



HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HADITH STUDIES مجلة بحوث الحديث
Cilt/Volume: II Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2004

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

İbrahim HATİBOĞLU, Yeni Bir Sayı, Aydınlık Bir Ufuk...

Makaleler/Articles/مقالات

Ayhan TEKİNEŞ, Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma/
Hadīth and History: A Methodological Comparison

Nimetullah AKIN, Das Historische Bild von Maria in der
Geschichtsliteraturdes Frühen Islam/*Erken Dönem Tarih
Literatüründe Hz. Meryem'in Tarihsel Tasavvuru*

Kadir PAKSOY, Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi/
Critical Analysis of the Sa'laba Hadīth (Story) in Sanad and Matn

Ahmed ÜRKMEZ, Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc/
Takhrîj: As a Means of Opposition

Tercüme/Translation/ترجمة

J. H. KRAMERS, Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'l-hadir/
A Tradition of Manichaeen Tendency (Çev. Fatma KIZIL)

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Sıddık KORKMAZ, *el-Mektebü'l-Elfiyye* CD'sinin İçerdiği Eserler,
Künyeleri ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi

İsmail ALBAYRAK, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde
Hint Kur'ân Araştırmaları* Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

Abdullah AYDINLI, "İcâzet" Hakkındaki Bir Makalenin İcâzeti

HADİS TETKİKLERİ DERGİSİ
JOURNAL OF HADITH STUDIES/مجلة بحوث الحديث
II * 2 * 2004

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

Altı Aylık Akademik Hadis Araştırmaları Dergisi

Cilt/Volume: II Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2004

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 İSKENDER OĞLU (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 2004

Fiyatı/Price

Türkiye: 10 YTL, (2004 Yılı abone/Subscription Rates for 2004: 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, Yeni Bir Sayı, Aydınlık Bir Ufuk... ✦ 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

Ayhan TEKİNEŞ, Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma/
Hadīth and History: A Methodological Comparison ✦ 7-38

Nimetullah AKIN, Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur
des Frühen Islam/*Erken Dönem Tarih Literatüründe Hz. Meryem'in*
Tarihsel Tasavvuru ✦ 39-62

Kadir PAKSOY, Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi/*Critical*
Analysis of the Sa'laba Hadīth (Story) in Sanad and Matn ✦ 63-85

Ahmed ÜRKMEZ, Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc/
Takhrîj: As a Means of Opposition ✦ 87-106

Tercüme/Translation/ترجمة

J. H. KRAMERS, Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'l-hadir/*A Tradition of*
Manichaeen Tendency (Çev. Fatma KIZIL) ✦ 107-118

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

Sıddık KORKMAZ, *el-Mektebü'l-Elfiyye* CD'sinin İçerdiği Eserler, Künyeleri ve
Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi ✦ 119-139

İsmail ALBAYRAK, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân*
Araştırmaları Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar ✦ 141-150

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

Abdullah AYDINLI, "İcâzet" Hakkındaki Bir Makalenin İcâzeti ✦ 151-154

Mülâkât/Interview/حوار

Raşit KÜÇÜK, Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir ile İlmî Hayatı, Türkiye'de
Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine ✦ 155-166

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Uluslararası 'Klâsiği Yeniden Düşünmek' Sempozyumu, İstanbul/TÜRKİYE
(Haz. Erdinç AHATLI) ✦ 167-174

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Seyit Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)*
(Haz. Şule COŞKUN) ✦ 175-179

Haldûn el-Ahdeb, *Zevâidu Târihi Bagdâd 'ale'l-Kütübi's-sitte*
(Haz. Namiq ABUZEROV) ✦ 181-183

Selçuk Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*
(Haz. Abdolvahap ÖZSOY) ✦ 185-187

Ali Kuzudişli, *Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları*
(Haz. Ümmühan ÖZÇELTİKÇİ) ✦ 189-193

Vefeyât/Obituary/فداء

Abdülkâdir el-Arnaût (1350-14 Şevval 1425/1929-26 Kasım 2004)
(Haz. İbrahim HATİBOĞLU) ✦ 195-199

Hadis Dünyasından Haberler/News on Hadîth/أخبار عن عالم الحديث
el-Câmi'u'l-kebîr li-Kütübi't-türâsi'l-İslâmî ve'l-'Arabî,
Şeriketü't-Türâs, AMMAN ✦ 201-202

I-II. Cilt Fihristi/Contents for Vol. I-II/II-I محتويات المجلد ✦ 203-210

Hadis Tetkikleri Dergisi Hakkında/About Journal of Hadith Studies/
حول مجلة بحوث الحديث ✦ 211-212

Yeni Bir Sayı, Aydınlık Bir Ufuk...

Nebevî geleneğin inkişâfına yönelik bilimsel çabaların eksenini olma yolunda önemli bir merhaleyi geride bırakan *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ni yeni bir sayısıyla tekrar tetkiklerinize arz etmenin mutluluğuyla söze başlıyoruz.

Zaman ilerledikçe, İslâm medeniyetinin ayrılmaz bir parçasını teşkil eden hadis öğrenim ve öğretim geleneğinin derinliğini ve enginliğini fark ediyor, daha fazla çalışmamız gerektiğini anlıyoruz. Ayrıca çalışmalarımızı, duygusallığa kapılma ve cehalet tehlikesinden uzak bir şekilde, hem akademisyenler olarak kendimizi, hem de esasen hizmet götürme yükümlülüğümüz bulunan geniş kitleleri daha fazla düşünerek sürdürmemiz gerektiğini idrak ediyoruz.

