip bu iddiasını temellendirmek için bazı deliller öne sürer. Daha sonra ise esasen Câhiliye şairlerinden İmruü'l-Kays ve Tarafe ile sonradan müslüman olan Lebîd'e (ö. 41/661)¹¹³ ait olan ve hadislerde zikri geçen mısraları inceler. Bu meydana Lebîd'in oldukça meşhur "Elâ küllü şey'in mâ hala'llâhu bâtilun"¹¹⁴ mısraını ilk olarak ele alır. Amacının Lebîd'in şairliğini sorgulamak olmadığını, bilakis onun şiirini ilk olarak hadislerle taşıyanın kim olduğunu tesbite çalıştığını belirten Juynboll, bu sözyle Hz. Peygamber'in söz konusu ifadeleri kullanmadığını ima eder. Juynboll daha sonra Tarefe'ye ait mısralarla¹¹⁵ Hz. Peygamber'in Hayber ve Hendek gazveleri sırasında dile getirdiği rivayet edilen¹¹⁶ ve doğrudan Hz. Peygamber'in kendisine ait¹¹⁷ olan mısraları inceler.

İslâm'ın zuhurundan yaklaşık üç yüzyıl öncesinde Arapların Arap yazısını kullandıkları söylene de,¹¹⁸ Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmeyen anlamında ümmî olduğu ve Kitâb-ı Mukaddes'i okumadığı -şarkiyatçıların büyük çoğunluğunun görüş ve iddialarına rağmen- bilinen bir husustur.¹¹⁹ Kaynaklardaki bilgiler, birkaç istisna dışında,¹²⁰ Resûlullah'ın hicretten önce geçmiş kültürle ait kitapları görüp okuduğu¹²¹ veya Ehl-i kitap ile fikir teatisinde bulunduğu konusunda iyimser olmamızı engellemektedir. Yine Hz. Peygamber

¹¹² G. H.A. Juynboll, "On the Origins of the Poetry in Muslim Tradition Literature", *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadîth*, ed. G.H.A. Juynboll, Great Britain 1996, s. 183-188.

¹¹³ Sahâbeden olan Lebîd b. Rebi'a'nın hayatı hakkında bk. İbn Hacer el-Askalâni, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Beyrut 1327, III, 326-327.

¹¹⁴ Buhârî, "Şiir", 2-3; Tirmizî, "Edeb", 70; Ahmed b. Hanbel, I, 393.

¹¹⁵ Tirmizî, "Edeb", 70; Ahmed b. Hanbel, VI, 31, 138, 146, 156, 222.

¹¹⁶ Buhârî, "Cihâd", 34, "Megâzi", 29, 38, "Edeb", 90, "Deavât", 19, "Temenni", 7; Müslim, "Cihâd", 123-125, 132; Nesâi, "Cihâd", 29; Dârimî, "Siyer", 19; Ahmed b. Hanbel, III, 431; IV, 47, 48, 50, 52, 282, 285, 291, 302.

¹¹⁷ Buhârî, "Megâzi" 38, "Edeb", 90.

¹¹⁸ Nâsirüddin el-Esed, *Mesâdirü'ş-ş'ri'l-Câhili*, s. 33.

¹¹⁹ Hz. Peygamber'in ümmiliği ile yahudi ve hristiyan kutsal kitapları karşısındaki durumu konusunda bk. Özcan Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 82-88. Ayrıca bk. Salih Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebvî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul 2002, s. 72-74.

¹²⁰ Resûlullah'ın Mekke döneminde Ehl-i kitaba mensup kimselerle görüşüp görüşmediği geçmiş, kültürle ait kitaplara aşinalık kazanıp kazanmadığı konusu II. bölümde etraflıca ele alınmıştır.

¹²¹ İkinci bölümde de zikri geçen, Hz. Peygamber'in Medine'de bulunan Evs kabilesine mensup şeref ve asaleti ile ünlü Süveyd b. Sâmî ile Mekke'de karşılaştığı, onun elinde bulunan *Mecelletü/Hikmetü Lokmân* adlı kitap/sahifeyi kendisine okuduğunu, onu beğenmesine rağmen kendi yanında bulunanın (Kur'an) daha güzel olduğunu bildiren haber (bk. İbn Hişâm, *Sîre*, I, 427; Taberî, *Tefsîr*, IV, 46-47) hariç tutulursa, Mekke döneminde Hz. Peygamber'in ahlâki, ictimai, hukukî ve dinî bir eserin muhtevâsından haberdar olduğuna dair kaynaklarda bilgi tesbit edememiş bulunuyoruz.

ediplerin meclislerine devam ederek bir kitap da dinlememiştir.¹²² Ancak özellikle C. C. Torrey gibi bazı şarkiyatçıların ileri sürdüğü¹²³ gibi Hz. Peygamber'in şifahi olarak Câhiliye dönemindeki bazı yahudi ve hıristiyan Arap şairlerinden dinî ve kültürel anlamda etkilendiği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Ancak Kur'an Hz. Peygamber'i şiirle ilgisi olmayan ve şiiri de ona yaraşmayan bir oyun olarak kabul eder.¹²⁴ Ayrıca Kur'an'da Kur'an'ın şair sözü olmadığı¹²⁵ ve şairlere sapıkların uyacağı bildirilmekle birlikte, iman edip sâlih amel işleyen şairler bundan ayrı tutulmuştur.¹²⁶ Bununla birlikte akıl ve fikir bakımından şairlerin en üst seviyede kabul edildiği ve tabiat üstü bir kuvvete sahip olduğuna inanıldığı¹²⁷ ve ictimâî hayatında şairlerin önemli bir yeri bulunan¹²⁸ Câhiliye toplumuna ait şiirlerden Hz. Peygamber için ne tür bir öğretinin çıkacağı konusu da tetkik edilmelidir.

Câhiliye şiirinde genel olarak iki tür muhtevaya tanık olmaktadır: A'şâ gibi bazı şairler, kilisenin örf ve âdetlerini tavsif ederek, dikkatlerini özellikle şarap üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Halbuki Kur'an ve Sünnet bunu kesin bir şekilde yasaklar. O halde Kur'an ve Sünnet'in bu tür şairlerin şiirlerine izâfe edilmesi düşünülemez. Bununla birlikte Câhiliye'de tamamen dinî konulara tahsis edilmiş şiir örnekleri bulunur. Geçmiş kutsal kitapları okuduğu, Şam, Yemen gibi muhtelif din ve kültürlerin bulunduğu bölgelerde yahudi ve hıristiyanlarla bir araya geldiği bildirilen,¹²⁹ zayıf bir senedle nakledilse de hakkında Hz. Peygamber'in, "Onun şiiri iman etmiş fakat kalbi inkâr etmiştir"¹³⁰ buyurduğu ve şiirlerini dinlemekten hoşlandığı¹³¹ hatta bazı şiirlerini terennüm edip onayladığı¹³² rivayet edilen Ümeyye b. Ebû's-Salt'ın (ö.

¹²² Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle fi isbâti'n-nübüvveti'n-nebiyyi Muhammed* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 104.

¹²³ Charles Catler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1967, s. 36-37, 39, 41, 46, 47.

¹²⁴ Yâsin 36/69.

¹²⁵ el-Hâkka 69/41-42.

¹²⁶ eş-Şuarâ 26/224-227.

¹²⁷ Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, Kahire, ts., I, 138.

¹²⁸ Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 9.

¹²⁹ İsfahânî, Ali b. Hüseyin el-Kuraşî, *Kitâbü'l-Egâni* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1394/1974, IV, 1334-1338. Öte yandan İsfahânî ayrıca onun Allah'ın indirdiği ilk kitabı okuduğunu söylerken (bk. IV, 1335) Münâvî onun yahudi olduğu yönünde bir nakilde bulunur (bk. *Fezû'l-kadir şerhu Câmî's-sagir* [nşr. Ahmed Abdüsselâm], Beyrut 1415/1994, I, 76).

¹³⁰ Münâvî, *Fezû'l-kadir*, I, 76; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muahammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1405/1985, I, 19. Ayrıca bk. İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 1344. Münâvî bu rivayetin zayıf bir rivayet olduğunu kaydeder.

¹³¹ Müslim, "Şiir", 1; İbn Mâce, "Edeb", 41; Ahmed b. Hanbel, IV, 388, 389, 390.

¹³² Ebû Bekir Abdullah İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 172; Ebû Abdullah Muhammed b. İshak el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadisih* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah Dehiş), Beyrut 1414, III, 203.

5/626)¹³³ şiirleri bu konuda en dikkat çekici olanlarıdır. Âhiret hayatı, cennet tasviri ve geçmişe ait dinî kıssalar, Ümeyye'nin mısralarında rastlanan ve çok defa Kur'an üslûbuyla işlendiği belirtilen¹³⁴ en önemli iki temadır. Kureys'in âlim ve şairlerinden olduğu bildirilen¹³⁵ Varaka b. Nevfel'e nisbet edilen şiirlerde de¹³⁶ bu temaları görmek mümkündür. Bu gibi temalardan hareketle özellikle A. Sprenger¹³⁷ ve C. Brockelmann (ö. 1956) Ümeyye'nin mısralarını Kur'an ile Kitâb-ı Mukaddes arasında bir irtibat noktası olarak kabul ederler. Meselâ C. Brokelman Hz. Peygamber'in Mekke döneminde özellikle nübüvvetten önceki ibadet şekillerini, Hira mağarasında inzivaya çekilip tefekküre dalmasını Ümeyye'nin etkisiyle izah etmiştir.¹³⁸

Her şeyden önce bu tür iddialar Ümeyye'nin Hz. Peygamber'i etkilediğini gösteren delillerin ortaya konmasıyla amacına ulaşacaktır. Kaynaklarda bunu doğrulayacak deliller bulunmadığı gibi, Ümeyye'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğunu söylediği, üstelik Bedir Gazvesi sırasında müslüman olmak için Şam'dan yola çıktığı ancak dayısının oğlunun öldürüldüğünü duyunca bundan vazgeçtiği bildirilmiştir.¹³⁹ Hz. Peygamber'in onun hakkında "Neredeyse müslüman oluyordu"¹⁴⁰ buyurması da onun müslüman olmaya azmettiğini gösterir. Ümeyye'nin şiirlerindeki Kur'an ile örtüşen temalar, onun ilâhî vahiyden izler taşıyan geçmiş kutsal kitapları okumuş olması ve Yahudilik ile Hıristiyanlığın gerçek öğretilerini muhafaza etmiş kimselerle görüşmesiyle izah edilebilir. Öte yandan Ümeyye'nin Hz. Peygamber'e etkisi tezi, Ümeyye'nin şiirlerinin kesin olarak ona nisbetinden emin olmayı gerektireceği gibi, bir metnin kendisine benzeyen başka bir metne asıl kabul edilebilmesi için, onun sadece mevşûk olması yetmeyip kendisine benzeyen metinden önce mevcut olması da gerekir. Ümeyye'nin şiirlerinin Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinden önceliği meselesini tarihî olarak çözmek oldukça zordur. Zira Hz. Peygamber ile Ümeyye muâsır olup yaklaşık aynı yaşta idiler. Bununla birlikte tarihî kayıtların ışığında Mekkî olan son âyetin nüzûlünden sonra Ümeyye'nin sekiz yıl daha yaşadığı ve bu süre zarfında şiir yazmaya devam

¹³³ Ümeyye b. Abdullah b. Ebû's-Salt b. Ebû Rebia es-Sekafi, Tâiflidir ve Câhiliye dönemi şairlerindir. Şiirlerinde hikmetli ifadelerinin bulunduğu bildirilen Ümeyye'nin geçmiş kutsal kitaplara da vâkıf olduğu belirtilir. Hz. Peygamber ile buluşmuş ancak ona iman etmemiştir (bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 225-233; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, XI, 171).

¹³⁴ Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 148. Onun cennet tasviri için bk. İbn Hallâd, *Emsâlü'l-hadîs*, s. 77-78. Ölüm anında söylediği İslâmî temalı mısraları için de bk. Abdullah el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1985, VI, 121.

¹³⁵ Aynî, *Umdetü'l-kâri*, I, 71.

¹³⁶ İsfahânî, *el-Egâni*, III, 965-968.

¹³⁷ Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohamet*, I, 78.

¹³⁸ Brockelmann, *History of the Islamic People*, s. 14.

¹³⁹ İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 1345; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1990, II, 23.

¹⁴⁰ Müslim, "Şiir", 4; İbn Ebû Şeybe, VI, 172, 173.

ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹ Kaldı ki Ümeyye peygamberlik iddiasında olmadığı gibi,¹⁴² Hz. Peygamber ve Kur'an'ı itham için hiçbir fırsatı kaçırmayan Mekke müşrikleri de, Hz. Peygamber'e karşı Ümeyye'nin şiirlerini bir argüman olarak ileri sürmemişlerdir. Ayrıca Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın şiirlerinin dâhilî bir tenkidi, onun şiirlerinde bir dizi farklı kaynağın bulunacağını gösterir. Meselâ o bazan cehennemden bahsederken Kitâb-ı Mukaddes'in üslûbunu taklit etmiş, cenneti tavsifte bulunurken Kur'an ifadelerine başvurmuş, tarihî olayları anlatırken de çoğu kere halk efsaneleri ve mitolojik kaynaklardan yararlanmış-
tır.¹⁴³

Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla onun hadislerine etki iddialarında öne çıkarılan bir diğer unsur da eski din ve mitolojilere dayanan birtakım Câhiliye örf ve âdetleridir. Her şeyden önce Hz. Peygamber'in içerisinde yaşadığı Câhiliye halkının inanış, örf, âdet ve fikirlerinden habersiz olmadığı tesbit edilmelidir. Resûlullah'ın sosyal hayatın dışında bir uzlet hayatı yaşadığını düşünmek mâkul ve tutarlı değildir. Kur'an'daki birtakım âyetlerle pek çok kaynağın verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Câhiliye döneminde yaşamış bazı kişiler, geçmiş din, millet ve kültürler hakkında bilgi sahibidir.¹⁴⁴ Nitekim onlar Hz. Peygamber'den, önceki peygamberlerin gösterdiği bazı mucizeleri göstermesini talep etmiş,¹⁴⁵ tevhid inancı karşısına Hıristiyanlığı çıkarmış,¹⁴⁶ bu dinde Hz. İsa'ya yapılan ibadeti kendi putlarına yapılan ibadetle bir tutmuşlardır.¹⁴⁷

Bu sebeple Arap Yarımadası'nda bulunan muhtelif dinler ile Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı dinî ve kültürel anlayışlar Câhiliye halkı arasında yayılmıştır. Ancak Hz. Peygamber o dönemin kültürüne daima şüphe ile bakmış ve ondan azamî derecede uzak durmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in halk arasındaki bu inançları benimsemesi düşünülemez. En azından İslâm'ın başlangıç yılları için bunu söylemek mümkündür. Daha sonra ise Hz. Peygamber'in Câhiliye'deki olayların zikredilmesinde sakınca görmediği bazı rivayetlerden¹⁴⁸ anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Câhiliye örf ve âdetleri İslâm'da

¹⁴¹ krş. Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, İstanbul 2002, s. 128.

¹⁴² Bununla birlikte Ümeyye'nin hayatına dair bilgi veren bazı kaynaklarda peygamberlik beklentisi içinde olduğunu gösteren işaretler de vardır (bk. Ahatlı, *a.g.e.*, s. 128-129).

¹⁴³ Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, s. 150.

¹⁴⁴ Bunlar arasında Varaka b. Nevfel, bazı hanîfler ve Ümeyye b. Ebü's-Salt, Nâbîga ez-Zübeyânî gibi şiirlerinde geçmiş din ve kültürlere ait temalara özellikle yer veren şairler ile Kur'an'daki bazı kıssalara nazire yapmak isteyip insanlara Pers krallarının efsaneleri, Rüstem ve İsfendiyar'ın kahramanlıklarını anlattığı söylenen Nadr b. Hâris (bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 300) sayılabilir.

¹⁴⁵ el-Enbiyâ 21/5.

¹⁴⁶ es-Sâd 38/7.

¹⁴⁷ ez-Zuhruf 43/57-58.

¹⁴⁸ Tirmizî, "Edeb", 70; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, VI, 173. Ayrıca bk. Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şeria* (nşr. Abdullah Draz), Mısır, ts., IV, 72.

Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilerek kabul veya reddedilmiştir. Bu amaçla meselâ ölünün arkasından ağlamak Câhiliye âdetlerinden sayılarak reddedilmiş,¹⁴⁹ cenazenin ardından yemek verilmesi Câhiliye âdeti olarak görülmüştür.¹⁵⁰ Bu anlamda Goldziher'in (ö. 1921) Hz. Peygamber'in zeki bir gözlemci ve yaratılışı gereği ahlâkî değerlere önem veren biri olarak, çıktığı seferlerde karşılaştığı ve hoşuna giden fikir ve uygulamaları kendi toplumuna adapte ettiği iddiası, Resûlullah'ı vahiy kaynağından koparıp tamamen beşerî kaynaktan beslenen biri olarak görme eğilimini yansıtır. Yine sünnete dair görüşlerinde çoğunlukla Goldziher ve Schacht'tan (ö. 1969) etkilenen M. Hodgson (ö. 1968) ile H. Lammens, D. S. Margoliouth ve J. Schacht'ın, sünnetin büyük ölçüde İslâm öncesi Arap örf ve âdetlerinden kaynaklandığı iddialarını da¹⁵¹ bu yönde değerlendirmek gerekir. Ne var ki bütün bu iddialar tarihî ve ilmî olarak gerçeği yansıtmaz. Zira Hz. Peygamber'in geçmiş ümmet ve toplumlara -ki Câhiliye toplumu da buna dâhildir- yönelik tavrının ana hatlarını esasen Kur'an belirlemiştir.¹⁵²

Diğer taraftan müşrikler, Sâbiiler, Mecûsiler, yahudiler, hıristiyanlar gibi birbirine çoğu zaman zıt çeşitli dinlerin bir araya geldiği Arap Yarımadası'nda bulunan fikir ve inançların tek bir akım meydana getirmesi mümkün değildir. Zira bu dinî grupların her biri hakikati kendisinde görmüştür. Şayet Hz. Peygamber, bunların hepsini birden tercih edip anlatsaydı Kur'an ve Sünnet'te karmakarışık bir manzara ile karşılaşırız.¹⁵³ Kaldı ki Hz. Peygamber'in Allah'ın sayısız sıfatlarını, şehâdet ve gayb âlemi ile olan münasebetlerini, ölümden sonra insanın âkıbetini ve bunun gibi bütün hakikatleri hiçbirinden rüçû etmeksizin hangi ışıkla keşfettiği sorusunun cevaplandırılması gerekir. Vahiyle yönetilmeyen bir aklın bu kadar emin ve basiretli bir şekilde yürüyemeyeceği aşikârdır. Nitekim Kur'an, ilk vahiy aldığı sırada Hz. Peygamber'in kitabın ve imanın ne olduğundan habersiz olduğunu bildirerek¹⁵⁴ bunu teyit etmektedir.

4. Kısâ ve Kısâcılar (Kussâs)

Kısâ değişik amaçlarla muhtelif konulardaki haberleri rivayet edip değişik olayları arz etmek, geçmiş kavimlerin karşılaştıkları iyi veya kötü durumları nakletmek, zarif ve nükteli fıkralar anlatmak veya gerçeğe hiç ilgisi olmayan uydurma masallar düzmekten ibaret hikâyemsi edebî türlerden biridir.¹⁵⁵

¹⁴⁹ İbn Ebû Şeybe, III, 389–390.

¹⁵⁰ İbn Ebû Şeybe, III, 290.

¹⁵¹ Marshall G. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni* (trc. Alp Eker v.dğr.), İstanbul 1993, I, 280–281. Lammens, Margoliouth ve Schacht'ın iddiası için de bk. Fazlur Rahman, *Tarihte İslâmî Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 17.

¹⁵² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (trc. Alparsalan Açıkgenç), Ankara 1996, s. 262.

¹⁵³ en-Nisâ 4/82.

¹⁵⁴ eş-Şûrâ 42/52; Ayrıca bk. ed-Duhâ 93/7.

¹⁵⁵ Hasan Cirit, *Hadiste Vaaz, Kısâcılık ve Kussâs*, İstanbul 2004, s. 45.

Edebî, ilmî, sosyolojik pek çok yönleri bulunan kıssa ve kıssacılığın çalışmamız açısından önemi, Câhiliye Arapları arasında edebî, ictimai ve sosyo-kültürel hayatın tezahürleri arasında şiir ve hitâbetin yanında, genellikle geçmiş din ve kültürlerden mülhem kıssaları anlatıp dinleme geleneğinin de önemli bir yere sahip olmasıdır.¹⁵⁶ Zira her Arap kabilesinin şair, hatip ve kâhini aynı zamanda birer **kâs**/kıssacı kabul edilmektedir.¹⁵⁷

İslâm'ın zuhuru ile birlikte Araplardaki kıssa geleneğinin, Hz. Peygamber'in de tasvibiyle, devam ettiğini gösteren bilgiler kaynaklarda zikredilir.¹⁵⁸ Böylece Câhiliye Araplarının kıssa anlatma geleneği gerek üslup gerekse tarz olarak şifahi bir şekilde İslâm sonrasında da devam etmiştir. Bu itibarla kıssacıların fetihlerle birlikte yahudiler başta olmak üzere Arapların yakın temas kurduğu yabancı kültürlerden beslendiği söylenebilir. Ayrıca Kur'an ve hadislerde oldukça ehemmiyetli bir yer tutan kıssaların, böyle bir ortamda önemli bir ilgi odağı haline gelip¹⁵⁹ İsrâîlî rivayetlerin yayılmasına zemin hazırladığı¹⁶⁰ da söylenebilir.

Kur'an ve Sünnet'teki kıssalar tetkik edildiğinde, bunların büyük çoğunluğunun İsrâiloğulları ve onlara gelen peygamberlerle alakalı olduğu görülür. Nitekim A. Geiger ve J. Horovitz başta olmak üzere bazı şarkiyatçılar,¹⁶¹ Yahudiliğin Kur'an'a etkisi iddialarında temel olarak, İsrâiloğulları'na ait bu kıssa ve isimlerin Kur'an'daki varlığını gösterirler ve bunların Hz. Peygamber tarafından yahudi kültüründen miras alındığını ileri sürerler.

Kıssacılığın ve kıssacıların yahudi kültürünün hadislere intikalindeki rolüne işaret eden tesbit edebildiğimiz ilk ve en önemli şarkiyatçı Goldziher'dir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in telifi olduğuna inandığından olsa gerek, Hz. Peygamber'in Kur'an'da "kasas" ifadesini kullandığını söyleyen Goldziher, kıssacılığın ilk (resmî) uygulamalarını Hz. Ömer dönemine götürür. Ona göre Hz. Ömer, insanlara kıssa anlatması için ilk gerçek kâs olan Temîm ed-Dârî'ye (ö. 40/660) izin vermiş,¹⁶² Hz. Muâviye'nin hilâfeti döneminde ise kıssa anlatma işini Kâ'b el-Ahbâr sürdürmüştür.¹⁶³ Daha sonra Goldziher kıssacılığın

¹⁵⁶ Cirit, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁵⁷ Cirit, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁵⁸ Bu konuda delil olabilecek bir rivayet için bk. Nesâî, "Sehv", 99. Ayrıca Kureyş'in meşhur kıssacılarından Nadr b. Hâris'in Kur'an'a nazire olarak İran hükümdarlarının haberlerini aktarması için de bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I, 300.

¹⁵⁹ Nihat M. Çetin, "Arap", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, 292-293; Cirit, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs*, s. 48.

¹⁶⁰ Ebü'l-Abbas Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fi usûli't-tefsîr* (nşr. Mahmûd Nassâr), Kahire, ts., s. 42.

¹⁶¹ Geiger, *Judaism and Islam*, s. 73-156; Joseph Horovitz, "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran", *HUCA*, 1925, II, 150-184.

¹⁶² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 158, 159.

¹⁶³ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 152.

toplumda yaygınlaşarak dinî algılayışları etkilediğini ve hadisler için de tehlike arzettiğini, bunu farkedene âlimlerin ise kıssacıların faaliyetlerini boşa çıkarmak için onları Hâricilikle suçladıklarını iddia eder.¹⁶⁴

Goldziher bu iddialarına örnek olarak, kıssacılardan olduğu bildirilen¹⁶⁵ ve ‘mestûr’ bir râvi olarak görülen Nevf b. Fadâle el-Bikâli hakkında İbn Abbas’ın “Allah düşmanı yalan söylüyor” sözünü gösterir. Buna göre Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713) Abdullah b. Abbas’a müracaat ederek, Nevf’in Kehf sûresinde zikri geçen¹⁶⁶ Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasındaki şahsın İsrâiloğulları’na gönderilen Mûsâ peygamber olmadığını¹⁶⁷ iddia ettiğini söylemiş ve bunun üzerine Abdullah b. Abbas, “كذب عدو الله/Allah düşmanı yalan söylüyor” diyerek Nevf’i tenkit etmiştir.¹⁶⁸ Ne var ki İbn Abbas’ın bu sözünün, Nevf’i ta’n etme amacı taşımadığı, bilakis sadece nakledilen bu sözün yanlışlığını ortaya koymaya yönelik abartılı bir anlatım tarzı olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁹

N. Abbott hadislerin yayılmasında vâiz ve kıssacıların rollerine dikkat çektikten sonra, bu kıssacıların, Kur’an’daki kıssaları, geçmiş millet ve peygamberlerle ilgili bazı olayları, Kitâb-ı Mukaddes’te bulunan efsanevî hikâye ve folklorik unsurlarla destekleyerek anlattıklarını söyler. Gerek mevâlî gerekse Araplardan olsun, bu kıssacıların kendiliğinden ve gayri resmî olarak ortaya çıktıklarının ve toplum tarafından benimsendiklerinin altını çizen Abbott, Hz. Muâviye ve Abdümelik b. Mervân (65–86/685–705) gibi Emevî halifelerinin de resmî kussâs tayin ettiklerini belirtir. Sözü edilen kıssacıların duygu yüklü anlatımlarla özellikle terğîb ve terhîb konularını işlediklerini ve bu durumun söz konusu rivayetlerin yayılmasına yol açtığını ve neticede bu temaları konu edinen rivayetlerin, tabiatında zaten değişkenlik bulunan sünnete dâhil olduğunu ileri sürer.¹⁷⁰ J. Pedersen kussâsın geçmiş kültürlerle ilgili haberlerin İslâm kaynaklarına intikalindeki rollerine, J. Knappert ise geçmiş peygamberlerle ilgili kıssaların Kur’an ve Sünnet’teki kıssalarla paralelliklerine işaret edip bu kıssaların kaynağını geçmiş kültürlerde aramıştır.¹⁷¹ G. H. A. Juynboll ise

¹⁶⁴ Goldziher, *a.g.e.*, II, 154.

¹⁶⁵ Cirit, *Hadiste Vaaz, Kıssacılık ve Kussâs*, s. 142–143.

¹⁶⁶ el-Kehf 18/60–82.

¹⁶⁷ Nesâî’nin naklettiği bir rivayette de Hızır’dan ilim talep eden söz konusu Mûsâ’nın, Mûsâ b. İmrân olmadığı, bilakis Hz. Yûsuf’un torunlarından Mûsâ b. Mîşâ yani İbn İfrâsım b. Yûsuf olduğu belirtilir (bk. Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 387. Ayrıca bk. Mübârekfûri, *Tuhfetü’l-ahvezi*, VIII, 588–89).

¹⁶⁸ Buhârî, “Tefsîr”, 18/2–3; Müslim, “Fezâil”, 170; Tirmizî, “Tefsîr”, 18; Ahmed b. Hanbel, V, 117, 118. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethü’l-bâri şerhu Sahihi’l-Buhârî* (nşr. Abdülazîz b. Bâz), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), VIII, 262–265. Müslim’in bir rivayetinde ise İbn Abbas’ın “كذب عدو الله/Allah düşmanı” ifadesini kullanmayıp yalnızca “كذب/Nevf yalan söylüyor” dediği bildirilir (bk. Müslim, “Fezâil”, 171).

¹⁶⁹ İbn Hacer, *Feth*, VIII, 265; Mübârekfûri, *a.g.e.*, VIII, 589.

¹⁷⁰ Abbott, *Studies*, II, 14–15.

¹⁷¹ Pedersen, “The Islamic Preacher, wâ’iz, müdhakkir, qâss”, *I. Goldziher Memorial Volume*, Budapeşt 1948, I, 226–254; Knappert, *Islamic Legends*, s. 2–3.

İsrâilî rivayetlerle kıssacı râvilerin ilişkisini öne çıkarır ve geçmiş kültürlerle ait bilgi ve rivayetlerin hadis kaynaklarında yer almasında kussâsın önemli rolünün bulunduğunu söyler.¹⁷² Öte yandan Ahmed Emîn kussâsın başta Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere pek çok milletin efsanevî ve asılsız haberini müslüman zihinlere taşıdığını ve pek çok yalan haberin hadislere intikaline kapı açtığını söyler; bütün bu bilgilerin kaynağı olarak da başlıca Kâ'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münëbbih'i gösterir.¹⁷³

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Münâvî'nin (ö. 1031/1621) de aralarında yer aldığı bazı İslâm âlimleri, "İsrâiloğulları'ndan nakilde bulunmanızda sizin için bir sakınca yoktur..."¹⁷⁴ hadisindeki "nakilde bulunma" ifadesini kıssacıların önünü açacak tarzda yorumlamışlardır.¹⁷⁵ Belki de hadise yönelik bu tür yorumların bir neticesi olarak İsrâilî rivayetlerin, kussâsın fazlasıyla ihtiyaç duyduğu fantezi malzemeler olarak tüketildiğini söylemek mümkündür.¹⁷⁶ Ali el-Kârî bu hadisteki anlamın, "öğüt ve ibret maksadıyla, Kur'an'da zikredilen kıssaların teferruatlı anlatımı ve bazı şaşırtıcı olaylarla ilgili kıssaları kitlelere nakletmek" olduğunu söylerken¹⁷⁷, Münâvî "Kıssa ve mev'iza türü bilgileri senedsiz bile olsa İsrâiloğulları'ndan nakletmenizde sakınca yoktur..." diye izah etmiştir.¹⁷⁸ Bu ifadelerin yahudi kültürü ile ilgili haberler arasında yer alan kıssa ve mev'iza türü rivayetlerin naklinde zararlı sonuçları beraberinde getirebilecek müsamahakâr bir tutum olduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim İbn Hacer, mutasavvıfların bu anlayışla terğîb ve terhîb konusunda hadis uydurmayı mübah görmelerini cahillikten kaynaklanan hatalı bir tutum olarak görür. Zira ona göre "terğîb ve terhîb", şer'î ahkâma dâhildir.¹⁷⁹ Son devir

¹⁷² Juynboll, *Muslim Tradition, Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, s. 11-14.

¹⁷³ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 160. Muâsır âlimlerden Ebû Şehbe de kussâsın İsrâilî haberlerin yayılmasındaki rolüne işaret ederek Abdullah b. Selâm, Temîm ed-Dârî, Kâ'b ve Vehb gibi Ehl-i kitap mühtedilerinden yapılan nakillerin bu süreçte etkili olduğunu belirtir (bk. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fi kütübî't-tefsîr*, Kahire 1408, s. 89-91).

¹⁷⁴ Buhârî, "Enbiyâ", 50; Tirmizî, "İlim", 13; Dârimî, "Mukaddime", 46. Hadisin muhtelif yorumları için bk. Hıdır, *İsrâiliyyât-Hadis İlişkisi*, s. 134-144.

¹⁷⁵ Ali el-Kârî, Nûrüdîn Ali b. Sultan, *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 218; Münâvî, Muhammed Abdürraûf, *Fezû'l-kadîr Şerhu Câmiu's-sagîr* (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Beyrut 1415/1995, III, 499.

¹⁷⁶ İsrâilî rivayetler ile hakîm ve filozofların sözlerinin kussâs tarafından hadis olarak nakledildiğine dair bk. Süyûtî, Celâlüddin, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1399/ 1979, I, 287.

¹⁷⁷ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, I, 218. Ayrıca bk. Kettânî, Muhammed Abdülhay, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbü'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1990, III, 46.

¹⁷⁸ Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, III, 206-207; Kettânî, *a.g.e.*, III, 46.

¹⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu'n-nuhbe Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbetü'l-fiker* (nşr. Nûruddin İtr), Dimaşk 1414/1993, s. 43.

hadis âlimlerinden Ebû Zehv de zikri geçen hadisin yorumunda bazı âlimlerin gösterdiği müsamahakâr tutumu onaylamamıştır.¹⁸⁰

GENEL DEĞERLENDİRME

Hadislerdeki yahudi kültürü etkisinden bahseden şarkiyatçılar, iddialarını temellendirmek için yahudi kültürünün genelde Kur'an, Hz. Peygamber ve İslâm'a etkisini, özelde de hadislerle tarih, fıkıh, kelâm, tefsir ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin yanında İslâm kültürünün bütün alanlarına etkisini dile getirmektedirler. Bu iddiaların başta geleni, Hz. Peygamber'in geçmiş kültürlerden, özellikle de yahudi kültüründen istifadeyle Kur'an ve Sünnet'i oluşturduğudur.

Hadislerin Kitâb-ı Mukaddes metinleri ile ilgisini kuran ilk şarkiyatçının tesbiti güçtür. Ancak Fransız Barthelmy d'Herbelot'un (ö. 1695) *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis eserlerindeki pek çok bölümün Talmud'dan alınarak oluşturulduğu yolundaki görüşü konuyla ilgili ilk iddialardandır. Daha sonraları ise A. Sprenger, I. Goldziher, G. Vajda ve S. Rosenblatt'ın görüş ve iddiaları bu konuda bir çığır açmış ve sonraki yıllarda pek çok şarkiyatçı tarafından yeni argümanlar eklenerek savunulmuştur. İslâm dünyası ve Türkiye'de de son zamanlarda etkisi görülen bu iddialarda, İslâm'ın ilk yıllarındaki mühtedi yahudi bilgileri, Arap olmayanlar (mevâlî), geçmiş kutsal kitapları okuduğu belirtilen Câhiliye şairleri ve kıssacıların rol oynadığı ileri sürülmüştür.

İhtida sonrası Kâ'b el-Ahbâr'ın, Hz. Ömer'in huzurunda İslâm'a uygun düşen bilgi ve rivayetleri Ehl-i kitap'tan naklettiği ve Hz. Ömer'in de kalbi İslâm'a ısınсын diye onun anlattıklarını dinleyerek hoşlandığını belirten haber, yahudi asıllı mühtedilerin İsrâilî bilgi ve rivayetlerin yayılmasındaki rolü açısından önem arz eder. Zira bu haberi naklettikten sonra İbn Kesîr (ö. 774/1372) Hz. Ömer'in bu tavrını göz önüne alarak pek çok kimsenin -sahâbî ve tâbiînin-Kâ'b'ın aktardığı bu haberlerin naklini câiz addettiklerini, halbuki onun -daha sonraki yıllarda- verdiği bu tür haberlerinin çoğunun yanlış ve hatalarla dolu olduğunu söyler ki, İsrâilî haberlerin meşruiyet kazanmasına bu haberlerin zemin hazırladığı söylenebilir. Hadis rivayetindeki taharrî ve tesebbütü bilinen ve İsrâilî nitelik arz eden nakillere karşı son derece titiz olan Hz. Ömer, huzurunda gerçekleşen bu hadisede yeni ihtida etmiş Kâ'b'ın psikolojik durumunu da göz önüne alarak onun kalbini İslâm'a ısındırmak maksadıyla naklettiği İsrâilî haberlere tepki göstermemiş ve kendisinin bu tür haberlerin naklinden vazgeçmesini zamana bırakmıştır. Ne var ki Hz. Ömer'in bu tavrının daha sonraki yüzyıllarda İsrâilî rivayetlerin sonuçları açısından belli mahzurları beraberinde getirdiği de söylenmelidir.

Diğer taraftan İsrâilî rivayetleri nakletmeleriyle tanıyan kimselerin kıssacılıkla da şöhret bulmaları veya kıssacıların çoğunlukla geçmiş (kutsal) kitapları

¹⁸⁰ Ebû Zehv, Muhammed, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, Beyrut 1404/1984, s. 190.

okuduklarının bildirilmesi, kıssacı vâizlerin bu süreçte önemli rol üstlendiklerini gösterir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî kussâsın zararlı ve asılsız rivayetleri aktarmada oynadıkları role dikkat çeken nakillerde bulunur. Mescidlerde veya halka açık yerlerde vaaz veren kıssacı vâizler, Kur'an'da kısa ve özlü olarak temas edilen özellikle yaratılış, geçmiş din, millet ve peygamberlerle ilgili hususların açıklanmasında büyük ölçüde yahudi ve hıristiyan kaynaklarına başvurmuşlardır. Neticede İslâm ile ilgisi olmayan pek çok efsane ve hurafenin müslümanlar arasında yayılmasına ve daha sonra bunların tarih, tefsir ve bazı hadis kaynaklarında yer almasına sebep olmuşlardır. Nitekim ilk Kur'an müfessirlerinden olan ve Merv Camii'nde kıssa anlattığı bildirilen Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinde, aklın ve şeriatın kesin olarak reddettiği yahudi kültürüne ait birtakım bilgi ve rivayetlere yer verdiği kaydedilmektedir.

Bu açıdan bakılırsa Goldziher'in kıssacılığın ve kıssacıların yahudi kültürünün hadislere intikalindeki rollerine işaret eden görüş ve iddialarına bir ölçüde katılmak mümkündür; ancak onun bütün kıssacıları art niyetlilikle itham etmesi kabul edilemez. Zira hadis münekkitleri, asılsız ve yahudi kültürü ile ilgili görüşlerini kuvvetlendirip geçerlilik kazandırmak için, sened zincirini kullanmaya kalkışan Mukâtil b. Süleyman'ı neredeyse ittifakla yalancı ve metrûk bir râvi olarak değerlendirmişlerdir. Yine bu hadis münekkitleri “قرأ” şeklinde, eserlerine aldıkları râvilerin genel olarak geçmiş kutsal kitapları, özel olarak da yahudi kutsal kitapları ile irtibatlarını da, belki de sonraki nesillere bir tenbih ve uyarı olarak, özellikle belirtmişlerdir. Ancak istisnalar bir yana bırakılırsa, münekkitlerin bir râvinin geçmiş kutsal kitaplardan ve kültürlerden nakilde bulunmasını başlı başına bir cerh sebebi saymadıkları belirtilmelidir.

“Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi Tartışmaları”

Özet: Yahudi kültürünün hadislere etkisi veya Kitâb-ı Mukaddes metinleri ile hadislerin ilgisi olduğuna dair tespit edebildiğimiz ilk iddia, Fransız Barthelmy d'Herbelot'un (ö. 1695) *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis eserlerindeki pek çok bölümün Talmud'dan alındığı yönündeki iddiasıdır. Sonraları A. Sprenger, I. Goldziher, G. Vajda ve S. Rosenblatt'ın ortaya atıp geliştirdiği fikir ve iddialar, bu konuda bir çığır açmış ve sonraki yıllarda pek çok şarkiyatçı tarafından geliştirilerek savunulmuştur. İslâm dünyası ve Türkiye'de de son yıllarda etkisi görülen bu iddialar, önemli bir hadis problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm'ın ilk yıllarındaki ihtida hareketi ile ilk mühtedi yahudi bilgilerinin rolünün yanında özellikle Emevîler döneminde “Arap olmayan unsurlar” olarak görülen mevâlî ile başta Ümeyye b. Ebû's-Salt olmak üzere, geçmiş kutsal kitapları okudukları belirtilen Câhiliye şairleri ve kıssacılar ise bu etkide rol oynadığı ileri sürülen faktörlerdir. Bu çalışmada sözü edilen iddialar ve bu iddialarda öne çıkan/çıkarılan faktörler, İslâm âlimlerinin İsrâilî rivayetlere bakışı çerçevesinde incelenecektir.

Atf: Özcan HİDİR, “Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları”, *Hadis Tedkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 7–38.

Anahtar kelimeler: yahudi kültürü, hadis, İsrâiliyyat, ihtida, mevâlî, kıssa-kussâs.

A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadīth* Based on Probability Calculations

Halis AYDEMİR, Dr.*

“Hadis Rivayet Sistemine İhtimal Hesapları Merkezli Teorik bir Yaklaşım”

Özet: Hadis ilminde bir râvi için kullanılan sika, mutkin, adl, sadûk, metrûk, zayıf.. vb. tabirlerin her biri, nâkilin rivayetlerindeki güvenilirlik derecesini anlatan terimlerdir. Hadisler hakkında verilen sahih, hasen, zayıf.. gibi hükümler ise, hadisin Hz. Peygamber'e aidiyet ihtimalinin kuvvetini beyan eden sözel değerlendirmelerdir. Muhaddisler bir hadis hakkında hüküm verirken o hadisi aktaran nâkilerin rivayet etmedeki genel tutarlılıklarını ve hadisin bütün tariklerini dikkate alıp, gâlib zanna göre bir hükme varmışlardır. Bu makalede, gerek râvilerle ilgili derecelerin gerekse hadislerle ilgili hükümlerin rakamsal değerlerinin ortaya çıkarılmasını mümkün kılacak ve herhangi bir hadisin en muhtemel formatını belirlemeye yardımcı olacak teorik bir model ileri sürülmüştür.

Atıf: Halis AYDEMİR, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadīth* Based on Probability Calculations”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 39-72.

Anahtar kelimeler: Rivayet, isnad, hadis, ihtimal hesapları, matematiksel analiz.

INTRODUCTION

Transmission of knowledge through reliable ways from a person to another, from one generation to another is very important not only for human relations but also for revelation. It becomes more important especially when it concerns authentication of the sayings of prophets who are given revelations. Similarly, in our daily life, people are graded between 0 % and 100 % with regard to their veracity based on the truthfulness of the way they transmit knowledge and they describe events. Consequently, it is possible to say that in order for one to be peaceful, one must earn the trust of the society in which one lives. In the same vein, one of the means to earn the trust of the society is to transmit accurately. Faithfulness to transmission is the constitutive element of the line of integrity, which begins with transmitting (describing) an event one witnesses in the manner that conforms to what really happens and which

* A PhD in Hadīth Science (UÜ), an electrical engineer (İTÜ); Hendese Ltd. Şti., Osmangazi/BURSA. halisaydemir@hotmail.com

turns in time to the character trait the possessor of which expresses his feelings in the manner he feels. Nevertheless, even if one's custom of reporting things in the manner they happen becomes a character trait, it is probable that men¹ may not behave coherently when transmitting something. This probability can be measured by checking transmissions of one and the same individuals at different times. The truth coefficient of a person, which is based on experiences throughout a period of time and which is quantified, is expressed via the terms 'extremely reliable,' 'moderately reliable' and 'less reliable'. Throughout this article, which attempts to establish the reliability of men/transmitters in theoretical terms, the coefficient in question is called η .

Since the reliability coefficient (η) of people who have never made accurate transmission is low, the wrong transmissions they make do not cause any serious problem. Consequently, even people with ulterior motive, who expect a huge benefit by making inaccurate transmissions, need to earn the trust of the society by being faithful in their transmission for a while. From this viewpoint, we may say, the probability of one's making an accurate transmission is higher than the probability of one's making an inaccurate transmission.

KINDS OF TRANSMISSION

There are two alternatives regarding the case of a transmitter whose veracity is not known: (i) he may transmit accurately, or (ii) he may transmit inaccurately.

(i) **Accurate transmission:** It is the case, if a transmitter relates in accordance with matters of fact for various reasons such as religious reasons, human dignity, sense of truth, integrity and honor etc. Although there may be many reasons explaining why one makes transmissions in accordance with reality, there is one single way to transmit a speech or description of an event in accordance with reality. We symbolize this way by the letter "T" in the probability tables given below. On this definition, that a person makes an accurate transmission concerning an event means that the information this person gives in the transmission he makes is true. Consequently, in the tables of probability, when a transmitter is assigned the value "T" it means that the report given via his transmission is true. This follows from the above-mentioned definition.

(ii) **Inaccurate transmission:** It is the case, if a transmitter does not transmit accurately for any kind of reason, which may be reduced to acquiring an

¹ A believer in God is the one who also believes that God, the exalted, does not relate anything contrary to facts. Indeed, God, the exalted, assured the truth of his revelation through his truthful and credible (masduq) prophets. Hem kept them away from inaccurate transmission, although they are human beings.

interest. Indeed, unlike making an accurate transmission, there are uncountably many ways in which one may transmit something inaccurately. Precisely speaking, in this study, an inaccurate transmission indicates the case that one person relates an event he witnesses in a manner that either partly or wholly deviates from what occurred, and the case in which one relates an event that he has not witnessed as if he has witnessed. It is symbolized in the probability tables by the letter 'F'.

'Inaccurate transmission,' which we are talking about, and 'inaccuracy of transmission' mean different things. We must underline the difference between these two. Whereas an 'inaccurate transmission' is kind of transmission and an action, the 'inaccuracy of transmission' means that the transmitted report is inaccurate. The fact that a person makes an inaccurate transmission, i.e., F, does not mean that the information he transmits is inaccurate every time. This is because, although a transmitter may transmit a report of an event he does not witness, the report, considered independent of the situation of the transmitter, may be true or false.

On the basis of the definition above, for any transmission with the truth values 'F' there are two probabilities:

1) F_1 : a transmitter reports an event he witnesses with either partial or complete distortion. If F_1 is true of a transmitter, the report he transmits is considered *inaccurate*.

2) F_2 : a transmitter transmits a report of an event that he has not witnessed as if he has. This kind of transmission is divided into two:

a) F_{2a} : a transmitter transmits an inaccurate report of an event as if he has witnessed the event, although he has not witnessed it. If F_{2a} is true of a transmitter, then the report he transmits is considered *inaccurate*.

b) F_{2b} : a transmitter transmits an accurate report of an event as if he has witnessed the event, although he has not witnessed it. This kind of transmission, in turn, is divided into two:

i) F_{2f} : a transmitter transmits an accurate report of an event he has not witnessed both distorting the report and claiming that he witnessed the event. If F_{2f} is true of a transmitter, the report he transmits is considered *inaccurate*.

ii) F_{2t} : a transmitter transmits an accurate report of an event he has not witnessed accurately but claiming that he witnessed the event. If F_{2t} is true of a transmitter, the report he transmits is considered *accurate*.

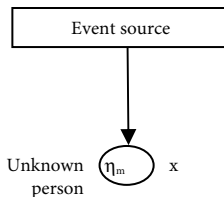
PRINCIPLE

A mentally healthy person can choose to make accurate or inaccurate transmission each and every time. Although external factors may influence such a person in the positive or negative direction, none of them necessarily

determines the result of any specific transmission he makes. One may choose, at the last minute, to transmit accurately, even if it costs him his life. None of the external factors can have the full control of the decision which a mentally sound person makes. This is why, in the probability calculation, external factors are not considered efficient either in the positive or in the negative manner, i.e., they insure neither ‘accurate transmission,’ nor ‘inaccurate transmission.’ Accordingly, generally speaking in this study, I assume that any transmitter decides via his free will when transmitting a report either accurately or inaccurately.

There may be so many reasons pushing a transmitter to make transmissions inaccurate, just as there may be so much of them pushing him to make transmissions accurate. However, it is open to discussion whichever we consider to be more efficient, more realistic and more influential on people. Consequently, in the case of men of whom we do not know anything, I assume that the reasons leading a person to transmit accurately and the reasons leading him to transmit inaccurately are equally and identically realistic. This is why; the probability that such a person makes ‘accurate transmissions’ and the probability that he makes ‘inaccurate transmissions’ are assumed to be equal. Consequently, in this study, the reliability coefficient of an unknown person, i.e., a person whose properties we do not know is assumed to be 50 %. That is: $\eta_m = 1/2$.

TRANSMISSION BY AN UNKNOWN PERSON



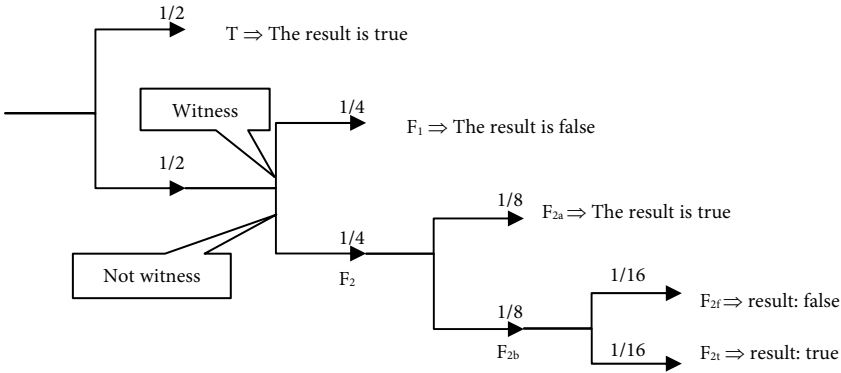
Let us suppose that an unknown person, x, transmitted a report to us. Since we do not know anything about this person, in this study we assume, the probability that he transmits accurately is equal to the probability that he transmits inaccurately. Since there is no evidence indicating that his transmission is ‘accurate,’ or ‘inaccurate,’ both of the following probabilities are equally applicable to this person:

Probability Table

	x	Kind of transmission
1. probability	T	Accurate transmission
2. probability	F	Inaccurate transmission

According to the first probability, x makes an accurate transmission. By definition, that x probably transmits accurately is the same as that the report transmitted by x is probably true. Thus, the report on this probability is accurate.

According to the second probability, x makes an inaccurate transmission. In this case, F_1 and F_2 are taken into account:



On this account there are 16 cases of probability, 9 of which are true, and 7 of which are false. Therefore the probability of the accuracy of this transmission that x makes is:

$\omega_x = \text{the total number of the probabilities of accurate reports} / \text{total number of probabilities} = \delta / \epsilon.$

$$\omega_x = \delta / \epsilon = 9/16$$

The probability of the inaccuracy of this transmission that x makes is:

$\varpi_x = \text{the total number of probabilities of inaccurate reports} / \text{total number of probabilities} = \phi / \epsilon.$

$$\varpi_x = \phi / \epsilon = 7/16$$

$$\omega_x + \varpi_x = \delta / \epsilon + \phi / \epsilon = 9/16 + 7/16 = 16/16 = 1$$

As it can be clearly understood from the values given in this formula, in this transmission F_{2t} 's effect in this result is 1/16. This value is the maximum value that F_{2t} can be assigned. For example, the effect of F_{2t} in the same transmission by two unknown (unidentified) persons is 1/64, and it is 5/144 in two different transmissions by two unknown persons. The more the number of transmitters is, the closer the effect of F_{2t} comes to zero. In the rest of this

study, intending to simplify the calculation of probability, I *ignore* this effect of F_{2t} . However, it will be taken into account in other studies, later on, when this model is applied to prophetic traditions.

If the transmission mentioned above is examined without F_{2t} being taken into account the result will be:

Probability Table		
	x	Result
1. probability	T	Accurate transmission
2. probability	F	Inaccurate transmission

The probability of x 's making an accurate transmission regarding this report = total number of probabilities of accurate transmission / total number of probabilities.

There is a positive correlation between the probability of the fact that x makes an accurate transmission and the probability of the fact that the transmission is accurate.

Therefore, the probability of the accuracy of the transmission that x makes is:

ω_x = the total number of probabilities of accurate transmissions / the total number of probabilities = δ / ϵ .

$$\omega_x = \delta / \epsilon = 1/2$$

The probability of the fact that x makes an inaccurate transmission regarding this report = the total number of probabilities of inaccurate transmissions / the total number of probabilities.

There is a positive correlation between the probability of the fact that x makes an inaccurate transmission and the probability of the fact that the transmission is inaccurate.²

Therefore the probability of the inaccuracy of this transmission that x makes is:

ϖ_x = the total number of probabilities of inaccurate transmissions / the total number of probabilities = φ / ϵ .

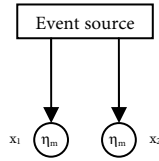
$$\varpi_x = \varphi / \epsilon = 1/2$$

$$\omega_x + \varpi_x = \delta / \epsilon + \varphi / \epsilon = 1/2 + 1/2 = 2/2 = 1$$

² F_{2t} 's effect is ignored.

TRANSMISSION BY TWO UNKNOWN PERSONS

i) Two Similar Transmissions by Two Unknown Persons



x_1 and x_2 are two people who relate the same event with the form x .

Probability Table

	x_1	x_2	Result
1. probability	T	T	True
2. probability	T	F	True
3. probability	F	T	True
4. probability	F	F	False

On the first probability, x_1 and x_2 make accurate transmissions. Thus the report is accurate.

On the second probability, x_1 makes an accurate transmission and x_2 makes an inaccurate transmission.³ The report is accurate in this case as well, because x_1 makes an accurate transmission.

On the third probability, x_2 makes an accurate transmission and x_1 makes an inaccurate transmission.⁴ The report is accurate in this case too, because x_2 makes an accurate transmission.

On the fourth probability, both x_1 and x_2 make inaccurate transmission. In this case, the report is inaccurate.⁵

The probability of accuracy of the transmission made by x_1 and x_2 concerning the same event:

ω_x = the total number of probabilities of accurate transmissions/ the total number of probabilities = δ / ϵ .

$$\omega_x = \delta / \epsilon = 3/4$$

The probability of the inaccuracy:

$\overline{\omega}_x$ = the total number of probabilities of inaccurate transmissions/ the total number of probabilities = ϕ / ϵ .

³ Although the report x_2 transmits is accurate, since he is not the witness of the event, the kind of transmission, which he claims to make, is not accurate.

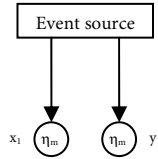
⁴ Although the report x_1 transmits is accurate, since he is not the witness of the event, the kind of transmission, which he claims to make, is not accurate.

⁵ The effect of F_{2t} is ignored.

$$\overline{\omega}_x = \varphi / \varepsilon = 1/4$$

$$\omega_x + \overline{\omega}_x = \delta / \varepsilon + \varphi / \varepsilon = 3/4 + 1/4 = 4/4 = 1$$

ii) Two Dissimilar Transmissions of Two Unknown Persons



Concerning the same event,

x_1 is the person who relates the event in the form of x .

y_1 is the person who relates the event in the form of y .

Probability Table

	x_1	y_1	Result
1. probability	T	T	Θ
2. probability	T	F	Form x is true
3. probability	F	T	Form y is true
4. probability	F	F	Both forms are false

Θ : is not a probable alternative.

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 1/3$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form x is:

$\overline{\omega}_x$ = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_x / ε

$$\overline{\omega}_x = \varphi_x / \varepsilon = 2/3$$

$$\omega_x + \overline{\omega}_x = \delta_x / \varepsilon + \varphi_x / \varepsilon = 1/3 + 2/3 = 3/3 = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form y is:

ω_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_y / ε

$$\omega_y = \delta_y / \varepsilon = 1/3$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form y is:

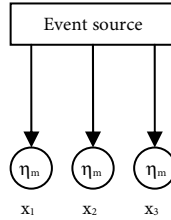
ω_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = ϕ_y / ϵ

$$\omega_y = \phi_y / \epsilon = 2/3$$

$$\omega_y + \omega_y = \delta_y / \epsilon + \phi_y / \epsilon = 1/3 + 2/3 = 3/3 = 1$$

TRANSMISSION BY THREE UNKNOWN PEOPLE

i) Similar Transmissions by Three Unknown People



x_1 , x_2 and x_3 are three people relating an event with the form x.

Probability Table

	x_1	x_2	x_3	Result
1. Probability	T	T	T	True
2. Probability	T	T	F	True
3. Probability	T	F	T	True
4. Probability	F	T	T	True
5. Probability	T	F	F	True
6. Probability	F	F	T	True
7. Probability	F	T	F	True
8. Probability	F	F	F	False

The probability of the accuracy of the transmission with the form x made by x_1 , x_2 and x_3 of one and the same event is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ϵ

$$\omega_x = \delta / \epsilon = 7/8$$

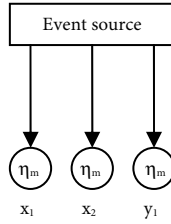
The probability of the inaccuracy:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be an inaccurate transmission / the total number of probabilities = ϕ_x / ϵ

$$\omega_x = \phi / \epsilon = 1/8$$

$$\omega_x + \omega_x = \delta / \epsilon + \phi / \epsilon = 7/8 + 1/8 = 8/8 = 1$$

ii) Two of Three Unknown People Make Similar Transmissions, and the Third Makes a Different One



Concerning the same event,

x_1 and x_2 are two unknown transmitters who relate the event in the form x .

y_1 is an unknown transmitter who relates the event in the form y .

Probability Table

	x_1	x_2	y_1	Result
1. probability	T	T	T	Θ
2. probability	T	T	F	Form x is true
3. probability	T	F	T	Θ
4. probability	F	T	T	Θ
5. probability	T	F	F	Form x is true
6. probability	F	F	T	Form y is true
7. probability	F	T	F	Form x is true
8. probability	F	F	F	Both forms are false

Θ is not a probable alternative.

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 3/5$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form x is:

$\overline{\omega}_x$ = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_x / ε

$$\overline{\omega}_x = \varphi_x / \varepsilon = 2/5$$

$$\omega_x + \overline{\omega}_x = \delta_x / \varepsilon + \varphi_x / \varepsilon = 3/5 + 2/5 = 5/5 = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form y is:
 $\omega_y =$ the total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_y / ϵ

$$\omega_y = \delta_y / \epsilon = 1/5$$

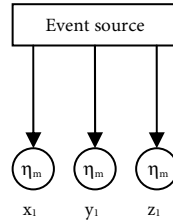
The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form y is:

$\varpi_y =$ the total number of probabilities of the transmission in the form y to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = ϕ_y / ϵ

$$\varpi_y = \phi_y / \epsilon = 4/5$$

$$\omega_y + \varpi_y = \delta_y / \epsilon + \phi_y / \epsilon = 1/5 + 4/5 = 5/5 = 1$$

iii) Three Unknown People Have All Different Transmissions



Concerning the same event,

x_1 is an unknown transmitter who relates the event in the form x.

y_1 is an unknown transmitter who relates the event in the form y.

z_1 is an unknown transmitter who relates the event in the form z.

Probability Table

	x_1	y_1	z_1	Result
1. probability	T	T	T	Θ
2. probability	T	T	F	Θ
3. probability	T	F	T	Θ
4. probability	F	T	T	Θ
5. probability	T	F	F	Form x is true
6. probability	F	F	T	Form z is true
7. probability	F	T	F	Form y is true
8. probability	F	F	F	All forms are false

Θ is not a probable alternative.

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = 1/4$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form x is:

ϖ_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_x / ε

$$\varpi_x = \varphi_x / \varepsilon = 3/4$$

$$\omega_x + \varpi_x = \delta_x / \varepsilon + \varphi_x / \varepsilon = 1/4 + 3/4 = 4/4 = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form y is:

ω_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_y / ε

$$\omega_y = \delta_y / \varepsilon = 1/4$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form y is:

ϖ_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_y / ε

$$\varpi_y = \varphi_y / \varepsilon = 3/4$$

$$\omega_y + \varpi_y = \delta_y / \varepsilon + \varphi_y / \varepsilon = 1/4 + 3/4 = 4/4 = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form z is:

ω_z = the total number of probabilities of the transmission in the form z to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_z / ε

$$\omega_z = \delta_z / \varepsilon = 1/4$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form z is:

ϖ_z = the total number of probabilities of the transmission in the form z to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_z / ε

$$\varpi_z = \varphi_z / \varepsilon = 3/4$$

$$\omega_z + \varpi_z = \delta_z / \varepsilon + \varphi_z / \varepsilon = 1/4 + 3/4 = 4/4 = 1$$

[We may suppose] one and the same event is reported by m number of unknown people in the form x , by r number of unknown people in the form y , by t number of unknown people in the form z ... and by s number of unknown people in the form k .

Concerning this event,

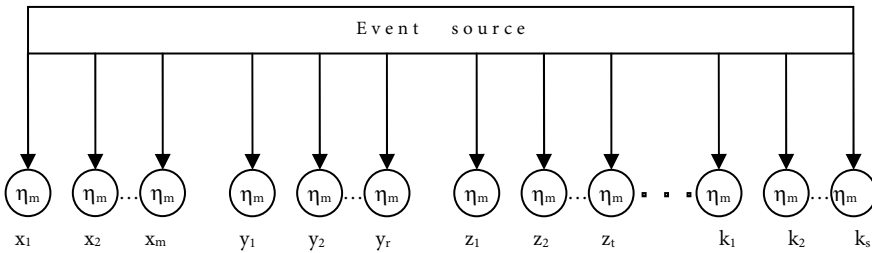
$x_1, x_2 \dots x_m$ are the group of unknown people who relate the event in the form x .

$y_1, y_2 \dots y_r$ are the group of unknown people who relate the event in the form y .

$z_1, z_2 \dots z_t$ are the group of unknown people who relate the event in the form z .

⋮

$k_1, k_2 \dots k_s$ are the group of unknown people who related the event in the form k .



The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission:

$$\delta_x = 2^m - 1$$

The total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission:

$$\delta_y = 2^r - 1$$

The total number of probabilities of the transmission in the form z to be the accurate transmission:

$$\delta_z = 2^t - 1$$

The total number of probabilities of the transmission in the form k to be the accurate transmission:

$$\delta_k = 2^s - 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = 2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1)$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s)$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ε

$$\omega_x = \delta_x / \varepsilon = (2^m - 1) / [2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1)]$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form x is:

ϖ_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_x / ε

$$\varpi_x = \varphi_x / \varepsilon = 1 - (\delta_x / \varepsilon)$$

$$\omega_x + \varpi_x = \delta_x / \varepsilon + \varphi_x / \varepsilon = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form y is:

ω_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_y / ε

$$\omega_y = \delta_y / \varepsilon = (2^r - 1) / [2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1)]$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form y is:

ϖ_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_y / ε

$$\varpi_y = \varphi_y / \varepsilon = 1 - (\delta_y / \varepsilon)$$

$$\omega_y + \varpi_y = \delta_y / \varepsilon + \varphi_y / \varepsilon = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form z is:

ω_z = the total number of probabilities of the transmission in the form z to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_z / ε

$$\omega_z = \delta_z / \varepsilon = (2^t - 1) / [2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1)]$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form z is:

ϖ_z = the total number of probabilities of the transmission in the form z to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_z / ε

$$\varpi_z = \varphi_z / \varepsilon = 1 - (\delta_z / \varepsilon)$$

$$\omega_z + \varpi_z = \delta_z / \varepsilon + \varphi_z / \varepsilon = 1$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form k is:

ω_k = the total number of probabilities of the transmission in the form k to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_k / ε

$$\omega_k = \delta_k / \varepsilon = (2^s - 1) / [2^m + 2^r + 2^t + \dots + 2^s - (f-1)]$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form k is:

ϖ_k = the total number of probabilities of the transmission in the form k to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_k / ε

$$\varpi_k = \varphi_k / \varepsilon = 1 - (\delta_k / \varepsilon)$$

$$\omega_k + \varpi_k = \delta_k / \varepsilon + \varphi_k / \varepsilon = 1$$

REMOVING THE UNKNOWN CHARACTER OF AN UNKNOWN TRANSMITTER

I have already stated that when we receive a report on the authority of an unknown transmitter, we must consider its probability to be accurate as 50 % and to be inaccurate as % 50 again. The important question in this context is whether the reliability coefficient of the report of an unknown transmitter should change, when his report is supported by other reports and whether the reliability of this transmitter increases or not, because of the fact that his previous report is supported by other reports. Certainly, the level of the reliability of an unknown transmitter will be increased by every report of his when these reports are supported by other reports. However, since the situation of increase with regard to reliability is a process, not a complete fact, one cannot definitely calculate its mathematical value. For example, the reliability of an unknown transmitter increases as long as his reports are supported by other sources. However, if his last report is not supported in this manner, then his reliability level will decrease. Consequently, this person's reliability will be doubted until his death, when he can no longer transmit any new report.

Since the doubt in question concerns prophetic traditions, the transmitters in question are transmitters of prophetic traditions. Since these transmitters are people who lived in the past, it is not probable that they transmit any new report. Accordingly, within the theoretical framework developed in this study, it is possible that the unknown character of any transmitter can be removed by examining all reports issued by him.

i) Removing the Unknown Character of an Unknown Transmitter by Using Unknown Transmitters

Let us consider the first six cases examined above. Let the first transmitter who transmitted in the form x in these kinds of transmission be the person whose unknown character we want to remove. Let us suppose that all the transmissions he made throughout his life consist of these six transmissions.

1. Transmission: The transmitter is the only person to make this transmission. The probability that his transmission is true is $\omega_x=1/2$. To indicate the credit he gets through the first transmission, let us use ${}_1\omega_x$. It is ${}_1\omega_x=1/2$.

2. Transmission: The transmitter is vindicated by one person. The probability that the transmission he makes is accurate is $\omega_x=3/4$. To indicate the credit he gets through the second transmission, let us use ${}_2\omega_x$. It is ${}_2\omega_x=3/4$.

3. Transmission: The transmitter is challenged by one person in his third transmission. The probability that the transmission he makes is accurate is $\omega_x=1/3$. To indicate the credit he gets through the third transmission, let us use ${}_3\omega_x$. It is ${}_3\omega_x=1/3$.

4. Transmission: the transmitter is vindicated by two people in his fourth transmission. The probability that the transmission he makes is accurate is $\omega_x=7/8$. To indicate the credit he gets through the fourth transmission, let us use ${}_4\omega_x$. It is ${}_4\omega_x=7/8$.

5. Transmission: the transmitter is vindicated by one person in his fifth transmission and he is challenged by one person as well. The probability that the transmission he makes is accurate is $\omega_x=3/5$. To indicate the credit he gets through the fifth transmission, let us use ${}_5\omega_x$. It is ${}_5\omega_x=3/5$.

6. Transmission: the transmitter is challenged by two different people in his sixth transmission. The probability that the transmission he makes is accurate is $\omega_x=1/4$. To indicate the credit he gets through the sixth transmission, let us use ${}_6\omega_x$. It is ${}_6\omega_x=1/4$.

In this case, the reliability coefficient of the transmitter is calculated as following:

$$\eta_{x1}=({}_1\omega_x+{}_2\omega_x+{}_3\omega_x+{}_4\omega_x+{}_5\omega_x+{}_6\omega_x)/6$$

$$\eta_{x1}=(1/2+3/4+1/3+7/8+3/5+1/4)/6$$

$$\eta_{x1}=(397/120)/6=397/720=0.5513\cong 0.55$$

$$\eta_{x1}=\%55$$

The transmitter in question is no longer an unknown person, but he is a *known* transmitter who was % 55 accurate and % 45 inaccurate.

Removing the Unknown Character of an Unknown Transmitter who Transmitted N number of Reports

Let N be the total number of transmissions that the transmitter x_1 made throughout his life. The reliability coefficient of this transmitter can be calculated in the following way by using ω_x formula which we reached by using other unknown transmitters:

$$\eta_{x1}=(\omega_{x1}+\omega_{x2}+\omega_{x3}+\dots+\omega_{xN})/N$$

ii) Removing the Unknown Character of an Unknown Transmitter by Using Known Transmitters

Let us suppose that the total number of transmissions which the transmitter —whose unknown character we want to remove— made throughout his life is N. When calculating the ω_x 's of the transmissions of this transmitter, if the transmitters of the transmissions are known people, then the ω_x 's of these transmissions are calculated by using the reliability coefficient of their transmitters.⁶ The reliability coefficient of the transmitter, whose unknown character is desired to be removed, is assumed as $\eta_m=1/2$. The values we get are written in their proper places in the formula below, and thus the reliability coefficient of the transmitter, whose unknown character we want to remove, can be calculated.

$$\eta_{x1}=(\omega_{x1}+\omega_{x2}+\omega_{x3}+\dots+\omega_{xN})/N$$

This coefficient which is obtained by using cases of known transmitters is less defective than the coefficient which is obtained by relying on cases of unknown transmitters.

[We may suppose] one and the same event is reported by m number of known people in the form x, by r number of known people in the form y, by t number of known people in the form z... and by s number of known people in the form k.

Concerning this event,

$x_1, x_2 \dots x_m$ are the group of known people who relate the event in the form x.

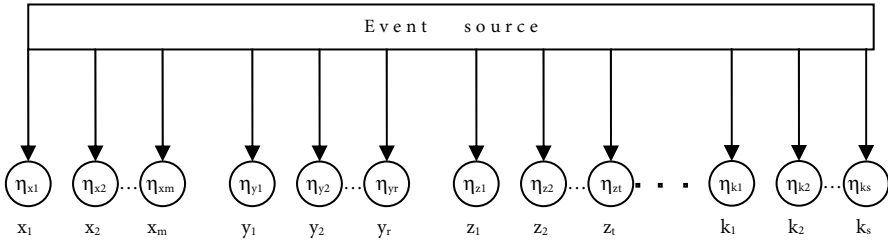
$y_1, y_2 \dots y_r$ are the group of known people who relate the event in the form y.

$z_1, z_2 \dots z_t$ are the group of known people who relate the event in the form z.

⋮

⁶ We shall explain in the following section, how to calculate it.

$k_1, k_2 \dots k_s$ are the group of known people who related the event in the form k .



The total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission

$$\delta_x = \left[\frac{1/(1-\eta_{x1}) + 1/(1-\eta_{x2}) + \dots + 1/(1-\eta_{xm})}{m} \right]^{m-1}$$

The total of the number of probabilities:

$$\epsilon = (\delta_x+1) + (\delta_y+1) + (\delta_z+1) + \dots + (\delta_k+1) - (f-1)$$

$$\epsilon = \delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1$$

f : the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s)$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_x / ϵ

$$\omega_x = \frac{\delta_x}{\delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1}$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form x is:

ω_x = the total number of probabilities of the transmission in the form x to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_x / ε

$$\omega_x = \varphi_x / \varepsilon = 1 - (\delta_x / \varepsilon)$$

$$\omega_x + \omega_x = \delta_x / \varepsilon + \varphi_x / \varepsilon = 1$$

The total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission

$$\delta_y = \left[\frac{1/(1-\eta_{y1}) + 1/(1-\eta_{y2}) + \dots + 1/(1-\eta_{yr})}{r} \right]^r - 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = (\delta_x+1) + (\delta_y+1) + (\delta_z+1) + \dots + (\delta_k+1) - (f-1)$$

$$\varepsilon = \delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s)$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form y is:

ω_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_y / ε

$$\omega_y = \frac{\delta_y}{\delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1}$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form y is:

ω_y = the total number of probabilities of the transmission in the form y to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_y / ε

$$\omega_y = \varphi_y / \varepsilon = 1 - (\delta_y / \varepsilon)$$

$$\omega_y + \omega_y = \delta_y / \varepsilon + \varphi_y / \varepsilon = 1$$

The total number of probabilities of the transmission in the form z to be the accurate transmission

$$\delta_z = \left[\frac{1/(1-\eta_{z1}) + 1/(1-\eta_{z2}) + \dots + 1/(1-\eta_{zt})}{t} \right]^t - 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = (\delta_x+1) + (\delta_y+1) + (\delta_z+1) + \dots + (\delta_k+1) - (f-1)$$

$$\varepsilon = \delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s)$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form z is:

ω_z = the total number of probabilities of the transmission in the form z to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_z / ε

$$\omega_z = \frac{\delta_z}{\delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1}$$

The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form z is:

ϖ_z = the total number of probabilities of the transmission in the form z to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = φ_z / ε

$$\varpi_z = \varphi_z / \varepsilon = 1 - (\delta_z / \varepsilon)$$

$$\omega_z + \varpi_z = \delta_z / \varepsilon + \varphi_z / \varepsilon = 1$$

The total number of probabilities of the transmission in the form k to be the accurate transmission

$$\delta_k = \left[\frac{1/(1-\eta_{k1}) + 1/(1-\eta_{k2}) + \dots + 1/(1-\eta_{ks})}{s} \right]^s - 1$$

The total of the number of probabilities:

$$\varepsilon = (\delta_x+1) + (\delta_y+1) + (\delta_z+1) + \dots + (\delta_k+1) - (f-1)$$

$$\varepsilon = \delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + r/r + t/t + \dots + s/s)$$

The probability of the accuracy/truth of the transmission with the form k is:

ω_k = the total number of probabilities of the transmission in the form k to be the accurate transmission / the total number of probabilities = δ_k / ϵ

$$\omega_k = \frac{\delta_k}{\delta_x + \delta_y + \delta_z + \dots + \delta_k + 1}$$

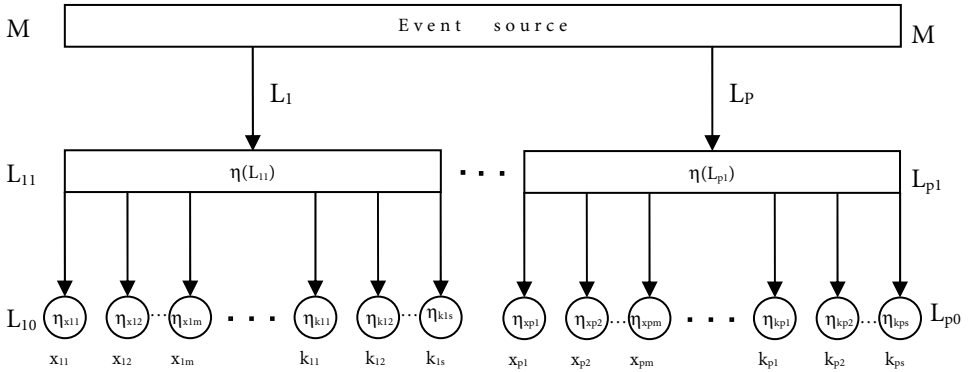
The probability of the inaccuracy/false of the transmission with the form k is:

ϖ_k = the total number of probabilities of the transmission in the form k to be an inaccurate transmission/ the total number of probabilities = ϕ_k / ϵ

$$\varpi_k = \phi_k / \epsilon = 1 - (\delta_k / \epsilon)$$

$$\omega_k + \varpi_k = \delta_k / \epsilon + \phi_k / \epsilon = 1$$

TRANSMISSIONS WITH MULTIPLE STAGES



The total number of probabilities of accurate transmissions of the report in the form x in L_{10} (1st column is at the 1st stage):

$$L_{10}(\delta_x) = \left(\frac{1/(1-\eta_{x11}) + 1/(1-\eta_{x12}) + \dots + 1/(1-\eta_{x1m})}{m} \right)^m - 1$$

The total number of probabilities of accurate transmissions of the report in the form k in L_{10} (1st column is at the 1st stage):

$$L_{10}(\delta_k) = \left(\frac{1/(1-\eta_{k11}) + 1/(1-\eta_{k12}) + \dots + 1/(1-\eta_{k1s})}{s} \right)^s - 1$$

The total number of probabilities in L_{10} :

$$L_{10}(\epsilon) = L_{10}(\delta_x) + \dots + L_{10}(\delta_k) - (f-1) + f$$

$$L_{10}(\epsilon) = L_{10}(\delta_x) + \dots + L_{10}(\delta_k) + 1$$

f : the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + \dots + s/s)$$

When climbing from L_{10} to L_{11} , ω_x :

$$L_{10}(\omega_x)^{L_{11}} = \frac{L_{10}(\delta_x)}{L_{10}(\epsilon)}$$

When climbing from L_{10} to L_{11} , ω_k :

$$L_{10}(\omega_k)^{L_{11}} = M \frac{L_{10}(\delta_k)}{L_{10}(\epsilon)}$$

The total number of probabilities of accurate transmissions of the report in the form x in L_{p0} (p^{th} column is at the 1st stage):

$$L_{p0}(\delta_x) = \left(\frac{L_{p1} 1/(1-\eta_{xp1}) + 1/(1-\eta_{xp2}) + \dots + 1/(1-\eta_{xpm})}{m} \right)^m - 1$$

The total number of probabilities of accurate transmissions of the report in the form k in L_{p0} (p^{th} column is at the 1st stage):

$$L_{p0}(\delta_k) = \left(\frac{1/(1-\eta_{kp1}) + 1/(1-\eta_{kp2}) + \dots + 1/(1-\eta_{kps})}{s} \right)^s - 1$$

The total number of probabilities in L_{p0} :

$$L_{p0}(\epsilon) = L_{p0}(\delta_x) + \dots + L_{p0}(\delta_k) - (f-1) + f$$

$$L_{p0}(\epsilon) = L_{p0}(\delta_x) + \dots + L_{p0}(\delta_k) + 1$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + \dots + s/s)$$

When climbing from L_{p0} to L_{p1} , ω_x :

$$L_{p0}(\omega_x)^{L_{p1}} = \frac{L_{p0}(\delta_x)}{L_{p0}(\epsilon)}$$

When climbing from L_{p0} to L_{p1} , ω_k :

$$L_{p0}(\omega_k)^{L_{p1}} = \frac{L_{p0}(\delta_k)}{L_{p0}(\epsilon)}$$

The total number of probabilities of accurate transmissions of the report in the form x in L_{*1} (all columns are at the 1st stage):

$$L_{*1}(\delta_x) = \left(\frac{1/(1 - L^{10}(\omega_x)^{L^{11}} \cdot \eta_{L^{11}}) + 1/(1 - L^{20}(\omega_x)^{L^{21}} \cdot \eta_{L^{21}}) + \dots + 1/(1 - L^{p0}(\omega_x)^{L^{p1}} \cdot \eta_{L^{p1}})}{p} \right)^p - 1$$

The total number of probabilities of accurate transmissions of the report in the form k in L_{*1} (all columns are at the 1st stage):

$$L_{*1}(\delta_k) = \left(\frac{1/(1 - L^{10}(\omega_k)^{L^{11}} \cdot \eta_{L^{11}}) + 1/(1 - L^{20}(\omega_k)^{L^{21}} \cdot \eta_{L^{21}}) + \dots + 1/(1 - L^{p0}(\omega_k)^{L^{p1}} \cdot \eta_{L^{p1}})}{p} \right)^p - 1$$

The total number of probabilities in L_{*1} :

$$L_{*1}(\epsilon) = (L_{*1}(\delta_x) + 1) + \dots + (L_{*1}(\delta_k) + 1) - (f - 1)$$

$$L_{*1}(\epsilon) = L_{*1}(\delta_x) + \dots + L_{*1}(\delta_k) + 1$$

f: the number of diverging forms of transmission.

$$f = (m/m + \dots + s/s)$$

When climbing from L_{+1} to M , ω_x :

$$L^{+1}(\omega_x)^M = \frac{L^{+1}(\delta_x)}{L^{+1}(\epsilon)}$$

Consequently:

The probability of accurate transmissions of the report in the form x is $L^{+1}(\omega_x)^M$.

The probability of inaccurate transmissions of the report in the form x is: $L^{+1}(\bar{\omega}_x)^M$.

$$L^{+1}(\bar{\omega}_x)^M = 1 - L^{+1}(\omega_x)^M$$

When climbing from L_{+1} to M , ω_k :

$$L^{+1}(\omega_k)^M = \frac{L^{+1}(\delta_k)}{L^{+1}(\epsilon)}$$

Consequently:

The probability of accurate transmissions of the report in the form k is $L^{+1}(\omega_k)^M$.

The probability of inaccurate transmissions of the report in the form k is: $L^{+1}(\bar{\omega}_k)^M$.

$$L^{+1}(\bar{\omega}_k)^M = 1 - L^{+1}(\omega_k)^M$$

PROBABILITY VALUES OF DIFFERENCES AMONG TRANSMISSIONS

Up to this part of our study, we took transmissions as units on their own. We considered probabilities of ‘the report in the form x ,’ ‘the report in the form y ,’ etc. we assumed that the transmission in the form x is a different transmission from the transmission in the form y . However, we have not claimed that these two versions of transmission are *totally* different, since it is possible that different transmissions may have similar as well as dissimilar aspects with regard to meaning and wording. Certainly, the probability values of the similar and dissimilar aspects of these forms are different.

After calculating the probability value of a transmission as a whole, then various forms of the same transmission should be examined with regard to their parts. Charts indicating probability values of similar and dissimilar aspects of various versions with regard to meaning and wording should be

drawn. Thus we will identify the probability value of each and every form of a prophetic tradition. It will be possible to build up its *most probable form*.

Suppose, the text part of the form x (of a prophetic tradition) contains five words:

$$k_{1x} \quad k_{2x} \quad k_{3x} \quad k_{4x} \quad k_{5x}$$

The probability of accuracy of the form x ω_x is the probability of the accuracy of each word in this form.

Suppose, the text part of the form y contains 6 words:

$$k_{1y} \quad k_{2y} \quad k_{3y} \quad k_{4y} \quad k_{5y} \quad k_{6y}$$

The probability of accuracy of the form y ω_y is the probability of the accuracy of each word in this form.

$$k_{1x} = k_{1y}$$

$$k_{2x} = k_{2y}$$

$$k_{3x} = k_{3y}$$

$$k_{4x} \neq k_{4y}$$

$$k_{5x} = k_{5y}$$

Suppose, the word 'k_{6y}' occurs only in the form y. And suppose except for the 4th word, two forms of a transmission, x and y, have the same words.

Then the probabilities of truth of the words found in both versions are:

$$(\omega)k_{1x} = \omega_x$$

$$(\omega)k_{1y} = \omega_y$$

The total number of probabilities of the word k_{1x} to be the accurate transmission is:

$$\delta_{k_{1x}} = \delta_{k_{1y}}$$

$$\delta_{k_{1x}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x) + 1/(1-\omega_y)}{2} \right)^2 - 1$$

The total number of probabilities of k_{1x}:

$$\epsilon_{k_{1x}} = \epsilon_{k_{1y}}$$

$$\epsilon_{k_{1x}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x) + 1/(1-\omega_y)}{2} \right)^2$$

Since these two words are the same, the composite probability is:

$$B(\omega)k_{1x} = B(\omega)k_{1y}$$

$$B(\omega)k_{1x} = \frac{\delta_{k_{1x}}}{\epsilon_{k_{1x}}}$$

The same composite probability is applicable to 2nd, 3rd and 5th words.

$$B(\omega)k_{1x} = B(\omega)k_{1y} = B(\omega)k_{2x} = B(\omega)k_{2y} = B(\omega)k_{3x} = B(\omega)k_{3y} = B(\omega)k_{5x} = B(\omega)k_{5y}$$

The words in the 4th place are different.

$$k_{4x} \neq k_{4y}$$

$$(\omega)k_{4x} = \omega_x$$

$$(\omega)k_{4y} = \omega_y$$

The total number of probabilities of the word k_{4x} to be the accurate transmission is:

$$\delta_{k_{4x}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x)}{1} \right)^1 - 1$$

The total number of probabilities of the word k_{4x} :

$$\epsilon_{k_{4x}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x)}{1} \right)^1 + \left(\frac{1/(1-\omega_y)}{1} \right)^1 - (f-1)$$

f: the number of diverging words.

$$k_{4x} \text{ ve } k_{4y} \Rightarrow f = 2$$

The total composite probability of the word k_{4x} :

$$B(\omega)k_{4x} = \frac{\delta_{k_{4x}}}{\epsilon_{k_{4x}}}$$

The total number of probabilities of the word k_{4y} to be the accurate transmission is:

$$\delta_{k_{4y}} = \left(\frac{1/(1-\omega_y)}{1} \right)^1 - 1$$

The total number of probabilities of the word k_{4y} :

$$\epsilon_{k_{4y}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x)}{1} \right)^1 + \left(\frac{1/(1-\omega_y)}{1} \right)^1 - (f-1)$$

f: the number of diverging words.

$$k_{4x} \text{ ve } k_{4y} \Rightarrow f = 2$$

The total composite probability of the word k_{4y} :

$$B(\omega)k_{4y} = \frac{\delta_{k_{4y}}}{\epsilon_{k_{4y}}}$$

Suppose there is a 6th word in the form y, but the form x does not contain a 6th word.

K_{6x} = a missing word = an empty word.

$$k_{6x} \neq k_{6y}$$

$$(\omega)k_{6x} = \omega_x$$

$$(\omega)k_{6y} = \omega_y$$

The total number of probabilities of the empty word k_{6x} to be the accurate transmission is:

$$\delta_{k_{6x}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x)}{1} \right)^1 - 1$$

The total number of probabilities of the word k_{6x} :

$$\epsilon_{k_{6x}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x)}{1} \right)^1 + \left(\frac{1/(1-\omega_y)}{1} \right)^1 - (f-1)$$

f: the number of diverging words.

$$k_{6x} \text{ ve } k_{6y} \Rightarrow f = 2$$

The total composite probability of the word k_{6x} :

$$B(\omega)k_{6x} = \frac{\delta_{k_{6x}}}{\epsilon_{k_{6x}}}$$

The total number of probabilities of the word k_{6y} to be the accurate transmission is:

$$\delta_{k_{6y}} = \left(\frac{1/(1-\omega_y)}{1} \right)^1 - 1$$

The total number of probabilities of the word k_{6y} :

$$\epsilon_{k_{6y}} = \left(\frac{1/(1-\omega_x)}{1} \right)^1 + \left(\frac{1/(1-\omega_y)}{1} \right)^1 - (f-1)$$

f: the number of diverging words.

$$k_{6x} \text{ ve } k_{6y} \Rightarrow f = 2$$

The total composite probability of the word k_{6y} :

$$B(\omega)k_{6y} = \frac{\delta_{k_{6y}}}{\epsilon_{k_{6y}}}$$

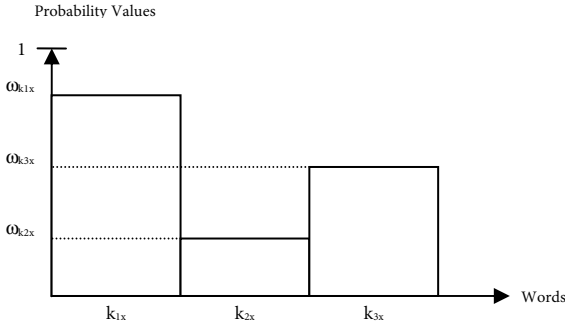
One should not prefer this method in order to minimize making errors concerning the probability values of words. When examining various chains of transmissions of a prophetic tradition, instead of assigning transmission forms to them by a holistic approach, one should have a piecemeal approach and identify forms of word with respect to meaning and shape (shekil). Calculations should be carried out on these word forms at every stage, and the probability values of similar and dissimilar words should be calculated separately. Then based on the obtained results, one may draw charts indicating the probability values of words.

Let $\omega_{k_{1x}}$ be the probability that the word k_{1x} is true,

Let $\omega_{k_{2x}}$ be the probability that the word k_{2x} is true,

Let $\omega_{k_{3x}}$ be the probability that the word k_{3x} is true,

If $\omega_{k_{1x}} > \omega_{k_{3x}} > \omega_{k_{2x}}$,



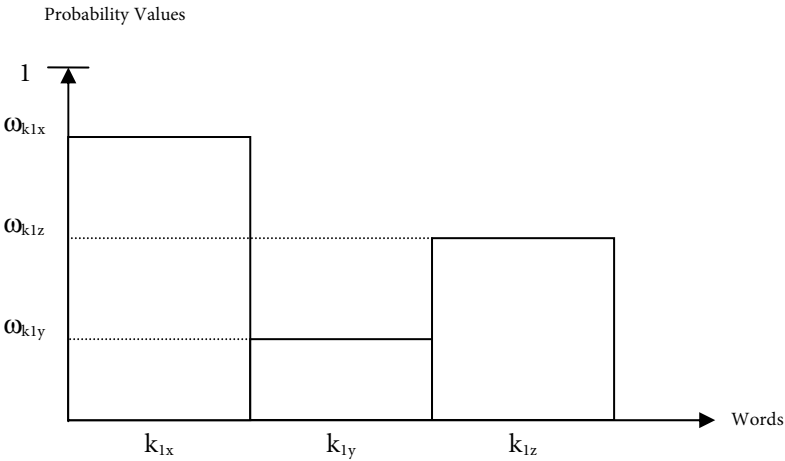
The chart that shows the probability values of words with the same form but at different positions.

Let $\omega_{k_{1x}}$ be the probability that the word k_{1x} is true,

Let $\omega_{k_{1y}}$ be the probability that the word k_{1y} is true,

Let $\omega_{k_{1z}}$ be the probability that the word k_{1z} is true,

If $\omega_{k_{1x}} > \omega_{k_{1z}} > \omega_{k_{1y}}$,

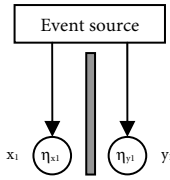


The chart that shows the probability values of words with different forms in the same position. As it is shown, k_{1x} is the most probable word.

TRANSMISSIONS WITH ISOLATED TRANSMITTERS

If one identifies that there is isolation between any two transmitters transmitting the same prophetic tradition, at this point the transmissions of

these two transmitters are suitable to make word by word probability calculations.



Let the text of the form x contain five words:

k_{1x} k_{2x} k_{3x} k_{4x} k_{5x}

Let the text of the form y contain six words:

k_{1y} k_{2y} k_{3y} k_{4y} k_{5y} k_{6y}

$k_{1x} = k_{1y}$

$k_{2x} = k_{2y}$

$k_{3x} = k_{3y}$

$k_{4x} \neq k_{4y}$

Let it also be assumed that $k_{5x} = k_{5y}$.

($k_{4x} \neq k_{4y}$ can be with respect to meaning as well as with respect to shape (shakil). One may simply disregard the differences in shape.)

Let k_{6y} exist only in the form y. (Accordingly, k_{6x} will be considered as 'empty word.' In probability calculations, we shall take into account the probability that people may not pronounce a word, i.e., may utter an empty word.)

ϵ = total number of words in Arabic+1 (empty word).

The probability that $k_{1x} = k_{1y}$ is $1/\epsilon$; the probability that $k_{1x} \neq k_{1y}$ is $(\epsilon-1)/\epsilon$.

The probability that $k_{2x} = k_{2y}$ is $1/\epsilon$; the probability that $k_{2x} \neq k_{2y}$ is $(\epsilon-1)/\epsilon$.

The probability that $k_{3x} = k_{3y}$ is $1/\epsilon$; the probability that $k_{3x} \neq k_{3y}$ is $(\epsilon-1)/\epsilon$.

The probability that $k_{4x} = k_{4y}$ is $1/\epsilon$; the probability that $k_{4x} \neq k_{4y}$ is $(\epsilon-1)/\epsilon$.

The probability that $k_{5x} = k_{5y}$ is $1/\epsilon$; the probability that $k_{5x} \neq k_{5y}$ is $(\epsilon-1)/\epsilon$.

The probability that $k_{6x} = k_{6y}$ is $1/\epsilon$; the probability that $k_{6x} \neq k_{6y}$ is $(\epsilon-1)/\epsilon$.

Paying attention to arrangements in the forms x and y, the probability that the transmitters of x and y forge a transmission like the one above:

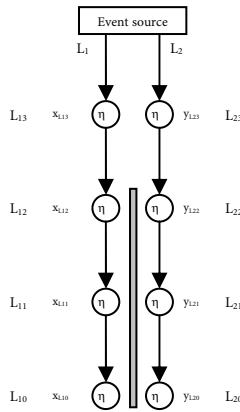
$$k_{1y}=k_{1x} \quad k_{2y}=k_{2x} \quad k_{3y}=k_{3x} \quad k_{4y} \neq k_{4x} \quad k_{5y}=k_{5x} \quad k_{6y} \neq k_{6x}$$

$$\omega_{x,y} = 1/\epsilon \quad . \quad 1/\epsilon \quad . \quad 1/\epsilon \quad . \quad (\epsilon-1)/\epsilon \quad . \quad 1/\epsilon \quad . \quad (\epsilon-1)/\epsilon$$

Consequently, the probability that such transmission is accurate:

$$\omega_{x,y} = 1 - \bar{\omega}_{x,y}$$

This value of probability is applicable insofar as there is isolation, and it is not applicable when there is no isolation. For example, suppose that the transmitters x_{L13} and y_{L23} have witnessed a prophetic tradition, and then they settled in different regions. Suppose there is isolation between transmitters coming after them.



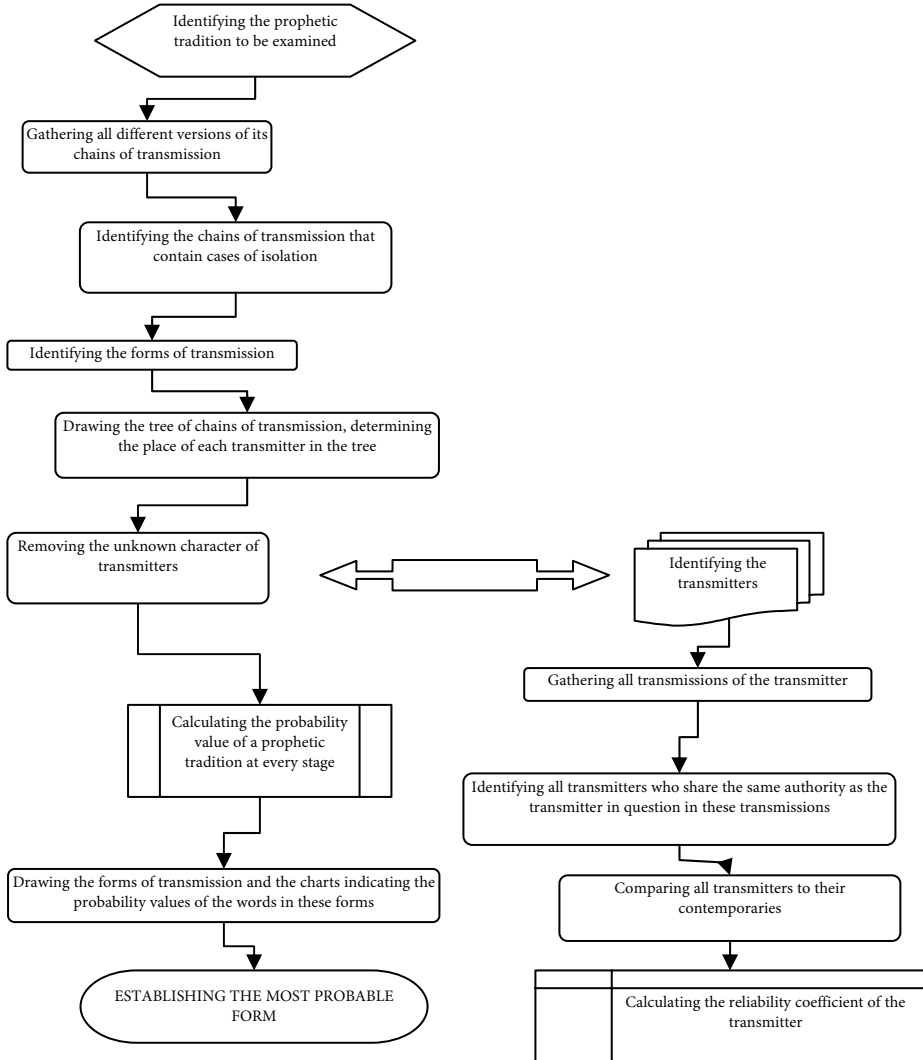
On this supposition, isolation begins from transmitter x_{L12} and y_{L22} onward. Accordingly, the $\omega_{x,y}$ that will be calculated on the x and y forms is applicable at the point where isolation ends.

$$\omega_{x,y} = L^{*0}(\omega_x)^{L^{*3}}$$

$$\omega_{x,y} = L^{*0}(\omega_y)^{L^{*3}}$$

Isolation may be between two parallel chains of transmission, as illustrated here, or it may involve more chains of transmission. Calculations vary accordingly.

THE PROPOSED DIAGRAM OF FLOW IN APPLYING THE MODEL



CONCLUSION

When I studied works on prophetic traditions, I used to think that the probability of so many people’s forging false reports in an organized manner was very low. And I used to try to reach a numerical calculation of its

proportion. My studies that began with an amateur spirit led me to think that probability calculations, a sub-branch of mathematics, could be used to do this. Thus I came out with this theoretical framework, which I will work out its application on transmitters in my future studies.

The prophetic traditions that are the subject-matter of transmission are transmitted after they are heard of the Prophet by transmitters—who passed away—through chains of transmissions that contain their names to following generations. Scholars of the prophetic traditions state that these transmissions ‘do not yield certainty but ‘high probability.’⁷ I think, they used the description ‘high probability’ to indicate that the probability of the words to belong to the Prophet is very high.

The probability, in this context, has a mathematical value. The study at hand is an attempt to discover this value. If this theory is applied to prophetic traditions, *the probability value of each of them at all levels of transmission* will be discovered. Thus in our study, we do not make any claim whether prophetic traditions were transmitted in a reliable or an unreliable manner. But I do claim that if this theory is applied to a prophetic tradition, the numerical value of the reliability of its transmission will result, and the unknown character of its transmitter(s) will be removed. Certainly, applying this theory to extended groups of transmitters can be achieved via collaborative works.

I have explained through an example how extensive a study is needed to calculate the probability value of a prophetic tradition: I have gathered all different versions of chains of its transmission. I identified 16 versions of chains of transmission and 8 stages (L_{16,8}). There were more than 30 transmitter included in these versions of chains of transmissions. Calculating the reliability coefficient of each transmitter is the most important stage in the model. Calculating the coefficient of a transmitter means gathering all the transmissions of this transmitter. Among the transmitters of prophetic traditions some people have 200 transmissions while some others have more than 5000 transmissions. Furthermore, one should not stop when he identifies all transmissions of a transmitters. One should also search for transmissions coming from people other than the master of the transmitter in question and apply it according to the theory. This requires that the numbers given above must be multiplied by 5 to 50 times, that is, 200*5 or 200*50, or 5000*5 or

⁷ See Muhammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Qawā'idu't-Tahdīth* (Beirut: 1399), p. 151. As for literature concerning the view that prophetic traditions have ‘high probability,’ see Ibrahim Hatiboglu, “Klasik Hadis Usûlü ve Çağdas Metodolojilerin Degeri Üzerine,” *İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi: Hadis İliminde Metodoloji Problemi İhtisas Toplantısı* 24–25 January, 2004, ISAV, Istanbul, pp.14–28.

5000*50. Thus, in order to calculate the reliability coefficient of a single transmitter, one must study approximately at least 1000 and at most 25000 transmissions. Hence such a study should be done concerning 30 people, in order to calculate the probability value of the transmission, which I chose as an example case to examine versions of transmission chains.

However, once the reliability coefficient of a transmitter is calculated, it is possible to use the result when examining another prophetic tradition which is transmitted by this transmitter. As a result, the more the reliability coefficients of transmitters are calculated, the less difficult it becomes to calculate the probability value of a prophetic tradition.

When probability values are calculated, it will become clear how much useful information, which is intended to distinguish between that which is accurate and inaccurate, is included in the system of ascription (*isnād*). I believe, this system is an utterly coherent system of transmission, which makes it possible to trace all kinds of inaccurate transmissions.

I think, this study, which is done with the hope that we make best use of the great net of ascriptions, of which past Muslim scholars—perhaps unknowingly—were parts, and with the hope to devise a means to distinguish sound prophetic traditions from faulty ones, provides an occasion to have better understanding of the system of ascription and to benefit more from it. At least, the model proposed in the article is the result of such an intention.

“A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadīth* Based on Probability Calculations”

Abstract: In *Hadīth* terminology, we come across terms such as *thiqa* (trustworthy), *mutqin* (convincing), *‘adl* (just), *sadūq* (veracious), *matrūk* (abandoned), *da‘if* (weak) and so on. Each of these terms is used to denote the level of the reliability of a transmitter (*rāwī*) of Prophetic Traditions. And there is another group of terms such as *sahih* (sound), *hasan* (good) and *da‘if* (weak). When any of these terms are predicated of a Prophetic Tradition, they indicate the proportion of probability of whether a supposed prophetic tradition actually belongs to the Prophet. Examining prophetic traditions, scholars studying prophetic traditions took into account the consistency of transmitters in general terms and all different chains of transmission of a prophetic tradition. They evaluated prophetic traditions according to what these two criteria makes more probable. In this article, I propose a model to determine numerical values of classes of transmitters and of properties (*hukm*) of prophetic traditions. It will also to help us identify the most probable form of any prophetic tradition.

Citation: Halis AYDEMİR, “A Theoretical Approach to the System of Transmission of *Hadīth* Based on Probability Calculations”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 39-72.

Key words: Riwaya, isnad, hadīth, probability calculations, mathematical analysis.

Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği

Erdinç AHATLI, Yrd. Doç. Dr.*

“Approaches of Understanding
Hadith in Turkey: The Example
of Ahmad Davudoghlu and His
Commentary on *al-Jāmi‘ al-Sahih*
of Muslim”

Abstract: The voluminous Turkish Commentary by Ahmad Davudoghlu on *al-Jāmi‘ al-Sahih* of *al-Muslim* is one of the classical hadith works written in Republican period. In this article, first the life and works of the late Davudoghlu is mentioned; secondly, the method and classical works he used in this Commentary and his success in translating the hadiths from Arabic into Turkish are dealt with.

Citation: Erdinç AHATLI, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp 73-89.

Key words: Hadith, commentary, commentary of hadith, commentary on *al-Jāmi‘ al-Sahih* of *Muslim*, Ahmad Davudoghlu.

Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin aldığı bir kararla Ahmed Naım’e verilen ve onun vefatından sonra Kâmil Miras tarafından ikmal edilen, aslı Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahih*’inin Zebîdî (ö.893/1488) tarafından yapılan muhtasarının çevirisi ve şerhi olan *Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* adlı eser Cumhuriyet döneminde devlet desteği ile basılan ilk hacimli kitaptır.¹ Bundan sonra gerçekleştirilen en geniş şerh çalışması ise Ahmed Davudoğlu tarafından Müslim’in *es-Sahih*’i üzerine yapılmıştır.** Bu makalede önce şârih Ahmed Davudoğlu hakkında kısa bazı bilgiler verilecek, ardından onun en önemli eseri olan bu *Müslim Şerhi* kullandığı kaynaklar, şerh metodu ve hadisleri tercümesindeki başarısı açısından incelenmeye çalışılacaktır.

* SAÜ İlahiyat Fakültesi, eahatli@sakarya.edu.tr

¹ bk. Hüseyin Hansu, *Babanzade Ahmet Naım, Hayatı, Fikirleri, Eserleri, Hadisçiliği* (yüksek lisans tezi, 1996), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71; Bünyamin Erul, “Cumhuriyet Dönemi İlk Şerh Tecrübesi: Tecrid-i Sarih Tercümesi (Kâmil Miras’ın Şerh Yöntemi ve Kaynakları Üzerine)”, *II. Gerede Hadisçiler Toplantısı*, 19–20 Temmuz 2003, s. 1.

** Bu makalenin ilk hali *II. Gerede Hadisçiler Toplantısı*’nda (19–20 Temmuz 2003) tebliğ olarak sunulmuş olup daha sonra yeniden ele alınarak genişletilmiştir.

A. ANA HATLARIYLA AHMED DAVUDOĞLU

1. Hayatı

Ahmed Hasan Davud (Davudoğlu), 1912'de Bulgaristan'ın Deliorman bölgesindeki Őumnu vilâyetine bağlı Kalaycı köyünde doğdu. Altı yaşında sıbyan mektebine başladı, bir yıl sonra çağdaş usulle eğitim vermek üzere kurulan köy mektebine kaydoldu. 1924'te komşu Ekizce köyünde yeni açılan rüşdiye mektebine geçti. Bu okulu bitirdikten sonra Őumnu'daki Medresetü'n-Nüvvâb'a devam etti. Buranın tâli (lise) kısmını 1933'te, âli (yüksek) kısmını ise 1936'da bitirerek mezun oldu. Aynı yıl Bulgaristan Başmüftülüğü tarafından üç arkadaşı ile birlikte ihtisas için Mısır'a gönderilen Davudoğlu, Ezher Üniversitesi Őeriat Fakültesi'ni 1942'de bitirerek ülkesine döndü. Önce Medresetü'n-nüvvâb'ın lise ve yüksek kısımlarına hoca, daha sonra da bu okula müdür olarak tayin edildi (1944).²

Davudoğlu bu görevini sürdürürken Őumnu komünist idaresinin baskılarına karşı mücadelesi ve Türkiye lehinde faaliyette bulunacak bir casusluk örgütü kurduğu iddiasıyla tutuklandı, ağır işkencelere maruz kaldı. Hastalığı sebebiyle serbest bırakılıp eski görevine iade edilen Davudoğlu, kısa bir süre sonra müdürlük görevinden istifa ederek öğretmenliğe geri döndü. İnancı sebebiyle devam eden baskılar üzerine, güçlükle pasaport temin ederek 31 Aralık 1949'da hanımı ve iki kızı ile birlikte Türkiye'ye göç etti.

Davudoğlu Türkiye'de bir süre Adapazarı'nda ikamet ettikten sonra İstanbul Yedikule Küçükefendi Camii imamlığı, ardından Ankara'da gezici vaizlik, daha sonra Bursa Orhangazi ilçe müftülüğü, peşinden İstanbul Fatih Kütüphanesi memurluğu, nihayet, bu kütüphanenin Süleymaniye'ye nakli üzerine Süleymaniye Kütüphanesi memurluğu görevlerinde bulundu. Anılan kütüphanedeki görevi esnasında İstanbul İmam-Hatip Okulu'nda ders verdi. 1959'da öğretime başlayan İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü öğretim kadrosunda yer aldı ve enstitüde çeşitli idari görevlerde bulunduktan sonra bir müddet müdür olarak da hizmet verdi.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1966'da Konya'da düzenlenen müftüler seminerinde laikliğe aykırı beyan ve telkinlerde bulunduğu gerekçesiyle Konya Ağır Ceza Mahkemesi tarafından 22 Mart 1968 tarihinde bir yıl ağır hapis, Kırşehir'de dört ay zorunlu ikamet ve memuriyetten ihraç cezalarına çarptırıldı. 15 Mart 1971'de memuriyetle ilişıği kesildi, ancak emeklilik hakları zayıf olmadı. Cezasını tamamladıktan sonra ilmi çalışmalarını evinde sürdüren Davudoğlu 7 Nisan 1983'te vefat etti ve Eyüp Kabristanı'na defnedildi.

² Davudoğlu'nun hayatı ile ilgili bk. Aydın Topaloğlu, "Nüvvab Okulu'nun ve Mensuplarından Ahmed Hasan Davud'un Bulgaristan'daki İslâm Kültürüne Katkıları", *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri (Sofya, Nisan 21-23, 2000)*, İstanbul 2002, s. 311-318.

2. Eserleri

Davudoğlu İslâmî ilimlerin tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında önemli bir kısmı tercümeyle dayanan eserler yazmıştır. Bunların yanı sıra kendi döneminde Türkiye’de belli bir destek bulan yenilik ve islahat hareketlerini eleştiren bir kitap ile hayatını anlattığı bir hâtırat da kaleme almıştır. Onun yayımlanmış eserleri şunlardır:

Bulûğu’l-Merâm Tercümesi ve Şerhi: Selamet Yolları (I-IV, İstanbul 1965–1967) (İbn Hacer’in ahkâm hadislerine dair yazdığı *Bulûğu’l-merâm* adlı eserin tercüme ve şerhidir.)

Sahîh-i Müslim Tercümesi ve Şerhi (I-XI, İstanbul 1973–1980)

Kur’ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (İstanbul 1988)

Tibyân Tefsiri (I-IV, İstanbul 1980–1981) (Ayıntâbî Mehmed Efendi’ye ait *Tefsîr-i Tibyân* adlı Türkçe tefsirin Süleyman Fâhir Bey tarafından sadeleştirilen nüshasının yeniden gözden geçirilmiş şeklidir.)

Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr (I-XVIII, İstanbul 1982–1988) (İbn Âbidîn’in Hanefî fıkına dair aynı isimdeki meşhur eserinin tercümesidir. Davudoğlu, bu eserin yayımlanan haliyle ilk on cildini bitirebilmiş, geri kalan kısımların tercümesi Mehmet Savaş ve Mazhar Taşkesenlioğlu tarafından tamamlanmıştır.)

Mülteka Tercümesi (I-II, İstanbul 1980-1983)

Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri (İstanbul 1974, 1978, 1980) (Yenilikçi İslâmcılık akımına reddiyedir.)

Ölüm Daha Güzeldi (İstanbul 1970, 1979) (Hayatını anlattığı hâtırat eseridir. Burada merhum Davudoğlu’nun özellikle Bulgaristan komünist rejiminde çektiği sıkıntı ve işkenceler, onun akıcı kaleminden hayret ve ibretle okunabilir.)³

B. MÜSLİM ŞERHİ

Önsözünden anlaşıldığı kadarıyla Davudoğlu’nu böyle bir eser yazmaya sevk eden etkenlerin başında, kendi döneminde yaygınlaşan, hadislerin açıklamasız veya az ve yetersiz açıklamalı olarak tercüme edilip halka sunulmasının ortaya çıkaracağı sakıncaları gidermek gelmektedir. Ona göre izah ve açıklama olmaksızın yapılan bir tercümenin zararının faydasından çok olma ihtimali de vardır.⁴

³ Davudoğlu’nun hayatı ve eserlerine dair diğer bilgiler *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan ilgili maddeden alınmıştır. bk. Nihat Engin, “Davudoğlu, Ahmed”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 52–53.

⁴ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1977–1983, I, s. XI (Önsöz).

Bu düşünceyle çalışmaya başlayan Davudoğlu eserin tercüme ve şerhine geçmeden önce, İmam Nevevî'nin *Tehzibu'l-esmâ ve'l-lugît* adlı telifini esas alarak ve kendisi de önemli ilâvelerde bulunarak İmam Müslim'in hayatına dair kısa bazı bilgiler vermiş, sonra yine Nevevî'nin *Müslim Şerhi*'nden özetleyerek Buhârî ile Müslim'in *es-Sahîh*'lerinin karşılaştırılması suretiyle aralarındaki farklılıklara işaret etmiş, sahih hadis ve ta'lik hakkında mâlumat aktarmış ve nihayet hasen ve zayıf hadis çeşitleri ve ilgili kavramların tarifleri ile hadis ve sünnete dair bazı ıstılahların anlamlarını zikrederek kendi mukaddimesini bitirmiştir. Bu bölüm Müslim'in *es-Sahîh*'inin mukaddimesinden önce, şârih Davudoğlu'nun kendi mukaddimesini oluşturmakta ve eserde "mukaddime" isminde iki ayrı bölümün bulunmasına sebep olmaktadır.

Şârih Müslim'in *es-Sahîh*'inin "mukaddime" ve ilk ana bölümü olan "kitâbü'l-îmân" hadislerinin senedinde geçen râvilerin hayatları hakkında dipnotlarda bilgi vermiş, sonraki bölümlerde ise, muhtemelen aynı isimler büyük oranda tekrarlandığından bu usul terkedilmiştir.

Davudoğlu, bir hadisi şerh ederken her defasında değişmeyen bir uygulama olmasa da genel olarak şöyle bir şekli yöntem takip etmektedir: Bab başlığındaki aynı konuyla alâkalı hadislerin tercümelerini peşpeşe verdikten sonra, söz konusu hadislerin *Kütüb-i Sitte*'de geçtiği yerlere, önceki âlimlerin eserlerindeki gibi, sadece kitap ismi/ana bölüm zikrederek işaret etmektedir. Meselâ "Bu hadisi Buhârî "Teyemmüm" ve "Namaz", Nesâî "Tehâret" bahsinde tahrîc etmiştir"⁵ türü ifadeler kullanarak hadisin geçtiği diğer kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Akabinde hadisin cümlelerini, bir anlamda ihtiva ettiği konuları sıra ile ele almakta ve açıklamalar yapmaktadır. Genellikle kelimelerin, özellikle de kavram mahiyetinde olanların lûgat ve ıstılah mânasını vermekte ve açıklamasını yapmaktadır. Eğer varsa, hadisin vürûd sebebini belirtmekte, herhangi bir tarihî olaydan bahsedenlerin daha iyi anlaşılması için şahıs, zaman ve mekânla ilgili açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Son olarak da çoğunlukla "hadisten çıkarılan hükümler" başlığı altında, maddeler halinde ilgili hadislerden çıkarılan hükümleri saymaktadır.

1. Şerhin Kaynakları

Davudoğlu'nun şerhinde kullandığı kaynakları iki ana başlık halinde değerlendirmek mümkündür: Birincisi râvilerin hayatlarına dair bilgilere ulaşmak için kullandığı tabakat kitapları, ikincisi isehadislerin şerhi sırasında istifade ettiği kaynaklar.

a. Râvi Biyografisi Kaynakları

Şârih râvilerin hayatlarına ilişkin verdiği ricâl kaynaklarını bazen kitap ismi, cilt ve sayfa göstererek vermekte, çoğu zaman de bunu yapmamaktadır.

⁵ bk. Ahmed Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, III, 350.

Buradan râvi biyografileri konusunda bizzat tetkik ettiği eserlere cilt ve sayfa numaraları vererek atıfta bulunduğu, Nevevî’nin Müslim şerhinden yaptığı alıntılar için ise kaynak göstermediği neticesine ulaşılabilir.⁶ Davudoğlu’nun cilt ve sayfa vererek kullandığı tabakat eserleri arasında şunlar bulunmaktadır: İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, Ebu’l-Velîd el-Bâcî, *Kitâbu’l-Cerhi ve’t-ta’dil fi esmâ’r-ricâli’l-mezkûre fi Sahîhi’l-Buhârî ve Müslim* (Nuruosmaniye Kütüphanesi’ndeki yazma nüshasından istifade ile), İbn Abdülber, *el-İstî’âb*, İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, *Mizânü’l-i’tidâl*, Hazrecî, *Hulâsatü Tezhîbi Tezhîbi’l-Kemâl*, İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, *el-İsâbe*, Süyûtî, *Hüsni’l-muhâdara*, *İs’âfü’l-mübettâ bi-ricâli’l-Muvatta’*, Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*. Davudoğlu tabakat eseri kategorisine girmese de Yâkût el-Hamevî’nin *Mu’cemü’l-büldân* adlı eserine de bir iki yerde atıfta bulunmuştur.

Bazen sadece ismi bazen da hem ismi hem müellifi zikredilen diğer kaynaklar için Nevevî’nin Müslim şerhi *el-Minhac*’dan faydalandığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi Nesâî’nin *Kitâbü’d-Duafâ*, Hâkim’in *Târihu Nisâbûr*, Sem’ânî’nin *el-Ensâb* adlı eserleriyle, eserleri zikredilmeyip isimlerine atıf yapılan Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medînî gibi muhaddislerden aktarılan mâlumat Nevevî’nin Müslim şerhinden alınmıştır. Ayrıca yine ilgili yerlerde az da olsa Aynî’nin *Umdetü’l-kârî*⁷ ve İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî* adlı Buhârî şerhlerinden yapılan alıntılara tesadüf edilmektedir.

Davudoğlu’nun râvilerden bazılarını geniş bir şekilde tanıtırken bazılarını kısaca temas etmesinin sebebini anlamak da güçtür. Zira bir hadis şerhi olması yönüyle meselâ, müksirûndan olan sahâbî Abdullah b. Ömer’in hayatı hakkında daha doyurucu bir bilgi aranırken ona kısaca yer verildiğini,⁸ ancak Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve Hanefiler’le irtibatı olan A’meş’e gelince, İbn Ömer’e oranla daha fazla yer ayrıldığı görülmektedir.⁹ Yine râvilerin hadisçilik özelliklerinin ötesinde ibadet ve zühd hayatlarına,¹⁰ kısa zamanda Kur’ân-ı

⁶ Davudoğlu’nun râvi biyografilerini Nevevî’nin eserinden naklettiği pek çok yerden bazıları için bk. *Müslim Şerhi*, I, 26 (dipnot 65), 40 (dipnot 140), 41 (dipnot 144), 43 (dipnot 155), 54 (dipnot 196); 58 (dipnot 211), 71 (dipnot 263), 74 (dipnot 281), 122 (dipnot 25), 168 (dipnot 81), Sırasıyla krş. Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şerefüddin, *Sahîh-i Müslim bi-şerhi’n-Nevevî (Minhâc)*, I-XVIII, Beyrût 1392/1972, I, 72, 84–85 (özetle), 86, 88, 100, 103, 118, 122, 160, 190.

⁷ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 131 (dipnot 38), krş. Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XXV, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâ’i’t-türâsi’l-Arabî), I, 165.

⁸ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 50 (dipnot 69).

⁹ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 146–147 (Davudoğlu, A’meş hakkındaki bilgilerin tümünü bir dönem yayımlanmaya başlayan fakat tamamlanmayan *İslâm-Türk Ansiklopedisi* s. 372’den naklen vermiştir.)

¹⁰ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 37, 38 (dipnot 122,125).

Kerim'i hatmetmelerine, kendileri hakkında görülen rüyalara fazlaca temas edilmesi dikkati çekmektedir.

b. Şerh Kaynakları

Davudoğlu'nun hadisleri şerh ederken istifa ettiği kaynaklara gelince, beş yüz sayfalık birinci cildin paragraf paragraf mukayesesinden ve diğer ciltlerden belli yerleri örnekleme yöntemiyle yaptığımız karşılaştırmalardan elde ettiğimiz tesbitlere göre eser, tam bir istatistik vermemekle birlikte çok büyük oranda Nevevî'nin Müslim şerhi *el-Minhâc*, Aynî'nin Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî* ve Übbî'nin (ö.828/1424) *İkmâlü İkmâlî'l-mu'lim bi-şerhi Sahîhi Müslim*¹¹ adlı eserlerine dayanmaktadır. Öyle ki şârihin, hadislerin Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'deki farklılıklarına dair verdiği bilgiler,¹² Humeydî ve Ebû Avâne'nin *Müsned*'lerine,¹³ keza Ahmed b. Hanbel ve Müsedded b. Müserhed'in *Müsned*'lerine¹⁴ yaptığı atıflar, yanı sıra İbn Sa'd'dan¹⁵, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından,¹⁶ İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-gâbe*'sinden¹⁷ Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr*'inden¹⁸ ve daha pek çok eserden verdiği bilgiler büyük oranda Nevevî ve Aynî'nin şerhlerinden nakledilmiştir. Bu durum o kadar açıktır ki, söz gelimi İbn Sa'd'dan yapılan alıntının öncesi ve sonrasında yer alan bilgilerin tamamı Aynî'nin eseri *Umde*'deki sıralamaya uyularak zikredilmiştir. Burada şerhe konu olan hadisin tahrîci¹⁹ ile İbn Sa'd, Zemahşerî ve Hattâbî'den yapılan nakiller aynı sıralama ile *Umde*'de bulunmaktadır.²⁰ Bu karşılaştırmadan Davudoğlu'nun, İbn Sa'd'ın *Tabakâ't*'ine bizzat müracaat etmediği ve fakat ona izafe ettiği bilgileri Aynî'nin eserinden aldığı anlaşılmaktadır. Bunlara ilâve olarak itikadî konulardan bahseden hadislerin şerhinde, genellikle yazar ve eser ismi zikretmeksizin kelâm eserlerinden alıntılar²¹ göze çarpmaktadır. Nadiren atıfta bulunduğu bu kelâm kitaplarından birisi de Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhü'l-keâm*²² adlı eseridir.

¹¹ Meselâ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 341, 425, 445; Sırasıyla krş. Übbî, Muhammed b. Halife el-Veştânî, *İkmâlü İkmâlî'l-mu'lim* (haz. Muhammed Sâlim Hâşim), I-IX, Beyrut 1415/1994, I, 298-299, 361, 376.

¹² bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 385; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 90.

¹³ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 387; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 97.

¹⁴ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 390-391; krş. Aynî, *Umde*, VIII, 2.

¹⁵ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 399; krş. Aynî, *Umde*, XVII, 372.

¹⁶ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 415, krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 112.

¹⁷ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 497, krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 160.

¹⁸ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 374; krş. Aynî, *Umde*, XIV, 61 vd.

¹⁹ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 398-399; krş. Aynî, *Umde*, XXIV, 36

²⁰ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 398-399; krş. Aynî, *Umde*, XVII, 272.

²¹ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 480-481.

²² bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VIII, 552.

Şârih, çağdaşı sayılabilecek Cumhuriyet dönemi müelliflerinden Ahmed Naim Bey’in *Tecrîd Tercemesi*²³ ile Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın *Tefsîr’inden*²⁴ ve Ömer Rıza Doğrul’un *Asr-ı Saadet* tercümesinden²⁵ az da olsa istifade etmiştir. Ayrıca İslâm hukukunun kanunlaştırılması faaliyetlerinde önemli bir çalışma olan ve Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde hazırlanan *Mecelle*’ye²⁶ de bazı atıflar bulunmaktadır.

Diğer taraftan Hattâbî (ö.388/998), İbn Battâl (ö.449/1057) Mâzerî (ö.536/1141), Kâdî İyâz (ö.544/1149), Kurtubî (ö.656/1258)²⁷, Tîbî (ö.743/1342), Kirmânî (ö.786/1384)²⁸ gibi Buhârî veya Müslim şârihlerinin eserlerindeki bilgilerin pek çoğu –kronolojiye göre- ya Nevevî (ö.676/1277) veya Aynî (ö.855/1451) yahut Ubbî’nin (ö.828/1424) şerhlerinde, çoğunlukla bazen tam metin bazen da özet olarak verildiğinden, Davudoğlu’nun anılan bu şârihlere atfen verdiği bilgilerin tümünü, bizzat bu kaynakların kendilerinden mi yoksa Nevevî, Aynî ve Ubbî’nin şerhlerinden mi aldığını kesin bir şekilde tesbit etmek mümkün görünmemektedir; fakat yapılan karşılaştırmalardan hareketle ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğu söylenebilir. Ancak Kastallânî (ö.923/1517) gibi muahhar dönem şârihlere yaptığı atıflarda müelliflerin kendi eserlerini kullandığını söylemek mümkündür. Şârih önsözünde, ele geçirebildiği Buhârî ve Müslim şerhlerinden istifade ettiğini belirtmekle birlikte herhangi bir isim vermemekte, sadece adını duyup elde edinceye kadar çalışmasına bir süre ara verdiği Hindistan’da basılmış Şebbîr Ahmed el-Osmânî’nin (ö.1369/1949) *Fethu’l-mülhim*²⁹ adlı Müslim şerhinden de yararlandığını belirtmektedir.³⁰ Ne var ki şerhin başka yerlerinde Davudoğlu’nun bu müellif ve eserini ismen zikrettiği tesbit edilememiştir. Ayrıca fihrist cildinin müellif ve eser ismi indeksi bölümünde de bu kitaba bir atıf bulunmamaktadır.

Kaynak kullanımı açısından eserin dikkat çekici yönlerinden biri de Aynî’nin *Umde*’sine İbn Hacer’in *Feth*’ine oranla daha fazla müracaat etmiş olmasıdır. Her halde bu durum, Davudoğlu’nun mezhep görüşlerini açıklama yönteminde değinileceği üzere, onun Hanefi Mezhebi’ne bağlılığından kaynak-

²³ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 22, 337; II, 528, III, 408; V, 88.

²⁴ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, II, 69, 128, 129; X, 201.

²⁵ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VII, 268.

²⁶ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 213; II, 610; X, 320.

²⁷ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 265; krş. Aynî, *Umde*, I, 144.

²⁸ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 274–275; krş. Aynî, *Umde*, XXII, 110.

²⁹ Eser Osmânî’nin 1357(1938) yılına kadar yazmaya devam ettiği ancak Hindistan’daki siyasi ortamın gerginleşmesi sebebiyle, “Kitâbu’r-Radâ” bahsine kadar getirebildiği, ancak tamamlayamadığı eksik bir Müslim şerhidir. Yani bu haliyle *Fethu’l-mülhim* Müslim’in *es-Sahih*’inin beşte iki kadar kısmının şerhini ihtiva etmektedir. Adı geçen müellif ve şerhin kısa tanıtımı için bk. Mehmet Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları* (yüksek lisans tezi, 1992), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131–133.

³⁰ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, s. XII (Önsöz)

lansa gerektir. Şârihin Aynî'ye özel bir önem verdiğini, ondan yaptığı bazı alıntılarda görmek mümkündür. Meselâ bir yerde şöyle der: “Dedeleri Ankaralı bir Türkmen ailesi olan ve sonradan babası Gaziantep'te doğup büyüyerek şehrin kadısı olan Ahmed'in oğlu Bedruddin Mahmudu'l-Aynî”³¹. Yine ondan yaptığı alıntılarda “allâme” Aynî gibi sıfatlar kullanması, buna karşın İbn Hacer'i bazen sadece ismiyle bazen da 'hâfız' nitelemesiyle zikretmesi iki âlim arasında Davudoğlu'nun Aynî'den yana tercih kullandığını göstermektedir.

2. Şerhte Kullanılan Yöntem

Davudoğlu eserinin önsözünde de beyan ettiği gibi, kendisini son derece mütevazı ve mahviyet içinde resmetmekte, aslında böyle bir eserin şerhine kalkışmasını cüretkârlık saymakta, buna haddinin olmadığını ifade etmektedir. Fakat bu konudaki tesellisini ve mâruzatını “yazmakta olduğum şerh hakikatda benim değil, bu babta söz sahibi olan hakiki ulemanındır”³² ifadesiyle dile getirerek bir anlamda şerhte kullandığı yöntem ve usul hakkında bize ip ucu vermektedir. Aslında onu bu eseri yazmaya sevkeden en önemli etken, izahsız âyet mealleri veya hadis tercümelerinin okuyana yarar yerine zarar getirebileceği endişesidir. Çünkü âyet ve hadisler içerisinde mensuh olanlar, te'vil ve tahsis edilenler, mecazî mânada kullanılanlar, muâraza hâlinde bulunanlar, mânası müşkil yahut müteşâbih olanlar vardır. Bunlar ise kuru bir tercüme ile anlaşılması mümkün olmayan hususlardır.³³

Gerçekten şerhin kaynaklarından da anlaşıldığı üzere Davudoğlu, kendisini şerhin dışında tutmaya özen göstermiş ve hep eski ulemâyı konuşturmuştur. Tabi burada söz konusu şerhin günümüze ya da daha doğru bir ifadeyle yazıldığı döneme ne söylediği, hadislerin çağımızla ve sorunlarıyla nasıl bir irtibatının kurulduğu soruları gündeme gelmektedir. Şerhte verilen bilgilerle çağımızın problemleri arasında doğrudan bir ilişkinin kurulması zor görünmektedir. Belki de şârih, içtihad tartışmalarındaki tavrıyla, içtihad kapısının kapanmadığını, fakat içtihad şartlarını taşıyan müçtehid bulunmadığını³⁴ savunarak günümüzün problemleriyle hadisler arasına bilinçli bir mesafe koymuştur. Yani bir yönüyle bu eserin yazılmasının diğer bir amacı, geleneğin savunulması suretiyle dinde ıslahat ve içtihad taraftarlığına karşı konulmasıdır.

Bununla birlikte Davudoğlu nadir olarak, bazı güncel olaylara hadislerden mülhem cevaplar vermiştir. Meselâ kendisine hiçbir şeyi ortak koşmaması şartıyla, Allah'ın kuluna azap etmemesinin, kulun Allah üzerindeki hakkı

³¹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 124

³² Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, s. XII (Önsöz)

³³ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, s. XII (Önsöz)

³⁴ Ahmed Davudoğlu, *Bülâğu'l-merâm Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları*, I-IV, İstanbul 1968, I, s. D (Mukaddime). Şârihin Mısır'ın yeni müçtehidlerini tasvip etmeyen ifadeleri için bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VII, 444 (dipnot 7).

olduğunu bildiren Muâz hadisi münasebetiyle haramları mubah gören bazı İbâhiyye gruplarına verdiği bir sayfalık cevap³⁵ dikkat çekicidir. Burada şârihin, mükemmel mantık örgüsüyle birleştirerek yönelttiği inkârî soruları ve ikna edici delilleriyle, istediğinde pekâlâ hadislerin güncel yorumlarını yapabilecek birikim ve yetkinlikte olduğu görölmektedir. Keza fitnelerin çoğalmasi ile ilgili başka bir hadisi açıklarken Davudoğlu, böyle durumlarda insanların iman safiyetinin bozulacağını ve dinden kolayca çıkabileceklerini belirtip, kendisinin büyük işkencelere uğradığı Bulgaristan’daki komünist rejimde insanların nasıl irtidad ettiğini gördüğünü söyleyerek³⁶ hadisin güncel bir yorumunu yapmak-tadır. Davudoğlu bir başka yerde çıplak gezmeyi yasaklayan bir hadisi açıklar-ken de günümüz müslümanlarına ciddi uyarılarda bulunmaktadır. “Zamanın icabı böyle”, “modaya uymak icap eder” ve “zaman sana uymazsa sen zamana uy” gibi laflara adlanılmaması gerektiğini belirtip bu konuda müslümanların Hz. Peygamber’in tavsiyesini tutmalarını önermektedir.³⁷

Yine Mısır’da talebeliği esnasında Muhammed Abduh’un Kadir gecesi hak-kında ileri sürdüğu görüşlere, dönemin Ezher şeyhlerinden Abdurrahman Tâc’ın küçük bir risâle yazarak verdiği cevabı hatıra olarak nakletmesi,³⁸ onun hayatında tanık olduğu bazı olaylarla hadis arasında kurduğu ilginin bir örneği olarak kabul edilebilir.³⁹

Bu konuda son olarak, kadınlar arası ev sohbetlerinde şimdilerde de hâlâ gündemde olan, kaza namazı bulunanların sünnet namazları kılıp kılamaya-caklarına ilişkin tartışmaya Davudoğlu’nun yaptığı açıklama zikredilebilir. Anlaşılan daha önce şârihin, *Selâmet Yolları* adlı eserinde kaza namazı bul-unanların sünnetleri kılabilceğine, hatta kılması gerektiğine dair yazdıkları, bu konuyu şimdi de sürekli gündemde tutanlar tarafından o zaman eleştirilince Davudoğlu, anılan meselede kendisine yöneltilen tenkitleri itibara almadığını ve *Selâmet Yolları*’nda söylediklerinin arkasında olduğunu vurgular.⁴⁰

Diğer taraftan Davudoğlu, nadir de olsa bazı hadislerin anlaşılmasında ya-şadığı dönemde cereyan eden bazı olaylardan istifade etmiştir. Söz gelimi deccâlin, Ye’cüc ve Me’cüc’ün, Dabbetü’l-arzın çıkması, İşâ’nın (a.s.) yeryüzü-ne inmesi, güneşin Batı’dan doğması gibi on büyük kıyamet âlâmeti arasında

³⁵ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 224 (dipnot 180).

³⁶ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 447.

³⁷ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, II, 575–576.

³⁸ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VI, 242.

³⁹ Son dönem fikrî münakaşalarında Davudoğlu’nun içinde bulunduğu taraf, yenilikçi ve ıslahatçı yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden olan Abduh ve onun Türkiye’deki önemli bir destekleyicisi olan arkadaşı Osman Keskiöğlu’nun aksine, geleneksel Hanefi çizgi idi (Bu tartışmalar için ayrıca bk. İbrahim Hatiboğlu, “XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dini İslâ-hat Çabaları”, *Balkanlarda İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, s. 347–362).

⁴⁰ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, IV, 202; krş. a.mlf., *Selâmet Yolları*, II, 5-6. Ayrıca bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VII, 210, 423, 444.

sayılan Arap yarımadasında yer batmasına ilişkin alâmet hakkında şöyle der: “Allahu A’lem bugün Arap yarımadasında bol miktarda fişkıran petrol buna işaret olsa gerektir. Çünkü çıkarılan muazzam miktardaki petrolün yerinde pek büyük boşlukların açılması tabiidir. Binaenaleyh bu hal hadis-i şerifte haber verilen yer batmasının bir işareti olabilir”.⁴¹

Şerhin bütünü göz önünde bulundurulduğunda, yukarıdaki bu örneklerin yeterli olduğunu söylemek güçtür. Zira bazen Davudoğlu, hadislerin anlaşılmasında yaşadığı dönemi ve ortamı o kadar dışarıda tutmuştur ki, eserlerinden istifade ettiği önceki âlimler hadisin kendi dönemlerinde, Hulefâ-yi Râşidin’in uygulamalarının aksine, farklı anlaşılması ve uygulanması gerektiğini söylemişler, şârih bu bilgileri eserinde vermiş, ancak söz konusu hadisler bu çağda nasıl anlaşılmalı sorusunu hiç gündeme getirmemiştir. Meselâ Davudoğlu, Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinden dönenlerin ikinci sınıfını⁴² oluşturan ve zekâtı tanımayan grubu mutlak mürted kabul etmeyip bâgî sayarak onları müslüman topluluk içerisinde gören değerlendirmelerin peşinden, Hattâbî’nin bir soru ve cevabına yer verir. Buna göre Hattâbî, “Bu adamlar zekâtın farz olduğunu inkâr ettikleri halde nasıl müslüman sayıldılar? Zamanımızda da bir kısım müslümanlar zekâtı inkâr etseler bunlara müslüman hükmü verilebilir mi?” şeklinde bir soru sorup “hayır” dedikten sonra, o günün müslümanlarıyla yaşadığı dönemin müslümanları arasındaki farktan hareketle delillerini sıralar.⁴³ Davudoğlu Hattâbî’nin açıklamalarına yarım sayfadan fazla yer vermiş, ancak kendi dönemi için uygulamanın nasıl olması gerektiği hakkında herhangi bir görüş beyan etmemiştir. Burada şârihe haksızlık etmemek için, bazı noktaları göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Davudoğlu’nun gerek doğup büyüdüğü Bulgaristan’da gerekse göç ettiği Türkiye’de çeşitli nedenlerle takibata uğrayıp gözaltına alındığı ve hapis cezasına çarptırıldığı düşünüldüğünde, onun özellikle netameli konularda kendi fikirlerini izhar etmekten kaçındığı söylenebilir.

Öte yandan Davudoğlu hadislerin sosyal ve kültürel yönlerine dair önceki âlimlerin söylediklerinin tamamını eserine almamış, bazı konularda seçici davranmıştır. Söz gelimi bir hadisten çıkarılan hükümleri şârih bütünüyle Aynî’den almasına rağmen, devenin mescide çöktürülmesi gibi bazı maddeleri

⁴¹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, II, 68.

⁴² Hz. Peygamber’in vefatından sonra dinden dönenler iki sınıftır: Bunlardan biri tamamıyla dinden irtidat ederek küfre dönenlerdir. İkinci sınıf mürtedler ise namazla zekâtı birbirinden ayıranlardır. Bunlar namazın farz olduğunu kabul ediyor, fakat zekâtı tanımıyorlardı. Geniş açıklama için bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 183 vd.

⁴³ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 186; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, I, 205.

Aynî’de bulunduğu halde zikretmemiş, şu an yaşanan kültürel yapıyla ve meşcid anlayışıyla örtüşmediğinden bu bilgileri atlamıştır⁴⁴.

Davudoğlu’nun şerh yönteminde esas aldığı diğer bir husus da Ehl-i sünnetin fikirlerini savunarak bid’at fırkalarına ve onların düşüncelerine karşı gösterdiği şiddetli tavrıdır. Nitekim “bid’at taifelerinin batıl mezheplerine sırası geldikçe kitabımızın birçok yerinde lazım gelen cevaplar verilecektir”⁴⁵ sözleriyle o, bu konudaki kararlılığını, aynı zamanda da muhtemelen kitabı yazma nedenlerinden birini ifade etmektedir. O bid’at fırkaları olarak nitelendirdiği Mu‘tezile, Hâriciler, Şîa ve Mürcie’ye eserinde reddiye mahiyetinde cevaplar vermiştir.⁴⁶

Diğer taraftan şârihin temel kaynaklarından birisi olan *el-Minhâc* müellifi İmam Nevevî’nin Şâfi Mezhebi’nin önemli isimlerinden olması ve yazdığı eserlerde anılan mezhebin görüşlerine sıkça ve tercihen yer vermesi, Hanefi Mezhebi mensubu olan Davudoğlu’nun, hadislerin izahlarında mezhep görüşlerine değinirken Nevevî’nin fikirlerine karşı Aynî’yi çokça zikretmesine ve onun şerhi *Umde*’den fazlaca alıntılar yapmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra Davudoğlu Hanefi Mezhebi’nin başka kaynaklarını da kullanmış görünmektedir. Öyle ki hadislerin şerhlerinde mezhep görüşleri verilirken eğer Nevevî Ebû Hanîfe’nin ismini zikretmemişse, şârih hemen onun ismini *Umde* veya başka bir eserden oraya ilâve etmektedir.⁴⁷ Keza Hanefi Mezhebi’nin görüşlerini Nevevî’ye cevap olarak zikretmektedir.⁴⁸

İmam Müslim’in *es-Sahîh*’i aynı hadisin farklı senedlerini bir araya getirmek ve senedler arasındaki rivayet farklılıklarını göstermek gibi önemli bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple Nevevî Müslim’in hadis bilgisini sergilediği böylesi yerlerde seneddeki inceliklere, dolayısıyla Müslim’in hadis ilmindeki ustalığına işaret etmiştir. Bundan mülhem olarak Davudoğlu da eserinde, hadislerin şerhlerinde Nevevî’nin işaret ettiği inceliklere yer vermiş, neticede tahammül ve edâ lafızları⁴⁹, tedlîs⁵⁰, tashîf⁵¹, ihtilâ⁵², kitâbetü’l-hadîs⁵³ ve daha pek çok hadis usulü konusuna⁵⁴ şerhte temas etmiştir. Ayrıca hadislerin doğru anlaşılmasında önemli bir kıtas olan teâruzu giderme yollarından nesh, tercih, cem’

⁴⁴ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 139; krş. Aynî, *Umde*, II, 22. Diğer bir misal için bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 155–156; krş. Aynî, *Umde*, I, 120.

⁴⁵ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 334.

⁴⁶ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 425, 443; XI, 225.

⁴⁷ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 165; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, I, 185; Aynî, *Umde*, I, 310.

⁴⁸ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 189.

⁴⁹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 386; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 94.

⁵⁰ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 304, 424–425; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 40.

⁵¹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 361.

⁵² Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 169.

⁵³ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 237–238; XI, 477.

⁵⁴ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 212.

ve te'vil gibi yöntemler kullanılarak çoğu hadisin arasındaki zahirî zıtlıklar çözüme kavuşturulmuştur⁵⁵. Tabii buralarda verilen bilgilerin de neredeyse tamamı önceki şerhlerden yapılan alıntılarla oluşturulmuştur.

3. Hadis Tercümelere ve Kullanılan Dil

Davudoğlu, şerhinden anlaşıldığına göre, gerçekten hem Arapça'ya hem de Türkçe'ye hâkim bir âlimdir. Altmışlı yılların sonuyla yetmişli yılların başında yazılmasına ve Türkçe'deki kelimelerin ve nisbeten dilbilgisi kurallarının çok hızlı değişime uğramasına rağmen şerhin dili, hâlâ, en azından ilâhiyat çevreleri için –öğrencilerin belli bölümünü dışarıda tutarsak- ağır sayılmaz. Mevcut baskısından hareketle şerhin dil özellikleri ile ilgili değerlendirmelere geçmeden önce bir hususa işaret etmek faydalı olacaktır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. Veli Ulutürk'ün beyanlarına göre Davudoğlu şerhini Osmanlıca olarak kaleme almış, öğrencileri bunu Latin harfleriyle daktilo etmişlerdir. Hatta Ulutürk de zaman zaman, Davudoğlu'nun el yazısından kendisinin okuması suretiyle, iyi daktilo kullanan bir arkadaşının metni yazmasına yardımcı olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra bu metinlerin, o zaman bu işlere hayli emek vermiş olan ve eseri yayımlayan Sönmez Neşriyatın yayın müdürlüğü görevini de üstlenmiş bulunan Ali İhsan Yurt tarafından gözden geçirildiği bilgisi, yine Veli Ulutürk'e aittir. Bu sebeple şerhte karşılaşılan bazı tercüme hatalarının ve anlaşılma zorluğu çekilen ifadelerin esasen kimden kaynaklandığını tesbit etmek zordur.

Bunun çarpıcı misallerinden biri, muhtemelen Osmanlıca okumadan kaynaklanan anlaşılması zor şu ifadedir: “Bize gülme yani kuvvetli şehvet verme! Çünkü kuvvetli şehvet bizi cehenneme sürükleyebilir.” İlk okunduğunda insanın aklına acaba “gülme” kuvvetli şehvet midir diye bir soru takılmaktadır. Alıntının kaynağı olan Aynî'ye bakıldığında buradaki “gülme”nin Arapça'daki kuvvetli şehvet anlamına gelen “el-gulme” الغلمة kelimesi olduğu anlaşılmaktadır. Yani Davudoğlu bize gulme (aşırı şehvet) verme, demektedir.⁵⁶

Bazı problemler içeren diğer bir tercüme râvi Süleyman b. Amr'ın hayatı hakkında bilgi verilirken rastlanmaktadır: “Ey Ahmak. Onu ben söylemedim. Ben ona bir cevap hazırladım” Hâlbuki bu cümlenin doğrusu şöyle olmalıdır: “Ey Ahmak! Bu sözü, cevabını hazırlamadan söylemedim.”⁵⁷ Bu ifade yalnızca râvilerden (kezzâb) kabul edilen Yezîd b. Habîb tarafından, Ahmed b. Hanbel'in ona “Mekhûl ile nerede karşılaştın?” sorusu üzerine kullanılmıştır.

⁵⁵ Meselâ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 154,161, 167, 306, 445, 448–449,272; krş. Nevevî, *el-Minhâc*, II, 18.

⁵⁶ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 473; krş. Aynî, *Umde*, XVIII, 135.

⁵⁷ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 10 (dipnot 23c); krş. Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut, ts., II, 216.

Bu konudaki bir başka misal de “Buhârî onu “Megâzî” bahsinden önceki “Gazvetü’l-Fetih” ile “Kitâbü’d-Diyât”da tahrîc etmiştir” cümlesidir. Hâlbuki bu cümlenin doğrusu da şöyle olmalıdır: “Buhârî bu hadisi, “Kitâbü’l-Megâzî”de/megâzî ana bölümünde “gazvetü’l-fetih” babının bir öncesinde ve “Kitâbü’d-Diyât”ta tahrîc etmiştir”⁵⁸. Görüldüğü gibi Davudoğlu’nun tercümesinde kitap ve bab karıştırılmıştır. Yine Davudoğlu Abd b. Humejd’in hayatına dair bilgi verirken onun eserleri arasında “ilm-i hadîsde *Müsnedü’l-Kebîr’e* tefsiri vardır” ifadesiyle bir kitap zikreder. Hâlbuki gösterdiği kaynaklarda geçen ibarenin doğru şekli şöyle olmalıdır: “Abd b. Humejd *el-Müsnedü’l-kebîr* ve (Kur’ân) *Tefsîr*’inin müellifi (musannıf)dir:”⁵⁹ مصنف المسند الكبير والتفسير

Yine Davudoğlu’nun tesbit edilen bir tercüme hatası⁶⁰ da Enes b. Mâlik’in anne bir kardeşi Abdullah b. Ebû Talha’yı Enes’in dayısı olarak gösterdiği kısımır:

كانت أم أنس بن مالك وهي تدعى أم سليم وكانت أم عبدالله بن أبي طلحة كان أختا لأنس لأمه

Bu ibareyi Davudoğlu, “Enes b. Mâlik’in annesi vardı –ki ona Ümmü Süleym denilirdi.- Abdullah b. Ebî Talha’nın annesi vardı; Abdullah, Enes’in anne bir dayısı idi”⁶¹ şeklinde tercüme etmiştir. Doğrusu şöyle olmalıdır: Enes b. Mâlik’in Ümmü Süleym diye çağırılan annesi vardı. Ümmü Süleym Enes’in anne bir kardeşi olan Abdullah b. Ebû Talha’nın da annesi idi.”

Öte yandan şârihin bazen hadisin tercümesinde kullandığı ifadenin, şerhinde yaptığı açıklamalara bakınca, dakik olmadığı görülmektedir. Söz gelimi hadisteki فصل فمرنا بأمر ifadesini metinde “Şimdi bize kestirme bir şey emret” şeklinde çevirdiği; şerhte ise “fasıl” kelimesinin anlamlarına göre ibarenin “Bize ayan beyan bir iş emret” veya “Bize hakla batılın arasını ayıran bir emir ver” mânalarına geldiği izahını yapmıştır⁶². Davudoğlu çoğu kere hadis metinlerinin tercümelerinde, yararlandığı şerhlerdeki açıklamaları dikkate alarak çeviriyi yapmasına rağmen, bu örnekte mezkûr uygulamayı esas almamış ve hadisin tercümesi şerhte verdiği açıklamadan farklı olmuştur.

Diğer taraftan bazen şârihin hadis tercümeleleri sebebiyle haksız eleştiriye mâruz kaldığı da müşâhede edilmektedir. Meselâ Türkçe hadis tercümelerindeki hataları konu alan bir makalede Davudoğlu, bir hadisin tercümesinde yanlış yaptığı gerekçesiyle “Hz. Peygamber’e iftira” atmakla itham olunmuştur.⁶³ Aynı eleştiri, haklılığı veya haksızlığı tartışılmadan, başka bir çalışmada

⁵⁸ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 398; krş. Aynî, *Umde*, XXIV, 36.

⁵⁹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 180; krş. Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretü’l-huffâz*, I-IV, Haydarâbâd 1376/1956, II, 534.

⁶⁰ bk. Selçuk Çoşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Ankara 2003, s. 43

⁶¹ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VIII, 541–542.

⁶² Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 163; krş. I, 165.

⁶³ bk. Nebi Bozkurt, “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11–12 (1993–1994), İstanbul 1997, s. 222–223.

da anılan makaleye atfen tekrarlanmıştı.⁶⁴ Söz konusu tenkit evlenmek maksadıyla Hz. Peygamber'in huzuruna çıkan ve "kendimi sana hibe etmeye geldim" diyen kadının teklifinden sonra Allah'ın resulünün tavrını anlatan ifadelerin tercümesinden kaynaklanmaktadır. Farklı lafızlarla anlatılan olayın bazı kaynaklarda geçen bir rivayeti şöyledir:⁶⁵

فَنظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ طَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسَهُ

Bu ibareyi Davudoğlu şöyle tercüme etmiştir: "Bunun üzerine Resûlullah (Sallallahü Aleyhi ve Sellem) kadına bakarak onu tepeden tırnağa süzdü. Sonra başını eğdi".⁶⁶ Makale sahibine göre "onu tepeden tırnağa süzdü" ifadesi Hz. Peygamber'e bir iftiradır.⁶⁷ Bu ifade Hz. Peygamber'i küçük düşürmekte ve onun hakkında istismara yol açabilmektedir.⁶⁸ Zira tepeden tırnağa süzmek ancak çirkin duygular taşıyan bir bakış için söylenir.⁶⁹ Dolayısıyla bu makale sahibine göre hadisin tercümesi şöyle olmalıdır: "Resûlullah başını kaldırıp ona bakmış ve sonra gözünü yere eğmiş..."⁷⁰ Ne var ki hadisin metnine bakıldığında bu çeviride فصعد النظر فيها وصوبه kısmı tercüme edilmemiş olmaktadır. Oysa makale sahibi şayet hadisle ilgili birkaç şerhe baktıysa tercümesini atladığı kısmın farklı kelimelerle karşılanırsa da esas itibarıyla Davudoğlu'nun verdiği tercümeyle denk geldiğini görmüş olmalıdır. Burada şârih "süzdü" yerine "baktı" kelimesini kullansaydı daha şık olurdu denilebilir. Hasılı tercümesi verilmeyen bu kısımlar, Hz. Peygamber'in kadına dikkatli bir şekilde tepeden tırnağa/baştan ayağa baktığını ifade etmektedir.⁷¹ Hatta Kurtubî'ye göre صوب fiilinin tef'îl babında kullanılması bakışın tekrarlandığını gösterir.⁷² Nitekim hadis Türkçe'ye başka bir eserde de şu şekilde çevrilmiştir: "Aleyhissalâtu vesselâm kadına şöyle bir nazar edip sonra tepeden tırnağa gözden geçirdi, bir de sâbit baktı ve sonunda (hiçbir şey demeden) başını yere eğdi."⁷³

⁶⁴ bk. Çoşkun, Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük, s. 44.

⁶⁵ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahih)*, I-VIII, İstanbul 1401/1981, "Nikâh", 14, 25; Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki), I-V, İstanbul, ts., "Nikâh", 76; Nesâî, Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul 1401/1981, "Nikâh" 62.

⁶⁶ Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, VII, 273.

⁶⁷ Bozkurt, a.g.m., s. 223.

⁶⁸ Bozkurt, a.g.m., s. 222.

⁶⁹ Bozkurt, a.g.m., s. 223.

⁷⁰ Bozkurt, a.g.m., s. 222.

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), I-XIII, Beyrut, ts., IX, 206; Sindî, *Hâşiye alâ Süneni Nesâî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), I-IX, Beyrût 1409/1988, (Nesâî'nin Sünen'i içinde), VI, 113; Şebbir Ahmed ed-Diyübendî el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim fi şerhi Sahîhi Müslim*, Karaçi, ts., III, 477.

⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 206.

⁷³ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I-XVII, Ankara 1988, X, 246.

Makale sahibinin “tepeden tırnağa süzmek” deyiminin “çirkin duygular taşıyan bir bakış” için söylendiği iddiası da mesnetsizdir ve anılan deyim Türkçe’de sadece bu anlamda bir kullanımı yoktur.⁷⁴ Bu durum kişinin niyetine ve konuma göre değişebilir. Dolayısıyla ilgili hadis baştan sona dikkatli bir şekilde okunduğunda, Hz. Peygamber’in kendisine evlenme teklif eden bir kadına onu her açıdan tanıma amacıyla dikkatli bir şekilde bakmasında hiçbir sakınca olmadığı anlaşılır. Hadislere ve peygamberlik makamına gelecek eleştirileri bertaraf etmek için, tercümelerde bazı tasarruflarda bulunmanın da sonu yoktur. Çünkü İslâm karşıtı ve art niyetli bazı kişilerin, yazdıkları eserlerde gayet tabii ve mâsum rivayetlerdeki bilgileri dahi nasıl çarpıttıkları bilinen bir gerçektir.

Son olarak eserde Mâverdi’nin Marudî⁷⁵ ve Zühli’nin Zehli⁷⁶ okunması gibi bazı isimlerin yanlış telaffuz edildiği de müşâhede edilmektedir. Ancak bunların da şerhi Osmanlıca’dan Latinize edenlerin hatası olması muhtemeldir.

C. SONUÇ

Hadis kaynaklarının en önemlilerinden biri olan İmam Müslim’in *es-Sahih*’ine, tam metin tercümesi ile birlikte on bir cilt tutan geniş bir şerh yazarak Türk okuyucusuna kazandıran Ahmed Davudoğlu büyük emek mahsulü bir eser ortaya koymuştur. Şerhin muhtevasından belli bir hedef kitle gözetilmeksizin, herkesin istifade edebileceği ve büyük oranda klâsik şerhlerdeki bilgilerin anlaşılır bir dille aktarılarak halkın hadis ve sünnet kültürünün artırılmasının hedeflendiği söylenebilir. Davudoğlu’nun *Müslim Şerhi*, uzun kelime ve kavram izahlarıyla, hükümler konusunda mezheplerin farklı görüşlerini değerlendirmesiyle ve klâsik şerhlerdeki bilgileri güzel bir şekilde özetlemesiyle başta İlahiyat Fakültesi öğrencileri, özellikle de hadisle ilgilenenler olmak üzere, hadis eserlerine özel bir merak duyan ve bu konuda kendisini yetiştirmiş diğer kişiler için temel bir müracaat kaynağı hüviyeti taşımaktadır.

Şerh hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa maddeler halinde şunlar söylenebilir:

Eser işlediği fikirler ve görüşlerdeki eğilim yönüyle bugünün fikrî tartışmaları bağlamında, muhafazakârlık denebilecek bir gelenek ve Hanefî Mezhebi çerçevesinde kaleme alınmıştır. Davudoğlu modern İslâm düşüncesi ve onun önemli simalarının içtihad konusundaki fikirlerine, şartlarını taşıyan ehil müçtehidler bulunmadığını ileri sürerek şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu sebeple

⁷⁴ bk. Hasan Eren v.dğr., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*, I-II, Ankara 1988, II, 1363, 1454 (Tepeden tırnağa süzmek: herhangi bir sebeple birine dikkatlice bakmak); D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1988, s. 1024, 1081; Ahmed Fidan v.dğr., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB Yayınları, I-IV, İstanbul 2000, III, 2642, 2843.

⁷⁵ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, 283, 380; II, 26.

⁷⁶ bk. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, I, XIV, XXII, 202.

neredeysi her konuda yegâne merci, içtihad şartlarını bihakkın hâiz olduğu kabul edilen önceki âlimlerdir.

Şerhin ana kaynaklarını çok büyük oranda Aynî'nin Buhârî ve Nevevî ile Übbî'nin Müslim şerhleri oluşturmaktadır. Şârih sistematığını oluşturmada bu eserlerden istifade etmekle birlikte onların takip ettiği sıralamaya tam uymayıp adı geöen kitaplardan harmanlanmış kendine özgü bir sistematik geliştirmiştir. Ana kitaplardan önce konu hakkında verilen genel bilgilerle hadisten çıkarılan hükümler daha fazla Aynî'den, Buhârî'de bulunmayan hadislerin şerhlerindeki benzer bilgiler ise büyük oranda Nevevî'nin ve kısmen de Übbî'nin eserinden alınmıştır.

Önceki âlimlerin ihtilâf ettiği konularda Davudoğlu'nun Aynî ve Übbî'nin itirazlarına sıklıkla temas etmesi dikkat çekicidir. Mezhep görüşlerinde Aynî'nin, hadislerin felsefi ve akli yorumlarında da Übbî'nin itirazları ön plandadır.

Eserde geöen kelime ve kavramlar hakkında yer yer yapılan geniş açıklamalar, bu konuda müstakil çalışma yapacaklar için iyi bir kaynak oluşturmaktadır. Davudoğlu'nun Arapça ve Türkçe'ye olan hâkimiyeti sebebiyle şerhte geöen kelime ve kavramlar hem karşılıkları hem de açıklamaları açısından önemsenmelidir. Özellikle kavram kargaşasının çokça yaşandığı günümüzde Müslim şerhinden bu yönüyle istifade etmek fikir ve yayım dünyasına ciddi bir katkı sağlayabilir.

Şârihin hadislerin güncel yorumlarına çok az yer vermesine ve zaman zaman çağımız insanına pek de fayda sağlamayan ayrıntı bilgileri uzunca zikretmesine rağmen eserden, geleneğin hadis hakkında söyledikleri konusunda detaylı bilgi sahibi olmak için önemli ölçüde istifade edilebilir.

Eserde hadisin âyetle ve başka hadislerle anlaşılması; nüsha farklılıklarındaki bilgileri zikrederek rivayetin bütününi göstermek; hadisi eserlerine alan diğer muhaddisler ve kaynakları; rivayetler arasındaki farklılıkları izah ve çelişkilerin giderilmesine yönelik açıklamalar; lugat, i'rab, meânî, bedî', beyân gibi edebî sanatlar ve dil bilgisi kuralları yönüyle hadisin açıklanması; siyer, tarih bilgileri ve vürüd sebebi ışığında hadisin kime, niçin, nerede, ne maksatla söylendiğini tesbit; hadisten çıkarılabilecek edebî, ahlâkî ve hukukî hükümler; değişik fıkıh mezheplerinin hadisle istidlâl edip etmedikleri; hadis hakkında akla gelebilecek soruların cevaplandırılması gibi metni anlamaya yönelik klâsik hadis şerhlerinde öne çıkan açıklamalara büyük oranda yer verilmiştir.

Son olarak eser üzerine yapılan bir fihrist hakkında kısa bilgi vermek, şerhten istifade edecekler için faydalı olacaktır. Basıldığı dönemde şerhe yapılan fihrist oldukça yetersiz ve kullanışsız olduğundan İhya Araştırma Merkezi tarafından Necdet Arman'a mufassal bir fihrist hazırlattırılmıştır (İstanbul 1993). Bu fihrist özellikle üç yüz sayfayı aşan "konular" bölümüyle akla gelebi-

lecek neredeyse her kelimedenden bakılarak ilgili hadislere ulaşmayı sağlamaktadır. Bu bakımdan söz konusu fihrist eserden istifadeyi kolaylaştıran tamamlayıcı bir çalışma olarak hizmete sunulmuştur.

“Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”

Özet: Ahmed Davudoğlu’nun Müslim’in *el-Câmi’u’s-Sahih*’i üzerine yazdığı hacimli Türkçe şerh, Cumhuriyet dönemi Türkiye’si hadis çalışmalarında klâsikleşmiş bir eserdir. Bu makalede önce merhum Davudoğlu’nun hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiş, sonra onun *Müslim Şerhi*, kullandığı kaynaklar, şerh metodu ve hadisleri tercümesindeki başarısı açısından incelenmiştir.

Atf: Erdinç AHATLI, “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 73-89.

Anahtar kelimeler: Hadis, şerh, hadis şerhi, Müslim şerhi, Ahmed Davudoğlu.

Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivâyet ve Referans Değeri

Mustafa ERTÜRK, Doç. Dr.*

“On A Report that Woman’s
Leading Men in Prayer (Salât) and
Its Value of Reference”

Abstract: It is allegedly reported that in Ibn Sa’d’s *al-Tabaqât al-Kubrâ* and in some other Islamic sources, Umm Waraqa bint Abdillâh, an Ansârî woman who was well versed in the Qur’an, was instructed by the Prophet Muhammad to lead ahl dârihâ (the people of Umm Waraqa’s home) which consisted of both men and women, in prayer. It is said that the Prophet Muhammad appointed a muezzin for her... This report was/is taken into consideration as authentic (sahîh) without searching its isnad by some Muslim scholars to support their opinion about that a woman may lead both men and women in prayer. This article focuses on the question of whether this report can be taken as a reference in terms of its *isnad*. If we look into this report’s isnad (chain), we may certainly conclude that the report of Umm Waraqa is not reliable for basing a judgement on the possibility of a woman’s imamat for both men and women in prayer.

Citation: Mustafa ERTÜRK, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 91-106.

Key words: Umm Waraqa, *imâmat* of woman in prayer, value of isnad (chain), equality of women and men, secularity of Islam, European Union.

I. Giriş:

İbn Sa’d (ö. 230/845) *et-Tabakâtü’l-kübrâ* adlı eserinde Ümmü Varaka adlı bir sahâbî hanım hakkında şu rivayeti nakleder:

“Fadl b. Dükeyn → Velîd b. Abdullah b. Cümeý’ → (Velîd’in) Ninesi → Ümmü Varaka bint Abdillâh b. Hâris:

“Resûlullah (s.a.v.) kendisini ziyaret ederdi ve ona eş-şehîde derdi. (Ümmü Varaka) Kur’an’ı hıfzetmişti. Hz. Peygamber Bedir Gazvesi’ne çıkacağı zaman Ümmü Varaka Hz. Peygamber’e; “Bana izin ver de seninle beraber (gazveye) gideyim ve yaralılarınızı tedavi edip hastalarınıza bakayım. Belki de Allah bana şehâdeti nasip eder.” dedi. Resûlullah da ona “Şüphesiz Allah sana şehâdeti nasip edecektir” buyurdu. Hz. Peygamber ona ‘eş-şehîde’ derdi. Nebî (s.a.v.) **ehl-i dârına imam olmasını (namaz kıldırmasını) emretmişti. Onun (Ümmü Varaka’nın) bir müezzini vardı.**¹ Ümmü Varaka Ömer’in halifelîği

* GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi. merturk@gazi.edu.tr, merturk38@hotmail.com.

döneminde müdebber kölesi ve cariyesi tarafından boğularak öldürülünceye kadar ev halkına imam oldu. (Ömer'e) Ümmü Varaka'yı kölesinin ve cariyesinin boğarak öldürdükleri ve kaçtıkları haber verildi. Her ikisi de yakalanarak asıldılar ve Medine'de ilk asılanlar oldular. Ömer de "Resûlullah 'Haydin gidip şehîdeyi ziyaret edelim' derken doğru söylemiş dedi."²

Yukarıdaki rivayet, ilk zikredildiği kaynak olması hasebiyle alıntı yaptığımız kitabın haricinde, -isimlerini aşağıda belirteceğimiz- diğer tabakat, hadis, tefsir, fıkıh ve tahrîc türü eserlerde de kaydedilmektedir. Adı geçen rivayetten İslâm'ın ilk dönemlerinde kadının toplum içerisindeki statüsü hakkında; bir kadının savaşa katılması, savaşta hemşirelik yaparak geri hizmetlerde bulunması gibi bazı neticeler çıkarılabilir. Bununla beraber rivayeti okuyan birinin dikkatini ilk celbedecek ve aklına takılacak mesele, bir kadının aralarında erkeğin de bulunduğu bir cemaate namaz kıldırmasıdır.

Kadının İslâm'ın ilk dönemlerinde savaşa katılması veya savaşta hemşirelik yapması doğal görülmekle beraber³, aralarında erkeğin de bulunduğu bir cemaate namaz kıldırması için imam olması hayretle karşılanacaktır. Hatta bu görevin bizzat Hz. Peygamber'in izniyle gerçekleştirilmesi meselenin ilginçliğini daha da artıracaktır. Zira günümüze kadar devam eden uygulamalara ve dinî metinlerde zikredilen haberlere göre bir kadının böyle bir görevde bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla gerek hadis kaynaklarında gerekse tabakat kitaplarında yer alan bu bilginin ne derece önem arzettiği ortadadır.

Bilindiği üzere modernizmin ve modern düşüncenin etkisiyle Müslümanların karşısına pek çok sunî problem çıkarılmaktadır. Modernizmin en temel kıstaslarından olan 'eşitlik' ilkesi⁴ ve buna bağlı olarak 'kadın-erkek eşitliği' problemi İslâm toplumlarında sık sık tartışılan veya tartıştırılan meselelerdendir. Müslümanların dünyaya kendilerini kabul ettirmede -ki esasında kabul ettirmeleri de gerekmiyor-, metodolojik açıdan kısmen başarı sağlayamadıklarını düşündüğüm hususların başında kadın erkek eşitliği veya eşitsizliği meselesi gelmektedir. Çünkü 'eşitlik' kavramının bir problem olarak İslâm'da bulunmadığı, böyle bir problemin zaten 1400 sene önce İslâm'ın gönderilmesiyle halledildiği; ilmî toplantılarla, konferanslarla, yazılı ve görsel yayınlarla sürekli dile getirilmeye çalışılmaktadır. Bahsedilen konuların delilleri de tabiiyle İslâmî eserlerden; Kur'an'dan, Sünnetten, hadislerden ve İslâm âlimlerinin icthatlarından bol bol örnek verilerek gösterilmektedir.

¹ Bu müezzinin erkek ve yaşlı birisi olduğu belirtilmektedir (Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salat", 61 (I, 161).

² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut, ts., VIII, 457.

³ Mehmet Akif Aydın, "Kadın", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, XXIV, 92.

⁴ Roar Bjonnes, "Economic Democracy, World Government and Globalization", *Proutjournal*, X/2, 2003. <http://www.proutjournal.org/politics/politics.html>.

İşte bu makalenin ana hedefi müslümanlar tarafından yapılan çalışmalarda bilhassa kadın-erkek eşitliği bağlamında İslâm'ın kadına verdiği değeri ispat etmek için delil olarak sunulan yukarıdaki rivayeti ve onun isnad değerini incelemektir. Rivayette öne çıkarılan ve üzerinde tartışılan mesele, **Ümmü Varaka isimli bir hanım sahâbînin Hz. Peygamber tarafından aralarında bir erkek müezzin ve bir erkek kölenin de bulunduğu bir cemaate/ev halkına namaz kıldırması için imam tayin edilmesidir.** Söz konusu rivayet, geçmişte de kısmen tartışılmış olmakla beraber, hem İslâmî gelenekte böyle bir uygulama yaygın olmadığı, hem de isnad şartlarına uygun bulunmadığı için itibar görmemiş, sadece kitapların satırları arasında bir bilgi olarak yerini almıştır.

Ne var ki kadının erkeklerle imamlığı meselesinin günümüzde çok tartışılan bir mesele olmaması veya çok fazla dikkate alınmaması bir müddet sonra bu konunun gündeme gelmeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü genelde İslâm dünyasının, özelde Türkiye'nin dinî ve sosyal boyutuyla hızla küreselleşme kısılcasına girmesi, modernizmin 'dinde reform' dediği, dini/İslâm'ı sekülerleştirme çabalarının gittikçe hız kazanmaya devam etmesi, bilhassa Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımı öncesi veya muhtemel katılımıyla dinî uygulamalarda bazı yeni 'reformların/düzenlemelerin' gündeme getiriliyor olması, kadının erkeklerle de namazda imamlık yapabileceği konusunun tartışmaya⁵ açılabilmesinin bazı işaretlerini göstermektedir⁶.

⁵ Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımıyla ilgili olarak Avrupa Birliği Komisyonu tarafından 06.10.2004 tarihinde açıklanan "Türkiye İlerleme Raporu"nda "Ekonomik ve Sosyal Haklar" başlığı altında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyeti hakkında şöyle bir ifade yer almaktadır: "Diyanet ayrıca kadınların İslâm'daki rolünün artırılması ve kadınların Müftü olarak atanması için yoğun çaba harcamaktadır. Bunlara ilave olarak camilerin iç tasarımı, kadınların dini törenlere katılmasını kolaylaştırmak için değiştirilmektedir." (2004 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession, Commission of the European Communities, Brussels, 6.10.2004, s. 45). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 20.10.2004 tarihli ilanında da bayan müftü yardımcılığı sınavının yapılacağına bildirilmesi ve bunun faaliyete geçirilmesi söz konusu çalışmaların esasında önceden planlandığını ve AB ilerleme raporuna da yansıtıldığını göstermektedir. Her ne kadar hâlâ hıristiyanlar arasında genel kabul görmese ve tartışılmaya devam edilse de, Avrupa'da, Amerika'da ve dünyanın değişik yerlerinde, papaz, piskopos ve başpiskoposların artık kadınlardan seçiliyor olması, bunun genelde İslâm ülkelerinde özeldir Türkiye'de de gerçekleştirilmesi ihtimalini akla getirmektedir. Müftülüklerde muhakkak bir müftü yardımcısının kadından olması gereğinin dillendirilmesi, sosyal ve hukuki alanda kadını erkeğe eşitleme çalışmaları, artık şekli ibadetlerin icrasında görev alacak kadınların da erkeğe eşitlenmesini zorunlu hale getirecektir. Öncelikle üç büyük şehirde (İstanbul, Ankara ve İzmir) kadınların müftü yardımcılığına atanmalarının başlatılması, beraberinde müftülük, Diyanet İşleri Başkan yardımcılığı ve Diyanet İşleri Başkanı gibi daha üst görevlere tayin edilmelerini getirecektir. 'Eşitleme'de eksik olan bir yön kalacaktır o da imamlıktır. Neden kadınlar da erkekler gibi imamlık yapmasın? şeklinde bir soru gündeme gelecektir. Önce camilerde belirli mekân tahsis edilerek "kadının kadınlara imamlığı", ardından ve son olarak da "kadının erkeklerle imamlığı" teklif edilecektir. Bu söylediklerimiz bir senaryo üretme ve bir kurgu gibi düşünülse bile, bunların kısa zamanda olmasa da, on ila on beş yıl içerisinde gerçek-

Nitekim günümüzde bu rivayeti değişik amaç ve gayelerle değerlendirenler vardır. Kimileri sadece bilgi ve malûmat kabîlinden herhangi bir yoruma tâbi tutmadan, geçtiği kaynakları da göstererek kullanmışlar, kimileri de sahih bir rivayet gibi dikkate alarak kendi fikir ve düşüncelerini serdetmişlerdir. Bu konuda Türkiye'den birkaç örnek vermek istiyoruz:

TC Diyanet İşleri Başkanlığı'nın web sitesinde 'sıkça sorulan sorular' bölümünün 'ibadet' kısmındaki namazla ilgili sayfasında 'kadın imamlık yapabilir mi?' sorusuna şu cevap verilmektedir:

“Kadınların namazda imamlık yapması, bir kadının diğer kadınlara imamlığı ve kadın-erkek karışık cemaate veya sadece erkeklere imamlığı olarak iki kısma ayrılır. Kadının diğer kadınlara imamlığı konusunda, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hanımlarından Ümmü Seleme ve Hz. Âişe'nin kadınlara imam olarak namaz kıldırduklarına, bu durumda öne geçmeyip ilk safın ortasında durduklarına dair ilk devir hadis kaynaklarında bilgiler vardır. Kadınların günlük beş vakit namazda olduğu gibi, terâvih namazında da diğer kadınlara imamlık yapmaları İslam fakihleri tarafından caiz görülmüştür. *Bir kadının, erkeklere veya kadın-erkek karışık cemaate imamlık yapmasına gelince, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, Ebû Dâvûd'un Sünen'i, İbn Hüzeyme'nin Sahih'i, Beyhaki'nin Sünen-i Kebir'i ve Hâkim'in Müstedrek'i gibi pek çok kaynakta yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber, istisnâ olarak (rivayette böyle bir ifade almamaktadır. M.E.) Ümmü Vâraka isimli bir hanıma, biri erkek diğeri kadın iki köleden oluşan kendi ev halkına imamlık yapması için izin vermiştir. Bu rivayete dayanarak, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr, Müzenî, Taberî, İbn Teymiyye gibi âlimler, kadının zaruret halinde erkeklere de imamlık yapabile-*

leştirilmesi, en azından tartışmaların başlatılması çok kuvvetle muhtemeldir. Küreselleşme ve modernleştirme sürecinden geçen İslâm dünyasının bu değişimlerle karşı karşıya kalması artık kaçınılmazdır. Zira İslâm'ı modernleştirme çabalarında 'kadın erkek eşitliği' ilkesinin sadece hukukî ve içtimai alanda değil, bilakis toplu ibadetlerde de uygulanması hedeflenecektir. Herhangi bir alanda gerçekleştirilemeyen eşitlik ilkesi zorunlu olarak kendi felsefesini yok sayacaktır. Bu ise modernleşmenin yok olması demektir.

⁶ Bu makalenin önceden yazılıp yayımlanması safhasında, Amerika Birleşik Devletleri'nin New York şehrinde Muslim Wake Up (müslüman uyanışı) isimli İslâmî bir sivil toplum kuruluşu tarafından konumuzla ilgili bir faaliyetin gerçekleştirildiği haberini aldık. Bu habere göre, adı geçen sivil toplum kuruluşu Virginia Commonwealth Üniversitesi'nde felsefe ve dinî ilimler öğretimi üyesi olarak görev yapan *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Türkçesi: *Kur'an ve Kadın*, trc. Nazife Şişman, İstanbul 1997) isimli kitabın yazarı Dr. Amina Wedud Muhsin adlı bir kadının imamlığında 18 Mart 2005 Cuma saat 13. 00'te New York'ta 'Synod House 1047 Amsterdam Ave (at 110th Street) Manhattan' adresindeki İlahi Aziz John Katedrali'ndeki Synod isimli psikoposlara ait kilisede kadın ve erkek karışık cemaate cuma namazı kıldıracağını "Historic Friday Prayer Led by Dr. Amina Wadud" (Dr. Amina Wadud'un imamlığında tarihi cuma namazı) başlığıyla kullanarak web sitesinde ilân etmiştir. Aynı faaliyete destek veren ve bir kadın sivil toplum kuruluşu olan Muslim Women's Freedom Tour'un (müslüman kadınların özgürlük seyahati) web sitesinde de bu olay 'Making History (tarih yapmak)' başlığıyla duyurulmuş ve bu olay adı geçen adresteki camide gerçekleştirilmiştir. Ulaştığımız bu son bilgiler bizim ileriye yönelik yukarıda belirttiğimiz tahminlerimizdeki haklılığımızı ortaya çıkarmakta ve bunun sadece bir başlangıç olduğunu, İslâm'ın sekülerleştirilmesi faaliyetlerine hız kazandıracağını göstermektedir. İlgili web sitesinde kadının erkeklere de namaz kıldırabileceğine dair yazılan bir yazıda üzerinde çalıştığımız rivayetin birinci delil olarak kullanılması da oldukça mânidardır. İlgili sivil toplum kuruluşları ve haber hakkında ayrıntılı bilgi için bk. www.muslimwakeup.com.

ceğini söylemişlerdir. (metindeki italik bana aittir. M.E.) İçlerinde Ebû Hanife, Şafî'nin de bulunduğu fakihlerin çoğunluğu (na göre), kadının erkeklerle imamlığını caiz görmemişlerdir.”⁷

Türkiye'nin tanınmış ilim adamlarından Süleyman Ateş de bir makalesinde;

“Batı ülkelerinde kadının ruhunun olup olmadığı, ibadet yetkisinin bulunup bulunmadığı tartışma konusu yapılırken; İslâm Peygamber’i, Allah önünde, erkeğe eşit saydığı kadına, dîni görevlerin en kutsal olan namazda, arkasındaki cemâate imam olması hakkını dahi tanımıştır” diyerek Ebû Dâvûd’un *Sünen*’inde, Ebû Nuaym’ın *Hilyetü’l-evliyâ*’sında ve diğer fikhî eserlerde zikredilen Ümmü Varaka ile ilgili haberi ve açıklamaları delil göstermektedir.⁸

Bir başka yazar Mustafa İslamoğlu da Fırat Kültür Merkezi’deki bir konferansında rivayeti mizansen bir şekilde sunarak şunları söylemektedir:

“Bir ismi de Nesibe olan Ümmü Varaka -ki Uhud’a katılıp on sekiz yara alan, “Ricâlü’n-nisâ”, yiğit bir kadındır- ev halkına, erkek kölelerine yaşlı bir müezzini ile birlikte namaz kıldırılmaktadır. Onu, “Erkeklerin önüne durmuş da namaz kıldırıyor” diye Peygambere şikâyet ediyorlar. Resûlullah: “Bırakın onu.” diyor, “ona ben izin verdim.” Evi uzak, evindekilere imam olmuş.⁹ “Aman hocam kıyamet kopar, aman bunları söyleme” mi diyorsunuz? Bana ne canım, kıyamet koparsa o gün kopaydı; bugün niye kopacak! Bunlar elimizdeki en temel kaynaklarda yazan şeyler... Bana soruyorlar, “Hocam, kadın kadına imam olur mu?” Yahu 1400 yıldır biz bunu hiç tartışmadık; çünkü ihtilaf olmamış; İslâm’ın hiçbir fikhî ekolünde böyle bir ihtilaf yok”¹⁰

Bu misallerde de görüldüğü üzere kadının namazda erkeklerle imamlığı konusunda üzerinde çalıştığımız hadis/rivayet, kaynaklarıyla sadece misal gösterilmekte, ancak hadisin senediyle ilgili herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın, ‘hadis eserlerinde var/mevcut’ düşüncesiyle zımnî ve açıkça kabul görmektedir. Benzer yaklaşımı İslâm dünyasının başka yerlerinde yapılan akademik ve popüler çalışmalarda da görmekteyiz.¹¹

Biz ise yaptığımız araştırmada Ümmü Varaka rivayetinin zannedildiği gibi isnad açısından sağlam bir zemine dayanmadığını, İslâm tarihinden şaz da olsa örnek gösterilebilecek değerinde bir rivayet olmadığını gördük. Çünkü örnek gösterilen herhangi bir rivayet bilhassa isnad açısından tetkik edilmesi ön

⁷ <http://www.diyane.gov.tr/turkish/sorular.asp?id=103>.

⁸ Süleyman Ateş, “İslâm’ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmî Araştırmalar*, V/4, Ankara 1990, s. 326.

⁹ Burada gösterilen kaynaklarda (İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VIII, 457; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 405; Ebû Dâvûd, “Salât” 62) Ümmü Varaka’nın bir isminin Nesibe olduğuna ve Uhud Gazvesi’ne katıldığına, sahabenin Ümmü Varaka’nın imamlığına karşı çıktığına veya evinin uzakta olduğuna dair en ufak bir ifade yoktur.

¹⁰ Diğer görüşleri için bk. www.mustafaislamoglu.com/soylesiler/ysfkm1.html.

¹¹ bk. Fatima Mernissi, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis 1993, s. 33 (İbn Rushd, *Bidaya al-Mujtahid wa Nihaya al-Muqtasid*’ten naklen, Dar al-Fikr, I, 105; Wiebke Walther, *Women in Islam* (trc. C. S. V. Salt), Montclair 1981, s. 111; Halima Krausen, “Frauen als Imam?”, http://www.kuantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-8/_p-1/i.html Published: 24.02.2003 - Last modified: 04.03.2003.

koşulunun bu rivayette gerçekleştirilmediğini, buna karşılık sadece ‘falan hadis kaynaklarında/eserlerinde zikredilmektedir’ şeklinde bir yöntemin takip edildiğini tesbit ettik.

Bu sebeple konuyla ilgili rivayeti önce sened çerçevesinde tetkik edecek, daha sonra metnin klasik kaynaklarda değerlendirilme biçimlerine kısaca işaret edeceğiz. Metnin muhtevasında bulunan kadının imamlığı meselesi, özellikle geçmişte tartışıldığı ve fikhî tartışmalara açık olduğu için de fikhî yönden herhangi bir sorgulama cihetine gitmeyeceğiz. Çünkü bizim buradaki öncelikli amacımız bir haberin muhtevasıyla ilgili belirli yargılara veya sonuçlara ulaşmadan önce, o haberin geliş yoluna yani isnadına ve isnaddaki özelliklerine dikkat edilmeden yapılan değerlendirmelerin ve yorumların ne derece ‘değer’ ifade edeceğini ve bu yorumlar üzerine bina edilen hüküm ve kararların da ‘etkili’ ve ‘sağlıklı’ olup olmayacağını göstermeye çalışmaktır. Zira haber sağlam bir zemine dayanmayacağı takdirde metnin muhtevası ile ilgili yapılan veya yapılacak olan fikhî tartışma(lar), sadece ya fantezi türünde bir beyin jimnastiğinden veya polemikten öteye gidemeyecektir.

II. Rivayetin Senedi ve Tahlili

Ümmü Varaka rivayeti tabakat¹², hadis¹³, tefsir¹⁴, fikh ve tahrîc¹⁵ kitapla-

¹² İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, VIII, 457; Buhârî, *et-Târihu’s-sagîr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep- Kahire 1397/1977, I, 45; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, Beyrut 1405, II, 63; İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdullah, *el-İstiâb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1412, IV, 1965; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü’s-safve* (nşr. Mahmûd Fâhûrî-Mahmûd Revvâs Kal’acı), Beyrut 1399/1979 II, 72; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Mizânü’l-îtidâl fi nakdi’r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1995, VIII, 144; a.mlf., *el-Kâşif* (nşr. Muhammed Avvâme), Cidde 1413/1992, II, 528; Mizzî, Yûsuf b. Zekî Ebû’l-Haccâc, *Tehzîbü’l-Kemâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut 1400/1980, XXXV, 390; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1412/1992, VIII, 321; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, Beyrut 1404/1984, XII, 508.

¹³ İshak b. Râhûye, İshak b. İbrâhim el-Hanzelî, *Müsned* (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin), Medine 1995, I, 234–235; İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *Musannef* (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Riyad 1409, VI, 538, VII, 257; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1982, VI, 405; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Salât”, 61 (I, 161); İbnü’d-Dahhâk, Ahmed b. Amr Ebû Bekir eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve’l-mesânî* (nşr. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire), Riyad 1411/1991 VI, 139; İbnü’l-Cârûd, Abdullah b. Ali en-Nisâbüri, *el-Müntekâ* (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1408/1988, s. 91; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Sahîh* (nşr. Muhammed Mustafa el-A’zamî), Beyrut 1390/1970, III, 89; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Musul 1404/1983, XXV, 134–135; Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen* (nşr. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî), Beyrut 1386/1966, I, 279, 403, III, 114; Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1411/1990, I, 320; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’s-sugrâ* (nşr. Muhammed Ziyâurrahmân el-A’zamî), Medine 1410/1989, s. 342; a.mlf., *es-Sünenü’l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke 1414/1994, I, 406; III, 130; Azimâbâdî, Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü’l-ma’bûd*, Beyrut 1415, II, 211–212.

rında farklı tarihlerle zikredilmektedir. Bu eserlerin tamamında haberin sahâbî râvisi sadece Ümmü Varaka'dır. Ayrıca bütün kaynakların ittifakla kendisinden nakilde bulunduğu bir başka isim de Velîd b. (Abdullah b.) Cümei'dir. Dolayısıyla bu haber sadece Velîd b. Cümei' vasıtasıyla kaynaklara intikal etmiştir. Ümmü Varaka ile Velîd b. Cümei' arasındaki râvi sayısında ve bunların isimlerinde farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki; sened bazı eserlerde "Velîd → ninesi/ceddeti → Ümmü Varaka"¹⁶ veya "Velîd → annesi/ümmühû → Ümmü Varaka"¹⁷, bir kısmında "Velîd → ceddeti/Leylâ bint Mâlik ve Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka"¹⁸ veya Velîd b. Cümei' → Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka"¹⁹, kimilerinde ise "Velîd → Leylâ bint Mâlik → babası Mâlik → Ümmü Varaka"²⁰, veya "Velîd b. Cümei' → Leylâ bint Mâlik → babası (Mâlik) ve Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka"²¹, "Velîd → Abdurrahman b. Hallâd → babası Hallâd"²² ya da "Velîd → annesi Ümmü Varaka"²³ şeklinde zikredilir. Bu tarihlere bakıldığı zaman senedde Ümmü Varaka ile Velîd b. Cümei' arasında râvi sayısı bir ile üç arasında değişmekte ve bu tarihler şu isimlerden oluşmaktadır: Abdurrahman b. Hallâd, (Velîd'in ninesi gösterilen) Leylâ bint Mâlik ve (Leylâ'nın babası) Mâlik.

¹⁴ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Tefsîr* (nşr. Ahmed Abdülâlim el-Berdûnî), Kahire 1972, I, 356.

¹⁵ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *et-Tahkik fî ehâdisi'l-hilâf* (nşr. Mîs'ad Abdülhamîd), Beyrut 1415, I, 313; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, I, 105; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Mugni*, Beyrut 1405, II, 16-17; İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali, *Hülâsatü'l-Bedri'l-münir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Riyad 1410, I, 185-186; Zeylâi, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbü'r-râye* (nşr. Muhammed Yûsuf el-Bennûri), Mısır 1357, II, 31; Sanânî, Muhammed b. İsmâil, *Sübülü's-selâm* (nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hûlî), Beyrut 1379, II, 34-35; İbn Hacer, *ed-Diraye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* (nşr. Seyyid Abdullah Hâşim el-Yemânî), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 169-170; a.mlf., *Telhisü'l-habîr* (nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî), Medine 1384/1964, II, 26-27; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Beyrut 1973, III, 201-202.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VIII, 457; İshak b. Râhûye, *Müsned*, I, 234-235; İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VII, 257; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 405; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 134; Dârekutnî, *Sünen*, I, 405; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 130.

¹⁷ Dârekutnî, *Sünen*, I, 279.

¹⁸ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, VI, 538 (Abdurrahman yerine Abdullah ismi geçer); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 405; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 61 (I, 161); İbnü'd-Dahhâk, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, VI, 139; İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ*, s. 91; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 135; Dârekutnî, *Sünen*, III, 114; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 320; Beyhakî, *es-Sünenü's-sugrâ*, s. 342; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 406.

¹⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 61 (I, 161).

²⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), ts., VII, 309.

²¹ İbn Huzeyme, *Sahih*, III, 89.

²² İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 341. (İbn Hacer Abdurrahman → Ümmü Varaka tarihinin mevkuflar olduğunu söyler).

²³ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fî ehâdisi'l-hilâf*, I, 313.

Kaynaklarda bu haberi Velîd b. Cümeý'den nakleden râviler de Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Vekî' b. Cerrâh, Abdullah b. Dâvûd el-Huraybî, Ebû Ahmed ez-Zübeyrî, Muhammed b. Ya'lâ ve Muhammed b. Fudayl olarak zikredilmektedirler. Senedin muhtelif tarîklerinden anlaşılacağı üzere Ümmü Varaka ile Velîd arasındaki râvi sayısında ve bunların isimlerinde ittifak yoktur ve bu rivayetin tek ortak râvisi/müşterek râvisi²⁴ Velîd b. Cümeý'dir. Bu rivayeti Velîd'den de farklı kişiler nakletmişlerdir. Fakat asıl üzerinde durulması gereken müşterek râvi Velîd b. Cümeý' ile Ümmü Varaka arasındaki diğer râvilerdir. Şimdi bu râviler hakkında kısaca bilgi verelim:

1. Ümmü Varaka (ö. 20/640?²⁵). Tabakat kitaplarında bu sahâbînin adı Ümmü Varaka bint Nevfel veya Ümmü Varaka bint Abdullah b. Hâris el-Ensârî şeklinde kaydedilmektedir. Hayatı hakkında sadece Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği müslüman olduğu ve biat ettiği belirtildikten sonra, üzerinde çalıştığımız tek bir rivayet nakledilerek onunla ilgili bilgiler verilmektedir. Buna göre Ümmü Varaka'nın Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an hâfızı olduğu veya Kur'an okumayı bildiği, Resûlullah'ın kendisine 'eş-şehîde' lakabını verdiği, kendisini sık sık ziyaret ettiği, yaralıları tedavi etmek ve hastalara bakmak için Bedir Gazvesi'ne katılmak üzere Resûl-i Ekrem'den izin istediği ve Allah'ın kendisine şehîdlik nasip etmesini arzu ettiğini ifade etmesi üzerine Hz. Peygamber'in bilakis evinde kalıp ev halkına imam olmasını emrettiği ve Allah'ın kendisine şehidliği nasip edeceğini söylediği, ayrıca Hz. Peygamber'den müezzin talebinde bulunduğu ve onun da buna izin verdiği, imamlık görevini Hz. Ömer'in halifeliği döneminde antlaşmalı köle ve cariyesi tarafından şehîd edilinceye kadar sürdürdüğü nakledilmektedir. Ölüm tarihi konusunda kaynaklarda sadece Hz. Ömer döneminde öldüğü belirtilmekte fakat tarih verilmemektedir. İbnü'l-Cevzî ise *el-Muntazam* adlı eserinde hicrî 20 tarihindeki hâdiseler başlığı altında Ümmü Varaka'nın şehîd edildiğini kaydetmektedir. Bu bilgilerin dışında onun hakkında bir başka mâlumata sahip değiliz.

²⁴ G. H. A. Juynboll bu kavram hakkında şunları söyler:

"Anahtar râvi veya müşterek râvi/mr. (common link/cl.) Peygamber'le kendisi arasındaki zaman diliminde yer alan râviler zincirinden sorumlu olduğu kadar, hadis metninden de -en azından ilk varyantından- sorumlu tutulabilir" bk. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadîth*, Cambridge 1983, s. 206-217; a.mlf., "Muslim's Introduction to His *Sahîh*, Translated and annotated with an Excursus on the Chronology of *fitna* and *bid'a*", *JSAI*, V, Jerusalem 1984, s. 263-311; a.mlf., "Some *isnâd*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *hadîth* Literature", *al-Qantara*, X, Madrid 1989, s. 343-383; a.mlf., "Analysing *isnâds* in *hadîth* and *akhbâr* Literature", *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives* (ed. Lawrance I. Conrad), Princeton 1991.

²⁵ İbnü'l-Cevzî Ümmü Varaka ile ilgili bu rivayeti hicri 20 yılına ait hâdiseler arasında zikreder. bk. *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1412/1992, IV, 305-306.

2. Abdurrahman b. Hallâd (ö. ?). Kaynaklarda biyografisiyle ilgili sadece Kûfeli olduğuna dair bilgiye yer verilmektedir. Cerh ve ta'dîl açısından onunla alâkalı farklı değerlendirmeler mevcuttur. Kaynaklarda kendisinden sadece bu rivayetin nakledildiği ifade edilmektedir. Bu sebepten olsa gerek onun mechûl²⁶ olduğu belirtilmekte, ancak İbn Hibbân'ın onu *es-Sikât*'ına²⁷ aldığı veya bazı âlimlerin onu tevsik edip kendisinden hadis naklettiği hatırlatılarak mechûl sayılmayacağı da söylenmektedir.²⁸

3. Leylâ bint Mâlik (ö. ?) ve babası Mâlik (ö. ?). Senedde bazan Velid b. Cümeý'in ninesi olarak da zikredilen Leylâ bint Mâlik ile babası Mâlik hakkında tabakat kitapları ile cerh ve ta'dîl kaynaklarında isimlerinin verilmesi dışında haklarında olumlu ya da olumsuz herhangi bir değerlendirme tesbit edemedik. Sadece Leylâ'nın ve babası Mâlik'in, üzerinde çalıştığımız rivayetin senedine dair, bilgi verilirken isimleri zikredilmektedir. Buhârî (ö. 256/870) Leylâ'nın babası Mâlik hakkında da 'Mâlik an Ümmi Varaka' diye belirttiikten sonra, bunu Velid b. Cümeý'in söylediğini kaydeder.²⁹ İbn Hacer el-Askalânî de (ö. 852/1448), Leylâ hakkında "Ma'rûf değildir. Üçüncü tabakadandır" der.³⁰

4. Velid b. Cümeý (ö. ?). Rivayetin kendisinden itibaren dağıldığı tek müşterek râvi olan Velid hakkında tabakat ve cerh ve ta'dîl kitaplarında kısaca şu bilgiler yer almaktadır: Asıl adı Velid b. Abdullah b. Cümeý *ez-Zührî*'dir. Dedesine nisbetle Velid b. Cümeý diye şöhret bulmuştur. Mekkeli olup Kûfe'de ikamet ettiği için Kûfî nisbesiyle anılır. Doğum ve ölüm tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Kaynakların belirttiğine göre Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-13), İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714), son sahâbî olduğu ifade edilen Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leyî (ö. 100/718-19) ve İbn Abbas'ın mevlâsı İkrime'den (ö. 105/723) hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) ve Ebû Ahmed ez-Zübeyrî gibi âlimle-

²⁶ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 211-212.

²⁷ İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (nşr. Seyyid Şerefüddin Ahmed), 1395/1975, V, 98 (sadece ismi ve nerele olduğu belirtiliyor).

²⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 153; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1406/1986, s. 339; a.mlf., *Telhîsü'l-habîr*, II, 27; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XVII, 82; Zeynüddin el-İrâkî, *Zeylû Mizânî'l-i'tidâl* (Zehebi'nin *Mizânü'l-i'tidâl*'iyle birlikte basılmıştır), VIII, 144. İrakî'nin onun hakkında "Müslim ondan hadis nakletmiştir. İbn Maîn, Ebü Hâtîm, Ebü Dâvûd ve başkaları onu tevsik etmiştir. Yahyâ el-Kattân ve Ebü Nuaym gibi büyükler ondan hadis rivayet etmişlerdir" sözü Abdurrahman b. Hallâd'ın mechullüğünü ortadan kaldırmaya gerektir. Zira Abdurrahman'dan Ümmü Varaka rivayetinden başka rivayet nakledilmemektedir. Kaldı ki senedde Velid b. Cümeý ile Ümmü Varaka arasında ondan hadis nakledenlerin ve tevsik edenlerin ismi hiç geçmemektedir. Hâlbuki *mechûlü'l-hâlin* ortadan kalkması için, ihtilâflı olmakla beraber, kendisinden en az iki veya daha fazla kişinin rivayet etmesi gerekir (meselâ bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 212-213).

²⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 309.

³⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 763.

rin hadis naklettikleri, İbn Mâce'nin dışında Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'inde olmak kaydıyla diğer *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin de ondan hadis rivayet ettikleri kaydedilmektedir.³¹

Velîd b. Cümeý'in hadis rivayetindeki güvenilirliğine dair kaynaklarda farklı ve çelişkili değerlendirmeler bulunmaktadır: İbn Sa'd (ö. 230/845), İbn Maîn (ö. 233/847) ve el-İclî (ö. 261/875) "sika", Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Zür'a (ö. 264/878) "leyse bihi be's" ve Ebû Hâtim (ö. 275/888) "sâlihu'l-hadis" gibi değişik ta'dil lafızlarını kullanmışlardır. Buna karşılık Ukayli (ö. 323/935) "hadisinde ıztırab vardı", İbn Hibbân (ö. 354/965) "sika râvilerin hadislerine benzemeyen tarzda sika râvilerden rivayette teferrüd etmiştir. Bu durum onda aşırı olduğu için onunla ihticâc da bâtıldır", Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1013) "Müslim onu zikretmeseydi daha iyi olurdu", Ebû Hâtim "Ca'de b. Hübeyre'ye yetişmediği halde ondan hadis rivayet etmiştir" gibi beyanlarda bulunmuşlardır. Ayrıca Amr b. Ali el-Fellâs hocası Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Velîd'den hadis nakletmediğini, ancak ölümünden kısa bir süre öncesine kadar Ali es-Sâîğ vasıtasıyla altı hadisini işittiği bilgisi de yer almaktadır. Bunlara ilaveten Velîd'le ilgili hâlik³², sâkit³³ ve muttarahun (mutarrahun)³⁴ gibi cerh ifadeleri de kullanılmaktadır.³⁵

Netice olarak rivayetin müşterek râvisi Velîd b. Cümeý ile Ümmü Varaka arasındaki râviler hakkında, yukarıdaki bilgilerin dışında, hemen hiç mâlumat bulunmamaktadır. Sadece bu rivayete mahsus olarak Abdurrahman b. Hallâd'ın, Leylâ bint Mâlik'in ve babası Mâlik'in isimleri zikredilmekte, başka

³¹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 129; Hocaları ve talebeleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXI, 35-36.

³² "Helâk olmak anlamına gelen 'heleke' fiilinin ismi fâilidir ve cerh lafızlarındandır. Râvilerin cerhinde kullanılan lafızların beşinci derecesinde yer alır. Cerh lafızlarının bu derecesinde yer alan lafızlar ağır cerhe delâlet ederler. Bu itibarla hakkında 'hâlikün' hükmü verilerek cerhedilmiş olan bir râvi terkedilir. Hadisleri yazılmaz." bk. Uğur, *a.g.e.*, s. 118.

³³ Cerh lafızlarının dördüncü derecesinde yer alır ve "adaletten düşmüş" mânasına gelir. Bu hükme mâruz kalmış râvinin hadisi yazılmayacağı gibi itibar için dikkate de alınmaz. bk. Uğur, *a.g.e.*, s. 352.

³⁴ Cerhin üçüncü veya dördüncü mertebesinde yer alan bir lafızdır. 'Hadisleri kaldırılıp atılmıştır' mânasına gelir. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir şekilde kullanılmaz, kaide olarak ne yazılır, ne itibar için dikkate alınır ve ne de istihâda yararlı sayılır. Hakkında böyle bir hüküm verilmiş râvinin kendisi metrûk, hadisleri merduddur. bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 121; Uğur, *a.g.e.*, s. 291.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, VI, 354; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep, ts., III, 78-79; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fi duafâ'ir-ricâl*, Beyrut 1405/1985, VII, 2537-2538; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzi Abdurrahman, *el-Cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1271/1952, IX, 8; a.mlf., *el-Merâsîl* (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah), Beyrut 1397, s. 228; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhalâ*, Beyrut, ts., XI, 224; İbn Hazm, *el-İhkâm*, Kahire 1404, V, 23; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXXI, 35-36; Zehebî, *el-Mugni fi'd-duafâ'* (nşr. Nüreddin İtr), Halep 1391/1971, II, 721; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, VII, 129; Ukayli, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer, *ed-Duafâ'* (nşr. Abdülmü'ti Emin el-Kal'acı), Beyrut 1404/1984, IV, 317.

hiçbir rivayette isimleri kaydedilmemektedir. Bu bilgiler ışığında Abdurrahman b. Hallâd, Leylâ bint Mâlik ve babası Mâlik'in (Yahyâ b. Saîd el-Kattân³⁶ ile İbn Hacer'in de belirttiği³⁷ gibi) 'halleri mechûldur'. Abdurrahman b. Hallâd'ın İbn Hibbân'ın *es-Sikîl*'inde sadece isminin, üzerinde çalıştığımız rivayetin kısmî senedi verilmek suretiyle zikredilmesi, onun mechuliyetini ortadan kaldırmaya gerektir. Dolayısıyla bu râviler mechul kategorisine girmektedirler ve bu vasıftaki râvilerin rivayetleri de zayıf kabul edilmektedir.³⁸

Velîd b. Cümey'e gelince onun güvenilirliği hususunda da ittifak olmadığı açıktır. Çünkü kimileri onu 'sika, lâ be'se bih, sâlihu'l-hadis' diyerek ta'dîl ederken, kimileri de "hâli mechuldur, hadisinde ızdırab vardır, hâlik, muttarahun (mutarrahun), hadisiyle ihticac etmek batıldır, hadisinde infirâd etmiştir" gibi ifadelerle cerhetmişlerdir. Hadis usulüne dair kitaplarda cerh ile ta'dîl teâruz ettiği zaman cerhin mi ta'dîlin mi kabul edileceği veya hangi şartlarda hangisinin benimseneceğine yönelik âlimler arasında tartışmalar bulunmaktadır.³⁹ Ancak genel kabul gören veya sahih olan görüş sebepli/mübeyyen cerhin kabul edileceği, sebepsiz cerhin kabul edilemeyeceği yönündedir.⁴⁰ Bu takdirde cerhine yönelik beyanların bir kısmında hadisinde infirad etmesi, sika râvilerin rivayetine muhalif olarak rivayette bulunduğu belirtilmesi yapılan cerhin sebebini gösterebilir ve cerhin tekaddümünü/öncelenmesini gerektireceğinden, rivayetin şâz veya münker sayılacağı neticesine varılabilir.⁴¹ Bir rivayetin şâz veya münker olması da sahih veya hasen hadisin şartları dışında kaldığı için o rivayetin zayıf hadis grubuna girmesini gerekli kılacaktır. Ayrıca Ebû Hâtim'in Velîd hakkında "Ca'de b. Hübeyre'ye yetişmediği halde ondan hadis rivayet etmiştir"⁴² ifadesi de bir başka gerekçeli cerh sebebidir. Nihayetinde bu ıstilahî kavramlar ve ulaşılan neticeler tartışmalı da olsa Velîd b. Cümey'in ittifakla hadiste sika olmadığı kesinlik kazanmaktadır.

Sonuç olarak bu rivayet hem senedinin nakledilme biçimi hem de senede geçen râvilerin durumu açısından ne sahihtir ne de hasendir, bilakis zayıftır. Senedindeki bütün bu illetlere rağmen bu rivayetin hadis kitaplarında bulunmasını yeterli görerek sanki sahihmiş gibi belirli ve kesin sonuçlara ulaşmak isabetli olmasa gerektir.

³⁶ Yahyâ b. Saîd el-Kattân "Abdurrahman'ın hâli mechûldür" der. bk. Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, VIII, 144; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 31; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VI, 153; a.mlf., *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 339.

³⁷ İbn Hacer, *Telhisü'l-habîr*, II, 27.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (nşr. Nûreddin İtr), Dımaşk 1986, s. 112-113; Uğur, *a.g.e.*, s. 211-212.

³⁹ Meselâ bk. Leknevî, Abdülhay, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1987, s. 111-128.

⁴⁰ bk. Leknevî, *a.g.e.*, s. 117.

⁴¹ Bu hususla ilgili muhtelif görüşler için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, s. 80-82.

⁴² İbn Ebû Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 228.

III. Klasik Dönemde Rivayetin Metni ve Muhtevasıyla İlgili Değerlendirmeler

İslâm âlimleri bu rivayeti ya tarihî bir bilgi niteliğinde ya da fikhî tartışmalarda bir mesned olarak hadis, tarih ve fıkıh kitaplarında zikretmişlerdir. Şimdi de Ümmü Varaka'yla ilgili rivayetin klasik kaynak kitaplarındaki yansıma biçimleri gözden geçirilecektir:

Rivayet fıkıh konularına göre tanzim edilmiş sünen ve câmi' türü hadis eserlerinin bab başlıklarına ve fıkıh kitaplarındaki fikhî tartışmalara değişik şekillerde yansımıştır. Metnin muhtevası gereği daha ziyade kadının imamlığı konusundaki meselelerde zikredilen bu haber bazan, metinde açıkça geçmediği halde sadece kadının kadınlara imamlığında, bazan da kadının sadece farz namazlarda imam olabileceği şeklinde yorumlanarak delil gösterilmiştir:

Kütüb-i Sitte imamlarından Ebû Dâvûd (ö. 275/888) bu rivayeti iki tarikiyle birlikte "باب إمامة النساء/kadınlara imamlığı bâbı" başlığı altında kaydeder.⁴³ Birinci tarihi verdikten sonra Velîd b. Cümei' → Abdurrahman b. Hallâd → Ümmü Varaka senediyle gelen ikinci tarihi zikreder. Bu tarihte seneddeki Abdurrahman'ın Ümmü Varaka'nın müezzinini gördüğünü ve onun ihtiyar biri (شيخا كبيرا) olduğuna dair sözünü de nakleder. Bu ikinci tarik sadece Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde yer almaktadır. Zira bu ikinci tarihi ne kendinden önceki, ne de sonraki kaynaklarda tesbit edebildik. Ancak o bu ikinci tarihin senedini verdikten sonra birinci metnin daha tam olduğunu belirtir.

Sahîh adlı hadis eserinin musannifi olan İbn Huzeyme (ö. 311/923) ise bu rivayeti "Kadının kadınlara farz namazlarda imâmeti" başlığı altında kaydetmek suretiyle⁴⁴ Ümmü Varaka'nın sadece kadınlara ve farz namazlarda imamlık yaptığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu neticeye Ümmü Varaka'nın ev halkına imamlık yapmasını 'kadınlara imamlık yapması' şeklinde yorumlayarak varmış olabilir. Bab başlığındaki 'الفريضة' kelimesini de yine naklettiği ziyadeli metinde geçtiği için kaydetmiştir. Benzer ziyadeyi 'الفرائض' kelimesiyle zikredilen başka hadis eserlerinde de görmekteyiz.⁴⁵

Dârekutnî (ö. 385/995) ise *Sünen*'inde Ümmü Varaka rivayetini biri "باب في ذكر الجماعة وأهلها وصفة الإمام" diğeri "باب صلاة النساء جماعة وموقف إمامتهن"⁴⁶ adlı bab başlıkları altında kaydeder. Birinci rivayetin metninde Resûlullah'ın Ümmü Varaka'nın "kadınlara imam olmasına (... وتأم نسائها)" izin verdiği ifadesi yer alırken, diğeri "ehl-i dârına imam olması (... وتأم أهل دارها)" ifadesi kaydedilmiştir.

⁴³ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 61, (I, 161).

⁴⁴ İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 89.

⁴⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, I, 320; Beyhakî, *es-Sünenü's-sugrâ*, s. 342.

⁴⁶ Dârekutnî, *Sünen*, I, 279, 403. Bir başka yerde de sadece Hz. Ömer döneminde şehid edilen sahâbiyi belirtmek amacıyla kısacık bilgiyi kaydeder (III, 114).

Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014) söz konusu rivayeti “باب في فضل صلوات” başlığı altında verdikten sonra Müslim’in Velid b. Cümei’in hadisiyle ihticac ettiğini belirtir ve: “Bu ‘garîb’ bir sünnettir. Bu konuda bu rivayetten başka müsned bir hadis bilmiyorum” ifadesini kullanır.⁴⁷

Ebû Nuaym el-İsfehânî (ö. 430/1039) Ümmü Varaka’nın mü’min muhacir hanımlar için imamlık yaptığını ve Hz. Peygamber’in zaman zaman kendisini ziyaret ettiğini belirterek ilgili rivayeti nakleder.⁴⁸

Bir başka hadis imamı olan Beyhakî (ö. 458/1066) ise İbn Huzeyme’den daha farklı bir ifadeyle “... erkekler olmadan (دون الرجال)” ibaresini koyarak “Kadının erkekler olmaksızın kadınlara imamlığı” başlığı altında ve ‘el-ferâiz’ şeklindeki ziyadeli metni *es-Sünenü’s-sugrâ* adlı eserinde zikretmektedir.⁴⁹ Yine o bir başka eserinde bu rivayeti aynı ziyadesiyle “Evde ve başka yerlerde ezanın ve ikametün sünnet oluşu bâbı”⁵⁰ ile “Kadının imamlığının isbâtı bâbı” (باب إثبات إمامة المرأة) altında kaydetmektedir.⁵¹

Mâlikî fakihlerinden İbn Rüşd (ö. 595/1199) kadının erkeklerle imamlık yapmasını câiz görenlerin bulunduğunu ve bunun delilinin de Ebû Dâvûd’da zikredilen Ümmü Varaka rivayeti olduğunu belirtir. O bununla birlikte namaz imamlığının şartları konusunda ihtilâf edildiğini ve bu meseleler şeriatla ‘meskûtün anh’ olduğu için ihtilâfları zikretmeyeceğini söyleyerek herhangi bir görüş belirtmez.⁵²

İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ise söz konusu rivayeti *et-Tahkik* isimli eserinde “Ezan ve kamet getirmeleri kadınlar için sünnet değildir” başlığı altında verir. Ardından Velid b. Cümei’in ‘zayıf’, senedde Velid’den sonra gelen ‘ümmihi (annesi)’nin ise ‘mechûl’ olduklarını söyler ve İbn Hibbân’ın Velid b. Cümei’den gelen rivayetin hüccet kabul edilemeyeceğini naklederek,⁵³ Ümmü Varaka rivayetini zayıf saydığına işaret eder. Buna rağmen aynı eserin bir başka yerinde “مسأبة: يستحب للنساء أن يصلين جماعة” (kadınların cemaat olarak namaz kılmaları müstehaptır) başlığı altında rivayeti zikretmesi ise hayli ilginçtir.⁵⁴

İbn Kudâme de (ö. 620/1223) “Müşrikin, kadının, hünsânın arkasında namaz kılınırsa namaz iade edilir mi” başlığı altında bütün fakihlerin görüşüne göre kadının erkeğe ne farz ne de nâfile namazda imam olabileceğini belirtir ve Ebû Sevr’in kadının arkasında namaz kılanın namazını iade etmeyeceği yönündeki görüşünü nakleder. Ayrıca bazı fakihlerin kadının teravîh namazında

⁴⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *a.g.e.*, I, 320.

⁴⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, II, 63.

⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünenü’s-sugrâ*, s. 342.

⁵⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 406.

⁵¹ Beyhakî, *a.g.e.*, III, 130.

⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 114.

⁵³ İbnü’l-Cevzî, *et-Tahkik fi ehâdisi’l-hilâf*, I, 313.

⁵⁴ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 471.

erkeklerin (safının) arkasında olmaları kaydıyla imam olmasını câiz gördüklerini belirtir ve bu konuda Ümmü Varaka rivayetinin delil getirildiğini söyler. Ancak o bu konuyla ilgili rivayeti Ümmü Varaka'nın sadece kadınlara imam olmasına izin verildiği şeklinde değerlendirir. İlâve olarak Dârekutnî'nin söz konusu meseleyle alâkalı 'en-nisâ' ziyadesiyli yaptığı rivayeti naklettiğini, öyle olmasa bile bu anlama hamledilmesi gerektiğini söyleyerek kendi fikrini açıklar.⁵⁵

San'ânî (ö. 1182/17688) *Sübülü's-selâm* adlı eserinde Ümmü Varaka rivayetinin, aralarında erkek bulunsa bile kadının 'ehl-i dârına' imamlık yapmasının sıhhatine delil teşkil ettiğini söyler ve gerekçe olarak da Ümmü Varaka'nın, rivayette geçtiği üzere, bir erkek müezzini olduğunu vurgular. O bu fikrini desteklemek için de Ebû Sevr'in (ö. 240/854), Müzenî'nin (ö. 264/878) ve Taberî'nin (ö. 310/922) bu görüşü benimsediklerini kaydeder.⁵⁶

Aktardığımız bilgiler çerçevesinde, klasik dönemdeki bazı İslâm âlimlerinin Ümmü Varaka rivayetini fikhî tartışmalarda mesned kabul ettiklerini ve metnin muhtevasını kendi anlayış ve düşüncelerine göre yorumladıklarını görmekteyiz.

IV. Genel Değerlendirme:

1. Ümmü Varaka rivayetiyle ilgili ulaştığımız neticelere geçmeden önce bu rivayetle de ilgisi olan, günümüzde rivayetlere yaklaşımda ve onları değerlendirmede yaygınlaşan bir yöntemin yanlışlığına dikkat çekmek istiyoruz: Bu geçmişte belirli bir dönemden sonra başlayan ve yaygın hâle gelen 'bu rivayet filanca hadis kaynağında var' yöntemidir. Meselâ akademik veya bunun dışındaki bazı çevrelerde ortaya atılan veya karşılaşılan bir meselenin çözümü eğer hadislerde/rivayetlerde bulunmuşsa, üstelik güvenilir addedilen hadis kaynaklarında yer aldığı da tesbit edilmişse, artık o hadisin/rivayetin bizâtihi güvenilir olup olmadığına pek fazla dikkat edilmemektedir. Çünkü problem olarak görülen bir konunun geçmişte de bir örneğinin bulunarak çözümünün hadis ya da rivayet olarak umumun sahih/güvenilir kabul ettiği bir hadis kaynağında veya kaynaklarında yer aldığı görülmesi dinî-psikolojik rahatlama getirecektir. Bu psikolojik rahatlık veya tatmin olma hâli, hadis ya da rivayet olarak nakledilen bilginin sıhhat derecesini ikinci veya üçüncü plana atacaktır. Hatta o bilginin sahih hadis kaynağında bulunması, o rivayeti kendiliğinden sahih ve güvenilir hâle getirecektir. Sıkıntı addedilen dinî bir konunun teorik olarak çözülmesi ve sağlanan zihnî rahatlık, beraberinde o bilgiyi pratiğe aktarmayı zorunlu kılacaktır. Bunun için tartışma ve bilgi aktarımı ya dar mahfillerde ya da geniş platformlarda gerek yazıyla gerekse müzakere yoluyla başlatılacaktır. Tartışma ve müzakerelerde sıkıntının çözüldüğünü düşünenler nakledilen

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, II, 16.

⁵⁶ es-San'ânî, *Sübülü's-selâm*, II, 34-35.

bilginin daha ziyade falan kaynakta ‘var/mevcut’ olmasını gerekçe göstererek doğruluğuna ve işlerliğine hükmedeceklerdir. Ulaşılan sonuç, bilginin güvenilirlik derecesini tesbit yöntemi olan usulden mahrum olduğu için, kimi zaman farklı bir konuda farklı bir bilginin yine aynı kaynakta/ eserde ‘var/mevcut’ olması mantığı, ters yönde işleyecek ve “mevcut olması doğru olduğu anlamına gelmez, onu şöyle yorumlamak gerekir” tarzında bir başka gerekçeyi de gündeme taşıyacaktır. Dolayısıyla bilimsel çalışmalarda usule riayet edilmemesi, usulsüzlüğü de beraberinde getirecektir.

Hâlbuki bilimsel usulsüzlüğü ortadan kaldırmanın ilk şartı herhangi bir rivayet ve bilgi türünün ‘...var/mevcut olması’ düşüncesiyle kaynak ve esere yahut eserin müellifine ve musannifine göre mutlak doğru veya mutlak yanlış olarak değerlendirilmemesidir. Zira bir bilginin bir yerde var veya mevcut olması o bilginin de mutlak doğru veya yanlış olduğu/olacağı anlamına her zaman gelmeyebilir. Bilginin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili bu ihtimaliyet o bilgi sayesinde ulaşılan neticelerin de her zaman isabetli olmayabileceği anlamına gelir. İkinci şart rivayetin naklediliş yollarının/senedinin incelenmesidir. Çünkü rivayet yolları, hadis ıstılahındaki ifadesiyle, isnad zinciri bir haberin muhtevasını değerlendirmede, mutlak olmasa da, en önemli unsurdur. Bu sebeple bir haberi verenlerin durumlarının tetkiki bilimsel usulün bir başka şartıdır. Tarihi rivayetleri ‘bir değer ve hüküm açısından’ kullanmada ve değerlendirmede bu ön şartların yerine getirilmemesi, zorunlu olarak bilginin/ma’lumâtın değerini ve bir kıymet ifade edip etmediği sorusunu gündeme getirecektir. Değer ifade etmeyen bir bilgi ise kesinlikle bilimsel amaç için değil, başka amaç ve gayelerle kullanılacaktır. Bilimsel amacın dışındaki gayelere yönelik değer ifade etmeyen bilginin etki değer derecesi, bilgi değer ilişkisiyle doğru orantılıdır. Yani bir bilgi bilimsel açıdan bir değer ifade etmiyorsa, o bilginin etkisinin derecesi de bir değer ifade etmez. Etki derecesi değer ifade etmeyen bilgiyi kullanmanın veya ondan istifade etmeye çalışmanın hiçbir anlam taşımayacağı gayet açık bir şekilde ortadadır.

2. Günümüz ilim adamlarının rivayetlere yaklaşımlarıyla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra, kadının erkeklerle de imam olabileceğine dair hadis kaynaklarımızdan örnek gösterilen bu rivayet üzerinde yaptığımız çalışmada ulaşılan sonuçları maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz:

a. Hadis, tarih ve tabakat kitaplarında zikredilen Ümmü Varaka rivayetinin esasında tek bir senedi bulunmaktadır. Sadece Ümmü Varaka ile ortak râvi Velid b. Cümei’ arasında farklı râviler yer almaktadır. Rivayet Velid b. Cümei’ yoluyla diğer kaynaklara aktarılmıştır.

b. Seneddeki râvilerin durumunda da belirsizlikler vardır. Sadece Velid b. Cümei’ hakkında kısa da olsa ma’lumât sahibiyiz. Onun hadis rivayetindeki konumu da/cerh ve ta’dil açısından ihtilâflıdır. Ancak hakkında ileri sürülen sebepli cerh ifadeleri onun aleyhine olabilecek niteliktedirler.

c. Gerek naklediliş biçimi gerekse seneddeki râvilerin durumu açısından Ümmü Varaka rivayeti sahih veya hasen hadisin şartlarını taşımamaktadır. Sahih veya hasen hadisin şartlarını taşımayan rivayet ise zayıf hadis kategorisine girmektedir.

d. Metnin muhtevasına gelince, geçmişte kimi âlimler isnadının durumunu hiç dikkate almayarak bu haberi fikhî meselelerde tartışma konusu yapmışlar, kimileri de isnadının zayıf olduğunu söyleyerek sadece nakletmekle yetinmişlerdir. Bununla beraber rivayetin muhtevasının genel kabul gören anlayışın ve uygulamanın tam tersine olduğunu, cemaatle kılınan namazlarda kadının erkeklerin önünde değil, arka saflarda bulunması gerektiğine dair çok sayıda sahih rivayetin yer aldığını belirten âlimler bu habere itibar etmemişlerdir. Sadece Ebû Sevr, Müzenî ve Taberî'nin naklettiğimiz rivayeti esas alarak kadının da erkeklere imam olabilesinin câizliğine dair görüşler ileri sürmesi, biraz önce belirttiğimiz gibi, isnad çerçevesinden bakıldığında sağlam bir zemine dayanmayan bir rivayetten kaynaklanmaktadır. Zemini sağlam olmayan bir rivayeti itibara almanın ve onun İslâmî açıdan uygulanabilir bir özelliğe sahip olduğunu söylemenin bir değer ifade etmediği gayet açıktır.

e. Sonuç olarak isnadı şüpheli ve sorgulanabilir bir rivayet, sadece 'falan hadis kaynaklarında geçiyor' düşüncesiyle ve anlayışıyla sahih ve doğru kabul edilerek günümüzde bir problem olarak çıkarılan/çıkarılacak olan 'kadının erkeklere imam olabilesi' meselesine mesned teşkil edecek kadar sağlam bir zemine dayanmamaktadır. Değer açısından bakıldığında, gerek isnadı sağlam zemine dayanmayan gerekse pratikte uygulaması olmayan bir rivayetin İslâmî bir delil/hüccetmiş gibi gösterilerek pratiğinin de İslâmî olduğunu savunmanın bilimsel bir değer taşımadığı da kesinlik kazanmaktadır. Eğer böyle bir uygulama yapılacaksa bunun İslâm'ın değil, modernizmin öngördüğü 'dinin sekülerleştirilmesi' veya bir başka ifadeyle 'dinin Protestanlaştırılması' gayesine yönelik olduğu bilinmelidir.

“Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”

Özet: Bazı İslâmî kaynaklarda Ümmü Varaka isminde bir hanım sahâbinin, aralarında erkeğin de bulunduğu bir cemaate (ev halkına) namaz kıldırması için Hz. Peygamber tarafından imam olarak tayin edildiğine ve kendisine ayrıca bir erkek müezzinin görevlendirildiğine dair bir rivayet zikredilir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde bazı ilim adamları bu tek rivayeti esas alarak kadının da aralarında erkeğin bulunduğu bir cemaate imam olabileceği görüşünü ileri sürmektedirler. Ancak bu görüş sahipleri haberin rivayet değerini bilhassa isnad açısından sorgulamamışlar ve rivayeti İslâm tarihinde gerçekleşmiş bir olay olarak değerlendirmişlerdir. İşte bu makalede söz konusu rivayet bilhassa isnad çerçevesinde ele alınacak ve İslâmî bir görüşe mesned teşkil edip edemeyeceği tetkik edilecektir.

Atıf: Mustafa ERTÜRK, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 91-106.

Anahtar kelimeler: Ümmü Varaka, kadının namaz imamlığı, isnadın değeri, kadın erkek eşitliği, seküler İslâm, Avrupa Birliği.

Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi

Adem DÖLEK, Yrd. Doç. Dr.*

“Are the Microbes a Sort of
Genies: Criticism of an
Interpretation of a Hadith”

Abstract: In some hadiths transmitted from Muhammed the Prophet of Islam, it has been stated that prodding of genies are cause of infectious disease. Some scholars as Muhammed Rashid Ridâ and Muhammed Gazzâlî have said in their interpretations that microbes are a sort of genies. But, according to data of microbiology this opinion about that microbes are genies is not true. It is better to understand the relevant hadith in a metaphorical way.

Citation: Adem DÖLEK, “Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, pp. 107-118.

Key words: Microbe, genies, modern interpretations, Rashid Ridha, Muhammad Ghazzali.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı hadislerde 'tâ'ûn/vebâ' hastalığı, cinlerin dürtmesi olarak ifade edilmekte ve bir rivâyette “*Tâ'ûn, cin(ler)den olan düşmanlarınızın dürtmesidir*”¹ buyurulmaktadır. Hadiste geçen 'cinlerin dürtmesi' ifadesinin yorumu ile ilgili olarak, Muhammed Gazzâlî² gibi bazı çağdaş âlimler, mikropların cinlerin bir çeşidi olduğunu söylemektedirler.

Muhammed Gazzâlî, Reşid Rızâ'nın;

“Bu asırda mikroskop vasıtasıyla tesbit edilip, mikrop olarak isimlendirilen canlı ve görünmez varlıkların, cinlerin bir çeşidi oldukları doğrudur. Bu mikropların birçok hastalığın sebebi oldukları tespit edilmiştir. Biz de 'vebâ'nın, cin çarpmasından ileri geldiğine ilişkin hadisin tevlinde mikropların cin çeşidinden olduğunu söylemiştik”³

Şeklindeki görüşünü naklederek Reşid Rızâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Gerek Reşid Rızâ gerekse Gazzâlî, bu görüşlerine kelâmcıların “Cinlerin; görünmeyen, canlı ve gizli varlıklar (cisimler/ecsâm) olduğu”nu söylediklerini

* ATAÜ Erzincan İlahiyat Meslek Yüksek Okulu, adolek@hotmail.com.

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, IV, 395.

² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kâhire 1959, III, 96-97; Muhammed Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis*, Kahire 1989, s. 118.

³ Reşid Rıza, III, 96-97.

delil getirmektedirler. Bu makalede, Reşid Rızâ, Gazzâlî ve benzerlerinin bu şekildeki yorumlarının isabetli olup olmadığı meselesi üzerinde durulacaktır. Ancak farklı yorumlara geçmeden önce, tartışmanın mahiyetine vukûfiyeti kolaylaştıracığından, ilgili hadisler hakkında kısaca bilgi verilecektir.

A- Konu ile İlgili Hadis

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen rivâyette Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

فَتَاءُ أُمَّتِي بِالطَّعْنِ وَالطَّاغُونِ فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الطَّعْنُ قَدْ عَرَفْنَاهُ فَمَا الطَّاغُونُ؟ قَالَ: وَخَزْرٌ
“أعدائكم من الجبن وفي كل شهداء” (Ümmetimin fenâsı/yok olması, ta'n ve fâûn îledir.) bu-
yurunca, aşhab tarafından: ‘Ta’n’ın ne demek olduğunu biliyoruz, peki tâûn nedir?’ diye
sorulur. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: ‘Cin(ler)den olan düşmanla-
rınızın dürtmesidir ki, bütün şehidlerde bulunur.’⁴

Yine *Müsned*'de Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen diğer bir rivâyette de;

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ الطَّاغُونَ، فَقَالَ: وَخَزْرٌ مِنْ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجَبَنِ وَهِيَ شَهَادَةُ الْمُسْلِمِ
(Peygamber (s.a.v.), tâûnu zikretti ve (tâûn) ‘Cin(ler)den olan düşmanlarınızın
dürtmesidir ki, bu (dürtme) müslümanın şehâdetidir.’) şeklinde geçmektedir⁵.

B- Hadiste Geçen Bazı Kelimelerin Açıklanması

1. *Ta'n*/الطعن: Mızrakla yaralamak⁶, mızrakla öldürmek⁷ gibi mânâlara gelmektedir.

2. *Tâ'ûn*/الطاعون: Ta'n kelimesinden türetilmiş olup bulaşıcı, öldürücü ve ateşli salgın hastalıktır. “Vebâ” salgını olarak da ifade edilmektedir. Vebânın belirtisi, koltuk altı, kulak arkası ve yumuşak etlerde siyahlık veya solgunluk-
tur⁸. Bir hadiste tâ'ûnun târifi şöyle yapılır: “... *Tâ'ûn*, develerde çıkan (ve onların ölümlerine sebep olan) bezler gibi bezelerdir ki, koltuk altlarında, burun ve karın yumuşaklarında ortaya çıkar.”⁹

3. *Vahz*/وخز: Nüfuz etmeksizin dürtmek suretiyle yaralamak, dürtmek, dürtmek suretiyle öldürmek mânâlarına gelmektedir.

Hadiste tâ'ûn/vebâ salgınının sebebinin, *vahz* yani “cinin dürtmesi” olduğu bildirilmektedir. Aslında *vahz* kelimesi ile *ta'n* kelimesinin mânâları arasında çok yakından bir ilişki bulunmaktadır. Şöyle ki; yukarıda da belirtildiği gibi *ta'n*; yaralamak, mızrak, ok vs. şeylerle öldürmek mânâlarına gelirken; *vahz* da nüfuz etmeksizin dürtmek suretiyle yaralamak, dürtmek, dürtmek suretiyle

⁴ Ahmed b. Hanbel, IV, 395.

⁵ Ahmed b. Hanbel, IV, 413.

⁶ Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ts., XIII, 265-266.

⁷ Ebulbekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 730.

⁸ Mahmud Denizkuşları, *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*, İstanbul 1982, s. 95.

⁹ Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut, ts., hadis no: 5333 (Tabaranî'den naklen).

öldürmek mânâlarına gelmektedir. Böylece biri âletle hâriçten içe doğru yaralayarak öldürmeyi, diğeri ise âlet olmaksızın ve dıştan yaralamadan, içten dışa doğru etki ederek¹⁰ öldürmeyi ifade etmekle birlikte her iki kelime de “öldürme” hususunda aynı mânâya gelmektedir.

4. *Cin*/الجن: Cin, kelime olarak; bir şeyin duyulardan gizli olması¹¹, örtmek, gizli olmak, göze görünmemek gibi manalara gelmektedir. Göze görünmemeleri sebebiyle melekler için de ‘cin’ tabiri kullanılmaktadır. Bu manada her melek cindir. Ancak her cin melek değildir¹². Örtmesi ya da göze görünmemesi sebebiyle de bazı nesnelere için de ‘cin’ kelimesinden türetilmiş ifadeler kullanılmaktadır. Meselâ; karanlığı ile her şeyi örtmesi sebebiyle geceye ‘cienân’ denilmektedir. Âyette “فلما جن عليه الليل” (*Üzerini gece karanlığı kapladı*)¹³ buyrulmaktadır. Cenâze, bir şeyle örtüldüğünde ona da ‘ecennehû’ denilmektedir. Ölüyü örtmesi sebebi ile kefene ve kabre ‘cenen’; göğüsün içinde örtülü olmasıyla kalbe ‘cinân’; vücudun, rûhu içinde gizlemesiyle de rûha ‘cinân’ denilirken; evlerde olan yılanlara da ‘cinnân’ denilir. Annesinin karnındaki bebeğe de ‘cenîn’ denilmesi, anne karnının içerisinde iken görünmemesi nedeniyledir. Örtülü olan her şeye de ‘cenîn’ ifâdesi kullanılabilir. Silah veya başka bir şeyden korunmak maksadıyla arkasına gizlenen şeye ‘cünnet’ denildiği gibi insanı tehlikeden koruyan zırh vs. şeylere de ‘cünnet’ denilmektedir. İnsanı günahlardan alıkoyması sebebiyle oruç için de ‘cünnet’ tabiri kullanılmıştır¹⁴. Cemaatin yanılmasına ve hata yapmasına mâni olduğundan imam için ‘cünnet’ tabiri kullanıldığı¹⁵ gibi, temsil ettiği kuvvet itibariyle savaşlarda vs. arkasına sığınılması sebebiyle komutan için de ‘cünnet’ ifâdesi kullanılmıştır¹⁶. Toprağı örtmesi sebebiyle bol ağaçlı bahçeye ‘cennet’ veya ‘cinân’ denilmektedir¹⁷. Buluş çağından önce ölen çocukların Müslüman anne babaları için âhirette Cehenneme karşı koruyucu olacaklarından dolayı bu çocuklar için de ‘cünnet’ ifâdesi kullanılmaktadır¹⁸. Cünûn, akla perde örtülmesi, yani delilik demektir. Bundan dolayı delirmiş olana da aklı örtülmüş

¹⁰ Abdurraûf, Münavî, *Feyzu'l-Kadîr*, Beyrut, ts., IV, 288.

¹¹ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., s. 98; el-Hâc, Halid b. Muhammed Ali, *Hakâiku'l-İmân bi'l-Melâike ve'-Cânn* 1987, s. 207.

¹² Râğîb, s. 99.

¹³ En'âm, 6/76.

¹⁴ Buhârî, *Sahih*, İstanbul 1992, Savm, 2; Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992, Sıyam, 161; Ebû Dâvud, Savm, 25.

¹⁵ Müslim, Salât, 88.

¹⁶ Buhârî, Cihad, 109; Müslim, İmâret, 47; Ebû Dâvud, *Sünen*, İstanbul 1992, Cihad, 151.

¹⁷ Bkz. Râğîb, 98-99; İbnu Manzûr, XIII, 92-100; Ali Osman Ateş, “Akıl hastalıkları Üzerinde Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 29, sayı 2, s. 115; Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsaniüstü Ruh, Melek, Cin, İnsan*, İstanbul 1979, s. 35; Arif Aslan, *Şeytan ve Cinler*, İstanbul 2002, 119-120.

¹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, İstanbul 1992, Cenâiz, 39.

veya kendisine cin musallat olmuş kişiye de ‘mecnûn’ denilmektedir¹⁹. ‘Cin’ kelimesinin çoğulu ‘cinân’ ve ‘cinnet’ şeklinde gelmektedir. Görüldüğü gibi gözle görülmeyen ve görünmekten gizlenen şeylere ‘cin’ kelimesi ya da bu kökten türetilmiş bir kelime kullanılmaktadır.

Terim olarak ise *cin*; dumansız ateşten yaratılan,²⁰ gözle görülemeyen, duyularla hissedilemeyen, ruhânî, şuur sahibi ve varlık âleminin bir nev’i olan varlığın adıdır²¹. Bunlara, insanların hilâfına olarak gizlenmeleri ve göze görünmemeleri sebebiyle ‘cin’ denmektedir.²² Çünkü cinler insanların görmelelerinden gizlenirler.

Cinler, şuurulu varlıklar olmaları sebebiyle insanlar gibi imân ve ibâdetle mükelleftirler²³. İnsanlar gibi onların da yaratılış gayelerinin Allah’a imân ve ibâdet etmek olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça bildirilmiş ve “*Ben, cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”²⁴ buyurulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’in 72. sûresinin adı ‘el-Cinn’ sûresidir ve bu sûrede onların da insanlar gibi inançlı ve inançsız olanlarının olduğu ifade edilmektedir.²⁵ Hatta hadiste inançlı olan cinler, inanan insanların kardeşleri olarak nitelendirilmiştir.²⁶

Cinlerin inançsız olanları, şeytan olarak ifade edilmektedir. İnançsız olan bu cinler insanların düşmanlarıdır. İnsanlara her türlü kötülükleri yaptırmak isterler, vesvese verirler ve bu sayede insanları hak yoldan saptırmak onların birinci gayeleridir²⁷. Nâs sûresindeki “من الجِنَّة والنَّاسِ” ifâdesindeki “الجِنَّة” kelimesinden insanlara vesvese veren cinler murat edilmiş ve bunların insanlara vesvese verdiği haber verilmiştir.²⁸

5- Cinlerin Dürtmesi: İnsanlar, tarih boyunca, sırrına ve inceliklerine akıl erdiremedikleri, gizemli şeyleri, sara gibi hastalıkları, hoşlarına gitmeyen durumları ve tavır değişikliklerini hep şeytana ve cinlere atfetmişlerdir. Kısaca şeytan ve cinler, istenilmeyen ve hoşla gitmeyen kötü kabul edilen şeylerin

¹⁹ Rağıb, s. 99; Ateş, 35.

²⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de “Cinni dumansız (semûm) ateşten yarattık.” (Hicr, 15/27); “Allah cinni dumansız (mâric) ateşten yarattı” (Rahman, 55/15) buyrulur. Hadiste de “Melekler nurdan, cin de dumansız ateşten ... yaratıldı.” Müslim, Zühd, 60; Ahmed b. Hanbel, VI, 168) buyrulmaktadır.

²¹ el-Hâc, s. 209.

²² Rağıb, 98; İbnu’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-Hadishadis ve’l-eser*, Beyrut ts., I, 307; el-Hâc, s. 209.

²³ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1996, s.387; el-Hâc, s. 249–251.

²⁴ *ez-Zâriyât*, 51/56.

²⁵ el-Cinn, 72/1 vd.

²⁶ Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992, Tahâret, 16.

²⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanın insanları hak yoldan saptırdığı şöyle haber verilmektedir: “... İnsanları saptırmak için Senin dosdoğru yoluna oturacağım, sonra elbette onlara önlerinden arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve Sen onların çoğunu şükredenler bulmayacaksın.” (el-A’râf, 7/17-18).

²⁸ en-Nâs, 114/6.

sembolü olmuştur.²⁹ Kaffal'ın (v. 507/1113) da dediği gibi, insanlar, bir şeyi kötölemek istedikleri zaman onu şeytana nisbet etmeyi âdet haline getirmişlerdir³⁰. Dolayısıyla cinlerin çarpması âdetâ insanları korkutan, çarpılınca da korkunç bir şekil olarak görülen bu durumlar tabiatıyla insanlara dehşet vermektedir. Bunun için olmalı ki, Kur'an-ı Kerim'de, fâiz yemenin akibetinin dehşetini anlatmak ve bundan sakındırmak gayesiyle, fâiz yiyenlerin kıyamet gününde kabirlerinden kalkarken âdetâ şeytan çarpmış kişilerin hâli gibi kalkacakları bildirilerek³¹ böyle kişilerin bu halleri, "cin çarpması" olarak ifade edilmiştir ki, bunun, insanların bu zanlarına göre hitap eden bir temsil olduğu söylenmiştir³².

Çağımızın ilmi tespitlerine göre bazı mikroplar; sinir ve kas sistemini etkileyerek insan vücudunda değişik görünümlere veya kontrol dışı kas hareketlerine sebep olabilmektedirler. Meselâ, tetanos hastalığında, yüz kaslarındaki gerilmeye bağlı olarak hasta, sırttan bir yüz ifadesine sahip olup dudaklar hafif aralıklı, köşeleri yana kaymış, burun kanatları açılmış, alın kırışmış halde olur. Sırt, kol ve bacak kaslarının sertleşmesiyle hasta yay gibi kıvrılır, düz bir yere yatırıldığında baş ve topuklar yüzeye temas ettiği halde kalça, bel ve sırt havada kalır.³³ Öte yandan menenjit hastalığı neticesinde görülen sara nöbetlerini³⁴ de hadiste bahsedilen vebâ hastalığının şumulünde değerlendirmek mümkündür. Yine bazı mikropların sebep olduğu bazı hastalıklar da hastanın gerek alışılmışın dışında fiziksel görünüme sahip olması, gerekse alışılmışın dışında davranış göstermesinden dolayı bu durumların da cin çarpmasına benzetildiği düşünülebilir.

Yukarıda zikredilen hadiste vebânın/tâûnun sebebinin 'cinlerin dürtmesi' olduğu ifade edilmesinin, ilmin bugünkü kadar ilerlemediği o dönemde gözle görünmeyen şeylere de 'cin' tabirinin kullanılması sebebiyle olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), insanların anlayabileceği bir lisanla onlara beyanda bulunurdu. Bazı mikropların, çeşitli hastalıkların sebebi olması ve insana zararlı olması sebebiyle de cinlere/şeytanlara teşbih edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Başka hadislerde de insana zarar veren şeylere şeytan tabirinin kullanıldığı bir gerçektir.³⁵ O zamanda Hz. Peygamber (s.a.v.), şayet 'mikrop' kelimesini veya bu manaya gelen bir kelime kullanmış olsaydı, ilmi seviyeleri buna müsâit olmayan o zamanın insanların bunu anlaması imkan-

²⁹ Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 251.

³⁰ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (çev. Heyet), VI, 12.

³¹ El-Bakara 2/275.

³² Geniş bilgi için bkz., Elmalılı, II, 957-958.

³³ Şemsettin Ustaçelebi (Editör), *Temel ve Klinik Mikrobiyoloji*, Ankara 1999, s.628.

³⁴ Ustaçelebi, 505.

³⁵ Meselâ bkz. Buhârî, Salât, 100; Müslim, Salat, 258; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, Beyrut 1990, V, 74-75.

sız olurdu. Bu bakımdan Hz. Peygamber (s.a.v.), insanların seviyelerine göre onların anlayabileceği şekilde konuşmuştur. Mikropların insanın bedenine verdiği zararın ve görünürde bir darbe izi olmaksızın insanın bazen ölümüne sebep olmasının hadiste vahz/dürtme olarak ifade edilmesi dikkati çekicidir ve gayet belîğ bir ifade olmaktadır.

C- Mikropları, Cinler Olarak Yorumlamak Mümkün mü?

Mikropların, cinler olarak yorumlanıp yorumlanamayacağına geçmeden önce mikrobun kısaca tanımını yapmakta fayda vardır.

1- Mikrop Nedir?

En küçük canlı varlıklara genel olarak mikrop denmektedir. Mikroplar, 17. yüzyılda mikroskopun keşfiyle tanınmaya başlandı. 19. yüzyılın sonlarına doğru da birçok hastalıklara sebep oldukları keşfedildi.

Günümüzün ilmî verilerinin ortaya koyduğu gerçeklere bakıldığında konunun uzmanı olan gerek mikrobiyoloji uzmanları gerekse tabipler; çoğu hatalıklara sebep olan mikroorganizmaları üç grupta ele almaktadırlar: Virüsler, bakteriler, parazitler.

a- Virüsler

Virüsler, şimik maddeler ve çok basit mikroplar olarak kabul edilir. Virüslerin büyüklükleri 18–38 nm (nanometre) ile 300 nm arasında değişmektedir³⁶. Tam olarak hücre bile olmayan ve sadece genlerden meydana gelmiş bulunan virüslerin canlı varlık olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte canlı ortamda canlılık gösterdiğinde ihtilaf yoktur³⁷. Bunlar, maddî varlıkları tesbit edilmiş olan ve âletler yardımıyla göz ile görülebilen en küçük maddî varlıklardır. Virüslerin kendi içinde birçok çeşitleri bulunmaktadır. Virüsler, insanda kızamık, kızamıkçık, çocuk felci, kabakulak, nezle, enfeksiyon mononukoz, akut viral hepatit etkenleri, kuduz, dans, bazı viral ansefalitler gibi birçok hastalıkların sebebidir. Bir virüs, hedef organ veya hücrelere göre değişen birçok hastalığın etkeni olabilir³⁸.

b- Bakteriler

Virüslerden daha büyük olan bakteriler de mikroorganizmalardandır. Bakteriler, insanlarda ve hayvanlarda birçok hastalıklara sebep olmaktadır. Bunların da birçok çeşitleri bulunmaktadır. Bakteriler, yeryüzünde bataklıklarda, tüm sularda, insan ve hayvan vücutlarında kısaca her yerde yaşarlar³⁹.

³⁶ Mehmet, Çakır, *Canlılar Bilimi*, İstanbul, 2001, s. 9.

³⁷ Çakır, s. 9; Abdurrahman, Aktümsek, *Canlılar Bilimi*, Ankara, 2002, s.7.

³⁸ Kaya, Kılıçturgay (Editör), *Temel Mikrobiyoloji ve Parazitler*, 212; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ustaçelebi, *Temel ve Klinik Mikrobiyoloji*.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Çakır, s. 14.

c- Parazitler

Diğer bir canlının üzerinde veya içinde onun zararına olarak yaşamaya adapte olan canlılardır. Bakterilerden daha büyük varlıklardır. Parazitlerin de birçok çeşitleri bulunmaktadır ve durumlarına göre de birçok hastalıklara sebep olmaktadır⁴⁰.

2- Mikroplar, Cin Olabilir mi?

Mikropların; âletler (mikroskoplar) vasıtasıyla gözle görülebilen ve incelenebilen, duyularla hissedilebilen maddî varlıklar olduğu günümüzde açıkça anlaşılmıştır. Mikroplar, fizikî âlemin birer unsurudur.

Cinler ise manevî varlıklardır, onların somut bir vücutları yoktur. Pozitif ilimlerin fizikî âlemleri incelediği dikkate alındığında mikropların görünmesini sağlayan yöntemlerle, metafizik âlemin bir parçası olan cinler üzerinde bir araştırma yapıldığı şu ana kadar görülmemiştir. Bu bakımdan mikropları, “cin” olarak yorumlamak mümkün görülmemektedir.

Buna rağmen, yukarıda da zikredildiği gibi, mikropların cin olabileceğini savunan bazı çağdaş âlimler bulunmakla birlikte çoğunluk bunun aksini savunmaktadır Bunlardan bazılarının görüşlerini zikretmek yerinde olacaktır. Meselâ; Râzî (ö. 606/1299), şeytanın kesif bir cisim olduğunu iddia etmenin cehâlet olduğunu belirtirken⁴¹, Süleyman Ateş de; “Bazı kimselerin, cinleri zararlı mikroplar sandıklarını, bunun ise doğru olmadığını”⁴² ifâde eder. İbrahim Canan da “Cin ve şeytanı; mikrop, bakteri, virüs gibi maddî varlıklarla karıştırmak, onlarla izah etmek büyük hatadır, şahsî, beşerî, arzî bir te’vildir.”⁴³ der. Konu ile ilgili olarak Ahmed Saim Kılavuz da şöyle der: “Çağımızda cinlerin mahiyetlerinin “ateşe karışan” varlıklar olmaları⁴⁴ dikkate alınarak karbon asidinden “dumansız ateş”ten yaratıldıkları göz önüne alınarak canlılığını ruhtan alan ve ezelde var edilen ışınların, ufolardan veya enerjiden yahut bazı hadislerde hastalıkların sebebi olarak gösterilmeleri dikkate alınarak mikroplardan ibaret olduğu tarzında bir takım görüşler ileri sürülmüşse de bunlar, ilmî bakımdan temellendirilmemiş bazı teoriler niteliğindedir. Zira duyular ötesi varlıklar olmaları sebebiyle sadece nakil yoluyla doğru bilgi edinebileceğimiz cinlerin mahiyeti hakkında nasslarda ateşten yaratıldıklarının ötesinde bir bilgi mevcut değildir. Bazı haşaviyye mensupları hariç İslam âlimlerinin hemen hepsine göre mükellef yaratıklar olan cinlerin mükellefiyetin üstesinden gelebilmeleri için şuur, idrak ve irade gücüne sahip olmaları

⁴⁰ Bkz. Kılıçturgay, s. 238 vd.

⁴¹ Râzî, VI, 12.

⁴² Ateş, s. 35.

⁴³ İbrahim, Canan, *Kütüb-i Site Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1991, IV, 347.

⁴⁴ Rahman, 55/15.

gerekir ki, bu hususu çağımızda ileri sürülen görüşlerle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir.”⁴⁵

Ali Osman Ateş de şöyle der: “Mikropların henüz keşfedilemediği o dönemde Hz. Peygamber’in onlara bazı özellikleriyle işaret etmesi ilginçtir. Onların çıplak gözle görülmemeleri sebebiyle Hz. Peygamber onlara ‘cin/şeytan’ lafızlarıyla işaret etmeyi uygun bulmuştur. Hz. Peygamber’in hadislerinde işaret ettiği diğer bir özellikleri, onların insan sağlığı için zararlı olduklarıdır ki, Hz. Peygamber’in yiyecek ve içecek kaplarının ağzının kapatılmasına dair emirlerinden bu durum ortaya çıkmaktadır. Hadiste işaret edilen diğer özellikleri ise; onların çöplüklerde, atık maddelerde, pis yerlerde çoğaldığıdır. Bu da günümüz biliminin, mikropların üremesi ve çoğalmasıyla ilgili olarak tesbit ettiği bir gerçektir. Hadiste işaret edilen diğer bir özellikleri de bulaşıcı hastalıklara da onların sebep oldukları hususudur.”⁴⁶

Hz. Peygamber (s.a.v.), vebâ hastalığının bulunduğu yerde olanın (zaruret olmadıkça) oradan çıkmamasını, orada olmayanın da (zaruret olmadıkça) oraya girmemesini tavsiye etmesi⁴⁷ de vebâ mikrobonun bulaşmak suretiyle geçtiğine işaret etmektedir. Şayet mikrop, cin olmuş olsa idi, mikroplu yere gidilmesi veya oradan çıkılmasının yasaklanması gerekmezdi; çünkü cinlerin geçmesi için böyle bir sınırlama olamaz. Cinler istedikleri zaman, istedikleri yerlere çok süratli⁴⁸ şekilde gidebilirler⁴⁹.

Vebâ mikrobonun başka bazı özellikleri de vardır. Meselâ; bu mikrop daha ziyade pirelerle ve damlacıklarla bulaşmaktadır. Vebâ mikrobu 22°-28° derecede hareketli, 37° derecede ise hareketsizdir⁵⁰, 55° derecede ısıtılınca 10 dakikada ölürler, hava kuruluğuna dayanıksızdır⁵¹, laboratuarda besi yerleri hazırlanarak çoğaltılması mümkündür⁵². İşte bu özelliklerin, cinlerin özellikleri ile örtüşdüğünü söylemek de mümkün görünmemektedir.

Tüm bu anlatılanların yanında mikroplar, şayet cinlerin bir nev’i şeklinde yorumlanacak olursa o zaman şu sorulara da cevap bulmak gerekecektir:

a- Mikroplar, şuurlu varlıklar mı?

b- Mikroplar, şuurlu varlıklar olarak kabul edilirse o zaman îmânla mükellef olduklarını kabul etmek gerekmez mi?

⁴⁵ Ahmed Saim, Kılavuz, “Cin” *DİA*, İstanbul 1999, VIII, 9.

⁴⁶ Ateş, s.115.

⁴⁷ Buhârî, Tıb, 30; Müslim, Selam, 92; Tirmizî, *Sünen*, Cenâiz, 66.

⁴⁸ Haluk Nurbaki’ye göre; cinlerin hızları 300.000 km/sn.’den fazladır ve bu hızları sebebiyle görünmeleri ya da bir âlet tarafından algılanmaları imkânsızdır (*Kur’ân-ı Kerim’den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, s. Ankara 1986, s. 234.).

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. el-Hâc, 232.

⁵⁰ Ustaçelebi, s. 507.

⁵¹ Ustaçelebi, 504.

⁵² Ustaçelebi, 505.

c- Hz. Peygamber (s.a.v.), şuurlu varlıklar olan insanlara ve cinlere peygamber (rasülü's-sekaleyn) olarak gönderilmiştir⁵³. O zaman Hz. Peygamber'in mikropların da peygamberi olduğunu söylemek doğru olmaz mı?

d- Cinler, Kur'ân-ı Kerîm'e muhatap varlıklardır. Acaba mikroplar da Kur'ân'a muhataplar mı?

e- Mikropların, âlet vasıtasıyla incelenebilen ve duyu alemine girmiş varlıklar olduğu artık tartışma götürmemektedir. O zaman cinlerin de mikroskopla incelenebileceği söylenemez mi?

f- Mikroplar, çoğu kere ilaçlarla yok edilebilmektedir. Acaba, cinleri de ilaçlarla insanlardan uzaklaştırmak mümkün mü?

g- Mikroplar üzerinde senelerdir laboratuvarlarda araştırma ve inceleme yapılmaktadır, bundan sonra da yapılmaya devam edilecektir. Acaba, cinler üzerinde de fizikî olarak yapılan bir araştırma var mıdır?

h- Mikropların, maddî özellikleri, çoğalmaları, sebep olduğu hastalıklar ve tedavi yöntemleri üzerinde ilmî eserler yazıldığı halde cinler hakkında da böyle yazılan eserler mevcut mudur?

ı- Cinlerin, insan ve çeşitli hayvan şekillerine girdikleri belirtilmektedir. Bir mikrobun da çeşitli şekillere girdiği henüz tesbit edilmiş mi?⁵⁴

i- Hz. Süleyman (a.s.), cinleri istihdam etmiş, büyük ve ağır işlerde çalıştırmıştır⁵⁵. Mikropların bu şekilde istihdam edilmesi mümkün müdür?

Bu şekilde soruları daha da artırmak mümkündür.

Bu soruların hepsine şimdilik verilebilecek tek bir cevap vardır: O da "hayır" demekten başka bir şey değildir. O zaman mikropları, cin olarak yorumlamanın mümkün olmadığını söylemek daha doğru olacaktır.

Bu bakımdan, ilmin isbat ettiği ve tabiplerin kabul ettiği hususlarda Müslümanların nizâyâ ihtiyaçlarının olmadığını⁵⁶ söyleyen M. Reşid Rızâ, bu sözünde haklı olabilir. Ancak mikropların cinlerin bir nevi olduğunu söyleyen M. Reşid Rızâ'nın bu yorumunun, ilmî gerçeklere ne derce uygun olduğu tartışma götürür, hatta ilmin tesbit ettiği bu noktayı hadise tatbik etmenin uygun olduğu şöyle dursun, tam aksine uygun olmadığı görülmektedir. Burada tartışmaya ihtiyaç olan husus, ilmin tesbit ettiği durumun ötesinde M. Reşid Rızâ'nın ve aynı fikri savunanların bu tatbikleridir ki, bu tatbikin isabetli olmadığı ortadır.

⁵³ Şibli, Muhammed, *Cinlerin Esrarı* (Çev.: Muhammed Ferhat), İstanbul 1992, s. 176-180; Gölcük, 387; Ateş, s. 36; el-Hâc, s. 252-256.

⁵⁴ el-Hâc, s. 227-235.

⁵⁵ Sebe', 13-14; Neml, 39; Geniş bilgi için bkz, el-Hâc, s. 233.

⁵⁶ Reşid Rıza, III, 96.

Mikroplarla ilgili yapılan ilmî araştırmalardan ve varılan sonuçlardan hareketle çok rahatlıkla denilebilir ki; mikropların cinlerin bir nevi olduğu görüşünü kabul etmenin mümkün olmadığını söylemek pekâlâ daha doğrudur.

M. Reşid Rızâ'nın delil olarak zikrettiği Kelâmcıların, cinlerin târifi olarak verdiği ifade üzerinde kısaca durmak gerekirse; meselâ, Taftazânî (ö. 793/1390), cinleri anlatırken “el-cinnü ecsâmün latîfetün... /Cinler, latîf cisimlerdir ki, muhtelif şekillere girebilir, kendilerinden acip fiiller tezahür eder, onların mü'min olanları, kâfir olanları, âsî olanları ve itaatkâr olanları vardır”⁵⁷ şeklinde ifâde etmektedir. Bu târifi, M. Reşid Rızâ'nın Kelâmcıların sözü olarak naklettiği “Cinler; canlı, görünmeyen gizli cisimlerdir” ifâdesi ile karşılaştırdığımızda, her şeyden önce bu târifte, Taftazânî'nin târifi arasında çok ince ancak ince olduğu kadar da çok önemli bir kelime eksikliği bulunmaktadır ki bu eksiklik, kelimenin tam mânâsıyla târifin letâfetini de kaybettirmektedir. O da “latîf” kelimesidir. Latîf; mülayim, güzel, şirin, küçük ve hoşa giden, cisimle alakası olmayan, göze görünmeyen, gibi mânâlara gelmektedir. Cinlere de gözle görünmemeleri, soyut bir vücutlarının olmaması sebebiyle latîf cisimler/varlıklar denmektedir.

İkinci olarak, tarifte geçen “ecsâm/cisimler” kelimesinin nasıl anlaşıldığıdır. Reşid Rızâ'nın yorumundan “cisim-ecsâm” kelimesinin maddî bir varlık olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Fakat tarifin bütünlüğü içinde düşünöldüğünde burada zikredilen “cisim-ecsâm” kelimesinin, ezeli olmayan, sonradan yaratılan ve kendine özgü manevî vücudu bulunan varlık manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Kelâmcıların “cisim-ecsâm” târiflerine bakıldığında Allah'ın dışında olan ve sonradan yaratılan herşeye âlem ve bu âlemdeki bütün varlıklar için “cisim-ecsâm” kelimesi kullanıldığı görölmektedir. Bu sebeple biz de cinlerin târifleri yapılırken kullanılan “ecsâm” kelimesinin “varlıklar, yaratıklar” şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz. O zaman târif şöyle olur: “Cinler, hayat sahibi, latîf varlıklardır...” yine Taftazânî'nin, melekleri anlatırken “Melekler, muhtelif şekillere girebilen latîf cisimler (ecsâm) dir.” şeklindeki târifi de bizim bu kanaatimizi desteklemektedir. Göröldüğü gibi melekler için de “ecsâm” kelimesi kullanılmaktadır ki, hiçbir İslâm âlimi, buradaki “ecsâm” kelimesinden hareketle meleklerin de maddî varlıklar olduklarını söylememişlerdir. Bu bakımdan aynı durumun cinler için de geçerli olduğu pekâlâ söylenebilir.

D- Hadisten Kastedilen Mânâ

Baştan beri anlatılanlar doğrultusunda hadisin ifâdesini anlamaya çalıştığımızda, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in; çıplak gözle görölemeyen mikropların,

⁵⁷ Taftazânî, şeytanları “eş-Şeyâtinü ecsâmün nâriyyetün/Şeytanlar nâri cisimlerdir” şeklinde tarif ederek cinlerle şeytanları ayrı ayrı ele almaktadır (*Şerhu'l-Makâsîd*, Beyrut 1988, III, 368).

hariçten bir yara ile veya darbe ile, yaralamadan insanların ölümüne sebep olmasını teşbihî bir anlatımla ifade etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun yanında Hz. Peygamber (s.a.v.), ümmetinden birçok insanın eskiden savaşta ok, mızrak gibi savaş âletleri ile şimdi ise teknolojinin geliştirmiş olduğu savaş âletleriyle, diğer yandan da vebâ/tâ'ûn gibi bulaşıcı ve öldürücü hastalıklarla toplu ölümlerin olacağını haber verdiği⁵⁸ görülmektedir.

Cinlerin insanların düşmanı olmasına gelince; kâfir olan cinler, diğer ifadeyle şeytanlar, insanların düşmanıdır. Her vesile ile insanları hak yoldan çevirmeye, günahlara ve küfre düşürmeye telkin ve teşvikte bulunurlar. Bu bakımdan inkârcı cinler insanın manevî hayatını yok eden düşmanlardır. Mikroplar da çıplak gözle görülemeyen ve insanın maddî hayatını yok eden varlıklardır. Bunların maddî gözle görülmemesi ve insanın hayatının yok olmasına sebep olması sebebiyle cinlere benzetilerek belîğ bir şekilde, bazı mikropların insanların hayatına kasteden varlıklar olduğuna dikkat çekilmektedir.

Diğer bir nokta da hadiste, dîni için düşmanlarla savaşırken öldürülen Müslümanın şehid olduğu gibi, tâûn/vebâ gibi hastalıklara sebep olan mikropların sebep olduğu hastalıkla ölen Müslümanların da şehid olduğu müjdesi verilmektedir. "O, Müslümanın şehadetidir" ifadesi bu gerçeği anlatmaktadır. "Her şehidde vardır" ifâdesi de; şehitlik mertebesini kazanan ya dîni veya

⁵⁸ Hz. Peygamber döneminde veba/tâ'ûn hastalığının en tehlikeli hastalık olduğu bilinmekteydi. Bundan dolayı Hz. Peygamber, hem hastalığın önemine dikkati çekmiş hem de toplu ölümlere sebep olacağına işaret etmiştir.

Belirtildiğine göre, bilinen ilk veba salgını M.S. 542'de Akdeniz kıyılarında görülmüş ve bu salgın Mısır'a, Afrika'nın kuzeyine, Filistin'e, Suriye'ye, İstanbul'a, İtalya'ya ve Germeniya'ya yayılmıştır. İkinci büyük salgın ise 1346 ile 1353 arasında ortaya çıkmış, Anadolu'dan geçerek Akdeniz'e ulaşmış, Fransa'nın güneyinde pek çok ölüme sebep olmuş, oradan yukarı çıkarak İngiltere'ye, Almanya'ya ve Polanya'ya yayılmıştır. 1446'da Tesalya'da başlayan Veba, Makedonya ve Trakya'yı kasıp kavurmuştur. Aynı derecede Batıda da (1478 Venedik gibi) veba salgını görülmüştür. Veba XVI. yüzyılda yeniden baş göstermiş ve Milano'nun 250 000 nüfusu 60 bine inmiştir. Veba, XVII. yüzyılda da (1655 Londra vebası), XVIII. y. yılda da (1720 Marsilya vebası) büyük kırılımlara sebep olmuştur. Bundan sonra Mısır, Suriye ve Arabistan'a yerleşmiş ve oralarda hemen hemen hep yerleşik kalmıştır. 1832'den 1845'e kadar yavaş yavaş başlayan salgında 1894 ile 1912 arasında 11 milyon kişinin öldüğü iddia edilmiştir. Çin'e yayılan salgın, Büyük Okyanus'u geçerek San Fransisco'da Amerika sahillerine ulaşmıştır. Batı'dan Afrika'ya geçmiş ve Portekiz'e kadar tahribat yapmıştır. Avrupa'da ise vebanın sayısı çok olmamıştır. 1920'de 23 ölümlerle sonuçlanan 71 vak'a Paris'te görülmüştür. Cezayir'de 1930 ve 1944'te küçük salgınlar olmuş ve 67 vak'a olmuştur. Güneyde Hindistan'da vebanın salgın olduğu söylenir. Başta Cava (1911'den 1951'e kadar 23.239 vaka) olmak üzere Güneydoğu Asya, Kuzey Çin (1947'de 200 vak'a) gelir. Kuzey Amerika Kaliforniya Oregon ve New Mexico'da daha mikrop yuvalarının mevcut olduğu söylenir. Ekvador'da, Peru'da, Arjantin'de (1899 ile 1948 arasında 7000 vak'a) ve Brezilya sahillerinde durum aynıdır. Güney Afrika'da da hastalığa rastlanmıştır (1920 ile 1949 arasında 1360 vak'a görülmüştür). *Meydan Larousse*, XII, 55 (Veba md.); Canan, XI, 358.

vatanı uğruna yaralanarak ölen⁵⁹ ya da vebâ gibi amansız bir hastalıkla ölen kişilerdir. Bu bakımdan şehid olan kişide bu durumlardan birisi vardır. Hz. Peygamber (s.a.v.), bir hadisinde tâ'undan ölen kişinin şehid olacağını açıkça bildirerek şöyle buyurmuştur: "Tâ'un, her Müslümanın şahâdetidir."⁶⁰

Sonuç

Netice olarak diyebiliriz ki, günümüzün mikroorganizma ilminin verilerine göre mikroorganizmalar tabiatta bulunan en küçük maddî varlıklardır. Mikroskop vasıtasıyla duyularla incelenebilmektedir. Cinler ise ruhanî ve şuurlu varlıklar olup, varlıkları üzerinde henüz bir inceleme yapılamamıştır. Mikropların cinlerin bir nev'i olduğu şeklindeki yorumlara katılmak mümkün değildir.

Mikropları, kimyevî ilaçlarla öldürmek veya etkisiz hâle getirmek mümkündür. Birçoklarının zararları antibiyotik ilaçlarla engellenebilmektedir. Cinler için ise aynı şeyi söyleyemez.

Cinler, şuurlu varlıklar olmaları sebebiyle insanlar gibi, Allah'a îmân ve ibâdet etmekle mükelleftirler. Mikroplar için böyle bir mükellefiyet söz konusu değildir. Kur'an-ı Kerim'de inanan cinlerin ehl-i cennet, inanmayanların ise ehl-i cehennem olacakları bildirilmiştir, mikroplar için böyle bir müjde ya da korkutma söz konusu değildir.

Bu bakımlardan mikropların cinlerin bir nevi olduğu şeklindeki bir yorumun sadece bir teoriden ve zandan ileri gitmediğini söylemek mümkündür. Bütün bu anlatılanlar açısından meseleye bakıldığında hadisin ifadesini *teşbihî bir anlatım* olarak yorumlamanın en isabetli yorum olduğu kanaatindeyiz.

"Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadis Yorumunun Tenkidi"

Özet: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen bazı hadislerde, cinlerin dürtmesinin vebâ hastalığının sebebi olduğu ifade edilmektedir. Muhammed Reşid Rıza ve M. Gazzâlî gibi âlimler, hadisin yorumunda mikropların cinlerin bir nevi olduğunu söylemektedirler. Fakat, mikrobiyoloji ilminin verilerine göre onların bu yorumlarının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple hadisi, teşbihî bir anlatım olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

Atf: Adem DÖLEK, "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?" , *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, 2005, s. 107-118.

Anahtar kelimeler: Mikrop, cin, hadis, çağdaş yorumlar, Reşid Rızâ, Muhammed Gazzâlî.

⁵⁹ Bir hadiste şehitlerin beş grup olduğu belirtilerek şöyle buyrulur: "Şehitler beş kısımdır: Tâundan ölenler; sancı, ishal gibi karın ağrısı ile ölenler; suda boğulma ile ölenler; göçük altında kalarak ölenler ve Allah yolunda öldürülenler." Müslim, İmaret, 164, 165.

⁶⁰ Buhârî, Cihad, 30; Müslim, İmaret, 166; Nesâî, *Sünen*, İstanbul 1992, Cenâiz, 112; Dârimî, *Sünen*, İstanbul 1992, Cihad, 21; Ahmed b. Hanbel, II, 210.

Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine

Joseph SCHACHT*
Çev. İshak Emin AKTEPE**

“On Shâfiî's Life and
Personality”

Altmış yıl önce, 1893'te M. J. de Goeje (1836–1909) Şâfiî'nin (150–204/767–819) biyografisi ile alâkalı bir yazı yayımladı.¹ O, Leiden'de yazma nüshaları bulunan ve Şâfiî'nin geleneksel hayat hikâyesine dair ham bilgiler içeren Makrîzî'nin *Mukaffâ*'sı ile Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ*'sına dayanarak Şâfiî'nin hayatının bazı bölümlerine yeni açıklamalar getirmiştir. Buna ilave olarak F. Kern ve W. Heffening tarafından da bu konuda eleştirel katkılar sağlanmıştır. Bu yeni makalede ben Şâfiî'nin gerçekten pek az bilinen yaşam ve kişiliğine ilişkin birkaç hususu eklemek istiyorum. Bu yazıyı kendisine ithaf ettiğim seçkin meslektaşımın, bunu, kendisine olan takdir ve dostluğumun küçük bir nişanesi olarak kabul etmesini istirham ediyorum.

I.

Erken dönem İslâm ilâhiyatçı ve hukukçularının geleneksel biyografileri tekdüze bir şekil arzeder. Birisi hakkında sayılan erdem ve başarılar, başkasının takipçilerince kendi önderlerine nisbet edilebilmektedir. Yine kendi taraftarlarınınca aşırı bir şekilde övülen biri hakkında başkasının yandaşları aşağılayıcı sözler sarfedebilmektedir. Efsaneler döngüsü oluşturulmuş ve biyografi, tarihî gerçeklerin bozulması pahasına bir roman hâlini almıştır. Şâfiî'nin hayatı hakkındaki bilgimiz de işte bu şekildedir. Bunlara ilâve olarak onun hayatı Bağdat ile Fustat arasında yaptığı yolculukların kronolojisi ile ilgili pek çok çelişki içermektedir.² Onun bu iki şehirde geçirdiği dönemlerin ayrıntılarıyla, erken dönemde Irak'ta ortaya koyduğu doktrini ve son dönemde Mısır'da

* Joseph Schacht (1902–1969). Bu yazı “On Shâfiî's Life and Personality” (*Studia Orientalia*, Denmark, 1953, MCMLIII, 318–326) adıyla Schacht tarafından kaleme alınan makalenin çevirisidir.

** MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı.

¹ *Einiges über den Imam as-Safi'i*, in ZDMG, XLVII, 106–117.

² F. Kern, in *MSOS*, VII, 53.

sunduğu öğretisi arasındaki kesin farkları uzlaştırmak zordur. Bunun doğal sonucu olarak bunlarla, önceki dönemlerinde yazdığı kitaplarının çoğunu sonraki dönemde yeniden kaleme aldığı iddiasıyla bir araya getirmek de güçtür.³ Şâfiî'nin eserleri arasında *er-Risâle*'nin nisbeten öncelikli bir mevkiye sahip olması sebebiyle;⁴ onun bu kitabı genç bir yaşta yazdığı ve daha sonra da bunu gözden geçirip düzelttiği ifadesinin ve bu son nüshanın da bize ulaşan tek nüsha olduğu iddiasının mantıklı ancak yanlış olduğundan şüphem yok. [318] Şâfiî'nin sırasıyla önce Bağdat sonra Fustat'ta ortaya koyduğu iddia edilen eski ve yeni doktrinleriyle ilgili geleneksel bilgiler, çoğu kere eski yazmaların taşıdığı kanıtlarla çelişmektedir.⁵ Arap biyografi yazarlarının, Şâfiî'nin İslâm hukukunda yaptığı devrim hakkında bizlere yeterli fikir vermelerini asla beklememeliyiz. Hatta onlar Rebî' b. Süleyman'ın Medine ekolüne mensup iken Şâfiî taraftarlığına dönmesi gibi bazı somut gerçeklere bile gereken önemi vermezler.⁶ Bu yüzden burada Şâfiî'nin hayatı ve kişiliği ile alakalı uzun süreden beri Şâfiî'nin kendi eserlerinden ve başka eski çalışmalardan istifadeyle elde ettiğim bir kısım otantik bilgileri beraberce aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyim.

İbn Abdülhakem (ö. 257/871) *Fütûhu Mısır* isimli eserinde, İbn Kuteybe de (ö. 276/889) *el-Ma'ârif* adlı kitabında verdiği hukukçular listesinde Şâfiî'den bahsetmemektedir. Eğer daha sonraki bir kaynaktaki alıntı doğru ise⁷ Yahyâ b. Maîn de (ö. 233/847) Şâfiî'yi ünlü dört hukukçu arasında saymamıştır. Şâfiî'nin ölümünü 54 yaşındayken 204 yılında olarak ilk defa açıklayan ve defninden bahseden kişi Mes'ûdî'dir (ö. 345/956).⁸ Şâfiî'nin Mekke'deki iki evinin vakfiyesi ve vasiyyesi şeklinde kendisinden gelen ve külliyatına dâhil edilen iki belge hicrî 203 tarihlidir.⁹ Mes'ûdî'ye göre Şâfiî'nin cenaze namazı o zamanki Mısır Valisi Sarî b. el-Hakem tarafından kaldırılmış ve Benû Abdülhakem Mezarlığına defnedilmiştir. **Ancak İbn Abdülhakem bu olaydan bahsetmemektedir. O halde Şâfiî'nin annesinin henüz doğmamış oğlunun şöhretini Mısır'la ilişkilendiren harikulade rüyasının Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1070) yutturmaya çalıştığı gibi İbn Abdülhakem tarafından anlatılmış olması pek inandırıcı değildir.**¹⁰ Mes'ûdî'nin çağdaşı Kindî, Şâfiî'nin 198 yılında yeni atanan vâli Abbas b. Mûsâ b. İsa'nın vekili ve oğlu Abdullah ile

³ Detaylar için bk. W. Heffening, in *EI, al-Shâfiî* md.

⁴ bk. *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 330.

⁵ Bu konunun detaylarının bir başka yazıda ele alınmasını öneriyorum.

⁶ F. Wüstenfeld, *Der Imam al-Schâfiî*, (1), Göttingen 1890, 75. Şâfiî's Tez III, 18 ve 62, Rebî'i dönüşün sınırında göstermektedir.

⁷ İbn Kesir, *Kitâbu'l-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 116.

⁸ *Murûcü'z-zehab*, VII, 49-51.

⁹ *Kitâbü'l-Ümm*, VI, 179 ve IV, 48; Kern, *aynı yer*.

¹⁰ *Târîhu Bağdâd*, II, 59.

birlikte Mısır'a geldiğini zikreder.¹¹ Şâfiî'nin son yıllarını Mısır'da geçirdiği bilgisi, onun son yazılarıyla da (Tez III ve sonrası) teyit edilmektedir. Bu yazılarda, Şâfiî, Mısır'da yaşayan Medine ekolüne mensup insanlardan bahseder ve onlar için "Bizim memleketimizden bazı kimseler" ifadesini kullanır.¹² **Bununla birlikte onun Mısır'a birden fazla yolculuk yaptığını ve özellikle sözde bir Medine okulu üyesi olarak 188-195 yılları arasında orada kaldığını teyit edici bir ifadeye eski metinlerde rastlamadım.** Aksine Kindî'nin "ve bu Şâfiî'nin Mısır'a gelişinin sebebidir" demesi, [319] bu yolculuğun Şâfiî'nin Mısır'a yaptığı ilk yolculuk olduğunu dolaylı olarak göstermektedir.¹³

Şüphe yok ki Şâfiî'nin hayatının ilk dönemi Mekke ve Medine'de geçmiştir. Bizzat kendisi sahâbenin torunları arasında araştırma yaptığını ifade etmiştir.¹⁴ Yine kesin olarak bilinmektedir ki Şâfiî Yemen'in bazı bölgelerine ve Necran'a gitmiş ve Peygamber'in aldığı cizye hakkında araştırmalar yapmıştır.¹⁵ Bununla beraber Şâfiî, Yemen'i hukukî araştırmaların merkezleri arasında saymaz. Geleneksel biyografik kaynakların ifade ettiği gibi, Şâfiî'nin kişisel bazı sebeplerle yaptığı bu yolculukta araştırmalar yapması birinci dereceden amacı değildi. Aynı klasik kaynaklar onun Yemen'de Ali propagandasıyla meşgul olduğunu ve 187 yılında tutuklanarak birkaç Ali taraftarıyla Halife Hârûn'un mahkemesine çıkarılmak üzere Rakka'ya getirildiğini, sonra da serbest bırakıldığını emin bir şekilde ileri sürmekte. **Bu olayın bir benzerinin Mâlik'in hayatında da meydana gelmesi oldukça kuşku uyandırıcıdır.**¹⁶ **Bundan amaç Şâfiî'nin önemini artırmak olabilir ki olayın kaynaklardaki ayrıntıları çok keyfi farklılıklar içermektedir.**¹⁷ Geleneksel biyografilerin genel yapısı içerisinde bu olay Şâfiî'nin 180-187 yılları arasında Rakka'da kadı olduğu söylenen Şeybânî ile karşılaşmasına bir fırsat sağlamaktadır. Şâfiî'nin 189 yılında vefat eden Şeybânî ile karşılaşması, kendisine muhatabı olarak yaptığı birtakım açık ve îma yollu göndermelerden anlaşılmaktadır.¹⁸ **Ancak galiba bu karşılaşmalar daha az çarpıcı (dramatic) koşullarda olmaktadır.**

Şâfiî'nin geleneksel biyografisi onun Iraklılar'la ilk münasebetini kendi kontrolü dışında olmakla bırakmıyor, onun Irak'ta araştırma ve tartışma yapmış olması gereken zamanı da kısaltıyor. Şâfiî taraftarlarından Za'ferânî'ye atfedilen ifadeler bu türdendir. Buna göre onun üstadı (Şâfiî) Bağdat'a ilk defa iki yıllığına 195'te, ikinci kere de birkaç aylığına 198'de gelmiştir.¹⁹ Bu, Şâfiî'nin

¹¹ *Kitâbu Vulâti Mısır*, 154.

¹² *Origins*, 9. [bk. *Üm*, VI, 167]

¹³ Hatîb el-Bağdâdî de "O Mısır'a gitti ve ölene dek orada yaşadı" demektedir. *Târîhu Bağdâd*, II, 56.

¹⁴ *Üm*, III, 276, 281.

¹⁵ *Üm*, IV, 101

¹⁶ Benim makalem, *Mâlik b. Enes, Ef* de.

¹⁷ De Goeje, *aynı yer*, 109-113; *Fihrist*, 209.

¹⁸ Sarîh referanslar Tez VIII, bir dolaylı referans *İhtilâfu'l-hadis*, 138 vd.

¹⁹ *Târîhu Bağdâd*, II, 68.

özellikle Iraklılar'ın doktrinini tartıştığı tezlerinin oluşumu için yeterli bir süre olarak görünmemektedir.²⁰ Üstelik buna, tamamı Iraklılar'a hitap eden ve kısmen Irak'ta gerçekten yapılan tartışmaların gözden geçirilmiş özetlerini içeren diğer yazılarındaki rastlantısal pasajlar dâhil değildir. Şâfiî'nin tüm bunları iki küsur yılda başardığını farzedelim, [320] bu durumda ilk bahsi geçen tezlerden sonra ve Mısır gezisinden önce yazılmış bulunan diğer dört tezi²¹ ve onun şaheseri olan *er-Risâle*'sini, Şâfiî'nin Mısır'a gitmesine kadarki bir yıl ve birkaç aya sığdırmak zorunda kalırız. Onun yazılarında bu hususu inkâr edilemeyecek derecede ortaya koyan deliller bulunmaktadır.²² **Diğer bir ifadeyle Şâfiî'nin doktriner gelişiminin büyük bölümü 195–198 yılları arasına sıkıştırılıyor. Bu ise açıkça imkânsızdır. Bu yüzden biz Şâfiî'nin 195 yılı öncesinde Irak'ta kalışının Medine ve Mısır'da yaşadığı süreye yakın olduğunu düşünmekteyiz. Daha önce gördüğümüz üzere Şâfiî'nin Mısır'da 188–195 yılları arasında ikamet ettiği iddiası bir yalandan ibarettir.**

Geleneksel biyografisinde Şâfiî'nin Irak ekolüne mensup kişilerle görüştüğü yerler olarak sadece Rakka ve Bağdat'ın adı geçmektedir. Rakka'nın elendiğini gördük. Şâfiî'ye ait yazılar onun Bağdat'taki ikametini teyit eden bir bilgi vermemektedir. Ancak ben onun Bağdat'ta bir süre kaldığını belirten genel ifadeleri kabul edebilirim. Buna ilâveten Şâfiî'nin yazılarından onun Kûfe'de de kaldığını anlamaktayız. Şâfiî kendisinin Mekke, Medine ve Kûfe'deki hukukî görüşleri incelediğini şüpheye mahal bırakmayacak tarzda ifade etmektedir. O şöyle demektedir: “Kûfe'de bir grupla görüştüm...” Diğer yerleri sadece duyduğunu ilâve eder ve az sonra da kişisel olarak tanıdığı bu âlimlere ve yalnızca işittiği diğerlerine karşı çıkar.²³ Burada başlı başına Bağdat'tan bahsetmesine ihtiyaç yoktu. Zira Ebû Yûsuf ve Şeybânî, Kûfe ekolünü takip ettiklerini açıkça ilân etmişlerdir. Ve o, Kûfe'den bahsettiğinde Kûfe şehrini kasteder, Kûfe ekolüne mensup şehir dışındaki âlimlerden bahsetmez.

Şâfiî kişisel olarak bildiği yerlerin arasında Sûriye'yi zikretmez.²⁴ Suriye'ye gitmiş olsaydı, orada kaldığı süre içerisinde mutlaka o bölge âlimleriyle karşılaşma fırsatı yakalayıp bunlardan yararlanmak isteyebileceğini direkt kabul edebiliriz. **Şâfiî'nin hicri 188 yılında Mısır'a yaptığı iddia edilen ve bir süre Sûriye'de kaldığı farzedilen²⁵ yolculuk böylece anlaşılmaktadır ki o da yalandır.²⁶ Zaten Şâfiî'nin geleneksel biyografisini yazanlardan da ancak,**

²⁰ Tezler, I, II, VIII, IX.

²¹ Tezler, IV, V, VI, VII.

²² *Origins*, 330.

²³ Tez IV, s. 257.

²⁴ Yine bk. *Origins*, s. 9, n.1.

²⁵ De Goeje, *aynı yer*, 115.

²⁶ IV. Tezin zamanı kesinlikle 188'den sonradır. O Şâfiî'nin 198 yılında yaptığı gerçek Mısır yolculuğundan önce yazdığı en son çalışmadır.

kahramanlarının Kûfe'ye yaptığı yolculuğu gizleyip, bunun yerine onun bir Medine ekolü mensubu olarak Mısır'a gittiğini yazmak beklenebilirdi.

[321] Şâfiî'nin, tezlerinden bir kısmını, Irak yazılarını esas alarak oluşturduğu gerçektir. **Burada da Şâfiî'nin klasik biyografisi yetersizlik göstermektedir. Şöyle ki Şâfiî'nin, Şeybânî'nin çalışmalarını kendisi için kopyaladığını iddia etmekte ve fakat onun benzer ölçüde ilgi gösterdiği Ebû Yûsuf'un eserlerini ihmâl etmektedir.** Gerçekte Şâfiî Şeybânî hakkında *Kitâbü'l-Hüce'*in (*Kitâbü'l-Hüce' alâ ehli'l-Medîne*) bir bölümü ile ilgili, sadece bir tezinde değerlendirme yapmaktadır.²⁷ Oysa Şâfiî Ebû Yûsuf hakkında iki farklı tezinde yorum yapmaktadır.²⁸ İkinci yüzyılda bile bir yazıya ulaşmak için onun yazarıyla direkt veya bir aracı vasıtasıyla görüşmek zorunlu değildi.²⁹ Şâfiî'nin Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait yazıları kendi yorumlarıyla birlikte nakletmesi bu yazıları yazarlarından veya birer aracıdan duyduğunu ispatlamaz. Şâfiî'nin yazıları naklederken onların gerçek yazarlarına herhangi bir atıfta bulunmaması bunları bizzat yazarlarından duymadığını, bilakis yazılı metinlerden iktibas ettiğini gösterir.

Burada Şâfiî'nin yazılarının tetkiki neticesinde vardığımız asıl sonuç şu ki o Mısır'a hicrî 198 yılında bir kez yolculuk yapmıştır ve 188–195 arasında orada bulunmamıştır. Yine onun 187 yılında Rakka'ya götürüldüğü şeklindeki hikâye de bir efsanedir. Ayrıca o Suriye'de hiç kalmamış ve 195 öncesi Irak'ta bayağı bir süre yaşamıştır. Bundan başka bu dönem içinde Kûfe'de de bir müddet kalmıştır.³⁰

II.

Şâfiî'nin Şeybânî ile yaptığı tartışmaların kanıtlarından bahsettim. Bu beni –hepsi değilse de– Şâfiî'nin edebî ürünlerinin büyük bir kısmının ifade edildiği eserlerindeki diyaloglarda yer alan karaktere dikkat çekmeye yönlendirdi. Şu açıktır ki, Şâfiî'nin ana ifade tarzı, isimsiz bir muhatapla yapılan hayali konuşmalar şeklindedir. Genel olarak konuşacak olursak bu böyledir. Unutulmalıdır ki Şâfiî bu edebî formu Iraklılar'ın رأيت “ne düşünüyorsun...” ve ألا ترى “düşünmüyor musun...” şeklinde, Şâfiî'nin çalışmalarında oldukça iz bırakmış olan gerçek tartışmalarda kullandıkları kadim üsluba dayanarak geliştirmiştir. **Şâfiî'nin yazılarındaki hayalî diyaloglara örnek vermeye gerek yok. Fakat**

²⁷ Tez VIII: *Kitabu'r-Red alâ Muhammed b. Hasan.*

²⁸ Tezler I ve IX.

²⁹ Meselâ Mâlik Zührî'nin otoritesinden bahsederken, sadece ondan işittiği hadisler hakkında değil onun hadislerinin kitapçıklar halinde insanların elinde dolaştığını da söylemektedir. Ne var ki Zührî bunları gerçekte hiç görmemiştir. (*Origins*, 246 vd.). Bu uydurma hadislerin yayılmasını sağlayan metotlardan birisidir.

³⁰ Şâfiî'nin yazılarındaki bütün isnadları inceleme ve dolayısıyla onun hangi şehirlerde hangi zamanlarda gerçekten kaldığına dair tam bir neticeye varma fırsatı bulamadığımı itiraf etmeliyim.

Şâfiî'nin konuşmalarının gerçek kayıtlarla hayalî formlar arasında sürekli gidip geldiğine dikkat çekmek istiyorum. [322] Bu VIII. Tez'in başında § 1'de açıkça görülür. Şâfiî muhatabı Şeybânî'ye bir soru sorar ve gerçek diyalog devam ediyor görünür. Ancak aynı paragrafın sonunda Şâfiî Şeybânî ile hayalî bir diyaloga dönüş yapar. Şeybânî'nin bu paragraftaki bütün ifadeleri resmidir ve bu da konuşmanın hayalî olduğunu göstermektedir. Ancak bu bölüm Şeybânî'nin görüşlerine dair ek bilgiler vermekte ve bu ölçüde de kişisel görüşlerini aksettirmektedir. Tez VIII, 6'da Şâfiî, Şeybânî ve taraftarlarıyla yaptığı bir tartışmayı özetler. O, Şeybânî'nin görüşleriyle diğerlerinininkiler arasında ayırım yapamayacak durumdadır. Fakat çoğu görüşün Şeybânî'ye ait olduğunu bilmektedir. Tez VIII, 13'te Şâfiî, Iraklı rakiplerinden biriyle yaptığı tartışmadan hatırladıklarını anlatmaktadır. Onun nesnellik adına bilinçli olarak muhataplarının ismini vermeme eğilimi ara sıra neredeyse anlamsız ifadeler kullanmasına sebep olur. Şöyle der: "Birden fazla kişi bu noktada bizim görüşümüze katılmadı."³¹ Paragrafın sonunda da şöyle der: "Başkalarının yolunda giden bazıları."³² Bunların tamamı gerçek tartışmalara dayanır. Çünkü Şâfiî, rakibinin aynı şekilde isimsiz bir arkadaşının tartışmaya müdahale ettiğini açıklamaktadır. Tez VIII, 19'da da hayalî bir diyalog Şeybânî ile yapılan gerçek bir tartışmaya dönüşmektedir.³³ **Şâfiî'nin doktrinini sistematik olarak içeren *er-Risâle*'deki diyaloglar çoğunlukla hayalîdir.** Fakat yine de Iraklı muhâlifleriyle hararetli fikir alışverişlerine ve gerçek tartışmaların izlerine rastlayabiliyoruz.³⁴

Şâfiî'nin hayatının orta periyoduna ait Tez IV, birkaç muhalifiyle ayrı ayrı ve grup halinde yaptığı tartışmaların uzun bir özeti içerir. Şâfiî, onların her birinin ayrı ayrı neler söylediklerini ve kendisinin de onlara ne cevap verdiğini tam olarak hatırlamadığını söyler. Fakat yine de onların iddialarını bütün olarak anlatır ve onlara verdiği cevapları belirtir (s. 255, üst). Bir müddet sonra tartışmaya bir başkasının (s. 255, orta), daha sonra da bir diğerinin (s. 258, alt) dâhil olduğunu açıklar. Sonra aynı muhalifin veya diğerinin sırası gelir (s. 259, alt). Sonra bir diğeri girer (s. 260, l. 10) ve bir başkası ve bir başkası (s. 261, üst). Bundan sonra da Şâfiî birkaç kimseyle mücadele eder.

Şâfiî'nin Mısır'da yazdığı Tez III, Mısır'da, içlerinde kendine intisap ettirmeye çalıştığı kimselerin de bulunduğu birkaç Medine ekolü mensubuyla yaptığı tartışmaların bir zaptı biçiminde sunulmuştur.³⁵ [323] Onlardan biri olan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî zabitları tutar, Şâfiî'ye onun daha sonra

³¹ وقد خالفنا في هذا غير واحد من بعض الناس وغيرهم

³² بعض من يذهب مذهب بعض الناس

³³ Diğeri taraftan Şâfiî şöyle der: ... فإن قال قائل وما ذلك قيل ... وقلنا أ رأيت ... وعلى ما قال محمد بن حسن ... فقلت لمحمد بن حسن ...

³⁴ *Risâle*, 74, 53.

³⁵ Şâfiî'nin konuştuğu kişilerin çoğu 121 ve 142. sayfalardan görülebilir.

detaylıca tartışacağı problemler hakkında sorular yöneltir ve bazen başka değerlendirmeler de yapar. Redaksiyonu yapıldığına hiç kuşku olmasa da hakiki ders ve tartışmaları yansıtan, gerçeği andıran özelliklere sahip diğer zabıtlar da vardır.

Şâfiî'nin son tezi olan *Kitâbü İhtilâfî'l-hadîs* karışık olmasına ve ilk pasajları kapsamına rağmen özetlenmiş ve redaksiyonu yapılmış hakiki tartışmalarla ait pek çok izler taşımaktadır.³⁶ Bir özellik burada Şâfiî'nin diğer eserlerinden daha sık görülür: Şâfiî muhaliflerini tartışmalarının gerçek bir zaptı olamayacak kadar sık sık kolayca kendi fikrine dönüyor göstermektedir.³⁷ Şâfiî her zaman en iyi tezlere sahip olamazdı. 328. sayfada ismini vermediği ve "İsrarla bizim görüşümüze katılmayanlar tarafındaki bir önemli bilgin" şeklinde nitelendirdiği Iraklı bir muhalifinden bahseder. Sonraki sayfada bu ikisine has (mutually exclusive argument) olan iki iddiayı ona karşı kullanır. O önemli bilginin bunlara dikkat çekmemiş olması şartıdır. 228. sayfada Şâfiî Iraklı muhalifinin arkadaşlarını, onu teslim olmaya ikna etmeye çalıştırmaktadır. **Bu, Şâfiî'nin özellikle son dönemlerine ait görünen tartışmalarına dair zabıtların muhtemelen büyük oranda tashih/redakte edildiğini göstermektedir.**

III.

Şâfiî'nin yazılarının içerdiği ilk elden deliller, bize sadece onun hayatı hakkında inkâr edilemez bilgiler sunmamakta, onun teknik hukuk düşüncesinin gerçek değerinin takdir edilebilmesinin ötesinde az da olsa şahsiyetini de anlamamızı sağlamaktadır.³⁸ Eski hukuk ekollerine yönelik tartışmacı üslubu, onu, özellikle Iraklılar olmak üzere³⁹ muhaliflerinin temsilcilerine karşı ön yargılı davranmadığında tedbirli ve ılımlı bir duruş sergiler. "Bildiyim kadarıyla/فيما أعلم" gibi şüpheli ifade eden terkipler sık görülmektedir. Hadisin isnadını tam olarak işittiği halde, onu aktarırken isnad munkatî' hale gelse bile hadislerin senedini hatırladığı kadarıyla verme konusunda oldukça dikkatlidir.⁴⁰ Birden fazla yerde hadisleri unuttuğunu itiraf etmektedir.⁴¹ Aslında o tesbit etmek istediği bir gerçeğin ilgili hadiste açık olarak ifade edilmediğini [324]

³⁶ *İhtilâfî'l-hadîs*, 38, 53, 161, 166, 278 vd., 336 vd., 342, 390, vs.

³⁷ *İhtilâfî'l-hadîs*, 48, 355 vd.

³⁸ Buna dair bilgiler için bk., *Origins*, 315 vd.

³⁹ Şeybânî'ye karşı önyargısı için bk. *Origins*, 10. Şâfiî muhaliflerine karşı aşırı davranmaktadır. *Tez IV*, 251.

⁴⁰ *Risâle*, 59.

⁴¹ *Tez III*, 44. *IX*, 8, 11. *İhtilâfî'l-hadîs*'in 252. sayfasındaki pasaj ilginçtir: Şâfiî isnadı ilk aslından doğru kopyalayıp kopyalayamadığından emin olmadığını, o hadisi yazarken hadisin asıl râvisiyle görüşme imkânı bulamadığını söylemektedir. Bu da göstermektedir ki Şâfiî hadisi onu nakleden râviden işitmemiş, bir kitaptan kopya etmiştir. O bu râvinin adını gizler ve onunla ilgili yalnızca aslında hiçbir anlam ifade etmeyen "sika" kelimesini kullanır (*Origins*, 38).

dürüstçe kabul eder.⁴² O arzularını delilin hâkimiyetine sokmuştur: “Cizye’nin Araplar’dan alınmaması. Bu doğru olsaydı mutlu olurduk. Fakat öyle değil ve biz öyleymiş gibi davranamayız... Yanlışı istemek günah olmasaydı hiçbir Arabın cizye onursuzluğuna maruz kalmasını istemezdik. Fakat emretmediği bir şeyi arzu edemeyeceğimiz kadar Allah bizim gözümüzde yücedir.”⁴³ Sonunda da o şöyle der: “Dünyada nesnel olarak hüküm verecek kimse yoktur” ve “Farklı ulemânın bütün bu takipçileri muhtemelen abartmaktadır.”⁴⁴ **Onun Araplık gururu yukarıda alıntılanmış pasajda açıkça görülmektedir.**⁴⁵ Ve o Şuûbiyye’ye açıkça düşmandır. **Diğer taraftan eser verdiği dönemde geleneksel biyografisinde kendisine nisbet edilen fanatik Ali taraftarı olduğu veya Şii duygular taşıdığını söylemek oldukça zordur.**⁴⁶ Ali’den gelen hadislere karşı şuursuzca uşakvârî bir tavır takınmaktan uzaktır. *Fihrist*’teki bir iktibas Şâfiî’ye şöyle açıklama yaptırır: “Kendisi yalnızca bir keresinde şöyle der: “Biz bu hadisin Ali’den sağlam olarak geldiğini düşünürsek ona uymamız gerekir.”⁴⁷ Onun bu tavrı genel olarak sahâbilerden gelen hadislere karşı gösterdiği tavrın ötesine geçmez. Medine halifelerine atfı yaptığında doğal olarak şöyle diyor: “Ali kendi selefleriyle birlikte”. Bazen de yalnızca Ebû Bekir, Ömer ve Osman’dan bahseder. **Bu, fanatik bir Ali taraftarı kişinin yapmayacağı bir şeydir.**

Kesin olarak denilebilir ki müslüman hukuk âlimleri ciddi olmaya yakındırlar ve nükteye fazla alışmamışlardır. Şâfiî’nin yazılarındaki kanıtlar onun bu niteliğe büyük oranda sahip olduğunu göstermektedir. Onun hukuk teorisinin önemli bir noktasının Rebi’ tarafından kabul edilmesine cevaben görkemli bir dua dile getirmesinin gerçekliği hakkında çok da düşünmüyorum.⁴⁸ Fakat yine de muhaliflerine iki noktadan birini seçmek zorunda olduklarını, her ikisine birden sahip olamayacaklarını söylemek için Şâfiî, kesin olarak bu etkiyi yapacak bir hadisi tam isnadıyla nakleder.⁴⁹ Veya yatan ya da oturan Peygamber’in eşi Meymûne’yi ve aynı anda ibadet eden Peygamber’in omzunu örtmek için bir elbisenin yeterli olamayacağını sıkıcı ve detaylı bir şekilde anlatma ihtiyacı hisseder.⁵⁰ Bir de o, Irak hukuk ekolüyle tartışmalarda Ali’ye mal edilen açıkça kaba fikirleri oldukça ciddiye alır.⁵¹ [325] Meselâ biri

⁴² *İhtilâfî’l-hadis*, 315.

⁴³ Tez IX, 50.

⁴⁴ Tez IV, 256 vd.

⁴⁵ Ayrıca bk. *Risâle*, 8 vd.

⁴⁶ *Fihrist*, 209; De Goeje, *aynı yer*, 112.

⁴⁷ Tez II, 5. Şâfiî’nin bu ifadesinin *Fihrist*’teki abartılı anekdotun kaynağı olarak görülmesinde tereddüt etmiyorum.

⁴⁸ Tez III, 62.

⁴⁹ Tez III, 60. إن شتمت فلکم وإن شتمت فلي.

⁵⁰ *İhtilâfî’l-hadis*, 274.

⁵¹ *Origins*, 242, n. 1.

bir çivi çaktırmak üzere bir marangoz kiraladı ve o da çakarken çivi kırıldı. Adam onu Ali'nin huzurunda dava etti. Ali ona "kırık (broken) dirhem" vermesine hükmetti. Şâfiî şu açıklamayı gerekli görür: Iraklılar ona katılmaz ve bu fikri benimsemezler, biz de öyle. İşçi sorumlu tutulursa eğer çivinin değerinden sorumlu tutulmalıdır ve çalışmasını sonuçlandırmadan hiçbir şeye hak kazanmamalıdır. İş biterse işçi öngörülen ücreti hak eder... **Şâfiî'nin ciddiyeti zaman zaman sergilediği ironiden etkilenmez.**⁵² Şâfiî'nin düşüncelerindeki ve fikrî özgürlüğündeki içtenliği şüpheden âzâdedir. Rebi Tez I, II'deki yorumunda "zanaatkârların korkusu yüzünden..." Şâfiî'nin düşüncesini açıklıkla ortaya koymaktan çekindiğini belirtmektedir. Bu kesinlikle şu anlama gelir: Zanaatkârlar uygun hukukî durumlarından adaletsizce menfaat sağlamasınlar diye⁵³ § 55'te Şâfiî iki tutarlı ve makul çözüm ortaya koymakta, ancak ikisinden birine kesin karar vermemektedir. Yine Rebi'e göre Şâfiî kadıların delillerle ortaya konmamış gerçekler hakkındaki kişisel bilgileri çerçevesinde hüküm verme haklarının olduğu şeklindeki görüşünü dürüst olmayan hâkimlerin suiistimal etmesi korkusuyla açıklamamıştır. § 207'de de Rebi'e göre Şâfiî, dürüst olmayan kadıların kötüye kullanmalarına cesaret vermemek için fikrini açıkça beyan etmemiştir.⁵⁴ Bu vakıalar Iraklılar ve Medineliler için **istihsan** ve **ıstıslah**'ın kullanılacağı yerler olacaktı. Ancak şunu görmek ilginçtir ki, Şâfiî, erken dönemlerinde bile tez I'ı yazarken kişisel görüş (rey) kullanmayı terketmemişken, yine de eski hukuk ekollerinin bu teknik metotlarından yararlanma konusunda isteksizdi. Öyle ki doğrudan sistematik akıl yürütmeyi terk etmek yerine daha az dürüstçe olan görüşlerini açıklamama metodunu tercih etmiştir.⁵⁵

Bunlar benim Şâfiî'nin hayat ve şahsiyetiyle ilgili bizzat onun kendi eserlerinden çıkarmaya muktedir olduğum sonuçlardır. Bunlar Şâfiî'nin geleneksel biyografisinde önemli düzeltmelere imkân verecektir. Bu sonuçlar kelimenin modern batılı anlamında Şâfiî'nin kişiliğinin büyük ölçüde değerlendirilmesi için yeterli olmasa da, bu metinlerden bu tür sonuçların çıkarılabileceğinin görülmesi tatmin edicidir. [326]

⁵² Meselâ bk. *Tez III*, 42.

⁵³ Muhtemel ki aynı sebebe dayanarak Şâfiî § 1'de görüşünü açıklamamıştır. Serahsî'nin *el-Mebsûr*'unun XV, 96'da Şâfiî'nin görüşünün açıklanmış olması açıkça bu beyanı etkilemez.

⁵⁴ li hâl zulm ba'd al-qudât

⁵⁵ Belki de Şâfiî ilk etapta Tez I'ı yazarken, kamu çıkarını da hesaba katmış ve fakat daha sonra tezini Rebi' için gözden geçirirken sistematik sebeplerden dolayı, kamu çıkarları hakkındaki gerçek fikrini saklama yolunu yeğlemiştir.

İlâhiyat Araştırmaları ve Sosyal Bilimler

*Vejdî BİLGİN, Yrd. Doç. Dr.**

Giriş

Türkiye'deki modern ilâhiyat eğitimi çok geniş bir alana sahiptir ve kelimenin tam anlamıyla disiplinlerarası bir görünüm sergiler. Bu eğitimi alan kişiler ister araştırmacı, ister öğretmen, ister din görevlisi olmayı amaç edinsinler netice itibarıyla klasik İslâm ilimlerinin hemen hepsi konusunda bilgi sahibi olurlar, felsefi içerikli dersler görürler. Bunların yanında din bilimleri olarak bilinen Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi gibi alanlarda dersler alırlar. Ayrıca İslâm'ın tarihi, sanatı ve edebiyatının tüm gelişimini öğrenirler. Bu geniş ilgi alanına paralel olarak akademik anlamdaki ilâhiyat araştırmaları Temel İslâm Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları bölümleri altında on dokuz anabilim dalı içerisinde sürdürülmektedir.

Bu geniş yelpaze içinde yapılan çalışmaları, araştırma konusunun güncelliği açısından iki kategoriye ayırmak mümkündür. Özellikle Temel İslâm Bilimleri ve İslâm Tarihi ve Sanatları bölümlerinde yer alan disiplinler daha çok literatür incelemesine dayanan, o bilim dalında bilgi olarak yoğunlaşmayı amaç edinen (bu yüzden bazı çalışmalarda araştırma problemi görülemez) kavramsal veya tarihî nitelikli çalışmalar yaparlar. Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi Ve Din Eğitimi alanlarında ise teorik çalışmaların yanında yaşadığımız döneme ait problemler çerçevesindeki çalışmalar daha ağırlıklıdır. Felsefi çalışmalarda her iki anlamda çalışmalar görmek aynı derecede olasıdır. Dinler Tarihi, İslâm Tarihi, Mezhepler Tarihi gibi anabilim dalları yapıları gereği tarihî konuları incelerler. Ancak bu disiplinler kendileri için biçilmiş sınırların zaman zaman dışına çıkarak günümüze ait konuları da ele alırlar. Söz gelimi, Moon hareketi ya da Türkiye'nin herhangi bir yöresindeki Alevî toplulukları inceleme konusu olur ve bu çalışmalar takdir de toplar. Aynı şekilde klasik İslâm bilimlerinin de sosyal bilimlerin yöntemlerini, özellikle de verilerini kullanarak çalışma yaptık-

* UÜ İlâhiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, vejdbilgin@hotmail.com

ları gözlenmektedir. Acaba bu tür çalışmalar yapmanın İlahiyat alanına ne derece katkısı vardır? Yazımızın bir problemini bu konu oluşturuyor. Birinciyle bağlantılı diğer bir problemimiz ise din psikolojisi, din eğitimi ve din sosyolojisi gibi beşerî ve sosyal bilim çalışmalarının İlahiyat alanına doğrudan katkısı ile ilgilidir. Bu disiplinlerin birbiriyle örtüşen yönleri bulunmakla birlikte, bugün için her biri müstakil bir uzmanlık alanı olarak kabul edildiğinden biz yazımızda örneklem olarak din sosyolojisi araştırmalarını ele alacağız.

İlahiyat ve Sosyal Bilimler

İlahiyat, birer araştırma ve tartışma konusu olarak insanlık tarihinin ilk devirlerine kadar gider. Bunun yanında, fizik dünyanın doğal bir neticesi olarak bugün pozitif bilimler diye bilinen disiplinler de İlahiyata eşlik ediyordu. Hatta bilim tarihçilerinin ifadelerine göre bu tür çalışmalar aynı zamanda ibadet zamanlarının tesbitine yönelikti yani entelektüel merakın ve hayat şartlarının ötesinde din de bilimsel araştırmalar için önemli bir motivasyon kaynağıydı. Felsefe, matematik ve tarih de insan zekâsı için her zaman ilgi konusuydu. İlahiyat bilimleri modern dönem öncesine kadar en temel ve merkezî düşünce alanı olma özelliğini korumuştur,¹ zira Batı'daki tüm bilimler felsefe genel başlığı altında İlahiyatla bir şekilde ilgiliydi. Kopernik'in ünlü eserinin –kimin tarafından yazıldığı tartışmalı– önsözünde muhtemel birtakım İlahiyat tartışmalarının önüne geçmek için bu eserin felsefî bir çalışma olmadığı, sadece matematik bir spekülasyon olduğu belirtilmiş, daha doğrusu böyle bir zorunluluk hissedilmişti.²

Günümüzde başta astronomi ve fizik olmak üzere pozitif bilimler İlahiyatın etkisinden tamamen sıyrılmışlardır; bunların İlahiyatla ilgileri özellikle fizikle uğraşan bazı bilim adamlarının nihaî bir açıklama yapma uğraşına girdiklerinde yani teizm-ateizm tartışmalarında ortaya çıkmaktadır.³ Ya da zaman zaman İlahiyatçılar kutsal metinleri 'bilimsel' açıdan yorumlama çabalarına girdiklerinde⁴ pozitif bilimler ve İlahiyat alanı kesişmektedir.

Bilim tarihi yoğunluklu olarak XIX. yüzyılda olmak üzere yeni bir bilim alanının doğuşuna sahne oldu. Farklı sınıflandırmalar içinde sosyal bilimler

¹ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 1994, s. 72.

² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 225.

³ Örnek olarak bk. Şahin Efil, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul 2002, s. 213 vd.

⁴ Tefsir tarihinde bilimsel tefsir anlayışı olarak isimlendirilen akım ve Türkiye'de -son yıllarda sık sık sözü edilen- çeşitli bilim dallarına mensup bilim adamlarınca tefsir yazma projesi bu anlayışa işaret eder. Bugün pozitif bilim dediğimiz disiplinlerin verilerinin kullanımı tefsir tarihinde çok eskilere gider. Ancak özellikle XIX. yüzyılda pozitivistimin hâkim bilim görüşü olmasıyla müfessirler arasında bu konuya ilgi artmış ve konuya olan ilgi hâlâ da devam etmektedir. bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, II, 423-467. Konuyla ilgili, yine bir pozitif bilimci tarafından yazılan eleştirel yaklaşım için bakılabilir: Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, İstanbul 1999.

veya beşerî bilimler denilen bu alan, şüphesiz insanlık tarihi kadar eski konuları içeriyordu, ama henüz felsefeden kopup bağımsız bir alan haline gelememişti. Bu bilimler felsefeden koparken sadece yeni bir isim altında örgütlenmekle kalmadıkları, aynı zamanda metot olarak da farklı olduklarını ilân ettiler; zira artık biyolojik yöntemi kullanacaklardı. Sosyolojiyi kuran Comte'un amacı fizik dünyada olduğu gibi kültür dünyasında da kanunlar keşfetmekti. Weber bu yeni alanı değerlerden arındırırken, değer yüklü çalışma alanları olan etik, felsefe ve İlâhiyattan da tamamen ayırmış oldu.⁵

Bugün İlâhiyatı bilinen manada bir sosyal bilim olarak düşünmemiz mümkün değildir. İlâhiyat pek çok noktada felsefe ve tarihle benzer yönleri olan ama yine de farklı ve daha geniş bir çalışma alanıdır. Günümüzde Batı üniversite anlayışında İlâhiyat, klasik üniversite geleneğine bağlı olarak –her ne kadar din Avrupa'nın siyasal ve düşünsel gelişimindeki rolünü önemli ölçüde yitirse de– hâlâ müstakil bir çalışma alanı olarak görülmekte ve devam etmektedir. Esasında bu çalışma alanının felsefe, eğitim ya da sosyal bilimler alanının içinde yer alması teorik ve pratik açıdan da mümkün görünmemektedir.

O halde bazı sosyal/beşerî bilimlerin İlâhiyat içinde yer almasının sebebi ve gerekçesi nedir? Öncelikle şunu söylemek gerekirse, sosyal bilimler pozitivist bir anlayış içerisinde ortaya çıktı, ayrıca teorik açıdan da pozitivismi savunan bu disiplinlerdi. Pozitif bilimler dine karşıt görünen bazı veriler sunarak pratik bir işlev görürken, sosyal bilimler dine karşıt bir dünyanın düşünsel temellerini oluşturuyordu. Sosyolojinin zaman zaman 'seküler ideolojinin bilimi' olarak nitelendirilmesi buna dayanır.⁶ Bu anlayış hâlâ bir şekilde devam etmektedir, zira bilim adamları arasında yapılan araştırmalara göre, dine karşı mesafeli duran bilim adamlarının çoğunluğu sosyal bilimcilerdir.⁷ Yeni bir alan olarak din sosyolojisi de seküler bir bilimdi ve hâlâ da öyle kabul edilmektedir.⁸ Ancak pozitivismin etkisinin azalmasıyla birlikte –ki zaten düşünsel anlamda çok kısa zamanda demode olmasına rağmen etkisi uzun süre devam etti– Wach gibi hıristiyan İlâhiyatçılar bu alanda çalışmalara başladılar. Fakat yine de din sosyolojisinin değerlerden yoksun olması gerektiği ifade edilir; bu anlamda bu disiplinin klasik İlâhiyat bilimi olmadığı açıktır.

Din Sosyolojisinin söz konusu karakterine rağmen ülkemizdeki akademik yapılanma içinde –ki disiplinlerarası ayırım ülkemizde oldukça katıdır– yakın zamanlara kadar bu disipline sosyoloji bölümlerinde yer verilmediğini, hatta zorunlu ders olarak müfredatta dahi yer almadığını görmek olağandı. Bu

⁵ bk. Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. Osman Akinhay), Ankara 1998, s. 62–66, 175–176.

⁶ Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul 1994, s. 89

⁷ Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme," *Sekülerizm Sorguluyor* (haz. Ali Köse), İstanbul 2002, s. 59.

⁸ Joseph H. Fichter, *A Sociologist Looks at Religion*, Delaware 1988, s. 11.

durum ülkemizin siyasî, sosyal ve kültürel tarihiyle yakından ilgili uzun bir tartışma konusu ve bu tartışma, çalışmamızın sınırlarını ve amacını aşıyor. Neticede din sosyolojisi İlahiyat alanının bir disiplini olarak kaldı. Bu pratik durumun aslında din sosyolojisi araştırmaları açısından önemli bir yararı da oldu; zira bu disiplinde çalışan kişilerin sosyoloji formasyonu yanında ciddi anlamda bir İlahiyat formasyonuna da sahip olmaları gerekir. Din sosyolojisinde uzmanlaşmak, bir bilgi sosyolojisi ya da aile sosyolojisinde uzmanlaşmaktan çok daha farklı bir durum arzeder. Bu sebeple din sosyolojisi disiplininin İlahiyat'ın içinde yer alması bu alanda uzmanlaşan kişiler için olumludur. Ancak acaba İlahiyat alt yapısı din sosyolojisi araştırmalarında yeterince kullanılıyor mu? Bu soruya çalışmamızın son kısmında temas edeceğiz.

Genel İlahiyat Bilimleri İçinde Sosyal Bilimlerin Kullanımı

Yukarıda temas ettiğimiz üzere, tefsir çalışmalarında pozitif bilim verilerini kullanım düşüncesine benzer şekilde, bugün, pek çok temel İlahiyat disiplininde sosyal/beşeri bilim verilerini ve yöntemlerini kullanılma eğilimi görülmektedir. Çalışma konusunun 'sosyolojik veya psikolojik açıdan ele alınması' ya da bu tür kaynakların bibliyografyada yer alması arzu edilir bir durum oldu. Burada artık 'klasik' yaklaşımlardan uzak kalındığı, konuya 'yeni ve farklı' yaklaşımlar getirildiği de düşünülüyor. Şüphesiz bu aynı zamanda –pek de bilinçli olmayan- bir metodolojik arayışın işaretidir. Yani İlahiyatçı, artık kendi alanının kadim tartışma konularına klasik metinlerdeki anlayışlarla cevap aramak (ya da verili cevabı tespit etmek) yerine yeni açıklamalar getirmek peşindedir. Hatta mümkün olursa kadim tartışma konularını tamamen bırakıp yeni tartışma alanlarına girmek arzusundadır. Burada geçmişte olduğu gibi günümüzde de etkili olan Batı'daki tartışma konularıdır. Bunlar İlahiyatla ister doğrudan ister dolaylı ilgili olsun yeni bir bakış açısı olarak İlahiyat tartışmalarına yön veriyor. Bu tartışmaları anlayabilmek önemli ölçüde felsefi ya da sosyolojik alt yapı gerektirdiğinden İlahiyatçının okuma alanı da farklılaşıyor. Artık meselâ tefsircilerin hermenötik, kelâmcıların modernizm üzerine metinler okuması gayet olağan bir haldir. Bütün bunların yanında hâlâ pozitivist bilim anlayışının etkisi altında kalan, bilim felsefesinde yaşanan gelişmelerin uzağında İlahiyatçılar az değildir. Sosyolojik ya da psikolojik bilginin İlahiyat alanında kullanılması da özellikle bu anlayışta olan insanlar kanalıyla gerçekleşiyor.

Sosyal bilimlerde elde edilen bilgi ne derece nihaî bilgidir? Bugün bilim felsefesindeki tartışmalar pozitif bilimlerin bile bilgisinin nihaî ve kesin bilgi olmadığını gösteriyor. Kaldı ki sosyal bilimlerin bilgisi, çalışma alanının yapısı,

yöntemin uygulanması ve araştırmacının objektifliği tartışmaları nedeniyle⁹ çok daha zayıf bir bilgidir. Bu tür bir bilginin âdeta kesin ve nihâî bir bilgiymişçesine kullanılması, İlâhiyat çalışmalarına destek vermekten ziyade sosyolojik bilginin İlâhiyat içinde meşrulaştırılması gibi bir işlev görür. Meselâ Kur’ân-ı Kerîm’de kavimlerin helâki ile sık sık gündeme gelen ‘sünnetullah’ kavramını, klasik sosyolojideki ‘toplumsal yasalar’ kavramıyla açıklamak şu an itibarıyla savunulmayan bir görüşe meşrûluk kazandırmak demektir.

Konunun daha iyi açıklanması için somut bazı örnekler üzerinde durmak faydalı olacaktır. Tefsir Anabilim Dalı’nda yapılan bir yüksek lisans çalışması¹⁰ ‘Bir şeyin itidal çizgisinden uzaklaşıp bozulması’ anlamındaki *fesad* kavramını incelerken konuyu tefsir dışındaki branşlar açısından ele almak amacıyla felsefi, psikolojik ve sosyolojik olarak da incelemenin faydalı olacağını düşünür. ‘Din Felsefesinde Fesad’ başlığı altında kötülük problemiyle ilgili bilgiler verilir. ‘Din Sosyolojisinde Fesad’ başlığı altında ise anomi hakkında bilgi verilir. Fakat tezin diğer yerlerinde fesat kavramı ile bu kavramlar arasında doğrudan bir ilişki kurulmaz ya da konu bu teoriler çerçevesinde açıklanmaz. O halde bu felsefi ve sosyolojik kavramları buraya almanın sebebi nedir? Eğer bu kavramlarla bir açıklama yapılacak olsaydı bu takdirde yukarıda sosyolojik bilginin meşrulaştırılması dediğimiz başka bir problem ortaya çıkacaktı.

Yine tefsir alanında yapılan ve Kur’an’a göre insan ve din ilişkisini konu edinen bir yüksek lisans çalışmasında¹¹ birinci bölümde ‘Kur’an’a Göre Din’ başlığı altında öncelikle -bir mukayese olması açısından olsa gerek- dinin tanımı ve kaynağı ile ilgili sosyolojik/antropolojik yaklaşımlara yer verilir. ‘Dinin Toplumdaki Rolü’ başlığı altında ise dinin insan dünyasına bir anlam kattığı, toplumsal kontrolü sağladığı, sosyal problemlerin önüne geçtiği gibi konular üç sayfa içinde belirtilir ve konu ilgili olduğu düşünülen “Ve topluca Allah’ın ipine sarılın, ayrılmayın.” âyeti gibi birkaç âyetle bağlanır.

Bu başlık altında yazılanların sosyoloji açısından bir değeri olmadığı gibi tefsir disiplinine de hiçbir katkısı yoktur. Ancak dışarıdan bakıldığında tefsirle ilgili bir konu sosyolojik bir bakış açısıyla incelenmiş gibi bir intiba uyanır. Kaynaklar kısmına da birkaç sosyoloji kitabı eklendiği zaman disiplinlerarası bir çalışma olarak önümüze gelir.

Cuma namazıyla ilgili hadisler üzerine yapılan bir yüksek lisans çalışmasında ise,¹² konu bir anda çok farklı bir boyuta çekilerek cumanın toplumsal boyutu da incelenmek arzu edilmiştir. Konu cuma namazı olunca sosyal

⁹ Ki bu yüzden pek çok pozitif bilimci sosyal bilimleri bir bilimsel disiplin olarak görmez. bk. “Hillary Putnam İle Söyleşi,” Bryan Maggee, *Yeni Düşün Adamları* (haz. Mete Tunçay), İstanbul 1979, s. 359.

¹⁰ Fatih Bayar, *Kur’an’da Fesad Kavramı*, UÜSBE (Bursa 2002).

¹¹ Ahmet Abay, *Kur’an’a Göre İnsan ve Din ile Olan İlişkisi*, UÜSBE (Bursa 1995).

¹² bk. Mehmet Akif Demir, *Hadislere Göre Cuma ve Toplumsal Boyutu*, OMÜSBE (Samsun 2002).

boyutunun da akla gelmesi gayet normaldir, ancak bu tamamen ayrı bir araştırma konusudur. Eğer cumanın toplumsal açıdan incelenmesi arzu ediliyorsa bu iki şekilde olabilirdi: Birincisi cumayla ilgili hadislerin ortaya çıkışı, rivayetlerin farklılaşması ya da anlaşılması ile ilgili olarak gerekli tarihî dönemler incelenip, sosyal yapı ile ilgili malzeme toplanıp bir araştırma yapılabilir. Bu tür bir çalışma bizim hadisle ilgili olarak biraz sonra genişçe değineceğimiz bir din sosyolojisi araştırması olur ki, böyle bir çalışma İlahiyat alanına pek çok katkı sağlayabilir. Ancak burada, hadislerin ilk ortaya çıkışının açıklanmasında yani “Ne oldu da Allah ve peygamberi tarafından vakit namazlarının yanında topluca ifa edilmesi zorunlu ayrı bir namaz kondu?” sorusunun cevabında Durkheim’ci bir yaklaşımın benimsenmesi ‘tehlikesi’ de vardır. Cuma namazının sosyal boyutuyla ilgili ikinci tür bir çalışmada, insanların cuma gününde bir araya gelmesi sosyal bir olgu olarak incelenebilir; topluca kılınan bu namazın dindarın davranışlarını nasıl etkilediği deneysel olarak ortaya konulabilir. Bu tür bir araştırmanın artık cuma ile ilgili hadislerin değerlendirilmesiyle doğrudan bir ilgisi yoktur.

Herhalde bu konuda vereceğimiz en dikkat çekici örnek Gebze ve çevresindeki dinî yapıyı konu edinen kelâm alanındaki bir doktora tezidir.¹³ Bu tez, bizi hiç de şaşırtmayacak şekilde kelâm disiplininin tanımı ve tarihî gelişimiyle başlar ve konu daha sonra kelâmdaki yeni arayışlara kadar gelir. Türkiye’deki tez çalışmalarının birinci bölümleri (tezler genelde iki ya da üç bölüm olur) konuya giriş yapmak amacıyla o alandaki herkes tarafından bilinen konuların genellikle bir tekrardan ibarettir. Bunların şüphesiz araştırma problemiyle bir ilişkisi vardır ama herhangi bir orijinallik içermez ve tezi inceleyecek kişilerin konuyu daha iyi anlamaları için gerekli görülür. Oysa tez jürisi alandaki uzman kişiler olduğu için bu kısımların yazılması gereksizdir, bu yüzden onlar sadece konunun etraflıca ve birincil kaynaklara inilerek incelenip incelenmediğine bakarlar. Araştırmacı da bu ilk bölümü yazmaktan memnundur, zira böylelikle hem sayfa hacmini artırmış olur hem de çalışma alanının en temel kavramlarını ve tartışma konularını temel kaynaklardan okumuş olur; okuduğu da boşa gitmemiş, yazıya geçirilmiş olur. Oysa söz konusu alanda çalışan herkesin literatür bilgisi olarak bu kaynakları gözden geçirmesi şarttır; bunun ayrıca birer kompozisyon olarak yazıya geçirilmesi ciddi bir enerji kaybıdır. Esasında araştırmacılar istenen, herkes tarafından genelde bilinen konularda değil, kendi özel çalışma alanında en üst seviyede okumalarda bulunmasıdır. Aşağıda görüleceği üzere ‘alanı temel kaynaklardan tanımak’ bu yazının önemli vurgularından biridir.

¹³ Ethem Karaçoban, *Gebze ve Çevresinde Yaygın İnanışlar ve Kelâm Açısından Kaynakları*, MÜSBE (İstanbul 2004).

Söz konusu tezin ikinci bölümünde Gebze'deki insanların dini inanç, tutum ve davranışlarıyla ilgili bir alan araştırmasının verilerini görürüz. Burada artık sosyolojik yöntemle yapılmış deneysel bir çalışma söz konusudur. Elde edilen veriler yüzde olarak verilir ve gerektiği durumlarda bağımlı değişkenlerle bağımsız değişkenler arasındaki korelasyon kare tekniği ile ortaya konulur. Şimdi acaba, insanların inanç durumlarının tesbitinin ya da mezarlardan medet umma, mevlit okutma gibi ritüellerin istatistikî olarak ortaya konmasının kelâm disiplini açısından ne gibi bir faydası vardır? Son yıllarda ülkemizdeki kelâm disiplindeki akademik gelişmelere baktığımızda bunun cevabını buluruz: Kelâm geçmişte olduğu gibi günümüzde de inançla ilgili problemlere cevap aramalıdır. Bu bakış açısıyla kelâmın ilgi alanının türbe ziyaretinden sekülerizm tartışmalarına kadar genişletilme eğilimi göze çarpmaktadır.¹⁴ Oysa disiplinlerarası yaklaşım kelâmcının bir alan araştırması yapmak yerine, zaten yapılmış olan pek çok alan araştırmasının verilerini bir araya getirip bunların üzerine bir çalışma yapmasını gerektirirdi.¹⁵ Ancak burada bile pek çok problem söz konusudur. Meselâ türbe ziyaretlerinin oranının artması ya da daha çarpıcı biçimde deist bir tanrı anlayışına ilginin çoğalması ile ilgili bir kelâmcı ne söyleyecektir? Bununla ilgili bir açıklama getirmek esasında din sosyoloğunun görevidir. Bu durum İslâm İlâhiyatı açısından olumsuz görülüyorsa (ki bunu esas olarak kelâmcı söylemelidir) bununla ilgili bir çalışma yapmak en başta din eğitimcilerinin alanıdır. Konu bütün olarak ele alınırsa daha başka disiplinlerin işbirliğiyle ortak bir çalışma yürütülmesi gerekir, kelâmcıya düşen görev konunun teorik çerçevesi olmalıdır. Şimdi hemen aklımıza şu soru gelir: Yukarıdaki gibi bir çalışma yapan kelâm doktoru acaba böyle ortak bir çalışmada diğer disiplinlere alanıyla ilgili ne derece katkıda bulunabilir? Bu kişi, eğer özel olarak bir çaba içinde değilse, lisansüstü eğitimi ve tez çalışmaları sırasında kendi alanının kaynaklarına, tartışma konularına ve düşünsel gelişimine ne derece vâkıf olmuştur?

Bu yazının kaleme alınmasına vesile olan Recep Şentürk'ün çalışmasında Nobel ödüllü fizikçi Richard Feynman'ın bir konferansta söylediği sözler, klasik konuların öğrenilmesinin ve öğretilmesinin önemine işaret eden güzel bir örnektir. Şöyle der Feynman:

“Anlatmak istediğim fikirler, eski fikirlerdir. Neden bunlar hep tekrar edilir? Çünkü her gün doğan yeni nesiller vardır. Çünkü insanlık tarihinde geliştirilmiş büyük fikirler vardır ve bu fikirler bilerek ve ağızdan, nesilden nesle aktarılmadıkça devam etmezler.”¹⁶

¹⁴ Bu eğilim aslında XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştı. Söz gelimi insan hakları, kadınların sosyal durumları gibi konuları kelâm içinde ele alma eğilimi vardı. bk. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.

¹⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul 2004, s. 59.

¹⁶ Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı* (trc. M. Fatih Serenli), İstanbul 2004, s. 175.

Konunun daha ilginç bir boyutu ise bu tür bir çalışmanın, söz gelimi eğer din sosyolojisi alanında yapılmış olsa, doktora seviyesinde bir çalışma olarak görülüp görülmeyeceğidir. Konuya ya da yönteme yabancı olan jüri üyeleri bunu pekâlâ başarılı bir çalışma olarak görebilirler. Ülkemizde alan araştırmalarının popülerlik kazanmasıyla, bazen sadece yüzde hesabına dayanan çalışmalar memnurlukla karşılanıp hüsünkabul gördüler ve örnek çalışmalar olarak gösterildiler.

Bu konuyla ilgili son olarak şunu da ilâve etmek gerekir ki; üzerinde çalıştığımız problem ne olursa olsun her zaman için diğer disiplinlerle işbirliği içinde olmak ve hatta mümkünse birkaç alanda birden uzmanlaşmak ideal bir durumdur.¹⁷ Ancak bu uzmanlaşma birbirlerine yakın alanlarda olmalıdır, akademisyenlerin daha önce hakkında hiç bilgi sahibi olmadıkları verileri ya da yöntemleri doktora çalışmalarında kullanmaları faydalı olmaktan uzaktır. Ülkemizin eğitim şartları içinde genellikle bir kişinin doktora düzeyinde ancak kendi özel alanında uzmanlaşabildiği de bir gerçektir. Diğer alanlara ilgi bu seviyede başlamış olsa bile -ki entelektüel merak engellenemez- bu konudaki verileri alana tam hâkim olmadan kullanmamalı, bunu doktora sonrası bilimsel araştırmalara bırakmalı ya da ortak çalışmalar yapma yolunu tercih etmelidir.

İlâhiyat Alanında Din Sosyolojisi Çalışmaları

Din sosyolojisi araştırmaları toplumdaki dinî yapıya odaklanır. Araştırma konuları günümüze yönelik olabildiği gibi tarihî de olabilir. Nitekim Weber klasik çalışmasında Protestanlığın modern kapitalizmin oluşmasında en önemli faktör olduğu şeklindeki teoriyi tarihsel olarak ele almıştı. Her ne kadar yukarıda, Türkiye’deki din sosyolojisi disiplinin İlâhiyat fakültesi içinde yer aldığını söylediysek de, konuyla ilgili araştırma yapanlar sadece İlâhiyatçı din sosyologları değildir. Dindarın kamusal alan içindeki yeri¹⁸ ya da dinî gruplar¹⁹ üzerine başarılı bazı güncel çalışmalar din sosyolojisini ilgi alanına dahil eden sosyologlar tarafından gerçekleştirildi.

İlâhiyat fakültelerindeki çalışmalar genelde Türkiye’deki dinî yapıyı incelemeyi hedefliyor. İnanç coğrafyaları, dinî hayat ve bunun şehirleşme veya sanayileşme gibi faktörlere bağlı olarak değişimi, dinî gruplar farklı örneklemeler çerçevesinde pek çok kere incelendi. Bunun yanında modernizm,

¹⁷ Reiwald’ın dediği gibi: “Tek dalda uzmanlık uzmanlık değildir, tek bilim bilim değildir.” Paul Reiwald, “Malinowski ve Etnoloji,” *Bilimsel Bir Kültür Teorisi* (ed. B. Malinowski, trc. Saadet Özkal), İstanbul 1992, s. 7

¹⁸ Örnek çalışmalar olarak bk. Nilüfer Göle, *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, İstanbul 2000; Elisabetth Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmî Laiklik ve Popüler İslâm* (trc. Yavuz Alogan), İstanbul 1998.

¹⁹ Örnek olarak bakılabilir: Fulya Atacan, *Sosyal Değişme ve Tarikat Cerrahiler*, İstanbul 1990; Tayfun Atay, *Batı’da Bir Nakşi Şeyhî Nazım Kıbrısı Örneği*, İstanbul 1996.

postmodernizm, yabancılaşma, sosyal bütünleşme ya da çözülme gibi konular teorik olarak ele alındı. Bir de düşünce tarihi ya da tarihî açıdan incelenen konular söz konusu. Bu tür çalışmalarda herhangi bir kişinin din ve toplumla ilgili görüşleri ya da tarihsel bir dönemin dinî-sosyal yapısı sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınır.

Ülkemizde son yıllarda deneysel araştırmaların oldukça ilgi gördüğünü yukarıda belirttik. Alan araştırmaları sosyal bilimlerin tabiatı gereği vazgeçemeyeceği araştırmalar ve araştırma tekniklerinin uygulanması ve değerlendirmesi nisbeten zor olmasına rağmen teşvik ediliyor. Aynı şey din sosyolojisi araştırmaları için de geçerlidir ve biraz önce sözünü ettiğimiz sosyologların çalışmaları gözleme ya da derinlemesine mülakata dayanan deneysel araştırmalardır. Ancak özellikle İlâhiyat Fakültelerindeki din sosyolojisi araştırmalarında (aynı şey din psikolojisi ve din eğitimi disiplinleri için de söz konusu) istatistiğe dayanan alan araştırmalarının yapılması arzu ediliyor. Burada sanki diğer tekniklere karşı bir güvensizlik söz konusudur. Oysa bu tekniklerden herhangi birinin diğerine üstünlüğü kesin olarak ortaya konulamaz; aksine özellikle anket tekniği gerek soruların hazırlanması ve gerekse verilerin değerlendirilmesi açısından diğer tekniklerden önemli ölçüde ayrılır ve özel bir uzmanlık gerektirir. Nitekim bilim dünyasında 'istatistik' isimli özel bir disiplin söz konusu olup bunun sosyal bilimlerde kullanılması ise daha özel bir çalışma alanıdır. Tamamen ayrı bir çalışma alanı olan bu disiplinin üniversitelerin sosyoloji bölümlerinde genelde 'sosyal istatistik' adı altında iki dönemlik bir ders olarak okutulur. Dolayısıyla istatistik tekniğinin sosyologlar tarafından kullanılmaması da normal karşılanmalıdır. İlâhiyat bünyesindeki din sosyolojisi araştırmalarında bu tekniğin teşvik edilmesi sosyal bilimlerin popüler gücüne dayanıyor ve yukarıda örnek verdiğimiz üzere tamamen farklı alanlarda da kullanılmak isteniyor. Konu hakkında yeterince uzmanlaşma imkânı olmadığı veya bir istatistikçi ile ortak çalışma yapılmadığı için (doktora ya da doçentliğe esas çalışmaların ortak çalışmalar olmaması gerekir) ortaya çıkan araştırmanın seviyesi hakkında kimsenin net bir kanaati de yoktur. Acaba ankete esas ölçekteki soruların geçerliliği ve güvenilirliği sınanmış mıdır (kaldı ki soruları genelde araştırmacının kendisi hazırlamaktadır), korelasyon tekniği bu soruları değerlendirmek için uygun mudur (genelde çok inceliğine vâkıf olmaksızın kare-kare tekniği kullanılır) ve ortaya çıkan sonuçlarla ilgili olarak bir sosyal bilimci olarak açıklamalar getirilmiş midir? Her hâlükârda istatistikî verilerin sosyal bilimciler için önemli bir bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmek mümkün değil ve bu tekniğin alan araştırmalarındaki yeri küçümsenemez. Ancak bunu kullanırken yukarıda birkaç alanda birden uzmanlaşmakla ilgili söylenenler göz ardı edilmemelidir.

Şimdi gerek sosyoloji gerekse İlâhiyat bölümlerinde yapılan dinî yapı araştırmalarının İlâhiyatın diğer alanlarına ne derece katkıda bulunduğunu sorma-

lıyız. Acaba din sosyolojisi klasik İslâm bilimlerindeki çeşitli tartışmalara katkıda bulunabilir mi? Dindar bireyin kamusal alanda yer edinme davranışını açıklamaya çalışan ya da herhangi bir ildeki dinî hayatı çeşitli yönleriyle ortaya çıkarmaya gayret eden bir araştırmanın böyle bir alana katkıda bulunmasından söz edilemez. Bu tür araştırmaları yürütebilmek için yeterli seviyede din bilgisine ihtiyaç vardır ama uzmanlaşmaya gerek yoktur. Nitekim İlahiyatçı olmayan din sosyologlarının çalışmaları buna örnektir. Kanaatimizce İlahiyat bünyesindeki din sosyologları diğer meslektaşlarına paralel bu tür çalışmaların yanında doğrudan İlahiyat bilimlerine katkıda bulunacak çalışmalar yapma imkânına da sahiptirler; zira din konusunda lisans düzeyinde formasyonları vardır. Bu çok önemli formasyonu neredeyse bütünüyle göz ardı edip tamamen yeni çalışma alanlarına girmek bir bilgi ve enerji israfıdır. Yazımızda üçüncü defa olarak söylemek gerekirse, şüphesiz entelektüel merak engellenemez ve dinî yapının herhangi bir görünümü İlahiyat bünyesindeki din sosyologları tarafından da incelenmelidir; bu onların temel araştırma alanının bir parçasıdır. Ancak din sosyolojisinin araştırma konusu içine dâhil ve teşvik edilmesi gereken önemli bir alan da doğrudan İlahiyat alanıdır. Daha açık söylemek gerekirse, din sosyologları aynı zamanda tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, mezhepler tarihi, tasavvuf ya da Türk-İslâm sanat tarihi gibi konularda sosyolojik diyebileceğimiz bir yöntemle çalışmalar yapabilirler ve elde edilen sonuçlar İlahiyat alanına doğrudan katkıda bulunabilir. Burada iki alanda uzmanlaşma diyebileceğimiz ve yukarıda doktora düzeyinde kolay olmadığını söylediğimiz bir durum ortaya çıkar. Ancak burada uzmanlaşılması gereken ikinci alan tamamen yeni bir alan değil, lisans düzeyinde önemli ölçüde formasyon kazanılan bir alandır.

Örnek Bir Çalışma: Hadis Disiplininde Sosyal Bilim Kullanımı

Klasik İlahiyat alanının problemlerini konu edinen din sosyolojisi çalışmaları ülkemizde az olmakla birlikte yine de yapıldı ve yapılıyor.²⁰ Bunun bir örneği de Recep Şentürk'ün Columbia Üniversitesi Sosyoloji bölümünde hazırladığı doktora çalışmasıdır.²¹

Şentürk'ün *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağları 610-1505* isimli çalışması, adından da anlaşılacağı üzere hadis alanındaki isnad sistemini yaklaşık bin yıllık bir dönemi aralar inceliyor. Daha özelden inceleme alanı söz konusu yıllar arasında yaşamış ve 'hâfız' payesine erişmiş yirmi altı kuşak (tabaka) hadisçi

²⁰ bk. Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, OMÜSBE, (doktoratezi, Samsun 2003); Vejdi Bilgin, *Sosyo-kültürel Şartların Fıkhi Hükümlere Etkisi*, OMÜSBE, (doktora tezi, Samsun 2001).

²¹ Söz konusu çalışmanın muhtevasına dair bir tanıtım yazısı için bk. Bekir Kuzudişli, "Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağları 610-1505", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/1, İstanbul 2004, s. 209-214.

arasındaki rivayet ağının yapısıdır. İsnad zinciri incelenirken önemli ölçüde istatistikten yararlanılmış ve konuyla ilgili olarak HADISNET isimli bir program geliştirilmiş ve veriler bu program çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ancak çalışmada istatistikler konusunda profesyonel bir yardım alınıp alınmadığı belirtilmemiştir.

Kuşaklar arasındaki rivayet aktarma ilişkisi incelenirken araştırmacının ulaştığı en önemli bilgi, tabaka içi ilişkinin yok denecek kadar az olması, tabakalar arasındaki ilişkinin ise çok yoğun oluşudur. İsnad halkasını en aza indirmek amacıyla hadis öğrencileri ulaşabildikleri en eski tabakaya mensup hafızlardan hadis almışlar, hâfızlar da mümkün merteye en genç öğrencilere hadis vermeye çalışmışlar. Tabakalar arasındaki bu mesafeyi en uzun tutanlar öğrenci ya da hoca olarak o derece itibar kazanmışlar. Ancak itibarlı öğrenci olmak aynı derecede itibarlı hoca olmak anlamına da gelmemiş, zira çok itibarlı öğrenciler hadis nakletmeye başladıklarında genç öğrenciler bulamayanca hoca olarak aynı oranda itibar kazanamamışlar.

Böyle bir çalışmanın, istatistik yöntemine başvurmanın dışında –ki istatistik sosyal bilimlerin kullandığı sadece bir tekniktir ve sosyal bilimlere mahsus da değildir- sosyal bilimlerle doğrudan ilgisi nedir şeklinde bir soru akla gelebilir. Şentürk'ün çalışması aslında doğrudan bir hadis tartışmasını konu edinmez, o sosyolojinin teorik bir tartışmasını ele alırken iddiasını temellendirmek amacıyla isnad sistemini seçmiştir. Çalışmanın esas ilgilendiği konu, klasik sosyolojideki sosyal yapılar ve sözel yapılar arasındaki ayrımı kaldırmak ve konuya paralel biçimde dilbilimde kullanılan eş zamanlı ve art zamanlı yapılar kavramını birleştirmektir. Bu tartışma, esasında sosyolojinin formel olarak kuruluş yıllarına, Comte'un bu yeni bilimin çalışma alanını sosyal statik ve sosyal dinamik olarak ayırmasına kadar gider. Bu metodolojik anlamda bir zorunluluk gibi görülmüşse de aslında toplumun bir durağan bir de değişen olmak üzere iki ögesi yoktur.²² Şentürk'ün ilgilendiği alan daha da özelden bilgi sosyolojisi tartışmalarına dâhil edilebilir. Klasik sosyologlara göre bilgi toplumsal bir üründür, varlığın ikincil neticesidir. Hâlbuki günümüz bilgi anlayışında, bilginin aynı zamanda toplumun kurucu ögesi olduğu kabul edilir.²³ Aynı şekilde yazar da klasik sosyolojinin eylemle söylemi ayırıp eyleme öncelik vermesini eleştirerek, modern yaklaşımlara paralel olarak eylem ve söylemin birbirinden ayrılamayacağını hadis rivayet ağından örnekle ispatlamaya çalışır. Araştırmada sonuç olarak “bir taraftan dolaylı anlatımın ve rivayetin sosyal ağı ürettiği ve çoğalttığı, diğer taraftan da rivayetin hayatta kalmasının sosyal ağı ve sosyal ilişkilerin dayanıklılığına bağlı olduğu” ifade edilir ve kitap yine benzer cümlelerle bağlanır:

²² bk. Vejdi Bilgin, “Sosyal Akışkanlık Kavramı Üzerine,” *UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XII, sy. 2, Bursa 2003.

²³ bk. E. Doyle McCarthy, *Bilgi Kültürü* (trc. A. Figen Yılmaz), İstanbul 2002, s. 31–56.

“Bir taraftan sosyal yapıdaki konumumuz bizim konuşma biçimimizi yapılandırırken, diğer taraftan konuşma biçimimiz bizim sosyal yapıdaki konumumuzu biçimlendirir.”²⁴

Şentürk'ün çalışması pek çok açıdan ideal bir araştırma görünümü veriyor. Her şeyden önce bu çalışma bir sosyal bilim çalışmasıdır ve temel problemi de sosyal bilimlerin teorisine yöneliktir. Yazar, Saussure tarafından ortaya konulan ve yine kendisi tarafından sosyoloji altında birleştirilmeye çalışılan eş-zamanlı yapılar ve art zamanlı yapılar ayırımını²⁵ ortadan kaldırmayı amaçlıyor. Diğer taraftan hadis disiplininin isnad sistemi araştırma örneklemleri olarak incelenmiş ve bunun da şöyle ya da böyle –ki artık takdir biraz da hadisçilerindir- hadis araştırmalarına katkı sağladığı göz ardı edilemez. Şüphesiz iyi bir İlahiyat formasyonu olmasaydı bu çalışma ortaya çıkamazdı. Bu çalışmada hadis ve toplum bilimlerinin kesişeceği yeni araştırma konuları da önerilmektedir: Meselâ hadis rivayet ağı içindeki ilişkiler incelenmiştir ama bu rivayet ağını nelerin ortaya çıkardığı ve bunun sosyal ve kültürel temellerinin neler olduğu bu konulardan biridir.²⁶

Netice olarak Şentürk'ün çalışması, şahsen benim, din sosyolojisinde teşvik edilmesi gerektiğini düşündüğüm araştırmalar konusuna iyi bir örnektir. Ancak bu çalışmayı dikkatlice okuyan bazı hadisçiler belki hayal kırıklığına uğramış olabilirler, zira -sosyal bilimlerin İlahiyat akademik çevreleri üzerindeki popüler etkisine kapılarak- sosyolojinin çok şaşırtıcı bazı tesbitler yapacağı ve açılımlar getireceği gibi bir beklenti içerisinde kalınmış olabilir. Eser sosyal bilimlerin yapısı ve İlahiyat alanında neler yapabileceği konusunda bize gerçekçi bir tablo sunuyor. Sosyoloji sadece sosyolojidir, ona 'bilimin simyası' rolünü vermemek gerekir.

²⁴ Şentürk, *a.g.e.*, s 195, 280.

²⁵ Saussure'nin söz konusu eseri Türkçe'ye kazandırılmıştır. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* (trc. Berke Vardar), İstanbul, 2001.

²⁶ Şentürk, *a.g.e.*, s. 49.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde Bulunan Hadise Dair Yazma Eserler

*Bekir TATLI**

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde yaklaşık 17.000 eser olup bunlardan 4157 tanesi yazma hâindedir. Yaptığımız incelemede bunlar arasından 212 eserin hadisle ilgili olduğunu tesbit ettik. Bu eserlerin bir kısmının müellifleri tesbit edilememiş ve bu duruma listede (---) şeklinde işaret edilmiştir. Hadisle ilgili olup olmadığına karar verilemeyen bazı eserlerin bu durumunu göstermek için, ismi verildikten sonra parantez içerisinde o kitabın tasnif numarası da gösterilmiş, bu şekilde, söz konusu eserin hadisle ilgili olmayabileceği ima edilmiştir. Elbette bu kitapların konusunun tam olarak tesbiti uzun tetkikleri gerektirmektedir. Bu çalışmanın gayesi de, yazma eserler bakımından son derece zengin olan Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nin bu zenginliğinin ilim dünyasına tanınmasına öncülük etmektir. Esasen sadece hadisle ilgili olanların değil, bütün yazma eserlerin listesinin sunulması gerekiyor ise de, bu çalışmada sadece hadisle ilgili olanların listesi verilmekle yetinilmiştir. Yine, kütüphane kayıtlarını aynıyla yansıtmaya ve kolay erişime imkân sağlaması açısından yazar isimleri, listemizde kataloglarda olduğu şekli ile verilmiştir.

Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan hadisle ilgili yazma eserler müellifleri, demirbaş numaraları ve kitap adlarının alfabetik olarak sıralanışına göre şöyledir:

1. *Ahsenü'l-hadîs*: Okçuzâde Muhammed Lutfi b. Muhammed Şakî, 1773.
2. *Ahvâlü'l-isnâd*: ---, 460/25.
3. *Ahvâlü'l-meyyit*: İbn Hacer, 1122/23.
4. *Ahvâlü'l-müsned*: Gelenbevî, İsmâil, 460/19.
5. *Ahvâlü'l-müsnedi ileyh*: ---, 460/23.

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tatlibekir@yahoo.com

6. *Ahvâlü'l-müsnedi ileyh: ---, 460/24.*
7. *Ahvâlü'n-nebî: Takiddîn, 389/17.*
8. *Bedrü'l-münîr fî garâibi ehâdisi'l-beşîr: Şa'rânî, Abdülvehhâb, 1116/1.*
9. *Beyânü'r-rivâye fî mesâili'l-vikâye: Sadrüşşerîati's-sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Kadı, 3225 (C:1), 3144 (C:2).*
10. *Câmi'ü'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl: İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, 939 (C:2), 944 (C:1), 2902, 2930.*
11. *el-Câmi'ü's-sagîr ve hadîsü'l-beşîri'n-nezîr: Süyûtî, 414, 942, 963, 975, 1089, 1107, 1108, 2465.*
12. *el-Câmi'ü's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî): Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, 10 (K:11), 981 (C:2), 1012/1, 1104, 2849, 2889 (C:1), 2956 (C:3), 2957 (C:4), 2978 (C:2), 2979 (C:1), 2986 (C:5), 2992 (C:1), 2993 (C:2), 3063, 3139 (C:3), 3288 (K:13), 3330 (C:4), 3369 (C:1), 3600 (C:2).*
13. *el-Câmi'ü's-sahîh (Sahîhu Müslim): İmam Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, 2845, 3392, 3403 (Cz:1), 3404 (Cz:2), 3405 (Cz:3), 3406 (Cz:4), 3407 (Cz:6), 3408 (Cz:7), 3409 (Cz:8), 3410 (Cz:9), 3411 (Cz:10), 3412 (Cz:11), 3413 (Cz:12), 3414 (Cz:13), 3415 (Cz:14), 3416 (Cz:15), 3417 (Cz:16), 3418 (Cz:17), 3419 (Cz:18), 3420 (Cz:19), 3421 (Cz:20), 3422 (Cz:21), 3423 (Cz:22), 3424 (Cz:23), 3425 (Cz:24), 3426 (Cz:25), 3427 (Cz:26), 3427 (Cz:26), 3428 (Cz:27), 3429 (Cz:28), 3430 (Cz:30).*
14. *Cem'u'l-erba'in fî fezâili'l-Kur'âni'l-kerîm (azîm): Ali el-Kârî, Nûruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, 932, 2720/1.*
15. *Cevâhirü'l-bihâr fî nazmi sîreti'l-muhtâr: Bikâî, Burhâneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan, 140, 3129.*
16. *Dekâ'iku'l-ahbâr: (082) Abdurrahîm b. Ahmed, 56, 1017, 1820, 2354.*
17. *Ecdâdü'n-nebî ve ahfâdüh: Yûsuf b. Abdülhâdî, 1586.*
18. *el-Ehâdis: Neseî, Aziz b. Muhammed, 601/7.*
19. *Ehâdisü Ramazâniyye: ---, 497.*
20. *Ehâdisü'l-Bezdevî: Kutluboğa, Kâsım b., 1122/8.*

21. *Ehâdîsü'l-kutsî*: Ali el-Kârî, 1939/5.
22. *Ehâdîsü'l-mu'tebere*: ---, 1793/4 s.
23. *Ehâdîsü'l-müntehabe*: ---, 2135/2.
24. *Ehâdîsü'l-müselsele*: Hanbelî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî, 970/4.
25. *Ehâdîsü'n-nebeviyye*: Konevî, Sadrüddin Ebü'l-Meâlî Muhammed b. İshak (Şeyh), 2183/24.
26. *Ehâdîsü'n-nebî*: Abdülkerimzâde Nîmetullah, 369/9.
27. *Ehâdîsü'n-nebî*: ---, 3021/7.
28. *Envâü'l-ehâdis*: Fenârî, Şemsüddin Muhammed b. Hazma, 1848/46.
29. *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, 127/2.
30. *el-Erba'in fî usûli'd-dîn*: Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, 1922, 2685.
31. *el-Es'ile ve'l-ecvibe*: İbn Hacer, 1122/2.
32. *el-Es'ile ve'l-ecvibe*: ---, 3681/10.
33. *Esmâü'r-ricâl*: Beyhakî, Ebû Bekir Şemsüddin Ahmed b. Hüseyin, 3540.
34. *Eşrâtü's-sâ'a*: ---, 1299/9.
35. *Ferâiz*: İbn Huzeyme, Ebü'l-Fazl Nûrullah, 366/5.
36. *Fethu'l-mübîn bi-şerhi'l-Erba'in*: İbn Hacer, 1844.
37. *Fezâilü ashâbi'n-nebî*: ---, 3270.
38. *Gavâmizu Câmiî's-sagîr (Şerhu Câmiî's-sagîr)*: İtâbî, Ebû Nasr Ahmed, 3458.
39. *Hadâiku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*: Erzincânî, Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin, 3390.
40. *el-Hadîs*: İbn Hacer, 1122/29.
41. *Hadîs Tercemesi*: Vahyî, 2055/11.

42. *Hadîs Tercemesi*: ---, 135.
43. *Hadîsü'l-merviyye min Hâfizi'l-İsbehânî*: Buhârî, Alâüddin, 1122/12.
44. *Hasâisü'l-Habîb*: Süyûtî, 1217/41.
45. *Hasâisü'n-nebî*: ---, 1117/36.
46. *Hısnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*: (297.35) Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, 690, 765, 2042, 2058, 2578.
47. *Hâşiyetü Usûli'l-hadîs*: ---, 1087/9.
48. *Hâşiyetü Usûli'l-hadîs*: Herevî, Ebû Muhammed, 1087/10.
49. *Hilye-i Hâkânî*: Hâkânî, Muhammed (Hüsâm-i Rûm), 3471.
50. *Hilye-i Sa'âdet*: Hâkânî, Muhammed (Hüsâm-i Rûm), 204/3; 714/4.
51. *Hilye-i Şerîfe*: Sâdüddin b. Hasan Can, 714/3.
52. *Hilyetü'n-nebî*: ---, 354/16; 1805/2.
53. *Hulâsatü's-siyer fî beyâni ahvâli seyyidi'l-beşer*: Taberî, Ahmed b. Abdullah, 1217/5.
54. *İsmetü'n-nebî*: ---, 1071/15.
55. *el-İstifâ li-beyâni ma'âni's-Şifâ*: Dülecî, Şemsüddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed, 3234.
56. *İstulâhâtü ehli'l-hadîs*: İbn Hacer, 341/2.
57. *İstulâhü ehli'l-hadîs*: İbn Hacer, 533/2.
58. *İstulâhâtü'l-hadîs*: Sindî, Ebü'l-Muhsin el-Medenî (Şeyh), 339/2.
59. *İstulâhâtü'l-hadîs*: ---, 533/3.
60. *İhyâü's-sünne*: ---, 234/9.
61. *İlmü'l-hadîs*: Dimyâtî, Ebû Muhammed Abdülmü'min, 1122/17.
62. *İlmü'l-hadîs*: İbn Hacer, 1122/24; 1122/27.
63. *İlmü'l-hadîs*: Sindî, Ebü'l-Muhsin el-Medenî, 339/6.
64. *İlmü'l-hadîs*: Takiddîn, 1122/26.

65. *İlmü'l-hadîs*: Temîmî, Abdülkerîm, 1122/28.
66. *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn*: Ahmedi, Nûruddin Ali el-Halebî, 3261 (C:1).
67. *İsnâdü'l-haberî*: Ali, 460/31.
68. *İthâfu ehli'l-İslâm bi-hasâisi's-siyâm*: İbn Hacer, 1135.
69. *Îzâhu Şerhi Ehâdîsi'l-erba'in*: İbn Kemâl, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (Kemalpaşazâde), 646/5.
70. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*: Kirmânî, Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf b. Ali, 3142 (C:2), 3145 (C:2), 3199 (C:4), 3213 (C:4), 3434 (C:3), 3469 (C:8 s.), 3480 (C:1).
71. *Kevâkibü'd-dürriyye fî medhi hayri'l-beriyye*: Dulâsî, Şerefüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd (Şeyh), 550/1; 705/7 s.; 714/1; 1213/1.
72. *Kevkebü'l-münîr fî şerhi Câmi'i's-sagîr*: Alkamî, Şemsüddin Muhammed, 831 (C:3), 977 (C:2), 978 (C:1), 987 (C:2).
73. *Kırk Hadîs*: ---, 337/4; 337/5.
74. *Kitâbü'l-Erba'in fî usûli'd-dîn*: Gazzâlî, 1216/3.
75. *Kitâbü'l-Hadîs*: ---, 1629.
76. *Kitâbü'l-Hadîs*: ---, 3439.
77. *Künûzü'd-dekâik fî hadîsi hayri'l-halâik*: Münâvî, Şemsüddin Muhammed Abdurraûf b. Yahyâ (Şeyhülislâm), 983, 2361.
78. *Künûzü'l-esrâr ani'l-ahbâr*: ---, 2695.
79. *Lübbü'l-elbâb fî tahrîri'l-ensâb*: Süyûtî, 596.
80. *Ma'âni'l-ahbâr*: (297.21) Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali, 1398.
81. *Ma'âricü'n-nübüvve fî medârici'l-fütüvve Tercemesi*: Altıparmak, Muhammed b. Muhammed (Çıkrıkçızâde), 1706, 2783, 3004 (C:1), 3247 (C:2), 3547.
82. *el-Makâsîdü'l-hasene*: (297.22) Ahterî, Ali b. Abdülmuhsin, 2616.
83. *Manzûm Hadis Tercemesi*: Latîfi, Abdüllatîf (Kastamonulu Tezkireci), 741/2.

84. *Ma'rifetü envâi ilmi'l-hadîs*: İbn Salâh, Ömer b. Osman b. Abdurrahman, 20.
85. *Ma'rifetü'n-nübüvve*: Muhammed b. Ebü'z-Zübeyr, 2185/7 s.
86. *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-mevzû'*: Ali el-Kârî, 1084.
87. *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*: İbn Melek, Abdüllatif b. Abdilazîz, 941, 1083, 1085, 1109, 1114, 1153, 1246, 1400, 1653, 1678, 1812, 3175, 3198, 3211, 3354, 3363, 3552.
88. *Mecmû'atü'l-ehâdis*: ---, 1538.
89. *Mecmû'atü'l-ehâdis*: ---, 1543.
90. *Medhu Rasûlillâh*: ---, 2057.
91. *el-Mefâtih fî halli'l-Mesâbih*: (297.22), Zeydânî, Muzhirüddin Hüseyin b. Mahmûd b. Hasan, 3162.
92. *Mekârimü'l-ahlâk*: Harayitî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer b. Sehl es-Sâmîrî, 3489.
93. *Menâkıbu sultânî'l-enbiyâ*: ---, 1234.
94. *Menehü'l-Mekkiyye (?) fî şerhi'l-Hümeziyye*: İbn Hacer, 296.
95. *Mesâbihu's-sünne*: Bagavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, 883, 889, 2777, 2782, 3165, 3208 (C:1), 3209 (C:2), 3263, 3493, 3572.
96. *Mesâbihu's-şerîf*: (297.22) Semerkandî, Nâsirüddin Ebül-Kâsım Muhammed b. Yûsuf el-Hüseynî, 879.
97. *Meşâriku'l-envâri'n-nebeviyye min sıhahi'l-(ahbâri'l-)Mustafaviyye*: Sâgânî, İmam Radiyyüddin b. Hasan b. Muhammed b. Haydar b. Ali el-Adevî, 2963, 2982, 2984, 3127, 3440.
98. *Mevâhibü'l-'aliyye*: (297.22) Hindî, Ebû Ali et-Takî, 1273.
99. *Mevâhibü'l-ledünniyye*: Kastallânî, Şihâbüddin Ebül-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir, 2800 (C:2), 2829 (C:1).
100. *Mevlid-i Nebvî (Vesîletü'n-necât)*: Süleyman Çelebi, Ahmed Paşa b. eş-Şeyh Mahmûd (Süleyman Celvetî, Dede), 54, 826.
101. *Mevlid-i Nebî*: ---, 260/1.
102. *Mevlidü's-şerîf*: İbn Hacer, 2092/1.

103. *Mevlîdü'ş-şerîfi'n-nebevî: es-Seyyid Hüseyin Ahdek (Muhammed Cezevî) 3696. (Nesih, sh. 34).*
104. *Miftâhu Sahîhi'l-Buhârî: ---, 267. (İstanbul, Matbaa-i Osmâniyye, s. 192).*
105. *Mi'râcü'n-nebî: Kaytî (Gaytî?), Necmüddin, 1730.*
106. *Mir'ât-ı Kâinât: ---, 3272.*
107. *Mişkâtü'l-Mesâbih: Tirmizî, Veliyyüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, 3367/3579.*
108. *Muhammediye: Yazıcızâde Muhammed b. Sâlih, 2872, 3242, 3253, 3539, 3640.*
109. *Muhtelifü'r-rivâye: (297.42) Ebû Hafs, Ömer b. Abdülazîz, 48.*
110. *Mu'inü'l-mübîn li-fehmi'l-Erba'in: Ali el-Kârî, Nûruddin Ali b. Sultan, 1368.*
111. *el-Mu'temed mine'l-menkûl fimâ ûhiye ile'r-resûl: İbn Gusn, Bahâüddin Haydar b. Ali b. Haydar el-Faşî, 3032.*
112. *Müntehabâtü'l-ehâdis: ---, 337/2.*
113. *Müntehâ'l-a'mâl fî şerhi İnnemâ'l-a'mâl: Süyûtî, Celâlüddin, 716.*
114. *el-Müntekâ fî ahkâmi ehâdisi'l-Mustafâ: İbn Teymiyye, Mecdüddin Ebü'l-Berekât Abdüsselîm b. Abdullah b. Ebü'l-Kâsım, 880, 3134.*
115. *Müsned-i Hanbelî: İmam Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, 3462 (C:2).*
116. *Na't-ı Resûl: ---, 395/2.*
117. *Nefehâtü abîri's-sârî bi-ehâdisi ebvâbi'l-ensârî, ---, 1967.*
118. *Nesebü'n-Nebî: ---, 354/15.*
119. *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi Şifâi Kādî'l-İyâz: Taşköprizâde, Isâmüddin Ahmed b. Mustafa, 2688.*
120. *Netîcetü'n-nazar fî ilmi'l-eser: Muhammed, 389/9.*
121. *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser: İbn Hacer, 437, 513, 1113, 3664/1.*

122. *Nûru'l-'uyûn fî telhîsi siyeri'l-emîni'l-me'mûn*: Ebü'l-Feth, Muhammed b. Muhammed, 495.
123. *Nübüvvet ve Risâlet*: Isâmüddin, 460/33 s.
124. *er-Red fî hakkı ebeveyni'n-nebî*: Ali el-Kârî, 1219/4.
125. *Risâletü'l-ahâdis (Kırk Sual)*: ---, 631.
126. *Risâletü'l-ashâb*: ---, 3680/2.
127. *Risâletü'l-bergus*: İbn Hacer, 1122/20.
128. *Risâletü'l-mevzû'ât*, Sâgânî, 362/2, 533/6, 1217/26.
129. *Risâle fî efdaliyyeti Muhammed 'aleyhi's-selâm*: İbn Kemâl, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman, 646/13.
130. *Risâle fî hakkı ebeveyni'r-Rasûl*: İbn Kemâl, 1217/25, 1219/18.
131. *Risâletü'n-nübüvve ve'r-risâle*: ---, 3683/8 s.
132. *Risâletü's-semâ'*: Ali Çelebi (Müfti), 1848/55.
133. *Risâletü şerhi'l-hadis*: ---, 339/8.
134. *Risâletü't-tefsîr*: İmam Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, 369/11.
135. *Riyâzü's-sâlihîn*: İmam Nevevî, Muhyiddin Ebü'z-Zekeriyâ, 2181.
136. *Safvetü'l-menkûlât*: (082) İbn Kemâl, 225/1, 1793/1.
137. *es-Savâ'iku'l-muhrika*: İbn Hacer, 1033.
138. *Senedâtü'l-Buhârî (Ricâlü'l-ehâdis)*: ---, 783.
139. *Sîretü'n-Nebî*: ---, 915.
140. *Siyer-i Nebî*: ---, 1466.
141. *Siyer-i Nebî (Tercemetü'd-Darîrî ve Tekmiletü'z-zâhiri)*: İbn Darîr, Mustafa b. Ömer ed-Darîrî'l-Erzani'r-Rûmî, 403 (C: 1).
142. *Siyeru'n-Nebî*: Kureşî, 191.
143. *Siyeru'n-Nebî*: ---, 401/2.
144. *Şemâilü's-şerîf*: Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, 508, 609, 1480, 1492.

145. *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*: Bezdevî, Fahrüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, 3530.
146. *Şerhu Câmi'i's-sahîhi'l-Buhârî (İrşâdü's-sârî fi şerhi'l-Buhârî)*: Kastallânî, Şihâbüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, (I-XIII), 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870.
147. *Şerhu Câmi'i's-sahîhi Müslim (Minhâcü'l-muhaddisîn)*: İmam Nevevî, (I-IV), 907 (C:1), 909 (C:3), 910 (C:4), 3217 (C: 2), 3301 (C:3), 3326 (C:3), 3475 (C:4).
148. *Şerhu Ehâdisi'l-erba'in*: Aksarâyî, Hâfız Ali b. İsmâil, 352/1.
149. *Şerhu hadîsi innemâ'l-a'mâl*: İbn Kemâl, 1848/40.
150. *Şerhu hadîsi'l-erba'in*: Kefevî, Muhammed b. el-Hâc Hâmid, 230/2 s.
151. *Şerhu hadîsi'l-erba'in*: ---, 3681/2.
152. *Şerhu hadîsi'l-vird*: İsmâil Hakkı (Bursalı Şeyh), 267/11.
153. *Şerhu'l-aşr fi'l-haşr*: (082) ---, 283/3, 294/14.
154. *Şerhu'l-ehâdis*: Akhisârî, Ahmed Rûmî, 1843.
155. *Şerhu'l-ehâdis*: ---, 3521.
156. *Şerhu'l-Erba'in*: Abdülmecid b. eş-Şeyh Nasuh b. İsmâil (İsrâil?), 122.
157. *Şerhu'l-Erba'in*: Ali el-Kârî, 1939/6, 2247.
158. *Şerhu'l-Erba'in*: Ankaravî, Rusûhüddin İsmâil b. Ahmed, 1625.
159. *Şerhu'l-Erba'in*: Birgili Muhammed b. Pîr Ali, 655/2, 804.
160. *Şerhu'l-Erba'in*: Düleci, Şemsüddin Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed, 2299.
161. *Şerhu'l-Erba'in*: İbn Kemâl, 283/4, 283/5, 354/3, 489/1, 1217/46, 1848/19, 1848/20.
162. *Şerhu'l-Erba'in*: İmam Nevevî, 1106.
163. *Şerhu'l-Erba'in*: Muhammed b. Ebû Bekir, 2306/2 s., 2764/1, 2765/3, 3616/2.
164. *Şerhu'l-Erba'in*: Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, 1105.

165. *Şerhu'l-Erba'in*: Ufurî, Muhammed b. Ebû Bekir, 458, 2060, 2750.
166. *Şerhu'l-Erba'in*: Muhammed b. Mahmûd, 2038/13.
167. *Şerhu'l-Erba'in*: ---, 25; 352/2; 352/8 s.; 489/2; 586/2 s.; 646/4; 2038/14; 2038/15; 2750/1; 2764/2 s.; 3591; 3682/2.
168. *Şerhu'l-hadîs*: Busayrî, Şihâbüddin Hibetullah, 1262.
169. *Şerhu'l-hadîs*: İbn Kemâl, 283/7, 283/8.
170. *Şerhu'l-hadîs*: Karsî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, 2054/25.
171. *Şerhu'l-hadîs*: Kutluboğa, Kâsım b., 1122/7.
172. *Şerhu'l-hadîs*: ---, 533/4; 1073/2.
173. *Şerhu'l-Mesâbih*: Zeynü'l-Arab, Ali b. Ubeydullah b. Ahmed, 3449 (C:1).
174. *Şerhu Meşâriki'l-envâr fi sıhâhi hadîsi'n- nebiyyi'l-muhtâr*: Beyzâvî, Kâdî İsmüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ali b. Ömer b. Muhammed, 979, 1558, 3441, 3500.
175. *Şerhu Meşâriki'l-envâr fi sıhâhi hadîsi'n- nebiyyi'l-muhtâr*: İbn Şeyh, Muhammed b. Mustafa b. Ahmed, 974 (C:1), 985 (C:2), 3200, 3508.
176. *Şerhu Mişkâti'l-mesâbihi's-sünne (el-Mirkât)*: Ali el-Kârî, 857 (C:5), 961, 986, 1052, 1111, 1125 (C:1-2), 1127 (C:3), 1136.
177. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*: Ali el-Kârî, 845, 1092, 3609.
178. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*: İbn Hacer, 558, 1094.
179. *Şerhu Siyeri'l-kebîr*: Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman, 2961 (C:3).
180. *Şerhu Şemâili's-şerîf (Eşrefü'l-vesâil)*: İbn Hacer, 109, 905.
181. *Şerhu Şemâili't-Tirmizî*: Ali el-Kârî, 198, 817.
182. *Şerhu's-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*: Ali el-Kârî, 2321, 3265.
183. *Şerhu't-Tebşıra*: (297.21) Irâkî, Zeynüddin Abdurrahmân, 3282.
184. *Şerhu Telhîsi'l-Câmii'l-kebîr*: İbn Burhân, Ahmed b. İbrâhim, 3527.
185. *Şerhu Usûli'l-hadîs*: Kara Dâvud, Kemal, 519/4 s.

186. *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ*: Kâdî İyâz, 1110, 1112, 1241, 1260, 1352, 1387, 1436, 1579, 1589, 1760, 2330, 2345, 2390, 3245.
187. *Ta'addüdü'l-ahbâr*: ---, 402/6.
188. *Tafdîlü ebeveyni'r-Rasûl*: İbn Kemâl, 294/10.
189. *Tafdîlü'n-Nebî*: İbn Kemâl, 1217/49.
190. *Tafsîlü mâ kîle fi ebeveyni'r-Rasûl*: İbn Kemâl, 1848/38.
191. *Tahrîru'l-menkûl ve tehzîbü 'ilmi'l-usûl*: Merdavi, Alâüddîn Hanbelî, 970/5.
192. *Takrîbü't-Tehzîb*: İbn Hacer, 871.
193. *Tefsîru hamsi âyât ma'a'l-hadîs*: İsfehânî, Ali Han (Vezir-Şeyh), 344/3.
194. *Telhîsu kavli'l-bedî' li's-salâti 'alâ Habîbi's-şerîf*: Şâzelî, Zeynüddîn Abdülkâdir b. Muhammed, 2486.
195. *et-Teysîr fi şerhi Câmii's-sağîr*: Münâvî, Şemsüddîn Muhammed Abdurraûf b. Yahyâ, 943, 962 (C:2), 973 (C:1), 976 (C:2), 984 (C:1), 1090, 2850.
196. *Tezevvücü'r-Rasûl*: ---, 1591/2.
197. *Tuhfetü'l-ebrâr (Şerhu'l-Mesâbih)*: Beyzâvî, 908.
198. *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere*: (082), Celâlüddin Ahmed, 173/3, 354/14, 550/4, 605/6.
199. *Tuhfetü's-sefere ilâ hazreti'l-berere*: İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (Şeyhu'l-Ekber), 1232/6.
200. *Turuku'l-edâ*: ---, 53/11.
201. *Usûlü'l-hadîs*: Ali el-Kârî, 1939/8, 1939/9.
202. *Usûlü'l-hadîs*: Birgili Muhammed b. Pîr Ali, 53/13, 803/3.
203. *Usûlü'l-hadîs*: Endelüsî, Şihâbuddîn, 566.
204. *Usûlü'l-hadîs*: Karsî, Dâvûd b. Muhammed, 339/1.
205. *Usûlü'l-hadîs*: Sağânî, İmam Radiyyüddîn b. Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Haydar b. Ali el-Adevî, 362/1.
206. *Usûlü'l-hadîs*: ---, 53/8; 74; 1217/27.

207. *Usûlü'r-rivâye*: Ebû Abdillâh b. Hürrem (Şeyh), 276/22.
208. *Vâlideyni'r-Rasûl Tercemesi*: İbn Kemâl, 453/1.
209. *Vasiyyetü'n-Nebî li 'Ali*: ---, 354/17 s.
210. *Vasiyyetü'n-Nebî li 'Ali b. Ebî Tâlib*: ---, 389/25 s.
211. *Vikâyetü'r-rivâye Tercemesi*: ---, 1272.
212. *ez-Zevâcir 'ani'l-kebâir*: (297.38) İbn Hacer, 2381 (3281?).

Sonuç olarak, bu listede de görüldüğü üzere, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan hadislerle ilgili yazma eserler içerisinde özellikle *şerh* niteliğinde olanların ağırlıkta olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra bilhassa *kırk hadis* ve *hadis usulü* konularıyla alakalı kitapların da hayli fazla olduğu dikkat çekmektedir. Müellifler açısından düşünüldüğünde ise İbn Hacer, İbn Kemâl Paşazâde, Ali el-Kârî, Süyûtî gibi meşhur ulemâya ait eserlerin yazmalarının mevcudiyeti dikkat çekmektedir.

كتاب نصاب الأخبار لتذكرة الأخبار لسراج الدين الأوشي (ت. ١١٧٩/٥٧٥)

أحمد الله تعالى، وأصلي على أفضل العالمين محمد صلى الله عليه وسلم وبعد؛
فموضوع تعريفنا في هذا العدد كتاب نصاب الأخبار لتذكرة الأخبار مصنف في علم الحديث، لأنه
يحتوي مجموعة مختارة من الأحاديث النبوية، ولكن مصنفه لم يشتهر محدثاً على ما تذكره المصادر
التاريخية لترجمته. ولهذا يحسن بنا أن نعطي المعلومات في مصنفه قبل التعريف بالكتاب وتوصيف نسخته
الخطية.

ومصنفه هو الإمام أبي محمد (وأبي الحسن) سراج الدين علي بن عثمان بن محمد بن سليمان بن علي
التيمي الشهيدي الأوشي الفرغاني، محدث وفقه ومكلم وأديب من علماء ما وراء النهر. كان منتسباً إلى
قبيلة تيم ولاء، ونجل شهيد قتل في سبيل الله. ولد في أوش ونشأ بها، وهي كانت مدينة عامرة ولها رضى
عليه سور ولها ثلاثة أبواب، خلف نهر سيحون، قريبة من مدينة قبا وملاصقة لجبال البثم، من نواحي ولاية
فوغانة في ما وراء النهر في آسيا الوسطى. وكانت هذه البلاد الشرقية في زمنه تحت حكم الدولة
السلجوقية، ثم ممالك الأتراك الأغورية الذين أسروا السلطان سنجر في الحرب الواقع بين الطرفين سنة
١١٥٣ / ٥٤٨، وكان في أهلها كثرة وشهرة في كل فن ونوع من العلوم، وهي الآن تقع في حدود
الجمهورية الفرغانية. لم نعثر على تاريخ ولادة سراج الدين الأوشي، لعدم ترجمة كافية له في كتب التاريخ
والتراجم والطبقات. فبالإعتبار على ما ذكره نفسه في بعض مصنفاته وعلى معلومات قليلة تذكرها مصادرنا
متفرقة، يسوغ لنا القول أولاً بأنه عاش في أواسط القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، واشتهر
بقصيدته اللامية المعروفة بالأمالج في العقائد الإسلامية.

بدأ تعلمه في بلده أوش، وتحدث عن شيخ الإسلام نصير الدين أبي عبد الله محمد بن سليمان الأوشي
وسمع منه طبقات أبي بكر محمد بن أبي علي الطوسي، فجمع من مروياته مسند أنس بن مالك رضي الله
عنه بإسناد واحد، ولعل هذا أول تصنيف له. ثم رحل إلى سمرقند عاصمة ما وراء النهر، فدرس بها العلوم
الشرعية على الإمامين الجليلين من علماء الحنفية: أحدهما العلاء العالم محمد بن عبد الحميد الأشمندي
الذي سمع منه الأوشي جامع الترمذي إجازة، والثاني السيد الشريف ناصر الدين أبو القاسم محمد بن

يوسف بن محمد العَلَوِيُّ الحَسِينِي السمرقنديّ الذي سَمِعَ منه كتاب الإقناع للمَزَوَزِيِّ وروضة العلماء للزُّنْدَوْسِيِّ وغريب القرآن لأبي عُبيد، إضافة على قراءة مصنفاتيهما والكتب الأخرى في المذهب الحنفيّ أصولاً وفروعاً، وكان في سمرقند مدرسة قُتِمَ المشهورة للحنفيّين. وتحدّث عن الإمام ظهير الدين أبي المحاسن حسن بن علي بن عبد العزيز البخاريّ المَزُغِينَانِيّ صحيح البخاريّ، وعن القاضي أبي ثابت حسن بن علي بن محمد البرزْدَوِيّ عيون المجالس للحَدَّادِيّ واللُّؤْلُؤِيَّاتِ لأبي مطيع النسفيّ، وعن الإمام أبي القاسم محمود بن علي بن نصر النسفيّ كتاب التنبية لأبي الليث وفزْدُوسِ الأخبار للدَيْلَمِيّ وكَثْرَ الأخبار للبلخيّ، وعن القاضي ظهير الدين أبي القاسم علي بن الحسين بن عبد الله البِسْطَامِيّ في داره بِسْطَامِ شهاب الأخبار للقُضَاعِيّ، وعن القاضي سيف الدين محمد بن يعقوب البَنْجَهَرِيّ في داره بحجّند كتاب التواقيت للسَّرْخَسِيّ. كذلك سَمِعَ وتفقه على الأئمة والقضاة المشهورين بالعلم والتقوى والسيادة والأدب من علماء ما وراء النهر أصول الستّة والجماعة إعتقاداً وعملاً على مذهب الإمام أبي حنيفة والإمام عَلم الهدى أبي منصور الماتريديّ، وصار محدّثاً وفقهياً ومتكلِّماً، فواظب على الشغل بتدريس العلم وإفادة الطلبة وعِظَةَ الناس والإفتاء، وتولّى القضاء في أوش وفرغانة، وكان حَجَّاجاً فُوَصِّفَ بِإمام الحرمين ومُفْتِي الأُمَّة. وتلمذ عليه طلاب العلم منهم القاضي الإمام الزاهد أبو نصر أحمد بن محمد بن عمر العَتَائِيّ البخاريّ، فأجاز له.

لم نجد تاريخ وفاته في المصادر القديمة، إلاّ البغداديّ ذكر أنّه توفّي بالطاعون الواقع سنة ١١٧٩/٥٧٥، ويُفهم من كنيته أنه أعقب ولدين: محمداً وحَسَنًا. وقد صنّف السراج الأوشِيّ مصنفات جيّدة في الحديث والفقه وأصول الدين، ونظّم شعراً وكان له ذوق جيّد للشعر والأدب. فمن مصنفاته في علم الحديث:

١ - مسند أنس بن مالك عن رسول الله صلي الله عليه و سلّم: جمع فيه قريباً من ثلاثمائة حديث صحيح من مسند أنس بن مالك رضي الله عنه من مرويات شيخه الإمام الزاهد نصير الدين الأوشِيّ بإسنادٍ واحدٍ، ورثّها على ٣٨ باباً، وقد وصل إلينا مخطوطاً.

٢ - عُرِّزَ الأخبار ودُرِّزَ الأشعار: جمع فيه عيون الأحاديث النبوية الهادية إلى مراتب جنات عليّة والأشعار في الحكمة والوصايا والمواعظ والآداب، انتخاباً من مصادر نادرة أو نظّمها على حسب ما تمثّته خواطره واستحسنه الناظر، مرتّباً على أبواب كثيرة، ولكن لم نطلع على نسخة منه.

٣ - نصاب الأخبار لبتدكرة الأخبار: وهو موضوع التعريف، إختصره من كتابه غرر الأخبار مقتصراً على إيراد ألف حديث صحيح من أربعة عشر كتاب: رامزاً منها كتاب الإقناع في الحديث للقاضي أبي الفضل محمّد بن أحمد بن الليث المروزيّ بعلامة [ب] أ.، والتنبية لأبي الليث [ب] ت، وجامع الترمذيّ [ب] ج، وروضة العلماء للزُّنْدَوْسِيّ [ب] ر، وشهاب الأخبار للقُضَاعِيّ [ب] ش، وصحيح البخاريّ [ب] ص، وطبقات القاضي أبي بكر محمد بن أبي علي الطوسيّ [ب] ط، وعيون المجالس لأبي عبد الله طاهر بن محمد الحَدَّادِيّ [ب] ع، وفزْدُوسِ الأخبار للدَيْلَمِيّ [ب] ف، وكَثْرَ الأخبار لمحمد بن بِشْرُوَيْهِ البلخيّ [ب] ك،

وَاللُّؤْلُؤِيَّاتِ لِأَبِي مُطِيعِ النَّسْفِيِّ [ب ل]، وكتاب التُّنْفِ لِأَبِي بَكْرِ الْوَاسِطِيِّ الْحَنْفِيِّ [ب ن]، واليَاقِوتِ لِأَحْمَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُفَّافِ السَّرْحَسِيِّ [ب ي]، وَرَتَّبَهَا عَلَى مِائَةِ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ فَضْلِ الْعِلْمِ وَطَلَبِهِ وَنَقْلِهِ وَالْإِعْتِصَامِ بِالسُّنَّةِ وَشُعْبِ الْإِيمَانِ وَالطَّهَارَةِ وَالْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْفَضَائِلِ وَالزُّهْدِ وَالْوَرَعِ، أُولَاهَا بَابٌ مَا جَاءَ فِي سَعَةِ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَآخِرُهَا بَابٌ مَا جَاءَ فِي شَرَفِ الْأَزْمَانِ وَالْأَمَاكِنِ، وَقَدْ قَالَ فِي مَقْدَمَتِهِ: > ... هَذَا مَا اخْتَصَرْتُهُ مِنْ كِتَابِ عَزْرِ الْأَخْبَارِ وَذُرَّرِ الْأَشْعَارِ الَّذِي سَبَقَ مِنِّي جَنْعُهُ وَتَصْنِيفُهُ وَنَظْمُهُ وَتَأْلِيفُهُ، فِي عِيُونِ الْأَلْفَاظِ الشَّرِيفَةِ النَّبَوِيَّةِ الْهَادِيَةِ إِلَى مَرَاتِبِ جَنَاتٍ عَلِيَّةٍ، عَلَى حَسَبِ مَا تَمَثَّلَتْهُ الْخَوَاطِرُ وَاسْتَحْسَنَهُ النَّاضِرُ، مُقْتَصِرًا عَلَى إِيرادِ أَلْفِ حَدِيثٍ صَحِيحٍ، مُوَدِّعًا كُلَّ عَسِيرٍ مِنْهَا فِي ضَمَنِ بَابِ مَلِيحٍ، تَسْهِيلًا لِلْسَّبِيلِ عَلَى الطَّالِبِينَ وَتَخْفِيفًا لِلْمُؤَنَةِ عَلَى الْكَاتِبِينَ، وَسَمَّيْتُهُ كِتَابَ نِصَابِ الْأَخْبَارِ لِتَذْكَرَةِ الْأَخْيَارِ ... <.

توجد مخطوطات كثيرة منه في مكتبات العالم، سبعة عشر نسخة منها في مكتبات تركيا، ونحن نصف أولاً النسخ الثلاثة التي اعتمدنا عليها لهذا التعريف لقدم تاريخ كتابتها وحسن أوصافها الأخرى، ثم الأقدم والأقرب إلينا مكاناً:

- ١ - خزانة قرا جليبي زاده (من خزائن مكتبة السلمانية) رقم ٧٤ / ١: في ٥٧ ورقة، بمقياس (٢٦٤ x ١٨٢) مم مجلداً و(١٨٤ x ١٢٢) مم خطأً، و١٥ مسطرة، كتبت بخط نسخي، سنة ١٣٨٦/٧٨٨؛
- ٢ - مكتبة مخطوطات المنطقة في قونية رقم ١٠٢٣ / ١٠: نسخة مخرومة، والباقي منها بدايته حتى الحديث الثالث من الباب السابع باب ما جاء في الأنبياء والملائكة، بين الأوراق ٨٨ ب - ٩١ أ ، بمقياس (١٨٣ x ١٣٧) مم مجلداً و(١٦٥ x ١٠٨) مم خطأً، و١٤ مسطرة، كتبت بخط نسخي، سنة ١٦٤٠ / ٨٦٤.
- ٣ - مكتبة جامعة القاهرة بمصر رقم ٤٧٩ ٢٢: في ٨٤ ورقة، كتبت بخط نسخي، سنة ١٥٣٨/٩٤٥؛
- ٤ - خزانة جامع لاله لي (من خزائن مكتبة السلمانية) رقم ١٥٠٩ : في ١٠٢ ورقة، بمقياس (١٨٥ x ١٤٥) مم مجلداً و(١١٥ x ٥٥) مم خطأً، و١٣ مسطرة، كتبت بخط نسخي، سنة ١٠٧٨ / ١٦٦٧؛
- ٥ - مكتبة السلطان بايزيد الثاني الشعبية في مدينة أماسية رقم ١٧٢ / ١: بين الأوراق ١ - ٧١، كتبت بخط نسخي، سنة ١٠٦٨ / ١٦٥٨؛
- ٦ - مكتبة نجيب باشا في مديرية تيرة، مجموعة الأوقاف الأخرى رقم ٧٤٦: في ١٢٢ ورقة، كتبت بخط نسخي، سنة ١٠٩٤ / ١٦٨٣؛
- ٧ - معهد المخطوطات في أكاديمية العلوم في باكو بأذربيجان رقم D - 122 : بين الأوراق ١٤٤ ب - ١٨٩ ب، كتبت بخط نسخي، سنة ١٠٩٤ / ١٦٨٣؛

٨ - المكتبة الشعبية في أدنة رقم ٤٤٦ / ٢ : بين الأوراق ١٥٠ب - ٢٢٦ب ، كتبت بخطٍ نسخيٍّ، سنة ١٠٩٩ / ١٦٨٧؛

٩ - خزنة جامع أياصوفية رقم ٣٧٨ / ٢ : بين الأوراق ١٤٤ - ٢٢٦ ، كتبت بخطٍ نسخيٍّ، سنة ١١١٤ / ١٧٠٢؛

١٠ - المكتبة الوطنية بأنقرة رقم ٣٢٣ / ٣ : بين الأوراق ٥١ب - ١٠٨أ ، بمقياس (١٥٢ x ٢١٢) mm مجلداً و(١٦٠ x ٩٥) mm خطاً، و١٣ مسطرةً، كتبها مصطفى بن محمد، بخطٍ نسخيٍّ، سنة ١١٣٣ / ١٧٢٠؛

١١ - مكتبة متحف عزت قويون أغلي في قونية رقم ١٠٣١٤ / ٦ : بين الأوراق ٦٣ب - ١١٤ب، بمقياس (٢٥٣ x ١٥٠) mm مجلداً و(١٦٠ x ٧٥) mm خطاً، و١٧ مسطرةً، كتبت بخطٍ تعليق، في القرن الثاني عشر الهجريّ تقديراً؛

١٢ - المكتبة المركزية بجامعة إستانبول، المخطوطات العربية رقم ٦٢٢٦ : في ١١٣ ورقة؛
ومن النسخ الموجودة في مكتبة السلیمانیه بإستانبول:

١٣ - خزنة حالت أفندي رقم ٨٨ : في ٧٤ ورقة، كتبها حسين بن حسن، بخطٍ نسخيٍّ؛

١٤ - خزنة حسن حسني باشا رقم ١٨٧ : في ٥٤ ورقة، كتبها حسن بن ملاً علي، بخطٍ نسخيٍّ؛

١٥ - خزنة حسن حسني باشا رقم ٢٦٤ : في ٥٤ ورقة؛

١٦ - خزنة يني جامع رقم ١١٨٣ / ١ : في ٣٠ ورقة؛

١٧ - خزنة وهي أفندي البغدادي رقم ٦٣١ : في ٥٦ ورقة؛

١٨ - خزنة عثمان خُلدي رقم ٤٨ / ٢ : بين الأوراق ٥٤ - ١٤٦ أ؛

١٩ - المكتبة الشعبية في ألمالي من مديريات أنطالية رقم ٢٤٨٥ / ٢ : بين الأوراق ١٠ب - ٤٦ب؛
(وانظر لسنخه الأخرى: GAL, I / 553). وهو في سبيل النشر محققاً بتوفيق الله تعالى.

٤ - وذكر البغدادي أنّ للمؤلف شرحاً علي هذا الكتاب بإسم مشارق الأنوار (إيضاح المكنون، ٤٨٣/٢)، ولكن لم نطلع على نسخة منه، والله أعلم بحقيقته.

٥ - ثواب الأخبار: ذكره كاتب جلبي (كشف الظنون، ١/ ٥٢٦)، ولكن لم نطلع على نسخه.

ومؤلفاته في العقيدة والفقہ:

٦ - فقصيده اللامية المشهورة بالأمتالي: فرغ من نظمها سنة تسع وستين وخمسمائة (١١٧٤/٥٦٩)، وهي من أوائل المتون المنظومة في العقائد الإسلامية على مذهب الماتريدية، تشتمل على مسائل الإلهيات والنبوات والسمعيات وفقاً على الترتيب المعهود عند المتكلمين، وتزود ضمن ألفاظها على الفرق المخالفة

لأهل السنّة، في ستة وستين بيتاً، وطُبعت أولاً بعناية المستشرق P. V. BOHLEN مع ترجمتها باللاتينية باسم *Carmen Arabicum Amali Dictum* في Regiomonti سنة ١٨٢٥، ثمّ عدّة طبعات في بلاد مُختلفة من العالم الإسلامي: ففي إستانبول خمسة عشر مرّة ضمن مجموعة أو مع شرحها أو ترجمتها بالتركية، إبتداءً سنة ١٢٦٦/١٨٥٠ وأخيراً سنة ١٣٣١/١٩١٣ وطبعة حجرية دون تاريخ. وقد حَمَّسها بعض الأدباء، وشرحها جماعات من العلماء باللغة العربية والتركية والفارسية، وترجمت إلى اللغة التركية نظماً ونثراً.

٧ - عُيُونُ الْمَسَائِلِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ: جمع فيه عيون المسائل في أصول الكلام مؤشحةً بالدلائل، وصل إلينا مخطوطاً.

٨ - الفتاوى السراجية: جمع فيه أجوبته على نواذر الوقائع التي لا توجد في أكثر الكتب الفقهية، وفرغ منه يوم الإثنين من المحرم سنة ٥٦٩ / ١٣ - ٠٨ - ١١٧٣ في أوش، وهو إحدى مأخذي مُنْيَةِ الْمُفْتِي لِلْسُجِسْتَانِي (كشف الظنون، ٢ / ١٢٢٤، ١٨٨٧؛ وانظر: *GAL*, 1 / 553; *IA*, 13 / 75).

٩ - جواهر الأحكام: في فروع الفقه الحنفي باللغة الفارسية، فرغ من تأليفه سنة ١١٧٤/٥٦٩، وتوجد مخطوطة فريدة منه في مكتبة السليمانية: خزانة أياصوفية رقم ١٠٣٣/٢: بين الأوراق ٦٢ب - ١٥٩ب كتبه الشريف محمد بن سيد علي سنة ١٤٢٢/٨٢٥ في مدينة قسطنطيني.

وبعد هذه المعلومات يسوغ لنا القول بأن السراج الأوشي كان محدثاً من متأخري المحدثين بما وَرَأه النَّهْرُ فِي عَهْدِ الدَّوْلَةِ السُّلْجُوقِيَّةِ، أَكْثَرَ مِنْ كَوْنِهِ فَقِيْهًا وَمُتَكَلِّمًا، رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى.

ثبة المصادر:

- ١ - الأوشي، سراج الدين علي بن عثمان، نصاب الأخبار، مخطوط في مكتبة مخطوطات المنطقة في قونية تحت رقم ١٠/١٠٢٣: بين الأوراق ٨٨ب - ٩١أ؛
- ٢ - السمعاني، أبو سعد عبدالكريم بن محمد، الأنساب (تحقيق ونشر: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠)، ٣/٣٨٦، ٩/٢٧٥، ١٠/٢٧٤؛
- ٣ - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، المشته (تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة ١٩٦٢)، ١/٣٥؛
- ٤ - العُمَرِيُّ، أحمد بن يحيى بن فضل الله، ممالك بيت جنكز خان من مسالك الأبصار وممالك الأمصار (نشره: K. Lech, Wiesbaden 1968)، ٣٧، ٦٥؛
- ٥ - القرشي، محي الدين عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٤١٣/١٩٩٣)، ١/٣٠٠ - ٢٩٨، ٢/٥٨٣، ٣/٣١٧، ٤٠٩، ٣٦ - ٤٣٥، ٥٣٤؛
- ٦ - ابن ناصر الدين، شمس الدين محمد بن عبدالله الدمشقي، توضيح المشته (تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت ١٤١٤/١٩٩٣)، ١/٨٥ - ٢٨٤؛

- ٧ - كاتب جلبي، مصطفى بن عبدالله الإستانبولي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (إستانبول ٦٢ - ١٩٦٠/٤٣ - ١٩٤١)، ١/١٤٠، ٥٢٦، ١١٠٣/٢، ١٢٠٠، ١٢٢٤، ٥٠ - ١٣٤٩، ١٥٣٩، ١٧٢٠، ١٨٦٨، ١٨٨٧، ١٩٥٤، ٢٠٣١، ٥٤ - ٢٠٥٣؛
- ٨ - البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين:
١ - هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين (إستانبول ١٩٥١)، ١/١٤٥، ٣٢٠، ٣٥١، ٥٦٣، ٧٠٠، ٢٣١/٢، ٤٣٨؛
- ٢ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (إستانبول ٧٢ - ١٩٧١)، ١/٥٥٨، ٧٤/٢، ١١٠، ٢١٠، ٣٤ - ٢٣٣، ٣٨٧، ٤٦٧، ٤٨٣، ٦٧٣؛
- ٩ - سر كيس، يوسف أليان، معجم المطبوعات العربية والمغربية (القاهرة ١٣٤٦/١٩٢٨)، ١/٤٩٩؛
- ١٠ - الزركلي، خير الدين، الأعلام (بيروت ١٩٩٥)، ١/١٨١، ٢١٦، ٢/٣٣٤، ٣/٢٨٨، ٤/٣١٠، ٥/٩، ١٣ - ١٢، ٥٥/٦، ٥٧، ٥٦/٧، ٥٥ - ١٦٢؛
- ١١ - ششّن، رمضان (وزملاؤه): ١ - فهرس مخطوطات مكتبة كوبريلي (إستانبول ١٤٠٦/١٩٨٦)، ١/٣٥٣، ٣٥٦، ٤٠٥، ٤٨٦/٢، ١٠٥/٣، ١١٣، ١١٧، ١٧ - ٣١٦، ٣٧٣؛ ٢ - فهرس المخطوطات الإسلامية في قبرص (إستانبول ١٤١٥/١٩٩٥)، رقم ٨٦ - ٣٨٣، ٩٠ - ٣٨٨؛
- ١٢ - فرفور، عبدالرحمن، المنتخب من مقتنيات معهد المخطوطات في باكو (دبي ١٤١٤/١٩٩٣)، ٩٢؛
- 13 - Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, (Leiden 1943), I / 552 - 53; *Supplementband* (Leiden 1937), I / 764 - 65;
- 14 - "Ûşi", *İslam Ansiklopedisi*, 13 / 75.

جميل فائق الصادقي

خبير المخطوطات الإسلامية وباحث في تاريخ العلوم

Muhammed el-Gazzâlî İle: -Mülâkât ve Mülâhazât-

*Zekeriya GÜLER, Prof. Dr.**

10 Mayıs 1993 tarihinde Mısır'ın başkenti Kahire'de bulunan *Mektebetü Dâri's-Sahve* müdürü Muhammed Kemâl Abdünnebî Beyefendi'nin kurduğu irtibat üzerine değerli arkadaşlarım İbrahim Hatiboğlu ve Harun Çetinkaya ile birlikte Muhammed el-Gazzâlî'yi evinde ziyaret ettik. el-Gazzâlî'nin ikâmet ettiği üçüncü kat, oldukça lüks ve görkemli bir apartman dairesi idi. Mercedes marka otomobiline şoförlük yapan görevlinin, ana kapıda ziyaretçilerin geldiklerini telefonla bildirmesinden, aynı zamanda onun sekreteri olarak da çalıştığı anlaşılıyordu. Mütebessim bir çehre ile Gazzâlî bizi kapıda karşıladı. Ayakkabılarımızı çıkardığımızı görünce, "hayır öylece buyurun" diyerek bizi içeri aldı. O güzelim açık renkli halıların, ayakkabılarla çiğnenmesi tabii ki dikkatleri çekecek ve bizi şaşırtacak bir vaziyet arz ediyordu. Yine içeride Batı tarzı ev süsleme geleneklerini andıran biblo vb. süs eşyalarının varlığı da dikkat çeken hususlardandı. İslâm tarih ve medeniyetinde görülmeyen bu ve benzeri görüntülerin Muhammed el-Gazzâlî'nin evinde bu boyutta mevcut olmasının arka planında Mısır'ın maruz kaldığı bir çeşit işgal edilmiş veya sömürgeleştirilmiş hayat tarzının olup olmadığı hepimizi ilgilendirse de, daha ziyade sosyologları ilgilendirmelidir.

Muhammed el-Gazzâlî'nin gösterdiği yakın alâka, tevazu ve vakarı, İslâm ümmetinin karşı karşıya kaldığı problemleri konuşurken yüzündeki hüznün ve öfke, sanki zilletin izzete, külfetin ülfete ve zahmetin rahmete dönüşeceği zamanların müjdesini veriyordu. Zaten mütefekkir ve davetçi kimliği, hâdiseler karşısındaki refleks, duygu ve heyecanı, evrensel çapta onu şöhret yapan ve akranlarından farklı kılan unsurlar sayılmalıdır. Yusuf el-Karadâvî'yi ve Muhammed el-Gazzâlî'yi kastederek "O ikisi büyük davetçidir/هما داعيان الكبيران" şeklinde tespitte bulunan Ezher ulemâsının ve Mısırlı aydınların medâr-ı iftiharları, haklı tespit ve müşahedelerin birer yansıması olmalıdır.

* SÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Başkanı, zguler59@hotmail.com

Sohbet ve konuşmaların teyp kasetine kaydedilmesi, şüphesiz orijinal bir hatıra görülmeli ve büyük bir değer ifade etmelidir. *Muhammed el-Gazzâlî İle – Mülâkat ve Mülâhazât* – başlıklı bu yazı, söz konusu teyp kasetinin çözülerek – üzerine yapılan yorum ve değerlendirmelerle birlikte – satırlara dökülmüş halinden ibarettir. Belki on iki yıl gibi uzun bir zaman diliminden sonra, yaşadığı teknik birtakım dezavantajlar yüzünden olmalı ki kaset, anlaşılamayan kelime veya cümlelerle ma'lûl olduğundan, özetlemek gibi kısmen tasarruf muamelesi görmek zorunda kaldı. Bununla beraber, kasette yer alan sohbet ve konuşmaların neredeyse tamamı, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs* adlı eserinde bahse konu edildiğinden mukayese imkanı vermesi, bizim için büyük bir teselli kaynağı oldu. Ayrıca, kasette olmadığı halde görüşme esnasında alınan bazı notların buraya aktarılması uygun görüldü. Her hâlükârda yapılan mülâkatın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Tanışma faslından sonra Muhammed el-Gazzâlî, Kahire'ye gelişin esbâb-ı mûcibesi olan yüksek lisans veya doktora tez konularını merak edip sorarak sohbete başladı. İbrahim Hatiboğlu, yüksek lisans tez konusunun “Hadis Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı” olduğunu, doktora ise “İslâm'da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı” konulu araştırmasını sürdürdüğünü ifade etti. el-Gazzâlî de heyecanla bu çalışmanın bir an önce tamamlanmasını beklediğini söyleyerek mukâbelede bulundu. Zekeriya Güler, “Hadis Bibliyografyası Doğuş ve Gelişimi” ile “Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münâkaşalar ve İhtilaf Sebepleri” adlarıyla hazırladığı yüksek lisans ve doktora çalışmalarını dile getirdi. Harun Çetinkaya ise “Hz. İbrahim ve Nübüvveti” konulu yüksek lisans tezini hazırlamakta olduğunu ifade etti.

Muhammed el-Gazzâlî'nin ulûmu'l-hadîse dair okunan kitapları merak edip sorması üzerine İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si başta olmak üzere bazı usûl kitaplarının mütâlaa edildiği cevabını alınca, “bunlar güzel kitaplar” diyerek mukabelede bulundu.

Görüşme esnasında Gazzâlî'ye tevcih edilen sualleri zikrettikten sonra, onlara verilen cevapları topluca vermeyi uygun buluyoruz. İbrahim Hatiboğlu, tecdid hareketinde sünnetin yeri ve önemi, sünnetin tarihselliği iddiası ve ona bağlı olarak Hasan Hanefî, Nasr Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun'u sordu. Zekeriya Güler, İbn Hazm ez-Zâhirî-Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî çizgisi, çağdaş selefi hareketin durumu ve *es-Sünnetü'n-nebeviyye*'den bazı nakiller yaparak hadis-fıkıh münasebeti üzerine, Harun Çetinkaya ise, sünnetin teşri-deki yeri ve Resûl-i Ekrem'in âhiretteki şefâati hakkında soru yöneltti.

Kendisine tevcih edilen suallere Muhammed el-Gazzâlî ana hatlarıyla şu şekilde cevap verdi:

“Sünnet dinde ikinci esas (er-ruknu’s-sânî) ve teşrîde Kur’an’ı takip eden ilk kaynaktır. Aslında sünnet, Resulullâh’ın te’yîd-i ilâhî ve beyân-ı rabbânî ile Kur’an’dan istinbat ettikleri demektir. Sahih hadis, adâlet ve zabt sahibi bir râvinin, senedin sonuna kadar, yine kendisi gibi bir râviden, şâzlık ve illetten uzak olarak yaptığı rivayet demektir. Mütevâtir hadis kesin bilgi, âhâd haber ise zan ifade eder. İslâm akidesi ile ilgili bir meselenin sadece âhâd habere dayanması ve onun üzerine hüküm bina edilmesi doğru olmaz.

İmam Ebû Hanîfe, fıkıh ve rey mektebinin (medresetü’l-fıkh) en büyük âlimlerindedir. Şahsen ben amelî-fıkhî meselelerde Hanefî mezhebine tâbi oluyorum. Ama ben diğer müctehid imamlara da aynı şekilde hürmet ediyorum. İ’tikâdî meselelerde ise selef-i sâlihın yolundayım.

“Bir kâfire karşı Müslüman öldürülmez (kısas uygulanmaz)” hadisiyle Ebû Hanîfe dışında üç mezhep imamı amel ederler. Ben de Ebû Hanîfe’nin görüşünü dikkate aldım. Zira o bu meselede “Cana can” (el-Mâide 5/45) ve “Aralarında Allah’ın indirdikleri ile hükmet” (el-Mâide 5/48-49) âyetlerini esas alarak “Zimmîyi öldüren bir Müslümana kısas uygulanır” der¹.

İbn Hazm ez-Zâhirî, rivâyet açısından büyük bir hadis âlimidir. Fakat onun dirâyet (fıkh) itibariyle zayıf kaldığı görülür. Bundan dolayı da hayli fahiş hataları var. Meselâ o, yemeğine zehir kattıktan sonra bir insana onu yediren ve ölümüne sebep olan kimseye kısas uygulanmayacağını söyler². Bu hususta o, zehirlediği koyunu Resulullâh’a (s.a.v.) hediye eden ve bazı sahâbîlerin ölümüne yol açan Yahudî bir kadının durumunu delil gösterir. Akıl ve dirâyet sahibi bir âlim böyle bir görüşü nasıl ileri sürebilir?

Yine İbn Hazm, “Kadın, eşek ve köpek namazı bozar” hadisinden hareketle, “Önünde köpek, eşek ve kadın olması musallinin namazını bozar” der.³ Hâlbuki Ahmed Muhammed Şâkir’in de ifade ettiği gibi,⁴ “Namazı hiçbir şey bozmad” hadisi nâsihtir; dolayısıyla yukarıdaki hadisi ve ilgili hükmü geçersiz

¹ 1990 yılında *el-Müslimûn* gazetesi tarafından, aralarında Muhammed el-Gazzâlî’nin de bulunduğu on üç ilim adamının katıldığı bir açık oturum düzenlenir. 11-31 Mayıs 1990’da gazetenin 275, 276 ve 277. sayılarında neşredilen açık oturum, Mehmet Görmez tarafından “Sünnet Üzerine Bir Kitap ve Bir Açık Oturum” başlığı ile tercüme edilmiştir (*İslâmî Araştırmalar*, cilt 5, sayı 2, yıl 1991, s. 100-118). Yine bu meselenin gündeme geldiği açık oturumda, Gazzâlî’nin görüşüne karşı çıkan Ahmedî Ebu’n-Nûr, Ebû Hanîfe’nin, “Bir kâfire karşı Müslüman öldürülmez” hadisini, “Zimmet akdi olmayan bir kâfire karşı Müslüman öldürülmez” hadisi ile tevil ettiğini dile getirir ve Resûl-i Ekrem’in Mekke’nin fethinde kâfire karşı Müslümanı öldürmediğini hatırlatır. Kadîm ulemâdan yapılan nakil ve te’vil karşısında Gazzâlî’nin, konuşmanın akışını değiştirerek başka bir konuya geçtiği görülür. O tarihten tam üç yıl sonra, görüşmemiz sırasında Gazzâlî’nin, daha önce hiç tartışılmamış gibi aynı meseleyi gündeme getirmesi, üzerinde yeniden düşünülmediği izlenimini vermesi bakımından garip karşılanmalıdır.

² Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), XI, 25 vd.

³ İbn Hazm, *a.g.e.*, IV, 8-9.

⁴ İbn Hazm, *a.g.e.*, IV, 15 dn. Krş. Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye*, s. 155-156.

kılar. Ahmed Muhammed Şâkir bu meseleyi tafsilâtıyla açıkladıktan sonra haklı olarak “Bu ince bir tahkik ve yeni bir istidlaldir. Benden önce meseleyi bu şekilde tahlil eden bir kimse görmedim” der, haklı olarak. Fakat her şeye rağmen İbn Hazm’ın tespitleri arasında bir çok hakikati görmek mümkündür.

Bir hadis âlimi olmasına rağmen Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, “İnek eti hastalıktır” hadisinin sahih olduğunu söyler. Hâlbuki Kur’ân-ı Kerîm’i düşünen herkes, senedi ne olursa olsun bu hadisin bir kıymet ifade etmediğini anlar. Allah Teâlâ kitabında (el-En’âm 6/142-144 ve el-Hacc 22/36) sığır etini mubah kılarak onun insanlara nimet olarak lütfetti. O halde nasıl hastalık olabilir bu?

Hasan Hanefî ile Nasr Ebû Zeyd⁵ hakkında görüşümü sormuştunuz. Onlar sosyalist (şuyû’î)lerdendir, benim nazarında hımâr-ı kebîr ve kelpdir onlar. Seküler dünya görüşüne sahiptirler ve küfrün önderlerindedir (min eimmeti’l-küfr)⁶ onlar. Muhammed Arkoun da⁷ hayli hataları olan bir adamdır. İhyâ ve tecdid hareketinin çağdaş öncüleri arasında Pakistanlı Şeyh Mevdûdî’nin, benim nazarımda hürmet ve takdire şayan hali vardır.

İslâm dünyası, ictimâî, siyasî ve askerî yönden hezimete uğratılmış, İslam’ın birçok değeri hakaret ve zillete maruz bırakılmıştır. Şüphesiz bu hezimet,

⁵ Bkz. el-Kâhira (*Mecelletü’l-fikr ve’l-fenn el-mu’âsir*), sayı 125, Nisan 1993, s. 30 vd.

⁶ Hasan Hanefî ile Nasr Ebû Zeyd hakkında, gerek “Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa, o küfür önderleriyle savaşın/mücadele edin!” (et-Tevbe 9/12) âyetinden mülhem söylenmiş bu ifade, gerek “hımâr-ı kebîr ve kelp” gibi benzetmeler, dar çerçevede yapılan bir sohbet ve hasbihal ortamında salâbet-i dîniyyeden kaynaklanan his ve heyecana hamledilmelidir. Hasan Hanefî’nin, *et-Turâs ve’t-tecdîd* adlı eserindeki fikirleri sebebiyle “Ezher Alimler Topluluğu” tarafından kendisine bir reddiye hazırlanır. Bir tekdir risalesi olarak değerlendirilen reddiyenin ciddiyetten uzak, gayr-i ilmi hüviyette olduğu ifade edilir. Bununla beraber 1935 Kahire doğumlu ve Kahire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü mezunu Hasan Hanefî ile 1943 Tanta doğumlu ve Kahire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü mezunu Nasr Ebû Zeyd’in –ki Nasr, 1995’de Kahire Yargıtay Mahkemesi tarafından mürted ilan edilir ve eşinden boşandığı kararını alır. Çok geçmeden Nasr, eşiyile birlikte Hollanda’ya kaçar– Allah tasavvuru, Kur’an tefsiri, sekülerizm, hermenötik, tarihsellik gibi bir çok konuda tenkide medar fikirlerinin olduğu görülür (bkz. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar (Hanefî, Ebû Zeyd ve Arkoun Örneği)*, Bakü 2001, s. 22 vd., 107 vd.; a. mlf., *Hasan Hanefî Haseneyn (Çağdaş İslam Düşünürleri içinde)*, editör: Çağfer Karadaş, Bursa 2003), s. 151 vd.; Mehmet Emin Maşalı, *Nasr Hâmid Ebû Zeyd, (Çağdaş İslam Düşünürleri içinde)*, s. 171 vd.

⁷ Cezayir asıllı bir Fransız vatandaşı olan Muhammed Arkoun’un, *el-Almene ve’d-Dîn: el-İslâm, el-Mesîhiyye, el-Garb* adlı eserini yazmaktaki hedefinin, İslâm ve Hıristiyan dünyasının, karşılaşma ve anlaşılabilir noktasının lâiklik olabileceği tezi olduğu belirtilir. Arkoun lâikliği benimsemekle birlikte meselâ Hasan Hanefî’nin lâiklik anlayışını tenkit eder. Hatta o, bir mücadele sonucunda doğması itibariyle Fransa’da varolan lâiklik türünün de katı ve yanlış olduğu kanaatindedir. Ona göre “lâiklik (laïcité)” iyi, ama “lâikçilik (laïcisme)” kötüdür. Arkoun’un çeşitli ithamlarda bulunduğu çağdaş âlimlerden birisi de Muhammed el-Gazzâlî olmuştur (bkz. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’an’a Yaklaşımlar (Hanefî, Ebû Zeyd ve Arkoun Örneği)*, s. 47; a.mlf., *Muhammed Arkoun (Çağdaş İslam Düşünürleri içinde)*, s. 101, 110.

hakaret ve zillet ortamından kurtulabilmenin yegâne yolu sahih din anlayışına sahip olmak ve ona davet etmekle mümkündür.

Bu konuşma üzerine şu mülâhazalarda bulunmak istiyoruz:

Muhammed Gazzâlî'nin "İnek eti hastalıktır" hadisinin senedi ne olursa olsun bir kıymet taşımadığını iddia etmesi, kendisinin de müşteki olduğu dirâyet eksikliğinden (kusûr ve killetü'l-fikh) kaynaklanmalıdır. Çünkü, "İnek eti hastalıktır" hadisine ilişkin el-Halîmî (ö. 403/1012), ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve es-Sehâvî (ö. 902/1496) gibi âlimlerin verdikleri bilgilerden⁸ kuraklığın hüküm sürdüğü bir mevsimde, Hicaz bölgesinde cılızlaşan ve bulaşıcı hastalık taşıdığı ihtimal dâhilinde olan inek etlerinin geçici olarak yasaklandığı anlaşılır. ez-Zerkeşî'nin "güzel bir yorum" (te'vîlun hasenun) şeklinde değerlendirdiği bu açıklama ile, olağanüstü ortam ve şartlarda vârid olan ve bir tür karantınayı çağrıştıran söz konusu haberin, iddia edildiği gibi Kur'an'a aykırı olmadığı, aksine koruyucu hekimlik açısından bir değer ifade ettiği açıktır.

Bu rivayetin tahlili de gösteriyor ki, nüzul sebebi Kur'an âyetlerinin anlaşılmasında nasıl yardımcı bir unsur ise, vürud sebebi de hadis metinlerinin anlaşılmasında aynı rolü üstlenir. Ayrıca bu tahlil, müşkil hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında *şerh edebiyatı* başta olmak üzere klasik hadis kaynaklarına başvurunun önemini gösterir mahiyettedir. Söz konusu rivâyetin, el-En'âm 6/142-144 ve el-Hacc 22/36 gibi Kur'an âyetleri yerine, insanın kendini tehlikeye atmaması ile temiz ve sağlıklı beslenmeye dâir âyetlere arz edilmesi gerektiği de ayrı bir husustur.

Muhammed Gazzâlî, İbn Hazm hakkındaki yorum ve değerlendirmelerine nokta koyduğu sırada, hemşehrîsi eş-Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) onu tanıtan bir cümlesi tarafımızdan dile getirildi. eş-Şâtıbî⁹, İbn Hazm'ın tenkide tabi tutulduğu söz konusu noktayı şöyle ifade eder: "İbn Hazm ez-Zâhirî hocalardan ilim alarak onlarla olan beraberliği devam ettirmemiş ve onların âdabıyla edeplenmemiştir" (...). Şâtıbî'nin bu tenkidi karşısında Muhammed Gazzâlî'nin, vakarına yaraşır bir şekilde kakhaha ile güldüğü hala gözümüzün önündedir.

Muhammed Gazzâlî tarafından bir kısmı şifâhî olarak anlatılan şu hususlar, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadis*¹⁰ adlı kitabını yazmaya sevk eden âmiller hakkında bilgi verir:

"Eski-yeni tarih boyunca zalim ve baskıcı yöneticiler, kendilerine dokunmayan köklü ilmî ihtilaflar karşısında hep sevinmişlerdir. Şek/şüphe abdesti

⁸ Bkz. Zerkeşî, *et-Tezkira fi'l-ehâdîsi'l-müştehirâ*, Beyrut 1986, s. 149; Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene*, Beyrut 1987, s. 335-336; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 91-92, 200.

⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerî'a*, I, 95.

¹⁰ Eserin ilk baskısı 1989'da Kahire'de Dâru'ş-şurûk tarafından gerçekleştirilmiş ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.

bozar mı, bozmaz mı, âhirette Allah'ı görmek mümkün mü, mümtenî mi; imamın kıraati cemaat için yeterli mi, değil mi? zalim idareceler halkın bu gibi tartışmalara dalıp hiç çıkmamalarını isterler. Ben mezhep taassubundan hoşlanmıyorum. Bunu bir fıkıh (anlayış, dirayet) eksikliği olarak görüyorum. Bazen de kötü bir ahlâk oluyor bu. Fakat bir fıkıh mezhebini taklit etmek, delilleri anlamada çocuksu ictihaddan (الاجتهاد الصياني) daha az zararlıdır. Hanîf dinimizi cahil dostlardan himaye etmeyi umarak yazdığım bu kitapta, İslâm'ın kabuğunu tanıyıp özünü unutan selefilik nâm cereyan uğruna mezhep fikhına savaş açan şeyhler dirâyetten kopuk mücerret rivâyetle yetinenler için ibret dersleri olmalıdır. Her zaman şu hususu vurgularım: Ben İslâm'ın en büyük kâfilesi ile beraberim. Bu kâfile, hulefâ-yi râşidîn, tâbi olunan imamlar ve selef-halef güvenilir âlimlerin takip ve teşvik ettikleri kâfiledir” diyen Gazzâlî, aynı minval üzere düşüncelerini dile getirmeyi sürdürür:

“Benim hedefim, ârız olan her türlü şâibeden sünneti ayıklamak ve İslâm kültür mirasını, haklarında şöyle söylenen insan tiplerinden himaye etmektir: “Onlar, cumartesi günü ilim talebinde bulunurlar, pazar günü onu tedris ederler, pazartesi günü de o ilmin hocaları olarak çalışırlar. Çarşamba günü ise artık büyük müctehid imamlara dil uzatarak ‘biz de ricâl, onlar da ricâl’ derler!”¹¹.

Aynı yerde Gazzâlî şu iki şeye ihtimam gösterilmesi gerektiğini tembih eder:

a) Kur'an-ı Kerim'in âyetlerini ziyadesiyle tedebbür,

b) Hadis-i şeriflerle Kur'an'ın yakın ve uzak delaletlerinin arasındaki münasebetleri tevsik. Bu iki şey birlikte olmadan İslâmî bir araştırmanın mükemmel olması mümkün değildir.¹²

Muhammed el-Gazzâlî'nin, *es-Sünnetü'n-nebeviyye* adlı eserine “ilâ ibninâ el-azîz Dr. Zekeriyâ Güler ma'a tahıyyâtı ve de'avâtı bi't-tevfık” dua cümlesini lütfederek imzalamış olması, bizim için büyük bir değer taşır. Eser üzerine yapılan bazı tenkit ve reddiye çalışmaları hakkında kanaatini almak istediğimizde, onları hiçbir zaman ciddiye almadığını ve umursamadığını söyleyerek tepki göstermesi, esasen onun ilmî şahsiyetiyle bağdaşmamalıdır. Kendisine yöneltilen tenkit ve reddiyelerden birisinin Ahmed Fehmî Ebû Sünne'ye ait olduğunu hatırlatınca da, “Ahmed Fehmî Ebû Sünne üstün meziyeti olan büyük bir âlimdir, o benim yakın dostumdur. Hiç şüphesiz ben de masum değilim!” diyerek mukabelede bulundu. Ne var ki, kendisini durdurmak ve

¹¹ a.g.e., s. 6-9, 13-15.

¹² Gazzâlî'nin bu tembihi, Râmeürmüzî'nin (*el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 161) hadis ilminde rivayet-dirayet bütünlüğünün önemine vurgu yapan şu tespitini hatırlatır: “Hadis (rivayet) ile fikh (dirayet, tafakkuh, istinbat melekesi ve usûlü) birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar”.

düşündürmek için kemâl-i hürmetle yâd ettiği Ahmed Fehmî Ebû Sünne gibi otoriteleri araması gerekmemeliydi. Kaldı ki, kitabının Ağustos 1992’de yapılan onuncu baskısına sevinen Gazzâlî gibi beynelmilel şöhreti olan bir şahsiyetin, kendisinin de bizar olduğu hiçbir pratik değeri olmayan gereksiz konuların tartışılmasına sebep olmamak için hakkında yazılanları gözden geçirerek eserine tashih ve tekmilde bulunması beklenirdi.

Ne olursa olsun, ciddî savrulmaların yaşandığı günümüz dünyası, kadîm Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) tecrübe ve dirâyetine, muâsır Gazzâlî’nin (ö. 1416/1996) de davet ve tebliğ heyecanına her zamankinden daha çok muhtaçtır. “Yıldız olmak kolay değil, ışık saçmak için yanmak gerek” anlayışı ile yola çıkan Gazzâlî, İslâm kültür ve medeniyetinin yeniden ihyâsı için duyduğu heyecan ve sorumluluk bilinci ile ümmet-i merhûmenin kendisinden çok istifade ettiği güzîde bir şahsiyet olarak hayır ve rahmetle yâd edilmelidir. Allah’ın rahmeti onun üzerine olsun.

Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, 08-10 Ekim 2004, Bursa, TÜRKİYE

Bursa İl Müftülüğü ile UÜ İlahiyat Fakültesi tarafından ortaklaşa düzenlenen “Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu” 08-10 Ekim 2004 tarihinde Bursa/Nilüfer Diyanet Eğitim Merkezi’nde yapıldı. Sempozyumda Diyanet İşleri Başkanlığı ve çeşitli üniversitelerin ilâhiyat fakültelerine mensup 33 ilim adamı ve akademisyen tebliğ sundu. Bursa İl Müftüsü A. Zeki Elturan ile UÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hüseyin Algül tarafından yapılan açılış konuşmalarının ardından oturumlara geçildi.

“**Sosyal ve Siyasî Hayatta Hz. Ali**” konulu birinci oturum Prof. Dr. Süleyman Uludağ’ın başkanlığında açıldı. Prof. Dr. İbrahim Sarıçam tarafından “Hz. Ali’nin Hayatı ve Şahsiyeti” adlı tebliğ ile başlayan oturumda Sayın Sarıçam kısaca Hz. Ali’nin hayatını özetleyip hilâfetinin 4 yıl 9 ay sürüp, hicrî takvime göre 63 yaşında vefat ettiğini söyledikten sonra Hz. Peygamber’in Hz. Ali için “Bana göre sen, Mûsâ’ya göre Hârûn gibi olmaya razı olmaz mısın? Şu kadar var ki, benden sonra peygamber yoktur” şeklindeki rivayeti İbnü’l-Cevzî’nin *el-İlelü’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdisi’l-Vâhiye* adlı eserinde ‘vâhiye’ hadisler arasında zikrettiğini belirtti. Ayrıca İbn Teymiyye’nin de bu husustaki rivayetlere ciddi itirazları olduğunu söyledi. Zira İbn Teymiyye’ye göre bu hadis Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından Haricîlere karşı uydurulmuş olabilirdi. Oysa bu hadis başta *Sahih-i Müslim* olmak üzere birçok hadis mecmualarında geçmektedir, bu açıdan hadisi reddetmek yerine tevil etmek daha uygun olacaktır. Sayın Sarıçam, Hz. Ali’nin, Kur’an ve hadis konusunda önde gelen bir kimse olduğu için, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in özellikle fikhî meselelerde kendisine danıştığını hatırlatarak ilimdeki yerine işaret etti. Ayrıca burada Hz. Ali’nin, Kur’an ve sünnete bağlı olmasını örnekleriyle açıklayarak, tasavvuf ilminin ona nispet edilmesinin sebebi zühdü, takvası, üstün ahlakı ve Hz. Peygamber’e yakınlığı dolayısıyla olduğunu ve kendisinden 586 hadis rivayet edildiğini, Hz. Peygamber zamanında yazdığı ve devamlı olarak kılıcının kınında taşıdığı bir

hadis sahifesine sahip olduğunun altını çizdi. Hz. Ali'nin adalet sahibi, insan haklarına son derece riayet eden bir idareci olduğunu vurgulayan Sarıçam, "Mâlik el-Eşter'e yazdığı emirname de bunun göstergesidir" diyerek tebliğini tamamladı. Bu tebliğin müzakeresini Prof. Dr. M. Ali Kapar yaptı. Sayın Kapar, tebliğe katkı olarak Hz. Ali'nin başarılı olması için Hz. Ali'ye Medine halkının tamamının biat etmesi gerektiğini, oysa Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullâh ve Hz. Âişe gibi bazı kimselerin kendisine muhalif olduğunu ayrıca Hz. Osman'ın katillerini cezalandırma hususunda da toplumun önde gelenlerinden destek alamadığını belirterek iyi bir siyaset takip edemediğini söyledi.

Yrd. Doç. Dr. Adem Apak tarafından hazırlanan "Hz. Ali'nin Siyasî Kişiliği" başlıklı ikinci tebliğ, Apak'ın yurtdışında olması sebebiyle Doç. Dr. Asım Yediyıldız tarafından okundu. Bu tebliğde, Hz. Ali'nin özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonraki dönemdeki siyasî faaliyetleri incelenip, onun siyasî kişiliği ortaya konulmaya çalışıldı. Metnin başlangıç kısmında ilk halife seçiminden kendi yönetimine kadar geçen olaylardaki yeri üzerinde duruldu, daha sonra onun halifeliği dönemindeki siyasî faaliyetleri ele alındı. Bu kısımda özellikle Hz. Ali-Hz. Muâviye mücadelesinin sebep ve sonuçları, dolayısıyla onların siyaset tarzlarının mukayeseli bir sunumu ve tahlili yapıldı. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) teşhiz ve tekfini ile meşgul olması sebebiyle ilk halife seçimi toplantısına iştirak edemediği vurgulanarak, Hz. Ali'nin siyasî otorite sağlama girişimlerinin önündeki en büyük engelin ise Muâviye b. Ebî Süfyân'ın olduğu belirtildi. Dolayısıyla halifenin kamuoyu desteğinden mahrum bir şekilde göreve başladığını ve tahkim hadisesinden itibaren ordusu üzerindeki kontrolünü kaybetmeye başladığını ve döneminin siyasî, içtimaî, dinî ortamına, yani konjonktüre uygun siyaset takip edemediğini belirterek siyasî krizin Hz. Ali için bu andan itibaren başlayarak sonunun kötü bittiğini söyledi. Bu tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Adnan Demircan tarafından yapıldı. Sayın Demircan ilk olarak içeriğine isnâden tebliğin isminin "Hz. Ali'nin Siyasî Faaliyetleri" olması gerektiğini söyledi ve ayrıca, bu tebliğin Hz. Ali hakkındaki yaygın kanaatten hareketle hazırlandığı belirterek, Hz. Ali'nin uyguladığı siyasetin hatalı olduğunu o da dile getirdi.

"İlmin Kapısı Hz. Ali -I-" konulu ikinci oturum Prof. Dr. M. Ali Sönmez başkanlığında açıldı. İlk olarak Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk "Hz. Ali'nin Tefsir ve Hadis İlmindeki Yeri" konulu tebliğini sundu. Sayın Öztürk konuya girişte Hz. Ali ile ilgili literatürde bilgilere bakıldığında iki ayrı Ali portresi çıktığını belirterek, meselâ bunlardan biri "İbn Sa'd'ın *et-Tabakât ü'l-kübrâ*'sındaki Ali (r.a.), diğeri de İbn Şehrâşûb'un *Menâkıbu 'Ali b. Ebî Tâlib* adlı eserindeki Ali (r.a.) diyerek, bu eserlerdeki Ali tasavvurlarına değindi. Zira İbn Sa'd, Ali'yi, faziletleri, üstün meziyetleri ve zafiyetleriyle tanıtırken, Şii âlim İbn Şehrâşûb ise Ali'nin (r.a.) büyük ölçüde mitolojik bir figür olduğundan

bahseder. Oysa bunlara gerek olmadığını Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin ilmî ve ahlaki üstünlüğünü, "Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır" sözüyle teyit ettiğini ve böylece Hz. Peygamber'den sonra ilim ve hikmet kaynağının Ali olduğunu belirtti. Hatta sahih olup olmadığına dair çok şey söylenen bu rivayetlerin başında "Ben hikmet eviyim, Ali onun kapısıdır" şeklindeki varyantın "Tirmizî tarafından da nakledildiğini ancak Tirmizî'nin bu rivayeti *garîb* ve *münker* olarak nitelendirdiğini nakletti. İbnü'l-Cevzi ve Zehebî gibi bazı âlimlerin ise bu rivayetin tamamen uydurma olduğunu söylemesine karşılık, Hâkim en-Neysâbüri muhtelif varyantlarıyla birlikte hadisin sahih olduğu görüşlerini belirttikten sonra, kendi kanaatinin, bu rivayetin sahih olabileceği yönünde olduğunu çünkü rivayetin mefhûmunun Kur'ân'ın ve İslâm'ın temel değer ve öğretilerine ters düşmediğini belirtti. Ayrıca güvenilir hiçbir kaynaktan Hz. Ali'nin *Cefr*, *Câmi'a* veya daha başka bir eser yazdığından söz edilmediğini; keza, *el-Kasidetü'l-Celcelûtiyye* gibi muhtelif kasidelerin ona aidiyetinin müsellem olmadığını iddia etti. Sayın Öztürk Hz. Ali'nin Resûlullah'ın sünnetine vukûfiyet hususunda sahâbe içinde en avantajlı konumda bulunduğunu örnekleriyle ortaya koyarak, Sünnet'in Hz. Ali'ye göre salt bilgi nesnesi değil, hayatın her safhasında esas alınması gereken bir mesnet teşkil ettiğini, Hz. Ali'nin "Biliniz ki ben ne bir peygamberim, ne de bana vahiy geliyor" demek zorunda kaldığını; bu sözünü de, "Ben sadece gücüm yettiğince Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünneti ile amel ediyorum" diyerek açıkladığını belirtti. Bu görüşünü pekiştirme babında Hz. Ali'nin meshi ayağının altına değil, üstüne yapmasını da sünnete olduğu gibi ittibâ olarak değerlendirdi. Yine Hz. Ali'nin sünnet/hadis konusunda son derece titiz davrandığını ve bu davranışını, "Size Allah'ın Resûlünden bir hadis rivayet ettiğim zaman, gökten yere düşmek onun adına yalan söylemiş olmaktan çok daha iyidir benim için!" sözüyle ortaya koyarken, bu titizlikten dolayı kendisinden ancak 500 kûsûr hadis nakledilebildiğini söyledi. Ayrıca Hz. Ali'nin, hadislerin sahâbe arasında yaygınlaşmasına ve müzakere edilmesine de önem verdiğini ve bu konu hakkında, "Ziyaretleşiniz ve hadisleri aranızda müzakere ediniz. Bunu yapmazsanız hadisler yok olup gider" dediğini nakletti. Son olarak Hz. Ali'nin tefsir ilmindeki yerini de örnekleriyle anlatarak özellikle Hz. Ali'ye dayanan tefsir rivayetlerinin sıhhat derecelerinin sağlam olmadığını altını çizip tebliğini tamamladı. Bu tebliğin müzakeresi Dr. M. Emin Maşalı tarafından yapıldı. Sayın Maşalı tebliğcinin nahiv ile alakalı görüşlerine itiraz ederek 'zeame' fiilinin manaları hakkında lügat kitaplarından çeşitli nakiller yaptı. Yine hafif meşrep olarak tarif edilen 'tayretün' kelimesinin 'ne yapacağını bilememe' anlamına geldiği yorumunu da ekleyerek "yedi harf" meselesi üzerindeki ilmî ihtilâfları ortaya koydu. Ayrıca Sayın Maşalı, Hz. Ali mushafı üzerindeki ihtilâfa değinmiş ve günümüzde de kimi kütüphane ve müzelerde, Hz. Ali'ye nispet edilen mushaflardan bahsedildiği, özellikle de Topkapı Sarayı Kutsal Emanetler Bölümü'nde bu vasıfta iki mushafın bulunduğunu bunlardan biri-

nin 25 EH. 2 numara ile kayıtlı diğerinin de 36 EH. 29 numara ile kayıtlı bulunan mushaf olduğunu, ancak tarih, nokta, hareke, ayet ve sûreler arası ayırıcı işaretleri ihtiva etmesi yönüyle eserlere bakıldığında, Hz. Ali'ye aidiyetinin zayıf olduğunu zikrederek müzakeresini tamamladı.

İkinci tebliğ olan “Hz. Ali'nin İ'tikadî Görüşleri” konusu Dr. Hülya Alper tarafından sunuldu. Sayın Alper, Hz. Ali'nin i'tikadî görüşlerini Hz. Ali'ye izafe edilen *Nehcü'l-belağa* adlı eserden hareketle tebliğini hazırladığını ifade etti. Bu tebliğde Hz. Ali'nin tanrı tasavvurunu insanın ulaşamayacağı, uzaklarda bir tanrı tasavvuru değil, aksine kulun Allah'a yaklaşıcağı, Allah'ın affedici ve adil olduğu şeklindeki telakkisini belirtmiştir. Hz. Ali'nin nübüvvet anlayışına göre ise peygamberler hayırlı insanlardan seçilir ve onlara tâbi olmak zorunludur. Hz. Ali'in âhiret inancı ise Kur'ân'daki bilgilerle aynı olan, âhiret inancını, ayrıca onun mühlitlere karşı söylediği şu sözle destekledi. “Sizin dediğiniz doğru çıkarsa, siz de kurtuldunuz, biz de. Şayet bizim dediğimiz doğru çıkarsa (ki doğrudur) o zaman biz kurtuluruz ama siz helâk olursunuz.” Hz. Ali'nin melek tasavvurunu “Melekler şerefli kullar olup ibadetten ayrılmazlar” şeklinde özetledi. Hz. Ali'nin kader konusunda da her insanın hür iradesi olduğunu destekleyen hem de aksi olan cebrî anlayışa delil olabilecek görüşleri bulunduğunu belirtti. Hz. Ali'nin iman ile ilgili olarak da ameli imandan bir cüz kabul etmediğini, ancak ameli imanın kemâl şartı gördüğünü nakletti. Sayın Alper son olarak Hz. Ali'nin herhangi bir fıkıh mezhebine dâhil edilemeyeceği gibi, i'tikadî açıdan da böyle bir durumun söz konusu olmadığını, dolayısıyla “O ne Şii, ne Mu'tezilî, ne de Ehl-i sünnettir” diyerek tebliğini tamamladı. Bu tebliği Doç. Dr. Cağfer Karadağ müzakere etti. Sayın Karadağ, “Tebliğin temel kaynağı h. IV. yüzyılda yazılan Şerif er-Radî (ö.406)'ye ait *Nehcü'l-belağa* adlı eseridir” dedikten sonra, buradaki fikirlerin Hz. Ali'nin i'tikadî görüşlerine ait olduğu bilgilerini ihtiyatla karşılaması gerektiğini belirtti. Çünkü bu eser, Hz. Ali'nin i'tikadî görüşlerini ortaya koymaktan ziyade Şii'liğin i'tikadî görüşlerini ortaya koymaktadır diyerek sözlerini bitirdi.

Üçüncü oturum olan “**İlmin Kapısı Hz. Ali -II-**” konusu Prof. Dr. Süleyman Uludağ başkanlığında başladı. Birinci tebliği “Tasavvuf Kültüründe Hz. Ali” konulu tebliği ile Dr. Salih Çift sundu. Sayın Çift özetle; sûfilerin genelde, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'yi ve ona atfedilen rivayetleri belli düşünce ve uygulamalarına dayanak olarak benimsediğinden bahisle, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'e olan soy yakınlığı, kişisel özellikleri, kendisine atfedilen zühd çağrışımly uygulama ve sözleri ile Hz. Ali'nin ve çocuklarının siyaseten mağdur edilmesinin insanların genel olarak bu tür vakalarda mazlumun yanında yer alma psikolojisine dayandığını ve özellikle Şîa tesirinin de etkisiyle tasavvufun Hz. Ali'ye dayandığını nakletti. Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye* adlı eserinde Hz. Ali'ye nisbet edilen sözlerin sayısının çok sınırlı olduğunu, dolayısıyla söz konusu ifadelerden hiçbirinin ilerleyen zamanda sûfiler tarafından Hz.

Ali'ye biçilen role kaynaklık edebilecek nitelikte olmadığını özellikle belirtti. Ayrıca Hz. Ali'nin faziletlerine dair çok sayıda hadis uydurulduğunu ve bunların kaynağının da Şîa olduğunun altını çizerek tebliğini tamamladı. Bu tebliğin müzâkeresini Yrd. Doç. Dr. Hülya Küçük yaptı. Sayın Küçük "İlim bir noktadır ama câhiller onu çoğaltmıştır" sözünden hareketle müzakereye başlayıp tebliğde bu konuya girilmediğini, oysa "nokta"nın tasavvuf terminolojisinde birliği, Zat'ın tecellisini ve Adem'i sembolize ettiğini, ayrıca son devir Melâmîlerinden Muhammed Nûru'l-Arabî'nin *Noktatü'l-Beyân* adlı Hz. Ali'nin sözlerini derlediği bir kitabından bahisle kendisine "Noktavî" dendiğini de hatırlattı. Halk arasında hadis olarak yaygın olan "İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanırlar" sözünün hadis değil, Hz. Ali'ye ait bir söz olduğunu, "Görmediğim Rabb'e ibâdet etmem" sözünün de Hz. Ali'ye ait olduğunu ve "Perde kaldırılrsa bile yakîn bakımından daha çok artmam/yakînim daha çok artmaz" ile "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözlerinin de Hz. Ali'ye ait olduklarını belirtti. Son olarak Sayın Küçük, İmam Şâfiî'ye isnâd edilen "Ben Ali'yi seviyorum dedim diye insanlar bana Rafizî diyorlar. Öyleyse, Allah da Muhammed de Cebrail de Rafizîdir" sözünü naklederek herkesin dikkatini çekecek, ilmî değeri tartışmalı bir sözle müzâkeresini tamamladı.

"Bir Müctehid Fakih Olarak Hz. Ali" isimli ikinci tebliğ Doç. Dr. Ahmet Yaman tarafından sunuldu. Sayın Yaman, tebliğini üç başlık altında topladı: Bunlar: bir Fakih Olarak Hz. Ali ve Ashab Arasındaki Konumu, Hz. Ali'nin İctihad Anlayışı ve Fıkıh Yöntemi ile Hz. Ali'nin Bazı Fıkıh Çözümlenmeleri. Sayın Yaman Hz. Ali'nin fakihiğini Hz. Ali'nin kadılık görevi dolayısıyla Yemen'de kalması, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yakınından hiç ayrılmamasına ve Peygamberimizin kendisine yaptığı hayır duaya bağladı. Onun ilminin Kur'ân ve Sünnet'e dayandığını, çözümünü de bu nasslara bağlı olarak çözdüğünü belirtti. Sayın Yaman, Hz. Ali'nin fıkıhçılığını gösteren mantıki ve pratik çözüm şekillerinden kaynaklara dayalı çeşitli örnekler verdi. Bu örneklerden bir tanesi şöyledir: Hz. Ali, erkekler aynı anda birden fazla eşe sahip olabilirken niye kadınlar olamıyor şeklinde, 40 kadar kadının sorusuna da şu ikna edici kıyaslamayla cevap verdi: "Her biriniz bir bakraç su getirsin ve şu kazana boşaltsın. Sonra da her biriniz boşalttığı kendi suyunu alıp götürsün." Kadınlar "nasıl olur, sularımız birbirine karıştı" itirazını yapınca, onlara "İşte, kadınlar aynı anda birden fazla erkekle nikâhlı olsaydı, kişilerin tohumları da birbirine karışırdı" dedikten sonra kadınların ikna olduğunu belirtti. Bu tebliğin müzâkeresini Prof. Dr. Hamdi Döndüren yaptı. Sayın Döndüren, eleştiri ve katkılarını anlatırken Hz. Ali'nin hadis rivayeti konusunda titiz olduğunu ve başkasından hadis alırken "yemin" teklif etmesine rağmen, Hz. Ebû Bekr'in naklettiği, "Kim yerli yerinde abdest alır, iki rekât namaz kılar ve Allah'tan bağışlanmasını dilerse, bağışlanır" hadisi için Hz. Ali bu hadisin, Hz. Ömer ve Fâtıma'dan alındığını öğrenince yemin teklifinden vazgeçtiğini böylece, güve-

nilir râvilerde yemin teklif etme şartını aramadığını belirtti. Ayrıca Hz. Ali'nin hadis naklinde "mânâ ile rivayet"e ruhsat tanıdığına dikkat çekti. Yine Sayın Döndüren, Hz. Ali'nin rivayetlerini *Concordance* yardımı ile *Kütüb-i Tis'a*'dan teker teker çıkararak, Hz. Ali'nin az hadis nakletmesinin (mukillûn) sebeplerini kısaca şunlara bağlanabileceğini söyledi. Öncelikle; Hz. Ali'nin ömrünün uzun olmadığını, zira müksirûndan olan Ebû Hüreyre'nin Hz. Ali'den 17 yıl, Abdullah İbn Ömer'in ise 33 yıl daha fazla yaşadığını, Hz. Ali'nin son yıllarında yöneticilik ve savaşlarla uğraştığını ve hadis rivayetine zaman bulamadığını, Emevîlerle savaşa varan anlaşmazlıklar yüzünden, ondan gelen hadislere önem verilmemiş veya onun hadislerinin kayda geçmemiş olabileceği üzerinde durdu. Ayrıca İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Hz. Ali'den tekrarlarıyla birlikte sadece 28 hadis rivâyet ettiğini, bu durum Halife Harun er-Reşîd'in de dikkatini çektiğinden İmam Mâlik'e sebebini sorduğunda cevap olarak, "O benim memleketimden değildi, hem de ben onun râvileri ile pek görüşemedim" dediğini kaydetti. Son olarak; Döndüren'in şöyle bir teklifi oldu: Hz. Ali'den gelen sahih rivayetlerde ve *Müsnedü'l-İmam Zeyd* rivayetinde Hz. Peygamber'in abdest alış şeklini anlatırken, ayaklarını suyla yıkadığı yer almaktadır. Dolayısıyla günümüz Şîa câmiasında çıplak ayaklara mesh edilmesi uygulamasının delilleri ortaya konulup tartışılmalıdır. Hatta mütevâtir hadis örnekleri arasında zikredilen ve 12 râvi tarafından nakledilen, "Ayaklarını yıkayıp da topuk kısmı kuru kalanların vay ateşten çekeceğine!" hadisi detayıyla incelenmeli, ilmî yönü ortaya konmalıdır diyerek müzakeresini tamamladı.

"Şîi ve Alevî Algılayışında Hz. Ali" konulu dördüncü oturum Prof. Dr. Osman Çetin başkanlığında açıldı. Birinci tebliğ "Şîi Fırkalarının Hz. Ali Tasavvuru" konusunda Prof. Dr. Mustafa Öz tarafından sunuldu. Sayın Öz, Şîilik ve günümüz Şîi grupları hakkında kısa bir girişle başlayan tebliğinde Hz. Ali tasavvurunu, "Mutedil Şîi Fırkalarda Hz. Ali Tasavvuru" ve "Aşırı Şîi Fırkalarda Hz. Ali Tasavvuru" olmak üzere iki temel başlık altında inceledi. Konunun bu tarzda ele alınması, daha net bilgilerin ortaya çıkması açısından isabetli oldu. Ayrıca "Mutedil Şîi Fırkalardaki Hz. Ali Tasavvuru", "Tarihî ve Gerçek Bir Şahsiyet Olarak Hz. Ali", "İmam, Hz. Peygamber'in Vârisi, Vasîsi ve Mü'minlerin Emîri Olarak Hz. Ali", "Hz. Ali'nin Gayb Bilgisi" ve "Hz. Ali'nin Cesaret ve Cömertliği" başlıkları altında konuları işledi. Sayın Öz konuşmasında, Mutedil Şîi fırkaların "Hz. Ali'yi gerçek, tarihî ve İslâmî bir şahsiyet kabul edip, henüz hayatta iken Hz. Peygamber tarafından imam, vâris ve vasî tayin edildiği, O'nun, masum, geçmiş ve gelecekteki olaylara muttali olduğu, bilgisinin kesbî değil vehbî ve ilâhî kaynaklı bulunduğu, cömert ve cesur olup bütün erdemleri kendisinde topladığı" şeklinde bir Hz. Ali tasavvuruna sahip olduklarını vurgularken, aşırı Şîi grupların ise, Hz. Ali'yi insanüstü bir varlık veya ilâh kabul ederek İslâm toplumunda kabul görmeyen bir düşünceyi paylaştıklarını belirtti. Sayın Öz, mutedil Şîi fırkalar olarak İsnâ

Aşeriyye-İmâmiyye (Ca'feriyye) ve Zeydiyye kabul edildiğini, tebliğde daha çok İsnâ Aşeriyye-İmâmiyye Şiîliğindeki Hz. Ali tasavvurunu eksene aralar işledi. Mutedil Şîa'nın Hz. Ali'yi gerçek, tarihî ve İslâmî bir şahsiyetle kabul edip, ümmetin vasisi, müminlerin emîri, dinî ve dünyevî işlerde kendisine itaat edilmesi gereken rehber ve Müslümanların imamı kabul ettiklerini belirtti. Hz. Ali onlara göre her ne kadar peygamber değilse de, peygamberlik için gerekli sıfatları haiz olan, bu sebeple masum, günahsız, bilgisi vehbî ve ilahî kaynaklı, Hz. Peygamber'den sonra en kâmil, mükemmel ve kusursuz insandır dediklerini ve tasavvur ettiklerini özetleyerek tebliğini tamamladı. Bu tebliğin müzakeresi Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz tarafından yapıldı. Sayın Kılavuz tebliğe katkı bağlamında şunları söyledi: Zeydiyye, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'i imam tanıyan ve bugün daha çok Yemen'de yaşayan Şîa kolu dur ve Sünniler'e en yakın kol olarak değerlendirilen bir gruptur. İmam Zeyd döneminin en büyük âlimi, fakîhi, hatîbi, âbidi ve zâhidi olduğunu belirtti. Ancak Emevî kuvvetleriyle karşı karşıya geldiği bir sırada taraftarları Zeyd'e başvurarak, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer hakkında ne diyeceğini sormuş, O da hayır ve iyilikten başka bir şey söylemeyeceğini belirtince taraftarları kendisini harp meydanında iki yüz civarında sadık adamıyla birlikte yapayalnız bırakmışlardır ki o da bunun üzerine "*rafaztumûni* (beni terk ettiniz)" demiş, bu sebeple İmam Zeyd'i terk eden, dolayısıyla O'nun ilk iki halîfe hakkındaki görüşünü reddedenlere Râfıza (Râfıziler = terk edenler) denildiğini, bütün Şîa gruplarında olduğu üzere, Zeydiyye'nin de imamet konusuna odaklanmış bir mezhep olduğunu, onlara göre bir kişinin ancak şu şartlara sahip olursa imam olabileceğini ve kendisine itaat edilmesi gerekli olacağını düşündüklerini aktardı. İmamlık için şartlar ise "Hz. Fâtıma soyundan gelmek, âlim, zâhid, cesur ve cömert olmak, imamet davasında bulunmak" şeklinde sıraladıktan sonra Fâtıma soyundan gelen bir şahısta bu şartların bulunup bulunmadığına Şîa içerisinde sözüne ve otoritesine güvenilen kişilerin oluşturacağı bir heyetin karar vereceğini belirtti. Zeydiyye'nin Hz. Ali hakkındaki kanaatinin İmâmiyye Şiîliğinde olduğu gibi Hz. Ali'yi gerçek, tarihî ve İslâmî bir şahsiyet kabul etmesi şeklinde olduğunu, ilk hilâfet ise ismen değilse de vasfen ona ait olduğunu, ancak ashâb-ı kirâm bunu düşünemeyip Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmekle hata ettiğini düşündüklerini buna rağmen ashaba sövülmeyeceğini söylediklerini nakletti. Sonuç olarak Zeydiyye'nin çoğunluğu, zatı ve konumu gereği ümmetin en faziletlisi olan Hz. Ali varken, -Hz. Peygamber tarafından açık ve net biçimde bir belirleme yapılmaması sebebiyle- sahâbe tarafından faziletli kabul edilen ilk iki halîfenin hilâfetini câiz, meşrû ve hukuken geçerli olduğunu kabul ettikleri şeklindeki görüşlerini dile getirerek müzakeresini tamamladı.

İkinci tebliğ "Alevîlikte Hz. Ali Telakkisi" başlığıyla Doç. Dr. İlyas Üzüm tarafından sunuldu. Sayın Üzüm sözlerine Alevîliğin bahis mevzu olduğu hemen her yerde zaman zaman Ali ve Alevîlik ilişkisinin gündeme geldiğini,

Alevî kültüre mensup olmayan kimselerin Ali'yi tanıyıp sevdiklerini, bu anlamda Alevî olduklarını belirterek, Alevîlerin ise bu yaklaşımlardan rahatsızlık duyduğunu ve zaten gittikleri yolun Ali yolu olduğu fikrini naklederek başladı. Ayrıca Faik Bulut'un kaleme aldığı "Ali'siz Alevîlik" ifadesiyle başlayan kitabına cevap mahiyetinde "Alevîlik'te 'yol'un adlandırılmasından 'gülbank'ların ismine izafetine kadar merkezi nitelikteki şahsiyet olan Ali'nin nasıl algılandığının zaman zaman tartışma konusu yapıldığını, kitabında, Ali'nin gerçek kimliğinin hiçbir yönüyle Alevîliğe yakın olmayıp Sünnî bir karakter taşıdığını ileri sürdüğünü, Bulut'a sert tepki gösteren Alevî aydınlarının ise Alevîliğin asla Ali'siz olamayacağını, ancak bunun Ali'nin tarihi kişiliğine uygun Ali olmasının önem taşımadığını ifade ettiklerini belirtti. Sayın Üzüm, Alevî kaynaklarda Hz. Ali'nin tasavvurunu şöyle özetledi: Ali, Muhammed ile aynı öz, ayrı beden olup yolun kurucusudur. Bu ikisi arasında bir ayrılık söz konusu olduğunda Muhammed dinin zahirini ve şeriatını, Ali ise bâtınını ve tarikatı temsil eder. Ali mürşittir, pirdir, erendir. "Yol"a giren onun mürşitliğini kabul etmiş olur. "Erenlerin şâhı" O'dur. O "Şâh-ı Merdân'dır", velayet âleminin güneşidir. Ali, Allah'ın aslanı, yiğitlerin sultanıdır. Hz. Peygamber'in onun hakkında söylediği "Ali'den üstün yiğit, zülfikârdan keskin kılıç yok" sözü bu anlayışın simgesidir. Ali Tanrı'dır. Hz. Muhammed miraca çıkarken onun yolunu kesen aslan Ali'dir. Hak Divanı'nda oturan Ali'dir. On sekiz bin âlemi kuran, bütün canlıların rızkını veren Ali'dir. Ayrıca Alevîlik'te Ali, kevser sâkisi, murtaşâ (razı olunmuş), ilim şehrinin kapısıdır. Son söz olarak kaynaklarda bu algılamalar dışında Ali'yi kötü olarak algılama istikametinde belirgin bir tasavvur olmadığını belirterek, "Alevîlik, yaşadığı tarihi ve sosyal sürece bağlı olarak Ali'yi çok yönlü bir kimliğin sahibi olarak ele almış, daha yaygın bir anlayış olarak onu velayet sultanı olarak görmüş, belli ölçüde de onu kendi kültürel yapısı içinde inşa ederek bir bakıma 'kendileştirmiştir' diyerek tebliğini tamamladı. Bu tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya yaptı. Sayın Sarıkaya müzakeresini "Tebliğde Hz. Ali'nin tarihî şahsiyeti, onun Alevîlerce nasıl tasavvur edilip kabullenildiği ve tarihî realiteyle Alevî kabullerin ne kadar örtüştüğü meselesi üzerine kurulmuş ve konuyla ilgili yakın tarihlerdeki Alevîler arasındaki bir tartışma da bu ekseninde değerlendirildi," dedikten sonra "Alevîlerde Hz. Ali tasavvuru söz konusu olduğunda şüphesiz bakılması gereken ilk eser Yemînî'nin *Faziletname-i Şâh-ı Velâyet*'i olmalıdır. Çünkü bu eser Hz. Ali'nin hayatını, onun diğer insanlardan üstünlüklerini, faziletlerini anlatır. Bu konudaki diğer önemli bir eser Yemînî'ye de kaynaklık ettiğini düşündüğümüz, Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî'nin *Şerhu Hutbeti'l-Beyân*'ıdır. Eser, Hz. Ali'ye nispet edilen, onun kendi üstünlüklerini dile getirdiği bir hutbenin izahını muhtevîdir ve bu konudaki ilk kaynaklardandır. Menâkıb türünde ise yakın tarihlere kadar Anadolu'da anlatılıp okunan Hz. Ali'nin *Cenkleri* konuyla ilgili oldukça zengin materyale sahiptir. Bunların yanında, Alevîlerdeki tek Arapça dua olma özelliğine sahip *Nâd-ı Ali* duasının

ve *Zülfikârname* denilen “*La fetâ illâ Ali La seyfe illâ Zülfikâr*” sözü üzerine yazılan Hz. Ali’yi konu alan şiirlerin mahiyeti itibarıyla değerlendirilmesinin daha iyi sağlıklı olabileceğini belirterek “Alevî-Bektâşiler Hz. Ali’yi, tanrı veya insanüstü bir varlık olarak değil; tasavvufi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde insan-ı kâmil olarak, bütün erdemli vasıflara sahip, kendisine bende olanlara pîrlik ve önderlik eden bir kişilikle içselleştirdi. Bu olgu karşısında - günümüzde yapılan bazı tartışmalarda olduğu gibi- Hz. Ali’yi Alevî kültüründe yok saymak, Alevî geleneğini yok saymakla eş anlamlıdır. Çünkü küçük bir inceleme bile Hz. Ali hakkındaki kabullerin Alevî-Bektaşî inançlarının temel unsurları arasında olduğunu göstermektedir” sözleriyle müzakeresini bitirdi.

“**Türk Kültüründe Hz. Ali**” konulu Beşinci oturum, Yrd. Doç. Dr. Murat Yurtsever başkanlığında açıldı. Bu oturumda, “Türk Edebiyatında Hz. Ali” başlığı ile Dr. Meliha Yıldırım tebliğ sunuldu. Sayın Yıldırım, Hz. Ali’nin Türk-İslâm edebiyatında konu edilen dinî şahıslar arasında, Peygamber Efendimizden hemen sonra gelmekte ve onun edebiyatımızdaki yeri, İslâm tarihi ve tasavvufu içerisindeki rolünün büyüklüğü ile de paralellik arz etmektedir diyerek, Hz. Ali’nin faziletleri etrafında müstakil edebî eserler vücûda getirildiğini belirtti. Özellikle “Na’t-ı Ali” adı verilen ve bütünüyle Hz. Ali’nin medhine tahsis edilen kasidelerde Hz. Ali’nin, bütün üstün özellikleriyle tavsif edildiğini, kendisi için söylenen şiirlerin dışında da, husûsen din ve devlet büyükleri için yazılan medhiyelerde hem teşbih unsuru hem de övgüde bir mikyas olmak üzere Hz. Ali daima zikredildiğini anlattı. Ayrıca Hz. Ali’nin bineği Düldül’ün, efsânevi kılıcı Zülfikâr’ın ve sadık kölesi Kanber’in de yüzyıllar boyunca şairlere ilham kaynağı olduğu belirtildi. Sayın Yıldırım, Hz. Ali ile birlikte onun Ehl-i beyti ve evladı etrafında da Alevî-Bektâşî edebiyatı olarak isimlendirilen oldukça zengin bir zümre edebiyatı bulunduğunu ve Hz. Ali na’tlarında en fazla vurgulanan husûsiyetleri, seçilen örnekler çerçevesinde göstermeye çalıştı. Yine Sayın Yıldırım Hz. Ali’ye âdiyeti mevsûk olmamakla birlikte ona nispet edilen edebî eserlerden ilki olan, *Envârü’l-’ukûl min eş’âri vasiyyi’r-Resûl* adlı bir divanını naklettikten sonra *Divânü Emîri’l-mü’minin Ali b. Ebî Tâlib* adıyla da bilinen bu eserin Şerif Murtazâ (ö. 1044) tarafından derlendiğini, birçok defa basıldığını, bu şiirlerin Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından *Şerh-i Divân-ı Ali* adıyla dilimize kazandırılıp şerhiyle birlikte neşredildiğini belirtti. Ayrıca *Divân*’ın dışında da ona nispet edilen bazı manzûmeler arasında “el-Kasidetü’l-celcelûtiyye”nin de bulunduğunu söyledi. Yine Hz. Ali’ye nispet edilen eserler arasında en fazla şöhret bulan eserin ise *Nehcü’l-belâğa* olduğunu nakletti. Yine Hz. Ali hakkında kaleme alınan edebî eserlerden bahsederken, Süleyman Celâleddin’in kaleme aldığı *Mevlîd-i Cenâb-ı Ali* adlı eserini de saydı. Bu eserin mesnevî nazım şekliyle yazıldığını ve sahasının ilk eseri olduğunu, eserin, özellikle üslûp açısından Süleyman Çelebi’nin *Vesiletü’n-necât* adlı mevlidinden büyük ölçüde etkilenmiş olduğu belirtti.

Sayın Yıldırım Hz. Ali'nin söz konusu edildiği bir diğer edebî türün ise Hulefâ-i râşidînin hayat, şahsiyet, fazilet ve kerâmetleriyle ilgili rivâyetleri ihtivâ eden *menâkib-ı çehâr-yâr-ı gûzinler* olduğunu ifade ettikten sonra olarak tebliğde Hz. Ali'nin tüm yönlerinin ele alındığı, şecaati, ilmi, cömertliği vs. gibi hususiyetlerin edebiyata ve şiirlere yansımalarını teker teker okudu.

Sempozyumda oturumların sonunda “İslâm Dünyasında Hz. Ali Kültü” konulu bir de panel düzenlendi. Panele Prof. Dr. İzzet Er başkanlık etti. Birinci panelist olarak Prof. Dr. Mehmet Özdemir “Endülüs Emevîleri Döneminde Hz. Ali Kültü” konulu tebliğini sundu. Bu tebliğ, başlığından da anlaşılacağı üzere, ağırlıklı olarak Endülüs Emevîleri döneminde Şii ve Hâricîler gibi muhalefet grupları ile Sünnî çoğunluğun ve iktidarın Hz. Ali'ye dâir algılama ve yaklaşım biçimleriyle alakalı bazı mülahazalar üzerinde duruldu. Ayrıca Hz. Ali'ye yaklaşımda Endülüs Emevîleri ile doğudaki selefleri arasındaki farkın altı çizildi. Sayın Özdemir, Endülüs Emevîlerinin en temel hususiyetlerinden birinin, Sünnî ve Sünniliğin müdafii bir devlet olduğunun önemini vurgulayarak konuşmasına başladı. Çünkü Valiler döneminde büyük ölçüde İmam Evzâi'nin fikhî görüşlerinin uygulandığı ülkede, Endülüs Emevî Devleti'nin kurulmasının ardından Malikiğin tedrici olarak yayılmaya başladığını ve devlet tarafından resmi mezhep ilan edildiğini, buna rağmen Şii ve Hâricî görüşlerin de bulunduğu belirtti. Hz. Ali adının Doğuda olduğu gibi Endülüs'te de önemli bir ayrışma faktörü olarak görüldüğünü nakletti. Endülüs Emevîlerine yönelik Şii nitelikli ilk ciddi muhalefet hareketinin ise, 768'de Şaykâ b. Abdülvâhid isimli Miknaseli bir Berberinin önderliğinde başladığını ve tam on yıl sürdüğünü belirtti. II. Hakem döneminde (961-976) Fatimî dâisi olduğu iddiasıyla Kurtuba'da yargılanan Tuleytulalı Ebu'l-Hayr'ın ilk üç halifeyi tekfir ettiğini, Hz. Âişe hakkında çirkin sözler söylediği, onun, Hz. Ali'nin peygamberliğe Hz. Muhammed'den daha layık olduğu, Ümeye oğullarına karşı mücadele etmenin müşrik bir iktidara karşı savaşmaktan daha üstün olduğu, içkinin haram kılınmadığı, insanların ölüm sonrasında yeniden dirilmeyeceği, Kur'an'ın bir bölümünün sahih olmadığı ve kendisinin Kur'an'dan daha orijinal bir eser telif edebileceği, namaz kılmaya ve namaz için mescitlere gitmeye gerek bulunmadığı, domuz etinin yenilebileceği ve Hz. Muhammed'in kıyamet günü şefaet etmeyeceği gibi yanlış görüş ve iddialarından dolayı ölüm cezasına çarptırıldığını bildirdi. Tebliğde doğuda Muâviye'nin emri ile Hz. Ali'ye minberlerden lanet okunmasına başlanınca, buna karşılık Endülüs Emevîleri, yönetimlerinin hiç bir döneminde Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'in diğer mensuplarına lanet okuma teşebbüsünde bulunmadığı belirtildi. Sayın Özdemir Endülüs'te Hz. Ali'nin, duygusallığın efsaneleştiği, tarih dışı bir kişilik yerine tarihsel bir kişilik olarak algılandığını, kendisiyle ilgili siyasi olaylar daha makul bir çerçeveye oturtuldu-

ğundan bahisle sözlerini Endülüs’de Hz. Ali etrafında bir kült teşekkül etmediğini veya teşekkül etmesine izin verilmediğini, bu suretle Hz. Ali’nin adının bir spekülasyon kaynağı olması ve siyaset üretme aracı olarak kullanılmasının yok denecek kadar az olduğunu aynı zamanda Endülüs Emevîlerinin, Doğuda seleflerinin başlattığı Hz. Ali’ye lanet okuma uygulamasına katılmamaları da taassup-taklit geleneğine uymama açısından dikkate değer bir davranıştır diyerek bitirdi.

İkinci panelist Doç. Dr. Seyfettin Erşahin “SSCB’de İslâmi İnancın Korunmasında Hz. Ali Kültünün Rolü” konulu tebliğini sundu. Öncelikle *hurafe ve kült* kavramları çerçevesinde Hz. Ali kültünün SSCB’de İslâmi inancın korunmasındaki rolünü tespit etmeye çalışan Erşahin Türkistan Türklerindeki sevgi ve saygıya dayalı Hz. Ali kültünü esas alarak tebliğini şekillendirdi. Sayın Erşahin tebliğe, “Konu bir diğer yönüyle de Hz. Ali ile Carl Marx’ın karşı karşıya gelmesi ve hâkimiyet mücadelesi olarak takdim edilirse, sevgi ve saygıya dayanan Hz. Ali kültüne karşı, Marx’ın, devleti, ordusu, silahı, topu tüfêğı olmasına rağmen, mücadelenin Hz. Ali tarafından kazanıldığı söylenebilir” diyerek başladı. Ayrıca Sovyet rejiminin pek çok modernleşme projesinde görülen, din anlayışlarını ve dindarlık tipolojilerini değiştirmeden öte; dini ortadan kaldırmaya giriştiğini belirtti. Oysa dayatmaların ve yasaklamaların kendine özgü dindarlık tipolojilerini de ortaya çıkaracağını, bunlardan birinin de “Veli Kültü” etrafında kümelenen tipoloji olduğunu söyledi. Tebliğde bu kümeleşmelerden birinin de İslâm dünyasında, özellikle Türk coğrafyasında Hz. Ali etrafında gerçekleşmiş olduğundan bahsedildi. Türklerin Hz. Ali ile ilgili efsane, destan ve menkıbeye dayanan zengin bir folklorik mirasa sahip olduğu, İslâmlaşma süreci ile başlayan bu mirasın yüzyıllar içinde gelişip çeşitlenerek zamanımıza ulaştığı, bunun yanında, Türkistan’da Hz. Ali kültünün ortaya çıkması ve yaşamasında başta Yesevîlik olmak üzere tasavvufî hareketlerin de önemli etkisi olduğu fikri ileri sürüldü. Hz. Ali’nin, Türkler için mazide olduğu gibi Sovyet döneminde de İslâm’a ve Hz. Muhammed’e yakınlaşmanın yolu, alperen tipinin ideal örneğı, mazlumların temsilcisi, zulme karşı direnişin, hak aramanın, kimliğı korumanın, adaletin, eşitliğin, sembolü olduğu vurgulandı. Ayrıca Hz. Ali kültünün, Sovyet hâkimiyetinde kalan Türklerin İslâmi inançlarını korumalarına yardımcı olduğu da belirtildi. Bununla birlikte Müslümanların bazen hurafelere de yöneldiğine dikkat çekildi. Çünkü Hz. Ali kültüne yöneliş, resmi ve tepeden inmecî dinî anlayış ve dayatmalara da karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Ulema hurafelere batmış halkı “cehennem narından” kurtarmayı dinî bir vecibe addederken, ateist yoldaşların da halkı “karanlık ve cehalet”ten, yani dinden kurtarmayı Marxizmin bir gereğı saydıkları belirtildi. Son olarak tebliğde “resmî söylemlerde halkın dinî inançlarını doğru öğrenerek hurafelerden uzak yaşaması dile getirilirken bir yönden de resmî ulemanın faaliyetleri kısıtlanarak hurafelere

geniş bir alan açılmaktadır” şeklinde Türk Cumhuriyetlerindeki dinî yapı da özetlenerek Türkistan’daki Hz. Ali kültü takdim edildi.

Üçüncü tebliğ “Balkanlar’da Hz. Ali Kültü (Bulgaristan Örneği)” adıyla Bulgaristan Sofya Üniversitesinden Dr. Nevena (Nevin) Gramatikova ile Dr. Orlin (Orhan) Sabev tarafından ortaklaşa sunuldu. Tebliğe öncelikle Alevîlerin Bulgaristan topraklarına yerleşmesinin yoğun olarak XVI. yüzyılda gerçekleştiği belirtilerek başlayıp sonra da II. Beyazıt, I. Selim ve I. Süleyman gibi Osmanlı sultanları, Doğu ve Orta Anadolu’da yaşayan Alevî-Kızılbaş toplulukların Safevîlerden yana olanlarını Balkanların değişik taraflarına sürgün ettiklerini belirtti. Muhafaza edilen tahrir defterlerinden nakille Kuzey ve Güney-Doğu Bulgaristan’a Anadolu’dan sürgün edilenlerin kaydına rastlanmaktadır. Bu kaynaklarda göze çarpan hususlardan birinin bu Sünnî olmayan bu grupların aralarında bağ oluşturmamak için, Osmanlı yönetimi tarafından genelde birbirinden ayrı, dağınık olarak yerleştirilmesidir demişlerdir. Panelist Hz. Ali kültünün, Bulgaristan Alevîlerine ait geleneksel kültürün zeminini teşkil ettiğini, söz konusu kültürün esas unsurları bu ahalinin dinî görüşlerinde ve dinî törenlerinde görüldüğünü belirterek, bunların arasında ilk önce *nefes* ve *ilahi* gibi dinî şiirler olduğu zikredildi. Bu şiirlerin genelde *cem* diye adlandırılan Alevî toplantılarında sözlü olarak dilden dile aktarılırken, bazı okur-yazar ve düşünür Alevîler tarafından kayda geçirilip, günümüze kadar muhafaza edildiği vurgulandı. Ayrıca Hz. Ali kültünün belirgin izleri Alevîler tarafından itibar gören Otman Baba ve Demir Baba gibi dinî önderlerin hayat ve görüşlerini anlatan *velâyetname* veya *menâkıbnâme* türünden olan yazılarda görüldüğü, bunların Hz. Ali, Hz. Fatma, oğulları Hasan ve Hüseyin ile ilgili efsaneler olduğu belirtildi. Alevî kült merkezleri olan tekkelerde Hz. Ali ve ailesi ile ilişkiyi simgeleyen kitabe ve Hz. Ali’yi, Hüseyin’i, 12 imamı ve Kerbelâ’daki Ali’nin ve Hüseyin’in türbelerini tasvir eden resimler bulunduğu belirtildi. Bulgaristan’daki Alevîler ile Sünnîlerin arasındaki en önemli farkın Hz. Ali’nin kişiliği, Alevîlerin hayat görüşü ve tarzı, örf ve adetlerinde merkezi bir rol oynarken, Sünnîlerin dinî hayatında onun Hz. Muhammed ve diğer üç halîfenin kişilikleri ile birlikte aynı ölçüde değerlendirmesidir denildi. Bulgaristan Alevîlerinin, Babaî ve Bektaşî olmak üzere iki ana gruba mensup olduğu, Babailerin cemleri Pazar-Pazartesi ve Perşembe-Cuma geceleri olduğundan dolayı bunların *Pazarerteliler*, Bektaşîlerin cemleri ise Salı-Çarşamba ve Perşembe-Cuma geceleri olduğu için *Çarşambalılar* olarak da tanındığı ve bu cemlerde saz eşliğinde ilahi ve nefesler okunup, Hz. Ali’ye ve Ehl-i Beyt’e saygı gösterildiği belirtildi. Bulgaristan Alevî köylerinde Abdal Musa, Seyfullah ve aralarında da bir kadın olan Advıye Bacı gibi şairlerin nefeslerinin de bulunduğu ayrıca belirtildi. Bulgaristan Alevîlerinin inanışlarına göre Güneş, Hz. Muhammed’in sureti, Ay ise Hz. Ali’nin suretidir. Yeni ay doğarken aşağıdaki gibi kısa bir dua okunur: “*Yeni ay gördüm, Ali âmentübillâh, Yeni ay mübarek*

olsun! Elhamdülillâh.” Yine Alevilerin en önemli bayramlarından olan 21–22 Mart gecesi’nde kutlanan “Kırklar” veya “Sultan Nevruz” diye bilinen bayramın Hz. Ali kültü ile alakalı olduğu, ayrıca buralarda Hz. Ali’nin peygamber olduğu iddiaları ve ona tanrılık nispet etmeleri gibi görüşleri olan bazı Şîa ve Galiye gruplarının bulunduğu da belirtildi. Bulgaristan’da Hz. Ali kültürünün isimlerde de belli izleri olduğu, Aleviler arasında yeni doğan erkek çocuklara genelde Ali, Hasan, Hüseyin, Mehmed, Ahmed, Musa, Cafer Takî, kız çocuklara ise ekseriyetle Fatma (Fâtıma) ve Hatice adları verildiği belirtildi. Bu isimlerin sadece Aleviler arasında değil, aynı zamanda Sünnîler arasında da popüler isimler olduğu vurgulandı. Yapılan bir araştırmada en popüler isim Muhammed (ya da Mehmed) arkasından Mustafa ve Ahmed gibi fahri isimler olduğu, onların ardından hemen Ali, Hasan ve Hüseyin adlarının geldiği ifade edildi. Son olarak Bulgaristan’ın bazı köylerinde türbe ve tekkelerde Hz. Ali kültü izlerinin görüldüğü belirtilerek araştırmaya dayalı gözlem ve bilgiler sunuldu.

Sempozyumun **Değerlendirme Oturumu** Prof. Dr. Hüeyin Algül başkanlığında yapıldı. Burada değerlendirmeye katılanlardan önce Bursa merkez vâizi ve sempozyum hazırlama heyeti üyesi Dr. M. Selim Arık’a söz verildi. Kendisi, öncelikle ev sahibi olması hasebiyle katılımcılara şükranlarını sunduktan sonra, kısaca kişileri tanımada, övmeye ve yermeye rehber olan temel kaynaklar ve referanslar üzerinde durdu. Ayrıca Hz. Peygamber’i, Hz. Ali’yi ve onların soylarından gelenleri sevmenin ümmet-i vasat gereği olduğunu, fakat bu sevginin başkalarına sövgü olmaması gerektiğini vurguladı. Bunun da ölçüsünün Kur’an ve sahih sünnet olduğunun altını çizdi. Son söz olarak kimse kimsenin günahından mesul olamayacağı gibi, hiçbir kimsenin sâlih amel (sevap) işlemediği müddetçe velev ki bu Peygamber kızı dahi olsa âhirette güven içinde (cenneti hak etmiş veya cehennemden kurtulmuş) olamayacağını örneklerle belirterek sözlerini tamamladı. İkinci konuşmayı Din Eğitimi Dairesi eski başkanı Şükrü Öztürk yaptı. Sayın Öztürk, öncelikle istifade ettiğini belirterek bu sempozyumda hanımefendilerin tebliğ sunmalarını ve müzakarelere katılmaları memnuniyetle karşıladığını söyleyerek, ayrıca böyle büyük bir çalışmaya Bulgaristan’dan katılan tebliğcilere ayrıca şükranlarını sundu. Hz. Ali’nin iyi anlaşılması için, çocukluğu, Peygamberimiz (s.a.v.)’in yanında yetişmesi, gençliği, halîfeliği ve çalkantılı zamandaki olayların sağlıklı tahlil edilmesi lüzumunun önemine dikkat çektikten sonra bu sempozyumu bir başlangıç olarak düşündüğünü ve arkasının gelmesini temenni ettiğini belirterek değerlendirmesini tamamladı. Üçüncü konuşmayı Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Prof. Dr. M. Şevki Aydın yaptı. Sayın Aydın, öncelikle sempozyum hazırlamanın zorluğuna dikkat çektikten sonra sempozyum hazırlama heyetine ve iştirak edenlere ayrı ayrı teşekkür edip özetle şunları söyledi: “Tebliğlerin tartışılması için daha geniş vakit ayrılmalıydı. Bu sempozyum, yüzyılların birikimi olan İslâm kültürünü anlamamız için faydalı oldu. Eğitimciler kültürü

aktarıırken nesne olarak değil, ‘özne=fail’ olarak aktarmalıdır. Böyle düşünülürse değişen şartlara ayak uydurulabilir. Kur’ân’a muhâtap olan insanlar olduğundan, nazil olduğu dönemde uygulamaların nasıl olduğunu görenler de insanlardır. Dolayısıyla Hz. Ali bu dönemin önde gelen bir kişisidir. Onları tanımak zorundayız” dedi. Sayın Aydın, ayrıca Hz. Ali’nin nasıl bir baba, nasıl bir eş ve komşu idi ve hayatın içinde Müslüman olarak nasıl davranıyordu, gibi konuların da incelenmesi gerektiğini belirterek iki günlük sempozyumun çok verimli geçtiğini ve bu malzemelerin iyi kullanılması gerektiğini vurgulayarak değerlendirmesini bitirdi. Son değerlendirme konuşması oturum başkanı Prof. Dr. Hüseyin Algül tarafından yapıldı. Sayın Algül, tebliğleri kısaca özetler mahiyette konuya Hz. Osman döneminden geçiş yaparak girdi. Hz. Ali’nin Hz. Osman’ı biraz daha fazla tenkit etmesinin o günkü şartlarda dengelerin bozulmasıyla başladığını ve Hz. Osman’ın şehit edildiğini belirttikten sonra Hz. Ali’nin, Osman’ı tenkid etmesinin onun her zamanki açık sözlülüğünün bir sonucu olduğunu, fakat Osman’ın ölümünde hiçbir dahlinin bulunmadığını özellikle belirtti. Öte yandan Hz. Talha ve Zübeyr ile Hz. Âişe’nin Hz. Ali’den izinsiz olarak siyâsî-askerî bir yapılanma içine girmiş olmalarının da Muâviye’nin lehine Hz. Ali’nin de aleyhine olduğunu zikretti. “Hz. Ali’nin kısas konusunda ihmalkâr davranması söz konusu olamazdı; fakat katilleri yakalamaya muvaffak olamadı” dedikten sonra Hz. Ali ile Hz. Muâviye’yi Osmanlı dönemindeki Bulgaristan kökenli âlimlerinden Filibeli Ahmed Hilmi’nin yorumlarıyla geniş bir şekilde ortaya koydu ve ilmi-felsefî bir yorumla oturum sona erdirildi.

Sempozyumun kapanış konuşmasını ise, Bursa-Nilüfer Eğitim Merkezi’ni faaliyete geçiren ve üç günlük etkinliklere ev sahipliği yapan Bursa İl Müftüsü Sayın A. Zeki Elturan yaptı. Sempozyuma emeği geçenlere ve akademisyenlere ayrı ayrı teşekkür ettikten sonra bu sempozyumun devamını arzu ettiğini, Bursa İl Müftülüğü ve Bursa-Nilüfer Eğitim Merkezi olarak böyle ilmi çalışmalarına ev sahipliği yapmaya hazır olduklarını belirtti.

Son olarak, sempozyuma katılan misafirlere, Bursa İl Müftülüğü tarafından Bursa’nın tarihi mekânları, camileri ve türbeleri gezdirildi.

M. Selim ARIK

Merkez Vaizi, Osmangazi/BURSA

Ehl-i Beyt Sempozyumu, 20 Şubat 2005, Meram, KONYA

Her yılın son sayısını dosya olarak çıkarmayı gelenek haline getiren *Marife* dergisinin 2004 yılı son sayısının dosya konusu Ehl-i beyt idi. *Marife* dergisi ile Meram Belediyesi'nin ortaklaşa düzenlediği Ehl-i Beyt Sempozyumu sabah ve öğleden sonra olmak üzere iki oturum halinde gerçekleştirildi.

Sempozyum pazar günü sabah 10.15'te Konya'nın tanınmış kurrâ hâfızlarından Hasan Hüseyin Varol'un el-Ahzâb sûresi'nin 28-34. âyetlerini okumasıyla başladı. Program tertip heyeti adına *Marife* dergisi editörü Doç. Dr. Ahmet Yaman'ın kısa açılış konuşmasından sonra I. Oturum, Prof. Dr. Ahmet Önkal'ın başkanlığında açıldı. Önkal, müslümanların tarih boyunca Ehl-i beyt'e büyük bir sevgi ve saygı duyduklarını ifade ederek, bu hürmetin neredeyse inanç noktasına varan bir boyut kazandığına dikkat çekti. Bu sevginin zaman zaman istismar da edildiğini vurgulayan Önkal, sempozyumun Ehl-i beyt'in toplumdaki yerinin ne olması gerektiğinin anlaşılmasında yardımcı olacağı umudunu dile getirerek sözü ilk tebliğci Prof. Dr. Hüseyin Hatemi'ye verdi. Hatemi konuşmasına, "Şehîdü'ş-şühedâ olan Hüseyin'in âdeti sebebiyle müminlere taziyetimi bildirerek başlıyorum" dedi. Hatemi, günümüzde Ehl-i beyt sırrına vâkıf olunamadığından yakınarak, âşûrânın bir aşure tatlısı günü olarak lanse edilmesinin yanlışlığını vurguladı. Kur'an-ı Kerim'deki "zibh-i azîm'in (büyük kurban) Hz. Hüseyin olduğunu dile getiren Hatemi, gençlerin misyonerlerin eline düşmemeleri için onlara, Kur'an'da emredilen peygamber ve Ehl-i beyt sevgisinin aşılması gerektiğini vurguladı.

Ehl-i beyt sevgisinin Kur'ânî dayanaklarını sunacağını söyleyen Hatemi bu bağlamda ilk olarak kâmil iman sahibi olmak için, "Allah'ı seviyorsanız bana tabî olun" âyetinde (Âl-i İmrân 3/31), tabî olmanın içinde Hz. Ali'nin ve Hz. Fâtıma'nın da yer aldığının bilinmesi gerekir, dedi. Yine Şûrâ sûresi 23. âyette geçen "Sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum" ifadesindeki akrabalıktan kastedilenin Ehl-i beyt olduğunu, kezâ "kendilerine nimet verilenlerin yoluna ilet" ifadesindeki "nimet verilenlerin" de Ehl-i beyt olduğunu ifade etti. Hüseyin Hatemi son olarak, Tekâsür sûresindeki "sonra size verilen nimetlerden hesaba çekileceksiniz" âyetindeki "nimetlerin" Ehl-i beyt olduğunu, insanların Ehl-i beyt'i ve kevseri bırakarak tekâsüre saptıklarından dolayı

dikkatlerinin çekildiğini vurguladı. Hüseyin'in gününü aşure bayramı olarak değerlendirirseniz, Hüseyin'den sorulacak, Ehl-i beyt'e sevgi göstermekten sorulacak diyerek gidişatın hiç iyi görünmediğini vurgulayan Hatemi, Cenâb-ı Allah bize Ehl-i beyt sevgisini nasip etsin diyerek Fasih Dede'den birkaç dörtlük okuyarak konuşmasına son verdi.

İkinci tebliği Yrd. Doç. Dr. Bahaüddin Varol; "Siyasallaşma Sürecinde Ehl-i beyt" başlıklı tebliğine, Ehl-i beyt kavramının etimolojik ve filolojik tahliliyle başlayarak kavramın çok anlamlı olduğunu vurguladı. Câhiliye döneminde, Kureyşliler'in Kâbe'yi 'beyt' olarak ifade ettiklerini, Kâbe hizmetlerini yapanlar için "sâhibül-beyt ve ş-şerref" dediklerini, bu bağlamda Kureyş'in Câhiliye devrinde kendisini Ehl-i beyt olarak gördüklerini söyledi. Ancak peygamberimizin Ehl-i beyt kavramını, hem eşleri hem de *Kisâ ehli* (kendisi, Ali, Fâtma, Hasan ve Hüseyin) için kullandığını söyleyen Varol Hz. Ali'nin, hilafetin kendi hakkı olduğunu düşünmesine rağmen ihtilâf çıkarmadığını, ilk üç halifeye de itaat ettiğini ve onların danışmanlıklarını yürüttüğünü ifade etti. Hz. Hüseyin'in şehâdetinin kırılma noktası olduğunu söyleyen Varol, Ehl-i beyt'in siyasallaşma sürecinin bu dönemle başlayıp, Hucr b. Adiy, Tevvâbûn ve Muhammed b. Hanefiye hareketleriyle devam ettiğini vurguladı.

Üçüncü tebliği Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Ehl-i beyt Anlayışı" başlıklı tebliğinde, Ahzâb sûresinin 33. âyetinde geçen Ehl-i beyt tabiriyle ilgili olarak Sünnî müfessirler ile Şii müfessirler arasında bir tartışma olduğunu, bu tartışmayı hem Taberî, Begavî, Âlûsî gibi Sünnî hem de Kummî, Kâşânî, Tûsî, Tabersî, Tabâtabâî gibi Şii kaynaklardan takip ederek sunacağını söyledi. Öztürk tartışmaya geçmeden önce, Fîrûzâbâdî'de ehl kelimesinin on ayrı anlamda, *beyt* kelimesinin ise 15 ayrı anlamda kullanıldığını belirtti. Kur'an-ı Kerim'de üç yerde Ehl-i beyt kavramının geçtiğini söyleyen tebliği, bu yerlerdeki anlamlarının Hûd sûresi 73. âyette Hz. İbrahim, Kasas sûresi 12. ayatte Hz. Mûsâ'nın annesi olduğunu ifade etti. Kavramın kullanıldığı Ahzâb sûresi 33. âyetin ise tartışmanın odağında yer aldığını, Şii müfessirlerin tamamının,; Ümmü Seleme rivayetine istinaden Ehl-i beyt'in *âl-i abâ*, *âl-i kisâ* olan beş kişi olduğuna inandıklarını söyledi. Bu rivayetin Ehl-i sünnet tarafından da kabul edildiğini ifade eden Şii müfessirlerin diğer dayanakları şunlardır: (a) Şûrâ sûresinin 23. âyeti. Âyetteki *kurbâ* (akrabalık) ifadesiyle ilgili olarak İbn Abbas'ın sorusuna Hz. Peygamber'in *kisâ ehli* cevabını verdiğini söylerler. (b) Âl-i İmrân sûresinin 61. âyeti. Bu ayet mübâhale âyetidir. Resûlullah mübâhale randevusuna sadece Hz. Ali, Hz. Fâtma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i götürmüştür. Bu da, Ehl-i beyt'in sadece bunlardan oluştuğu anlamına gelmektedir. (c) Ahzâb sûresi 33. âyeti ile ilgili filolojik tahliller. 28-34. âyetler bir bütün olarak düşünüldüğünde, hitap hep müennes sığayla peygamber hanımlarıdır. Ancak sadece Ehl-i beyt'in zikredildiği yerde hitap müzekker sığayla yapılmıştır. Tabâtabâî, Ehl-i beyt'in geçtiği âyetin müstakil olarak indiğini,

ancak sonradan bu âyetlerin arasına dâhil edildiğini söyler. Hâlbuki Mehdi Bâzergân'ın tesbitine göre 28-34. âyetler hicrî 5. yılda bütün olarak inmiştir.

Sünnî müfessirlere gelince, Taberi'de iki görüş vardır: (a) Ehl-i beyt bu beş kişidir. Mücâhid, Katâde ve Taberi bu görüştedirler. (b) Zinhar başkası değil, sadece ezvâc-ı tâhirât/peygamber hanımlarıdır. Bu görüş İkrime el-Berberî'ye isnat edilmiştir. Şii müfessirler, İkrime'nin Haricî olduğunu, Sünnîler'in cerh ta'dîl kitaplarında da, Bu şahsın güvenilir bir râvi olmadığı ve ondan hadis alınmaması gerektiği belirtildiğini söyleyerek bu ikinci görüşü çürütmeye çalışmışlardır. Bir de uzlaşmacı bir görüş vardır ki Zeccâc Me'âni'l-Kur'ân'da Ehl-i beyt kavramının içine hem peygamber hanımlarını hem de beş kişiyi dâhil ederek dilin bu anlama imkânını taşıdığını belirtir. Kendisinin de bu uzlaşmacı görüşü benimsediğini ifade eden Öztürk, ayrıca Ehl-i beyt'e, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya karşı kişisel olarak diğer tüm sahâbeden daha fazla sevgi ve hürmeti olduğunu söyleyerek konuşmasını bitirdi.

Başkan Ahmet Önkâl da uzlaşmacı görüşü benimsediğini söyleyerek, tebliğlerin müzakeresi için sözü Prof. Dr. Yusuf Işıcık'a verdi. Işıcık konuşmasına İbn Teymiyye'nin "Hüseyin'i öldüren, öldürülmesine yardımcı olan veya buna razı olanlar üzerine Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların lâneti olsun. Allah onlardan hiçbir şeyi kabul etmeyecektir." sözüyle başladı. Hz. Ali'nin ilk üç halife zamanında hep onların yanında olduğunu ve danışmanlıklarını yaptığını söyleyen Işıcık, Öztürk'ün tebliğinin yerli ürün kaynağı, te'villerden, ithal ve yabancı düşüncelerden uzak, güzel ve aklın aktif olduğu bir çalışma olduğunu söyledi. Ancak tebliğ sahibinin sunumda dile getirmediği ama tebliğinde yer alan İbn Kesîr ile ilgili düşüncelerinde tenkit edilecek yönler olduğunu söyleyerek konuşmasına son verdi.

İkinci müzakereci Prof. Dr. Adnan Demircan, konuşmasına Öztürk'ün dile getirdiği uzlaşmacı görüşe kendisinin de katıldığını vurgulayarak başladı. Hz. Peygamber'in hayatının bir bütün olarak ele alındığında, kurumsal bir Ehl-i beyt anlayışından bahsetmenin zor olduğunu ifade etti ve bu kavramın İslâm tarihinde en çok tartışılan konulardan birinin odak noktası olduğunu söyledi. Demircan, Varol'un tebliğini başarılı bulduğunu ancak onun Ehl-i beyt'in siyasallaşma sürecinin Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra başladığı düşüncesine katılmadığını, siyasallaşma sürecinin Hz. Peygamber'in hastalığında ortaya çıktığını söyledi. Bu noktada o zaman Ehl-i beyt kavramının geçip geçmemesinin önemli olmadığını, önemli olanın Hz. Ali'nin Hâşimoğulları'ndan biri olarak biraz da Arap örfüne bağlı bir tutumla halifelik hakkının kendine ait olduğunu düşünmesi bulunduğunu belirtti. Demircan, Öztürk'ün İkrime'nin haricî olduğu şeklindeki ifadesine katılmadığını, bunun tartışmalı bir husus olduğunu, onun İbn Abbas'ın kölesi ve Berberî asıllı bir müslüman olduğunu ve kendisinin Ehl-i beyt'le ilgili düşüncesinin de uzlaşmacı görüşle paralellik arzettiğini söyleyerek sözlerini tamamladı.

Başkan Ahmet Önkal tebliğcilere beşer dakikalık konuşma süresi verdi. Söz alan Hüseyin Hatemi, Türkiye'deki yaş ortalamasına göre artık son dakikalara yaşadığını söyleyerek, sözü dolaylı anlatacak bir yaşta olmadığını, o bakımdan inandıklarını direkt söylediğini vurguladı. Toplantının, konuyu alfabe düzeyinde ele alması yönüyle anlaşılmadığını, o bakımdan keşke halka kapalı bir tartışmalı toplantı olsaydı diye düşündüğünü dile getirdi. Halkın kafasının karıştırılmaması gerektiğini, Ehl-i beyt'in sadece beş kişiden ibaret sayılmasının, peygamber hanımlarının ayrı bir statüde değerlendirilemeyeceği anlamına gelmediğini söyledi.

İkinci oturum saat 14.00'te Prof. Dr. Hayreddin Karaman'ın başkanlığında açıldı. Karaman Çorumlu olduğunu, çocukluk arkadaşlarından bazılarının Alevî olduğunu ve onlarla çok iyi anlaştıklarını söyleyerek, Çorum ve Maraş olayları baş gösterince, insanların birbirine girdiklerini ve dostluklarını unuttuklarını söyledi. Bu olayların millet üzerinde emelleri olan kişilerce tezgâhlandığına inandığını söyleyen Karaman, adeta tekrar bir Cemel Vak'ası'nın yaşatıldığını ifade etti. Karaman, Alevîlik-Sünnîlik ve Şiîlik'le ilgili tarafların ihtilâflarında göz önüne alınması gereken kıstasın, bu gruplar arasındaki ihtilâfin temas ettiği noktanın ve bunun dindeki yerinin ne olduğunun tesbitidir diyerek, Ehl-i beyt sevgisi ve yolunun gruplar arasında ortak nokta olduğunun unutulmaması gerektiğini söyledi.

İlk tebliğci Fermani Altun, konuşmasına Fuzûlî'den bir mersiye okuyarak başladı. Alevîlik'le ilgili onlarca tanımın ve konumlandırmanın olduğu bir ortamda kendilerinin Dünya Ehl-i beyt Vakfı olarak, Alevîliği, İslâm'ın özü olarak tanıttıklarını, zira Hz. Peygamber'in müminlere emrettiği Ehl-i beyt'in İslâm'ı yaşadıklarını söyledi. Kerbelâ Vak'ası'nın sadece belli kesimlerin değil, tüm Müslümanların yas günü olduğunu söyleyerek, İslâm'ın kitabı bir, peygamberi bir, dini bir ve Ehl-i beyt'i birdir dedi. Yezîd Hz. Hüseyin'e gel sana saray vereyim, şunu vereyim, bunu vereyim demiş ama Hz. Hüseyin hayır, ben dedem Muhammed'in ve babam Ali'nin yolunda olacağım demiştir diyen Altun, İmam Cafer es-Sâdık'ın Ebû Hanîfe'nin hem babalığı hem de hocası olduğunu ifade etti. Alevî-Sünnî ayrımının XII. yüzyıl sonrasında ortaya çıktığını vurgulayan Altun, günümüzde Ehl-i beyt istismarcılığı yapanları da kabul etmediklerini söyleyedi ve İstanbul'da bir Ehl-i beyt Üniversitesi kurmayı düşündüklerini dile getirdi.

İkinci tebliğci Yrd. Doç. Dr. Adil Yavuz, kisâ hadisini ve sakaleyn hadisini mercek altına aldığı konuşmasında; kisâ hadisi ile ilgili rivayetlerden en sahihinin, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki Ümmü Seleme rivayeti olduğunu söyledi. Yavuz Vâsile b. Eska' ve Selmân-ı Fârisî'nin Ehl-i beyt'ten olduklarına dair ifadelerin taltif için olduğunu söyleyerek peygamber hanımlarının da tartışmasız Ehl-i beyt içinde olduklarını belirtti. Sakaleyn hadisinin de yirmi

yedi tarihi olduğunu söyleyen Yavuz, “Kitabım ve Ehl-i beyt’im” ifadelerinin sahih olduğunu vurguladı.

Üçüncü tebliğci Doç. Dr. Ahmet Yaman, aralarda birlik ve beraberlik muhtevallı konuşma yapan başkan Hayreddin Karaman’a konuşma fırsatı vermek amacıyla tebliğini sunmayarak vaktini Karaman’a tahsis etti.

İlk müzakereci Prof. Dr. Zekeriya Güler yöntem eleştirisi yaparak konuşmasına başladı. Usulün olmadığı yerde vusül yoktur diyen Güler, rivayetin dirayetle anlam kazanacağını, meselelere tarafların samimiyet ve iyi niyetle yaklaşması gerektiğini vurguladı. Ümmete bırakılan iki değerli şeyin mahiyeti konusunda Kur’an ile birlikte zikredilen “ıtrat/Ehl-i beyt” tabirinden sünnetin anlaşılması gerektiğine de vurgu yapan Güler, Fermani Altun’un, dinin kaynak hiyerarşisi bağlamında “Kur’an, Ehl-i beyt ve Sünnet” şeklindeki yaklaşımının birlik ve beraberlik açısından yerinde olduğunu ve kendisine katıldığını ifade etti. Hadis otoritelerine göre “كنت كنزا مخفيا/Ben gizli bir hazine idim” ve “لولا السستان لهلك النعمان/Son iki yıl olmasa Nu‘mân helâk olmuştu” gibi rivayetler uydurma olduğu halde birçok kesimden insanların bunları kullanmaya devam ettiklerini söyleyen Güler’in, kendilerine sahâbe nesli arasında olup biten acı hadiselerin âkıbeti sorulan İbn Abbâs’ın Haşr süresinin 10. İmam Ca’fer es-Sâdık’ın da Tâhâ süresinin 52. âyetini okuyarak cevap verdiklerini hatırlatması, tefrikayı önlemeye yönelik özel bir mesaj niteliği taşıyordu. İkinci müzakereci Yrd. Doç. Dr. Seyit Bahçivan da, dördüncü İmam Zeynelâbidin’in oğlu Zeyd’in Emevîlere karşı kıyamına 20.000 kişinin destek verdiğini, ancak hareket öncesi taraftarlarının Zeyd’e Ebû Bekir ve Ömer hakkında ne diyorsun diye sorduklarında, Zeyd’in “Ecdadımdan onlar hakkında hayırdan başka bir şey duymadım” dediğini söyleyerek Ehl-i beyt’in diğerleriyle sorununun olmadığını vurguladı. Yine Ebû Hanîfe’nin “Zeyd’in haksızlıklara kıyamı, Resûlullah’ın Bedir’de müşriklere karşı kıyamıdır” dediğini vurgulayan Bahçivan, birlik ve beraberlik için çalışılması gerektiğini ifade etti. II. Oturumun başkanı Hayreddin Karaman, kendisinin Alevîler ve Şiîler’le ilişkiyi diyalog olarak görmediğini, zira bu grupların birbirine göre “öteki” olmadığını, aynı aileden olduklarını söyleyerek birlik ve beraberlik vurgusu ile sempozyumu kapattı.

Sonuç olarak farklılıkların zenginlik olarak algılanması gerektiği düşüncesini desteklemesi bakımından da başarılı bulduğumuz sempozyumun, aynı dine ve kitaba inanan insanlar arasında birlik ve beraberliğin temin edilmesine bilimsel düzeyde bir katkı sağladığı kanaatini taşıdığımızı, bildirilerin bu kanaati desteklediğini ifade etmeliyiz.

Doğan KAPLAN, Arş. Gör.

SÜ İlahiyat Fakültesi, Meram/KONYA

Peygamberimin Sevdiği Müslüman,
Prof. Dr. Yaşar Kandemir, Morötesi
Yayınları, 528 sayfa

Son yıllarda Kur'an üzerine yapılan vurgular, kitleler üzerinde belirli bir bilinçlenmeyi netice vermiş durumdadır. Şimdi insanların Kur'an'ı anlamak, onun hakkında bir şeyler öğrenmek için, geçmişe oranla daha fazla bir çaba içerisinde oldukları gözleniyor. Fakat aynı seviyede bir bilinçlenmeyi, henüz Hadis konusunda gözleyebilmiş değiliz. Oysa Kur'an'ın anlaşılmasında, yorumlanmasında ve yaşanmasında, hadisin rehberliği olmadan bir yere varmak mümkün olmadığı gibi, dini hayata yansıtacak ve onu bütün sıcaklığıyla yaşanır hale getirecek olan da, yine hadisten başka bir şey değildir. Ancak bu, kitlelere konunun önemini anlatmakla ve "Sünnete sarılın, Hadis okuyun" deyip onları mevcut literatürle baş başa bırakmakla halledilecek bir mesele değildir. Çünkü bu ilmin, önemine paralel şekilde, riskleri de vardır. Bu riskler, ancak doğru hadislerin doğru bir şekilde kullanılması, yorumlanması ve uygun biçimde sunulmasıyla önlenebilir ki, bu da uzmanların omuzlarına büyük bir sorumluluk yüklemektedir. Özetleyecek olursak, dini toplum hayatına yansıtacak çalışmaların en önemlisi olarak, ehil kalemlerden çıkan popüler Hadis eserlerini gösterebiliriz.

Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir'in son eseri *Peygamberimin Sevdiği Müslüman*, daha önceki eserleri gibi, bu alanda örnek olarak gösterilecek ve ciddi bir boşluğu dolduracak bir çalışma teşkil ediyor. Bu kitap, bir hadis âliminin titizliğiyle hazırlanmış olmakla birlikte, raflarda tozlanmaya mahkûm bir ansiklopedik eser yahut ancak uzmanlarına hitap eden teorik bir çalışma olarak değil, yaşanmakta olan bir hayatın kesitlerini içeren ve daha ilk satırlarından itibaren her sınıftan insanı Peygamber sohbetinin sıcaklığı içine çekiveren canlı bir eser olarak belirmiştir. Böylece, okuyucu, güvenilir bir kaleminden çıkan ve usulüne uygun şekilde kaleme alınmış bir kitabın sayfaları arasında gezinirken, 'acaba'lar arasında tereddütlere düşmeksizin, gerçekten Peygamberinin sözleriyle karşı karşıya olduğunu bilmenin güven ve rahatı içinde o sohbetin seyrine kendisini kaptırmakta, bu arada sistematik bir müfredat içinde dininin temel konularını zahmetsizce öğrenivermektedir. Daha başka

bir deyişle, yazar kendisini aradan çekmiş, saydam bir kitapla okuyucuyu baş başa bırakmıştır. O saydam kitabın bir tarafında her şeyden çok sevilen Peygamber, diğer tarafında da onun sevdiği bir Müslüman vardır.

Peygamberimin Sevdiği Müslüman, adından da anlaşılacağı gibi, ideal bir Müslümanın portresini çiziyor; ona düşen görevleri maddeler halinde sıralıyor. “Allah ve Resûlü’nün sevgisine bizi hangi davranışlar ulaştırır?” sorusuna verilecek cevaplar, bu kitapta, âyet ve hadislerden derlenmiş ve hayatın bütün kesitlerini kuşatacak bir şekilde düzenlenmiş bulunuyor. Yazar, eserin önsözünde, bu amaçla geçmişte yapılan çalışmalara da değinerek şunları söylüyor:

İyi mü’mini üç cümlede özetleyen bir hadis-i şerif vardır.

Hicrî dördüncü yüzyıldan günümüze gelinceye kadar, birçok İslâm âlimi bu hadisi yüzlerce âyet ve hadisle açıklamaya çalışmış, böylece bir gülün yedi veren oluşunu andıran olağanüstü bir manzara ortaya çıkmıştır.

Bu hadise göre, **imanın altmış veya yetmiş dalı vardır**. En yukarıdaki dal “lâilâhe illallah” demek, en aşağıdaki dal insanlara eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır. Utanma duygusu da bu dallardan biridir.

Ahmed ibni Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), bu Peygamber gülünün yetmiş yedi yaprağı bulunduğunu söylemiş ve o yaprakları bir bir açmak maksadıyla Şu‘abü’l-îmân adlı yedi ciltlik bir eser kaleme almıştır. Bu çapta olmasa bile, bu sahada daha başka kitaplar da yazılmıştır.

Elinizde tuttuğunuz eser, bu kitapların bir özeti mahiyetindedir.

Bu çalışmaya, konuyla ilgili eserlerdeki âyetleri ve güvenilir hadisleri derleyerek başladım.

İmâm Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi ünlü muhaddislerin görüşlerinden faydalanarak, bu altmış veya yetmiş konuyu **kalbin, dilin ve organların görevleri** diye üç bölümde topladım.

Bazı konuları birleştirerek (ilim öğrenmek ve öğretmek gibi), günümüzde geçerliliği olmayan bazı konuları almayarak (kölenin efendisine, efendinin kölesine karşı görevleri gibi) kitabımı, o ünlü hadise uygun şekilde, altmış üç ana başlık halinde kaleme aldım.

Güzel dinimizi kısa yoldan öğrenmek isteyenleri, Allah’ın ve Resûlullah’ın sözleriyle mümkün olduğunca baş başa bırakmak düşüncesiyle, malzemenin bol olduğu konularda, âyet ve hadisleri bir konuşma üslûbu içinde, Peygamber Efendimizin sohbetini dinliyormuş gibi vermeye gayret ettim.

Bunu sağlamak için de, birden fazla konunun ele alındığı bir hadisin tamamını zikretmek yerine, İmâm Buhârî’nin Sahîh-i Buhârî’de yaptığı gibi (taktî üslûlüyle), hadisin sadece ilgili kısmını verdim.

Yeterince âyet ve güvenilir hadisin bulunmadığı konularda ise âlimlerimizin yorumlarından faydalandım. İmân esaslarıyla ilgili konularda âyetlerden daha çok faydalandım.

Eserde 63 başlık altında toplanan konular, üç ana bölüme ayrılmış bulunuyor. Bu bölümlerin başlıkları: Kalbin Görevleri, Dilin Görevleri, Bedenin Görevleri.

Kalbin Görevleri bölümü içinde iman esasları ile birlikte Allah ve Peygamber sevgisi, Allah korkusu, Allah'ın rahmetini ummak, dini her şeyden üstün tutmak, ihlâs, tövbe, sözde durmak, şükür, sabır, tevekkül, dünyaya kapılmamak, kin ve hasetten kaçınmak, küçükleri sevip büyükleri saymak, kendisi için istediğini başkası için de istemek gibi konular yer alıyor.

Dilin Görevleri bölümünün konuları ilim öğrenmek ve öğretmek, diline sahip olmak, Kur'ân okumak, Allah'ı zikretmek ve kimseye hakaret etmemek.

Bedenin Görevlerinde ise, temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, cihad, cömertlik, emanete riayet, dargınları barıştırmak, tutumluluk, adalet, birlik, yardımlaşma, iyiliği emredip kötülüklerden sakındırmak, anne ve baba ile akrabaya iyilik, selâmlaşmak, komşuluk, misafire ikram, ölüm ve hastalık hallerindeki görevler ve sakınılması gereken şeyler yer alıyor.

Okuyucu, bu bölümlerden her birinde, o konu ile ilgili olarak geniş bir araştırmanın sonunda bir araya getirilmiş olan âyet ve hadisleri, hemen sayfa altındaki kaynaklarıyla birlikte buluyor. Böylece, eser, sadece genel halk kitlesi için bir temel kitap olmakla kalmıyor; aynı zamanda, İslâm'ın temel konuları hakkında araştırma yapacak kimselere de tasnif edilmiş zengin bir hadis kaynağı listesini sunuyor.

Eserin bir diğer özelliğini ise, 63 konudan her birini izleyen 'Gül Kokusu' başlıklı bölümler teşkil ediyor. Yine sahâbe tarafından rivayet edilen olaylardan meydana gelen bu bölümler, işlenen konunun canlı bir numunesi olarak, yaşanmış bir hayattan geliyor ve yaşanacak hayatlara ışık tutuyor, canlılık katıyor.

Ümit ŞİMŞEK

Morötesi Yayınları, Avcılar/İSTANBUL

Usûl İslam Araştırmaları,
Adapazarı 2004, cilt I, sayı 1,
Ocak-Haziran 2004, 220 sayfa,
ISSN 1305–2632

Geçmişten günümüze her insan tek şeyi, hedefindeki, hayalindeki ummana ulaşmak arzusunu gerçekleştirmek için yollar ve yollara yetecek nefesler aramıştır; bugün de bu arayış devam etmektedir. Nitekim Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden bir grup ilim yolcusu temiz ve ulvî niyetle hedefledikleri, hedef belledikleri, zihinlerinde her daim hayalini canlı tuttukları 'visâli' gerçekleştirmek için bir araya gelmiş; yeni bir soluk olup sarp yokuşları aşmanın, hedefe ulaşmanın usulünü bulalım ve o usûl ile yola koyulalım diye, adına da *Usûl* dedikleri yılda iki sayı çıkacak olan bir hakemli derginin neşrine başlamışlardır. İlk sayıda yer alan ve bir nevi neşir manifestosu olarak da kabul edilebilecek olan editör yazısında, yayın ekibinin niyet ve amaçlarının 'dinî bilginin, asılların ve doğru bilgiye ulaşmanın usulleri'nin keşif, tesbit ve izhar olduğu beyan edilmiştir.

Usûl adıyla yayına başlamış olmanın 'yeni bir usûl ortaya atmak', dinî ifade ile 'bir bid'at ihdas etmek' şeklinde algılanacağı ihtimalini ve görüntüsünü bertaraf etmek için daha başlangıçta, "Müslüman âlim, mütefekkir ve bilim adamlarının yüz yıldır bir yeniden dirilme ve teceddüt çabası"nı sürdürme ve onların bıraktığı mirası gelecek nesillere aktarma; devralınan bayrağı bir kademe yükseğe dikme arzusu ve amacı içerisinde oldukları açıkça dile getirilmiştir. Devralınan canlanış, usûllerin keşfi ve uyanış mirasının hiç de küçümsenmemesi gerektiğini söylemek sadedinde, gelinen noktada Türkiye'nin bilimsel birikim ve üretme kabiliyeti ve kapasitesi bakımından dünya ortalamalarının asla gerisinde olmadığı gerçeğinin altı da özenle çizilmiştir. Bu meyanda editör yazısında İslâm coğrafyasında yakın geçmişte yaşanmış olan sömürge dönemi şartları dolayısıyla bir kültür yozlaşması ve asıllardan kopuş görülmüş ise de, bunun artık büyük ölçüde telâfi edildiğine veya edilmesi gerektiğine bir gönderme de yapılmıştır. Lise ve üniversite seviyesindeki dinî eğitim öğretim kurumlarında verilen din eğitiminin nicelik ve niteliği ile halkın dine olan temayülündeki yükselen grafik, bu kanaatin doğruluğunun en

önemli göstergesidir. Son yıllarda sayıları gittikçe artan bir yoğunlukta neşredilen ilâhiyat alanlarındaki akademik içerikli dergiler de, anılan gelişmelere ivme kazandırması bakımından bir sebep, gelişmeleri yansıtması bakımından ise hem gösterge hem de sonuçtur.

Ülkemizin geldiği bu seviyede araştırma ve geliştirme faaliyetlerinin yükselen bu seyrine paralel bir gayretin ortaya konması arzulanmaktadır. Bu seyrin içerisinde nicelik bazındaki artış, nitelik ile desteklenmelidir. Diğer bir ifade ile yeni bir dergi çıkarmak, sadece niceliğe katkı sağlamak amacını gütmemeli, ulusal ve uluslararası camiada niteliğin yükselmesini de hedeflemelidir. Ancak bu yükselişin de bir süreç dâhilinde gerçekleşeceğinin unutulmaması gerekir. Zira derunî yani zihnî dönüşüm gerçekleşmeden, görünür alanda kalıcı, yerleşik ve sürdürülebilir bir dönüşümün gerçekleşmesi söz konusu değildir. Satın almak veya devşirmek suretiyle, iğreti ve sathî bir dönüşüm mümkün olabilirse de bunun sürdürülebilirlik şansı yoktur. İşte bu noktada *Usûl İslâm Araştırmaları* dergisi, Türkiye’de özellikle dinî araştırmalar alanındaki neşriyatın “hem sayı hem de keyfiyet açısından hissedilir bir yükselişe geçtiğini” teslim ederek, onlara yeni bir nefes olmak düşüncesiyle yola çıkmış görünmektedir. Zira bilimsel etkinlikler paylaşılarak ve güç birliği yapılarak bereketli ilim meyvelerine dönüştürülebilir. Bunu teyit babından başlangıç itibarıyla Türkiye’de dinî ilimler ve din bilimleri alanında ulaşılmış birikimi yaygınlaştırma düşüncesiyle yola çıkmış olsa bile, bütün dünya sathına yönelik bir geniş görüşlülüğe sahip bulunduğu derginin çıkış manifestosunda deklare edilmiştir. Diğer bir ifade ile Türkiye’nin bilimsel birikimini bütün dünyaya tanıtmak ve yaymak, temel amaç ve hedef olarak ilân edilmiş, bu maksatla dünyanın her yerinden bilim ve tefekkür insanları ile iş birliğine hazır oldukları, onların desteklerini bekledikleri, bu çevrelerin taleplerini de karşılamaya çalışacakları manifesto içerisinde yer almıştır.

İlk sayısında altı makale ve iki tercüme bulunan *Usûl* dergisinin sonunda kitap ve bilimsel toplantı değerlendirmelerine de yer verilmiştir.

Derginin editörlük görevini de üstlenen Faruk Beşer, “Ebû Hanîfe’nin Kur’an Anlayışı” adındaki makalesinde Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen Kur’an’ın mâhiyeti anlayışı ve bu anlayışın tarihî süreç içerisinde algılanışı üzerinde durmuş, İmam’ın görüşü ile mezhep görüşünün tarihî süreç içerisindeki ayrışma noktasına ve keyfiyetine dikkat çekmiştir.

İbrahim Kâfi Dönmez, “İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı” adlı makalesinde bir önceki makaleyi tamamlar şekilde mezhep sistematizmasının gereği ve önemine dikkat çekmiştir. Ona göre mezheplerin ortaya çıkışı, toplumsal düzen içerisinde hukuk birliğinin sağlanması, fert düzeyinde ise kişinin derunî dünyasında huzur bulmasının (itmî’nân) temini içindir. Diğer bir deyişle mezheplerin oluşumu ve devamında önemli ölçüde sosyolojik ve psikolojik saiklerin rolü vardır. Bugün dahi

mezhepler toplumsal ölçekte dinî yaşantıda birlik sağlanması, ferdî ölçekte ise dinin hükümlerine uyma noktasında kişiye psikolojik tatmin duygusu verme fonksiyonunu icra etmektedir.

Suat Yıldırım'ın "Yazır ile Nursî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlamaya Katkıları" başlıklı makalesinde sömürge dönemi şartlarında yetişmiş ve yaşamış, çağdaş iki önemli ilim ve fikir adamının temel kaynak olan Kur'an'ın müteşâbih âyetlerine yaklaşım ve yorum yöntemleri üzerinde durulmuştur.

"Bir Metodun Metodolojisi: Dinî İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış" adlı makalesinde Mahmut Erol Kılıç genelden öze doğru önce 'metot' kavramı üzerinde durmuş, ardından tasavvuf metodunun diğer disiplinlerin usullerinden farkını tartışmış ve İslâmî ilimler içerisinde 'tasavvuf'un müstakil olarak hassas bir yeri olduğunu vurgulamıştır.

Cağfer Karadaş'ın aydınlanma sonrasında sosyolojik, psikolojik ve antropolojik çalışmalarda din ve büyü algılaması ve dinin büyü ile aynı kategoriye yerleştirildiğine dikkat çektiği ve İslâmî açıdan din ile büyü, peygamber ile kâhin arasındaki farklardan yola çıkarak ne gibi değerlendirmeler yapılabileceğinin imkânını araştırdığı makalesi "Din ve Büyü: İslâmî Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme" başlığını taşımaktadır. Yazar dinî çevrelerde, büyüün dinin kaynağı gibi görülmesine zemin hazırlayacak şekildeki melek-büyü ilişkisinin yeniden ele alınıp okunması gereğinden hareketle, özellikle Bakara sûresinin 102. âyetine, anılan mülâhazalar çerçevesinde geçmiş birikimden yararlanarak bir okuma denemesinde bulunmuştur.

Tâhâ Câbir el-Alvânî'nin kaleme aldığı ve Hacı Mehmet Günay tarafından "Azınlık Fıkıhına Giriş" adıyla tercüme edilen makale de fıkıhın canlılığını ve sosyal hayat ve hayatın içerisindeki gelişme ve değişmelerle ilgisini ve ilişkisini göstermesi bakımından derginin ilk sayısına değer kazandırmıştır.

Son olarak Muammer İskenderoğlu'nun Hans Daiber'den "İslâm Felsefesi Tarihinin Anlamı ve İslâm Tarihi Çalışmamızın Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi" adıyla çevirdiği makale ise geçmişte İslâm felsefesinin niçin ilgi çektiğini ve günümüzde İslâm'la ilgili çalışmalar içinde bizi İslâm felsefesi araştırmalarına yönlendiren sebebin ne olabileceğini düşünmemize yardımcı olacak nitelikte ve içerikte bir çalışmadır.

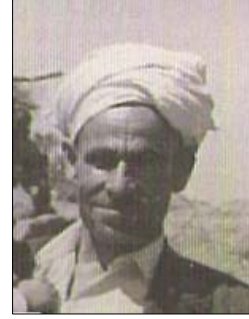
Dergi ilk sayısını alanında önemli görülen bilimsel yayınların ve toplantıların tanıtımı ile tamamlamıştır.

Usûl'ce ve Usûl'ünce aramıza hoş geldin. Uzun soluk ve başarı dileklerimizle...

Hadis Tetkikleri Dergisi

Sadreddin Yüksel
(1326/1920–13 Zilka‘de 1425/
25 Aralık 2004)

Pek çok ilim ehli kimsenin yetişmesine ve İslâmî ilimler konusunda derinleşmesine vesile olan büyük İslâm âlimi Sadreddin Yüksel 25 Aralık 2004'te İstanbul Fatih'teki evinde seksen dört yaşında vefat etti. Cenazesi Fatih Camii'nde kayınbiraderi Şeyh Nureddin Mutlu tarafından kıldırılan cenaze namazının ardından nâşî Edirnekapı dışındaki Otakçılar Mezarlığı'nda oğlu Metin Yüksel'in yanında toprağa verildi. Kürtçe ve Türkçe'nin yanı sıra Arapça ve Farsça da bilen merhum, Türkiye'de ilim geleneğinin kopma noktasına geldiği bir dönemde, bu boşluğu doldurmaya yönelik faaliyet yürüten mahdut sayıdaki ilim ehli kimseden biri olmuştur.



Aslen Bitlis'in Adilcevaз ilçesinin Koçeri (bugünkü adıyla Erikbağı) köyünden olup Kürt asıllı Haydarân aşiretine mensuptur. Babası Tâhir Efendi (ö. 1927) Haydarân aşiretinin Âsiyân, annesi Hatun hanım ise (ö. 1985) aynı aşiretin Marhurân kolundandır. Dedesi Ali Ağa I. Dünya Savaşı sırasında Kafkas cephesinde şehid düşmüştür. Savaş yıllarında Rus ordularının Ermeni çeteleriyle birlikte Adilcevaз ve çevresine saldırıp bölgeyi talan etmesi dolayısıyla Tâhir Efendi bazı akrabalarıyla birlikte memleketini terk edip Konya'nın Sarayönü ilçesine yerleşti.

Sadreddin Yüksel 1920'de Sarayönü'nde doğdu. Doğumundan bir müddet sonra ailesi tarafından Konya'nın merkezine, Şeyh Sadreddin Konevî Camii'ne götürüldü. Bu camide postnişin olan bir şeyh tarafından kendisine 'Sadreddin' adı verildi. Bilâhare mütâreke döneminin ardından ailesi tekrar asıl memleketleri olan Koçeri köyüne döndü. Çocukluğu Koçeri'de aynı aşirete mensup Hamidiye Alayları paşalarından biri olan Haydarânlı Kör Hüseyin Paşa'nın maiyetinde ve onun aile ortamı içinde geçti. O, henüz yedi yaşında iken babası

Tâhir Efendi hastalanarak Adilcevaz'ın Arin (bugünkü adıyla Göldüzü) köyünde genç yaşta vefat etti (ö. 1927) ve vasiyeti gereği cenazesi Koçeri köyüne götürülerek orada defnedildi. Babasının ölümünden bir yıl sonra Kör Hüseyin Paşa, eski çalışanlarından Huyti aşireti reisi Hacı Mûsâ beyin oğlu Medenî bey tarafından namaz kılarken öldürünce Sadreddin'in ailesi himayesiz kaldı.

11-12 yaşlarında iken medresede eğitime başlamak gayesiyle ailesinden ayrılan Molla Sadreddin Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikten sonra klâsik sisteme uygun olarak Arapça öğrenmeye başladı. Önce Muş'un Bulanık ilçesinin Purkaşın köyüne giderek burada Molla Zübeyr'den sarf ve nahiv okudu ve ardından Resulan ve Koğak köylerinde eğitimine devam etti. 1934 yılında Bitlis'in Norşin nahiyesine (bugünkü adıyla Güroymak ilçesi) giderek burada Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Abdurrahman et-Tahî (ö. 1886) adına kurulmuş medresede öğrenimini sürdürdü. Bu sırada medrese adı geçen Şeyh Abdurrahman et-Tahî'nin torunu Şeyh Ma'sûm (ö. 1971) tarafından idare edilmekteydi. Molla Sadreddin'in bu medresede ders aldığı hocaları arasında Şeyh Takiyyüddin (ö. 1968) ve Molla Abdülbâkî (ö. 1972) bulunmaktadır. Daha sonra Nurşin Medresesi'ne bağlı, Mutki'nin Ohin (bugünkü adıyla Yukarı Koyunlu) köyündeki medreseye giderek, burada medresenin sahibi ve Şeyh Fethullah el-Verkanîsî'nin (ö. 1899) oğlu Şeyh Alâüddin Efendi (ö. 1949) ve onun oğlu Mazhar Efendi'nin (ö. 1988) yanında tedrisata devam etti. Molla Sadreddin bu sırada Şeyh Alâüddin Efendi'den el alarak Nakşibendî tarikatına intisap etti. Daha sonra Baykan ilçesinin Havil köyüne gidip Molla Muhyiddin Efendi'nin (ö. 1988) yanında tedrisatını tamamladı.

İlim öğrenmek için yaptığı bu seyahatlerin ardından Nurşin'e dönen Molla Sadreddin, burada ders vermeye ve talebe yetiştirmeye başladı. Bu dönemde, 1945 yılında Bediüzzaman Said Nursi ile tanışıp mektuplaşmaya başladı ve 1952 yılında birkaç kere de Emirdağ'da kendisini ziyaret etti. 1947 yılında, Şeyh Ma'sûm'un oğlu Şeyh Ma'sûk Efendi (ö. 1975) ile birlikte Suriye'ye bir seyahatte bulundu. Bu sırada Şam'da bulunan Şeyh Ma'sûk Efendi'nin şeyhi ve Şeyh Muhammed Ziyâüddin Efendi'nin halifelerinden Şeyh Ahmed el-Haznevî'yi (ö. 1950) ziyaret etti. Ziyareti sırasında Suriye'de görüştüğü Şeyh Muhammed Îsâ'nın talebi üzerine Şam'a yerleşmeyi düşündüyse de Şeyh Ma'sûm'un buna sıcak bakmaması sebebiyle bu fikrinden vazgeçerek Nurşin'e döndü ve medresede hocalık yapmaya devam etti.

Suriye'den döndükten sonra Şeyh Ma'sûm Efendi, Molla Sadreddin'i kendine damat olarak seçti ve onu 1951'de kızı Sarete ile evlendirdi. Sarete hanımdan yedi çocuğu dünyaya gelen Molla Sadreddin, askerlik görevini yapmak üzere 1955'te bir süre tedrisat faaliyetlerine ara vermek zorunda kaldı. Mene-men'de başladığı askerliğini Ankara'da tamamladı. Askerliği sebebiyle gittiği Ankara'da bazı subaylara Arapça ve diğer ilimlere dair dersler okuttu. Bu sırada Diyanet teşkilâtı ile de ilişkisi oldu. Zira zaman zaman kendisine teşkilât

tarafından fetva sorulmakta idi. 1958 yılında açılan müftülük imtihanına girdi. İmtihan heyetinde o sırada Diyanet İşleri Başkanı olan Eyüp Sabri Hayırlıoğlu da hazır bulundu. Yapılan imtihanını birincilikle kazandıktan sonra Siirt'in Baykan ilçesine müftü olarak tayin edildi. Aynı yıl Bediüzzaman'ın ta'limatıyla ona ait *İşârâtü'l-îcâz* adlı tefsiri yayına hazırlayıp bir takriz ile birlikte Ankara'da neşretti. Fakat kısa bir süre sonra müftülük görevinden kendi isteği ile ayrılıp Nuruşin'e dönerek ders vermeye devam etti. 1960'ta Muş'un Bulanık ilçesinin Neynik köyüne taşınıp burada fahrî imamlık yaptı.

1962 yılında ise Bulanık ilçesinin Liz nahiyesine (bugünkü adıyla Erentepe beldesi) taşınarak burada da fahrî imamlığa devam etti. İlk defa 1963'te İstanbul'a gelen Molla Sadreddin, bundan sonra bir süre İstanbul ile memleketi arasında gidip geldi. Bu sırada İstanbul'da neşredilen haftalık *Yeni İstiklâl* gazetesinde yazılar yazmaya başladı. 1964 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bir Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri hazırlamakla görevlendirildi. Fakat bu proje sonradan yarım kaldı. 1966 yılı sonunda ise ailesi ile birlikte İstanbul'a taşındı. Sultan Ahmed Camii imamı merhum Gönenli Mehmed Efendi'nin (ö. 1991) kurslarında, İsmail Ağa Kur'an Kursu'nda ve Fatih Camii'nde talebelere Arapça ve İslâmî ilimler okuttu. Bu tarihlerde, Sultan Ahmed Camii eski imamlarından Şeyh Muhammed Şefik Arvasi'den de teberükten ilim icâzeti aldı. 1968'de ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca İstanbul merkez vâizliği görevine tayin edildi. Bu arada bir taraftan İstanbul müftülüğü ile Yüksek İslâm Enstitüsü'nde tefsir dersleri vermeye, diğer taraftan da *Bugün* gazetesinde günlük yazılar yazmaya başladı. Evinde *Risâle-i Nûr Külliyyâtı* bulundurmaktan ötürü 1972 yılında takibata uğrayıp mahkemeye sevk edildi. 1975 yılında o sırada İstanbul müftüsü olan Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı'nın olumsuz tutumu sebebiyle İstanbul merkez vâizliğinden istifa etmek durumunda kaldı.

Yeniden çok istediği ve sevdiği eğitim ve öğretim faaliyetlerine dönen Sadreddin Yüksel 1996 yılında gözlerinde ortaya çıkan damar hastalığının iyice artarak tedris faaliyetinde bulunmasını engelleyecek derecede ilerlemesine kadar öğretmeye ve talebe yetiştirmeye devam etti. Hocalık yaptığı dönemde geleneksel eğitim müesseslerinde okutulan muhtelif usul, fıkıh, tefsir, kelâm, siyer ve mantık eserleriyle sarf ve nahiv kitapları okuttu. Bunların yanı sıra Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî'si*, Sa'dî'nin *Gülistân*'ı, Molla Câmi'nin *Dîvân*'ı ve *Baharistân*'ı, İbn Fârîd'ın *Dîvân*'ı, Hafız'ın *Dîvân*'ı, Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî'nin *Dîvân*'ı, Birgivi'nin *Tarîkat-ı Muhammediye'si* gibi önemli eserleri okuttu. Ayrıca Bediüzzaman'ın *İşârâtü'l-îcâz fî mezânnî'l-îcâz* adlı tefsiri yanında *Mesnevî-yi Nûriye* ve mantık ilmine dair kaleme aldığı *Kızıl İcâz* adlı hâşiyesini de okuttu. Bundan sonra vefatına kadar devam eden rahatsızlığı dolayısıyla tedris faaliyetinde bulunamadı.

Merhum Sadreddin Yüksel'in yayımlanmış pek çok eseri bulunmaktadır: Türkçe eserleri arasında *Dinî ve İlmî İncelemeler* (İstanbul 1969), *Asrî Kâmus Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul 1973), *İctihad-Taklid ve Telfik Risâlesi* (Muhammed Abduh, Reşid Rızâ ve Hayreddin Karaman'a reddiye, İstanbul 1975), *Prof. Muhammed Hamidullah'ın İslâm Peygamberi ve Muhammed Resûlüllah Adlı Eserlerine Reddiye* (İstanbul 1975), *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Divanı ve Şerhi* (İstanbul 1977), *İslâmî Araştırmalar* (İstanbul 1982, 1992), *İslâmî Açıdan Lâiklik* (Tahran 1983), *Makaleler-I* (İstanbul 1985), *Makaleler-II* (İstanbul 1987), *Makaleler-III: Günümüz Meselelerine Kur'an'dan Cevaplar* (İstanbul 1988), *Makaleler-IV* (İstanbul 1990), *Makaleler-V* (İstanbul 1993); Arapça eserleri arasında, *Şerhu'l-Elgâz ale'l-Keşkûl li-Bahâüddîn el-Âmilî* (İstanbul 1983), *Risâle fi şe'ni'l-cum'a* (İstanbul 1983), *Hâşiye alâ Şerhi's-sudûr fi şerhi hâli'l-mevtâ fi'l-kubûr li's-Süyûtî* (İstanbul 1985), *Hâşiye ala tefsîri İşârâti'l-i'câz fi mezânni'l-icâz* (İstanbul 1988), *Şerhu İsa Gûci li-Molla Halîl el-Es'ardî* (İstanbul 1988) adlı eserleri bulunmaktadır. Bedüzzaman'ın Ahdarî'ye ait *Süllem* adlı manzum mantık üzerine yazdığı *Kızıl İ'câz* adlı eser üzerine yaptığı çalışma da yayıma hazırlanmış olup tarafımızdan *Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Kızıl İ'câz fi ilmi'l-mantık* adıyla yakında yayımlanacaktır. Ayrıca Molla Sadreddin'in *Hâşiye alâ Dîvâni İbn Fâriz* adlı yayımlanmamış bir eseri daha bulunmaktadır. Bu çalışmalar yanında kendisinin haftalık *Yeni İstiklâl* (1961-1966), *Büyük Gazete* (1976-1980); günlük *Bugün* (1966-1971), *Sabah*, (1976-1980), *Yeni Asya* ve *Millî Gazete* ile aylık *Hilâl*, *İmzâ* ve *Girişim* dergilerinde de yazıları yayımlanmıştır.

Müfid YÜKSEL

Büyükşehir Belediyesi, Fatih/İSTANBUL

İslâm Bilgi Birikim Merkezi (IBBM)/
Thesaurus Islamicus Foundation/

جمعية المكنز الإسلامي

Vaduz, LIECHTENSTEIN

İslâm Bilgi Birikim Merkezi (IBBM)/Thesaurus Islamicus Foundation/ جمعية المكنز الإسلامي 1989 yılında kurulmuş bilimsel faaliyetlerde bulunan ve herhangi bir ticarî gaye taşımayan profesyonel bir kuruluştur. Merkezin temel hedefi genelde İslâm kültürüne, özelde hadis literatürüne hizmet etmektir. Bu bağlamda hadis külliyatını tüm yardımcı kaynakları da (şerhler, sözlükler, etrâf kitapları, zevâidler, ilel ve ricâl kitapları) dâhil olmak üzere bir ‘mevsâa’ da toplamak gayesiyle çalışmalar yapmaktadır. İslâm Bilgi Birikim Merkezi yapmış olduğu neşirler ve etkinliklerde bugüne kadar büyük mesafeler katetmiştir. Atılmış olan adımları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Buhârî ve Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahih*’lerini, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce’nin *Sünen*’lerini ve Mâlik’in *el-Muvatta*’nı içine alan yedi kitaptan müteşekkil bir hadis külliyatı neşredilmiş, ayrıca bunlara Buhârî’nin en güvenilir neşirlerinden biri olan ve II. Abdülhamid tarafından hazırlattırılan Sultâniye Nüshası da ilâve edilmiştir. Ayrıca *Mevsûatü’l-hadisi’s-şerîf* adıyla yayımlanan bu külliyattan bilgisayar ortamında da istifade edilebilmesi için bir de CD hazırlanmıştır. Neşriyatta, Kral Fuat Mushafı’nın hattı esas alınıp tekâmül ettirmek ve dijital ortamda kullanılabilen bir font haline getirilmek suretiyle geliştirilmiş bulunan özel bir hat kullanılmıştır.

Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-sahih*’i (I-III) esas alınan Sultâniye Nüshası yanında muhtelif hadis şerhleri de dikkate alınarak; Müslim’in eseri (I-II) Cem‘iyyetü tarîkati’l-muhaddisîn’in sistemi doğrultusunda yine Sultâniye Nüshası’na dayanan Dârü’t-tahrîr neşri yanında muhtelif hadis şerhleri de esas alınarak; Ebû Dâvûd’un eseri (I-II) Muhyiddin Abdülhamîd, İzzet ed-De‘âs ve Hindistan taşbaskısı yanında muhtelif şerhler esas alınmak suretiyle; Tirmizî’nin eseri (I-II) yazma nüshalar yanında Ahmed Muhammed Şâkir neşri ve muhtelif şerhler esas alınmak suretiyle; Nesâî’nin eseri (I-II) Ebû Gudde, Delhi ve Dârü’l-Ma‘rife baskıları esas alınarak; İbn Mâce’nin eseri (I) yazma nüsha,

Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve M. Mustafa el-A'zamî baskısı yanında muhtelif şerhler esas alınmak suretiyle; Mâlik'in eseri (I) Muhammed Fuâd Abdülbâkî baskısı yanında muhtelif şerhler dikkate alınmak suretiyle neşre hazırlanmıştır. *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf*in en dikkat çeken özelliği, **hat** ve **tezhîbe** gösterilen itina gereği, görsel olarak yüksek düzeyde bir sanat ve estetik kaygıyla neşre hazırlanmış olmasıdır. Çalışmanın farklı bir yanı da son derece detaylı ve titiz indeksler hazırlamak suretiyle hadislerden istifade kolaylığını azami düzeye çıkarmış olmasıdır. İki cilt halindeki indekste, bir eserde geçen hadisin *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf*teki diğer kaynaklarda geçtiği yerler de gösterilmiş, konu başlıklarından hareketle hadislere ulaşma kolaylığı sağlanmış, kitap ve bab adlarına göre fihristler hazırlanmış, *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf*te geçen yer, olay ve kıraat farklılıklarına ve istifade edilen yazmalara dair bilgilere de ayrıntılı biçimde de işaret edilmiştir.

Yine proje çerçevesinde *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf*in devamı olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin tamamı ilk defa ve güvenilir bir şekilde basılma aşamasına gelmiştir. Söz konusu çalışma mevcut en sağlam ve en eski yazmalara dayanılarak yürütülmüş olup, asıl nüshalarda yer aldığı halde, bilinen *Müsned* baskılarında bulunmayan yüz on beş hadis yeni neşirde yer alacaktır. *Müsned*'e ait beşi tam olmak üzere otuz yedi yazma nüshaya itimat edilmiş, bunlardan sekiz parçadan müteşekkil Köprülü Kütüphanesi nüshası ilk defa bu baskıda kullanılmış ve son haliyle toplam hadis sayısı 28271 olarak tesbit edilmiştir. Yine muhtelif kütüphanelerdeki sekiz nüsha ilk defa bu çalışmada kullanılmıştır. Ayrıca eser hareke, renkli baskı, garîb kelimelerin açıklanması gibi okunma kolaylığı da sağlayacak şekilde hazırlanmıştır. Müsnedin tahkik işini hadis alanında dünyanın en uzman kişilerinden oluşan bir grup yürütmüştür.

Proje dâhilinde Dârimî, Humeydî ve Dârekutnî'nin *Sünen*'leri ile Hemeydî'nin *Müsned*'i üzerindeki çalışmalar ise hâlen devam etmektedir. Bu dört eserin de tamamlanmasıyla birlikte *Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf*in mevcutlarına bunlar da ilâve edilecek ve ayrıca CD versiyonunun ikinci sürümü de piyasaya arz edilecektir. Öte yandan Tirmizî'nin *Şemâil*'i, Ebû Dâvûd'un *Kitâbü'l-Merâsîl*'i, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı ve Hâkim'in *el-Müstedrek*'inin yayımlanması için gereken hazırlıklara da başlanmıştır.

İslâm Bilgi Birikim Merkezi Peygamber Efendimiz'in hutbeleri yanında hac ve umre menâsiki ve Hz. Peygamber'in şemâilini de yayıma hazırlayıp neşretmiştir.

Merkez İslâmî ilimlerin muhtelif konularına dair yazma eserleri toplaması yanında, dünyanın değişik kütüphaneleriyle de irtibat hâlidir. Şu ana kadar irtibat kurulanlar arasında Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, Topkapı Sarayı Müzesi, III. Ahmed, Köprülü, Süleymaniye, Ümmü'l-kurâ, Riyad Üniversitesi, Berlin ve Zâhiriye kütüphaneleri bulunmaktadır. Ayrıca 2005 yılı ortalarında

Cambidge’de yazma eserlerin tesbiti, problemleri, dijital ortama aktarılması, uluslararası kullanıma açılması ve muhteva tahlilleriyle ilgili bir bilimsel toplantı düzenlenecek, bu toplantıda dünyanın en meşhur yazma kütüphanelerinden gelen temsilcilerin de resmî, gayri resmî görüşmeler yapması sağlanacaktır.

Faaliyetlerini yürütmede araştırmacıların işini kolaylaştırmak amacıyla merkez kendine has üç ayrı alan benimsemiştir: (a) Kitap basımı, (b) CD hazırlanması, (c) İnternet. Bu çerçevede, İHSAN (International Hadith Studies Association Network/Uluslararası Hadis Çalışmaları Birliği Ağı/ رابطة الشبكة العالمية / لدراسة الحديث) şeklinde kısaltılmış bulunan ve “www.ihsanetwork.org” adresinden kullanıcıların hizmetine sunulan bir site hazırlanmış olup, site Sünnet Projesi’nin katettiği mesafeler hakkında bilgi vermesinin yanında, neşredilmiş bulunan kitapların tamamının metnini de ihtiva etmektedir. Ayrıca tetkik edilen eserin yazma nüshayla mukayese edilmesine imkân sağlamak düşüncesiyle her iki metin de sitede kullanıma açılmıştır. İslâmî Bilgi Birikim Merkezi’nin (IBBM) web sayfası, işaret edilen bu hususlar yanında projeye ilgili notlara, tashih önerilerine, bibliyografik araştırmalara, faaliyetlere dair bülten ve iletişim linklerine de yer vermesi yönüyle akademik ve profesyonel bir sayfa görünümünü kazanmıştır. İngilizce ve Arapça olarak hizmet veren sitenin, SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık ile yapılan mutabakat gereği, Türkçe olarak ilgililerin istifadesine sunulması da yakın zamanda mümkün hale gelecektir.

İslâm Bilgi Birikim Merkezi, Kahire’de bulunan Câmîatü’l-Ezher’in Hadis ve Hadis İlimleri bölümü öğretim üyesi ve Vezâretü’l-Evkâf’ta el-Meclisü’l-a’lâ li’ş-şuûni’l-İslâmiyye tarafından oluşturulan Sünnet Komisyonu üyesi Prof. Dr. Ahmed Ma’bed Abdülkerîm’in yönetimindeki akademik bir heyet tarafından idare edilmektedir.

Merkezin hazırlattığı ürünlerin tamamı hadis ve Arap dili dallarında uzman üniversite öğretim üyelerinin yanı sıra başka bilimsel kuruluşlarda çalışan uzmanların da denetiminden geçmektedir. Bunlar arasında vefatına kadarki katkılarıyla Prof. Dr. Ahmed Ömer Hâşim (Câmîatü’l-Ezher eski rektörü ve hadis kürsüsü öğretim üyesi), Prof. Dr. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Medine’de yürütülen Buhûsü’s-sünne eski danışmanı), meşhur hadis âlimi Muhammed Avvâme, Prof. Dr. Rif’at Fevzî (Câmîatü’l-Kahire ve Câmîatü Ümmî’l-kurâ eski öğretim üyesi), Prof. Dr. Muhammed b. Abdülkerîm b. Ubeyd (Câmîatü Ümmî’l-kurâ Külliyyetü’d-da’ve ve usûli’l-dîn öğretim üyesi), Prof. Dr. Ebû Lübâbe Hüseyin (Câmîatü’l-İmârâti’l-Arabîyyeti’l-müttahide hadis kürsüsü öğretim üyesi), Prof. Dr. Abdülmehdî Abdülkâdir (Câmîatü’l-Ezher hadis kürsüsü öğretim üyesi), Prof. Dr. İzzet Ali Atiyye (Câmîatü’l-Ezher hadis kürsüsü öğretim üyesi ve eski başkanı), Prof. Dr. Mervan Muhammed Mustafa (Câmîatü’l-Ezher hadis kürsüsü öğretim üyesi), Prof. Dr. Mustafa Muhammed Ebû Ammâre (Câmîatü’l-Ezher hadis kürsüsü öğretim üyesi), Prof. Dr. Abduh

er-Râcihi (Câmiatü'l- İskenderiye Ulûmü'l-luga bölümü öğretim üyesi ve Mecmau'l-lugai'l-Arabiyye üyesi), Prof. Dr. Muhammed Hamâse Abdüllatif (Mecmeu'l-lugai'l-Arabiyye üyesi, Câmiatü'l-Kahire Külliyyetü'd-dâru'l-ulûm Arap dili ve grameri kürsüsü eski başkanı), Prof. Dr. Abdulgaffâr Hâmid Hilâl (Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye eski dekanı) yer almaktadır. Ayrıca yürütülen bütün çalışmalar, bu kişilerin tetkikinden geçtikten sonra Câmiatü'l-Ezher'e bağlı Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin onayına da sunulmaktadır.

Elde etmiş olduğu uluslararası başarıların bir sonucu olarak, İslâm Bilgi Birlikim Merkezi (İBBM) ile Cambrige Üniversitesi'ne bağlı Middle Eastern and Islamic Studies bölümü arasında ortak faaliyet yürütme konusunda yakın bir iş birliği kurulmuştur. Yine uluslararası iş birliği etkinlikleri çerçevesinde, Ocak 2005'te SÜHA Danışmanlık Araştırma Yayıncılık ve *Hadis Tetkikleri Dergisi* ile de bir işbirliği mutabakatı sağlanmış olup, uluslararası pek çok konuda dayanışma içerisinde hareket edilecektir.

Merkezin uluslararası ilişkiler bağlamında Câmiatü'l-Ezher ile yaptığı iş birliği de çok yararlı sonuçlar doğurmuş ve bunun bir neticesi olarak, ilgili kurumun web sayfasına dijital ortamdaki bütün veriler hediye edilmek suretiyle, bu verilerin uluslararası kullanım imkânı arttırılmıştır. Öte yandan merkez Dârü'l-iftâi'l-Mısriyye ile ortak yürüttüğü bir çalışma ile söz konusu fetva kurulunun tesisinden bugüne verdiği tüm fetvaları bir CD'de toplamıştır.

Ayrıca merkezin bünyesinde İslâm sanatlarına bir bölüm ayrılmış ve bu konuda da internette bir site oluşturulmuştur. İslâm sanatına dair ürünlerin korunması ve yaşatılması amacıyla nâdide eserlerin üstün bir kaliteyle fotoğraflanması ve yayımlanmasına önem verilmiştir. Bu çalışmalar Kahire'de bulunan Amerikan Üniversitesi ile iş birliği içinde yürütülmektedir.

2004 yılında gerçekleştirilen Frankfurt sergisine, merkez bünyesinde hazırlanmış orta çağa ait en güzel hat örneklerinden oluşan on iki Kur'ân-ı Kerîm levhası ile iştirak edilmiştir. Ebû Bekir Sirâceddin tarafından hazırlanan ve müslüman sanatkârın ürettiği hat ve tezhip sanatının ender örneklerini ihtivâ eden kitap da bu sergide arz edilmiştir.

Hadis Tetkikleri Dergisi

- ✦ Abdulhamit Birişik, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân (Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ A. Kadir Evgin, *Hız. Peygamber'in Sünnetinde Alternatif Çözüm Yolları*, İlahiyat, Ankara 2004, 206 s.
- ✦ Abdullah Feyzi Kocaer, *Sahih-i Buhari'den Dersler*, Kelebek Yayınları, Konya 2002, 173 s.
- ✦ Abdullah Feyzi Kocaer (tert.), *Müttefekun Aleyh Hadisler*, Hüner Yayınları, Konya 2004, 699 s.
- ✦ Ahmet Kurucan ve Zühtü Mercan, *Aşere-i Mübeşşere*, Işık Yayınları, İzmir 2005, 358 s.
- ✦ Ali Akar, *Kur'ân ve Sünnet Bilinci*, Furkan, İstanbul, 2004, 232 s.
- ✦ Ali Çolak, *Kur'ân ve Hadislere Göre Melek Kavramı*, İlahiyat, Ankara 2000, 183 s.
- ✦ Ali Kuzudişli, *Fazlur Rahman ile Sünnet Tartışmaları*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2004.
- ✦ Ali Osman Koçkuzu, *Paşadaresi (Fahrettin Kulu ve Haciveyiszâde Mustafa Kurucu Hoca Efendilerin Hayatı)*, Konya 2004.
- ✦ Annemarie Schimmel, *Halîfenin Rüyaları (İslam Kültüründe Rüya ve Rüya Tabiri)* (çev. Tuğba Erkmen), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- ✦ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- ✦ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi I (Tarih Düşüncesinin Oluşumu)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi II (Felsefe ve Tarih)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi III (Tarih Felsefesinin Oluşumu)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Barthold, Vasili Viladimiroviç, *Rusya ve Avrupa'da Oryantalizm* (çev. Kaya Bayraktar-Ayşe Meral), Küre Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- ✦ Fereç Hüdür, *Kütüb-i Sitte'nin Eleştirisi ve Kur'an'a Arzı*, Kişisel Yayınlar, İstanbul 2005.

- ✦ Harald Motzki, (Editor), *Hadith (Origins and Developments)*, Ashgate Publishing, 2004.
- ✦ H. Musa Bağcı, *Hadis Rivayetinde Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu*, İlahiyat, Ankara 2004.
- ✦ Hazma Abdullah el-Malibârî, *Abgariyyetü'l-İmâm Müslim fî Tertîbi Ehâdîsi Müsnedihi's-Sahîh* (Dirâse Tahlîliye), Dâru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- ✦ Hazma Abdullah el-Malibârî, *Nazarâtun Cedîde fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.
- ✦ Hazma Abdullah-Sultan Sened al-Akâyileh, el-Malibârî, *Keyfe Nedrüsü Ilme Tahrici'l-Hadîs*, Dâru'r-Râzî, Amman 1998.
- ✦ Herbert Berg (Editor), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Brill Academic Publishers, 2003.
- ✦ İbn Fûrek, Ebû Bekr, *Kitâbu'l-ibâne an turuki'l-kâsidîn ve'l-keşf 'an Menâhici's-sâlikîn ve't-teveffur ilâ ibâdeti Rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan), Isparta 2003.
- ✦ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadîs* (thk. Halil Me'mûn Şihân), I-II, renkli, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut 2001.
- ✦ İbrahim el- Hâzimi, *Yedi Hadis İmamının İttifak ettikleri Hadisler* (çev. Hanifi Akın) Karınca Kitap, İstanbul 2004.
- ✦ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, Hadisevi, İstanbul 2004, 414 sh.
- ✦ İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, Hadisevi, İstanbul 2004, 283 sh.
- ✦ İmadüddîn Halil, *Muhammed Aleyhisselam (Siyer Araştırmaları)* (çev. İsmail Hakkı Sezer), Yediveren, Konya 2004.
- ✦ İsmail b. Ali, *Eimmetü'l-'ilm el-müctehidûn fî'l-Yemen*, Dâru'l-Beşîr, Amman 2002.
- ✦ Kuzâî, *Müsned-i Şihâb* (çev. Ali Akar), Yediveren, Konya 2005.
- ✦ M. Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, 304 s.
- ✦ Mehmet Birekul, *Peygamber Günlerinde Kadın (Sosyolojik Bir İnceleme)*, Yediveren, Konya 2004.
- ✦ Mehmet Emin Özağar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- ✦ Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Nükte Kitap, Konya 2003.
- ✦ Mevdûdî, Mevlana Seyyid Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an Meali*, (Urduca'dan çev. Durmuş Bulgur), Yediveren Kitap, Konya 2004.
- ✦ Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mânî, *İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri* (çev. Enbiya Yıldırım), Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, 132 s.
- ✦ Muhammed Kasım Abduh el-Hârîsi, *Muhaddisler Nazarında İmam Ebû Hanîfe I-II* (çev. Ahmet Yücel-İbrahim Tüfekçi), Misvak Neşriyat, İstanbul 2004.

- ✦ Muhammed Salih Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet* (çev. Metin Yiğit, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004 264 s.
- ✦ Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, Yediveren, Konya 2004.
- ✦ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- ✦ Ramazan Sönmez, *Hadis Güldestesi*, Yediveren, Konya 2005.
- ✦ Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza/Hadis Rivayet Ağı 610-1505*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.
- ✦ Saffet Sancaklı, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Elif Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek (İbn Teymiyye Örneği)*, Pınar Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sad, Ibn Ma'n, and Ibn Hanbal*, Brill Academic Publishers, 2004.
- ✦ Seyit Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, Ensar Yayıncılık, Konya 2004.
- ✦ Stephan R. Humphreys, *İslam Tarih Metodolojisi (Bir Sosyal tarih Uygulaması)* (çev. Murtaza Bedir-Fuat Aydın), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- ✦ Sultan Sened al-Akâyileh, *Nakdu'l-hadis bi'l-'ard alâ'l-vâkı' ve'l-ma'lûmâtî't-târîhiyye*, Daru'l-Feth, Amman 2002.
- ✦ Şehrî İbrâhim, *Koyunoğlu Müzesinde Kırk Hadis Mecmuası* (Haz. Mustafa Çıpan-Ahmet Efe), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Konya 2003.
- ✦ Touati Houari, *Ortaçağda İslam ve Seyahat (Bir âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi)* (çev. Ali Berkay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- ✦ Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir ve Yönetimi ve Valilik*, Yediveren, Konya 2004.
- ✦ Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Süfîlerin Hadîsleri Anlama Çabaları (Hakîm Tirmizî'nin Yaklaşımı)*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2004.
- ✦ Zekeriya Güler, *Hadis Günlüğü*, Nükte Kitap, Konya 2004.
- ✦ Zekeriya Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türkler*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2004.
- ✦ Ziyâüddîn el-Makdisî ve İbnü Mendeh, *Müsnedü Ebi'l-Abbâs Muhammed bi İshâk es-Sirâc*, (thk. Ahmed Ferhi Abdurrahman), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Yayın İlkeleri

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* hadis ilmiyle ilgili yayınlar yapmayı hedefleyen altı aylık, hakemli, uluslararası, akademik bir araştırma ve ihtisas dergisidir. ✦ Öncelikle Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Arapça ve diğer uluslararası bilim dillerinde de yayın yapar. ✦ *HTD* akademik araştırmalara konu teşkil eden klasik veya çağdaş dönem hadis meseleleri, hadis tarihi, usûlü ve literatürüne dair özgün değerlendirmeler, çağdaşlaşma dönemi İslâm toplumunda ortaya çıkan hadisle ilgili tartışmalar ve bilimsel faaliyetler, bu tartışmalardan hareketle ortaya çıkmış geleneksel ve çağdaş yaklaşımlar, çağdaş metodolojilerin hadis araştırmalarına katkı ve etkileri, Batılıların hadis araştırmaları gibi konulara dair çalışmalar yayınlamayı hedefler. ✦ *HTD* daha önce yayınlanmamış makalelerin yanında, nitelikli makale çevirileri, kitap tahlillerini konu alan araştırma notları, mülâkâtlar, kitap-makale tahlil ve tenkidleri, yazma eser, sempozyum-konferans vb. akademik faaliyetler hakkındaki değerlendirmeleri, hadisle ilgili çalışmalarını bulunan kimselere dair vefeyât yazıları, hadisle ilgili akademik faaliyetler ile yayınlanan akademik nitelikli eserlerin ve savunulan doktora tez duyurularının yayımlandığı her türlü ilmi yaklaşıma açık bir meslekî platformdur.

Yazarlara Not

✦ *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne gönderilen makaleler ve yazılar gerek konusu gerekse takdim edilişi bakımından özgün, hadis ilimlerine ve İslâm düşüncesine katkı sağlayıcı nitelikte olmalıdır. ✦ Hacim itibarıyla, makaleler 7500, Araştırma notları 4000, yazma tanıtımı ve sempozyum değerlendirmeleri 2500, kitap tanıtımı, vefeyât ve hadis dünyasından haberler 1500 kelimeyi geçmemelidir. ✦ Makalelerin yayımlandığı dil yanında, makale başlığı ile birlikte İngilizce olarak da 100 kelimeyi geçmeyecek hacimde özet ve muhtevayı yansıtacak 4-6 arasında anahtar kelime gönderilmelidir. ✦ Yazılar 4 nüsha halinde çıkışı ve disketi ile birlikte veya e-maile derginin yazışma adresine 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 şablona müracaat edilmelidir. ✦ Makalesi yayınlanan yazarlara 20 adet ayırabım 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 manuscript format: 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، وتصدر في كل سنة مرتين تهدف إلى نشر بحوث فيما يتعلق بعلم الحديث. ✦ بجانب صدورها باللغة التركية، فهي تصدر أيضًا بالإنكليزية، والعربية. وباللغات الأخرى العلمية الدولية. ✦ وهي تهدف كذلك إلى نشر المسائل القديمة أو الحديثة المتعلقة بعلم الحديث، وتحليلات خاصة بأصول الحديث وتاريخه ونصوصه، وكذا الأنشطة العلمية، والردود المتعلقة بالحديث التي استحدثت في المجتمع الإسلامي في مرحلة النهضة لتكون موضوعاً لهم 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 غرضه. ✦ إن مجلة بحوث الحديث، مفتوحة لكل التصورات العلمية، والمقالات المترجمة، والملاحظات الدراسية التي تحتوي على تحليل المؤلفات، والملئقات، والتحاليل والنقد لكتاب أو لمقالة، والتعريف بالمخطوطات، والتعليقات على محاضرة أو ندوة، والكتابات حول تراجم سير 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 غرضه ✦ يجب أن لا تتجاوز الكتابات المرسلة إلى المجلة، في المقالات ٧٥٠٠ كلمة، وفي الملاحظات دراسية ٤٠٠٠ كلمة، وفي التعريف بمخطوطة 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 ستنشر بها، وذلك مع عنوانها، بشرط أن لا تتجاوز ١٠٠ كلمة، وكذا المصطلحات المساعدة (ما بين ٤ إلى ٦ كلمات) التي تعبر عن المحتوى. ✦ يجب إرسال أربع نسخ ورقية من الكتابات إلى عنوان المراسلة ونسخة على قرص كمبيوتر أو بوساطة البريد الإلكتروني. ✦ ترسل هذه المقالات إلى أربعة 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.

✦ ✦ ✦

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 KARAHAAN
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

Abdülvahap 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

Adil YAVUZ
adilyavuz@hotmail.com
(332) 323 82 50 x 210

Malatya

Saffet SANCAKLI
absancakli@hotmail.com

Rize

Yavuz KÖKTAŞ
yavuzkotas@hotmail.com
(464) 214 52 08
(464) 214 11 22
(537) 630 39 63

Sakarya

Hayati YILMAZ
hayatiyilmaz@hotmail.com
(533) 516 77 10

Samsun

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: abumar40@hotmail.com

Montreal/CANADA

Bilal BAŞ: bilalbas@hotmail.com

Cairo/EGYPT

Davidson McLaren: davidson@tradigital-cairo.com

Menchaster/ENGLAND

Necmettin GÖKKIR: ngokkir@hotmail.com

Paris/FRANCE

Nathalie CLAYER: nathalie.clayer@ehess.fr

Bonn/GERMANY

Bülent UÇAR: aylinf@directbox.com

Rotterdam/HOLLAND

Özcan HIDIR: ohidir@hotmail.com

Napoli/ITALY

Michelangelo GUIDA: Michelangeloguida@hotmail.com

Çimkent/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



HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES مجلة بحوث الحديث

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/المخطوطات

Sirâcüd-Dîn el-Üşî, *Kitâbu Nisâbi'l-ahbâr li Tezkireti'l-ahyâr*
(Haz. Cemil Fâik es-SÂDIKÎ)

Mülâkât/Interview/حوار

Zekeriya GÜLER, Muhammed el-Gazzâlî İle: -Mülâkât ve Mülâhazât-

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleriyle Hz. Ali Sempozyumu, Bursa/TÜRKİYE
(Haz. Selim ARIK)

Ehl-i Beyt Sempozyumu/KONYA
(Haz. Doğan KAPLAN)

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Prof. Dr. Yaşar Kandemir, *Peygamberimin Sevdiği Müslüman*
(Haz. Ümit ŞİMŞEK)

Usûl İslam Araştırmaları
(Haz. HTD)

Vefeyât/Obituary/فداء

Sadreddin Yüksel (1326–13 Zilka'de 1425/1920–25 Aralık 2004)
(Haz. Müfid YÜKSEL)

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

İslâm Bilgi Birikim Merkezi (IBBM)/Thesaurus Islamicus Foundation/
جمعية المكنز الإسلامي, Vaduz, LIECHTENSTEIN

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

ISSN 1304-3617



internette sipariş için
www.kitapyurdu.com