Akademik kaygıların göz ardı edildiği günübürlük, aceleci ve yanlı yaklaşımlar, kısa vadede çözüm üretiyor ve ihtiyaçlara cevap veriyor gibi görünse de, kucaklaşması gereken medeniyetlerin birbirini yok etmeye çalıştığı günümüzde, uzun soluklu olma vasfını kazanamazlar. Bu gerçekten hareketle *Hadis Tetkikleri Dergisi'* Türkiye'nin akademik birikimini bu istikâmete çevirme çabası içindedir ve aynı çabayı sürdürmeye devam edecektir.

*Hadis Tetkikleri Dergisi'*nde yayımlanacak yazılarda hadis alanı içindeki dengeyi gözetmeye çalıştığımız gibi, ilimler arası ilişkileri de dikkate alan bir yayın dengesi sağlamaya çalışıyoruz. Hadis çalışmalarının merkezinde metinlerin yer alması dolayısıyla, her sayıda bir hadisi incelemeyi esas alan türde makalelere mutlaka yer vermeye çalışıyoruz. Bir yandan buna dikkat ederken, diğer yandan da tek hadis üzerine yapılan çalışmaların mukayesesine imkân sağlaması açısından şarkiyatçılarca yapılmış benzeri araştırmalara da yer vermeye özen gösteriyoruz.

Tarih ile hadis ilimleri arasındaki ilişkiye mühim bir yer ayırdığımız bu sayımızda, söz konusu iki ilim dalını rivayet metodolojileri açısından inceleyen bir araştırma ile erken dönem tarih literatüründe ortaya çıkan birbirine zıt iki Meryem tasviri üzerine yapılmış bazı tesbitlere yer verilen Almanca bir makale yer almaktadır. Bu sayımızdaki diğer bir çalışma da özellikle vâizler tarafından sıkça dile getirilen Sa'lebe hadisi üzerinedir. Makaleler bölümünde son olarak Osmanlı toplumunda süregelen iki farklı ilim geleneğinin birbirini algılayışını

tahrîc vesilesiyle anlamamıza imkân sağlayan bir makaleye yer verilmiştir. Bu sayımızda dikkatlerinize sunulan çeviri makale ise, hadislerin menşei tartışması açısından hayli önemli olmasına ve erken bir dönemde yazılmasına rağmen Fransızca olması dolayısıyla, dikkatleri fazla üzerine çekememiş mühim bir tek hadis incelemesine dairdir.

Ayrıca bu sayımızda, bilgisayar yardımıyla hadis bulmak için sıkça istifade edilen *el-Mektebetü'l-elfiyye* adlı hadis CD'sinin ihtiva ettiği eserlerin listesi ile şarkiyatçılık ve misyonerliğe dair mühim bir araştırmanın tahlili de yer almaktadır. Mülâkat bölümümüzde ise, uzunca bir zamandan beri sohbetini hasretle beklediğimiz bir üstadımızın, M. Yaşar Kandemir Beyin hadis arka plânı ve akademik tecrübelerinden bizim aynamıza yansıttıklarını sizlere arz ettik. Yine bu sayımızda hadise dair dört yeni eser ile bir sempozyum tanıtımı da okuyucularımızın dikkatlerine sunuldu. Vefeyât bölümünde meşhur muhakkiklerden Abdülkâdir el-Arnaût'un hayatına yer verildi.

Dergimizin bu sayısından itibaren, her yılın son sayısında o yıla ait iki sayıda yer alan çalışmalar 'Cilt İçeriği/Contents of the Volume/محتويات المجلد' başlığı altında toplu halde okuyucularımızın istifadesine sunulacaktır. Ayrıca her on sayının ardından söz konusu süreçte *Hadis Tetkikleri Dergisi'*nde yayımlanan bütün yazıların bir indeksi de hazırlanacaktır.

İkinci yılımızı tamamlarken gerek çalışmalarını bizlere göndermek suretiyle *Hadis Tetkikleri Dergisi'*ne varlık kazandıran müelliflerimize, gerekse gelen yazıların daha problemsiz bir biçimde siz okuyucularımıza ulaşmasına katkı sağlayan yayın ve teknik ekibimize huzurlarınızda en içten şükranlarımı arz ediyorum...

Saygılarımızla...

İbrahim HATİBOĞLU

Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma

Ayhan TEKİNEŞ, Yrd. Doç. Dr.*

“Hadith and History:
A Methodological Comparison”

Abstract: Hadith methodology played an important role in the formation of Islamic sciences, in particular in the formation of Islamic History. Islamic History benefited from Hadith methodology in evaluating historical reports by using chain of transmissions. The relation between Hadith and History continues today. Some Hadith scholars try to use the contemporary methods of History. Since there are historical differences between these two sciences and the methodology of modern History is influenced from the environment in which it was produced, it is necessary to point out some issues in relation to sharing terminology and methodology. This article aims to point out main differences between Hadith Methodology and the Methodology of History.

Citation: Ayhan TEKİNEŞ, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, pp. 7-38.

Key words: Hadith, history, criticism of hadith, methodology of history, riwāyah, methodology.

Giriş

Tarih, geçmişte yaşanmış olayları, kişileri ve kurumları inceler. Geçmiş hakkında bilgi veren yazılı belgeler, sözlü rivayetler, kitâbeler ve diğer maddî kalıntılardan yararlanarak geçmişi tasvir etmeye girişir. Geçmiş zamanlardan kalan her şey tarihin inceleme konusudur. Hadis ilmi ise Allah Resûlü Hazreti Muhammed’in (s.a.v.) sözlerinin, davranışlarının, uygulamalarının ve onunla ilgili bütün bilgilerin tespiti, sonraki nesillere nakledilmesi ve bu esnada karşılaşılan problemlerle ilgilenir. Her iki ilim dalı da maziye inceleme noktasında birbirine benzemekteyse de aralarında önemli farklar vardır.

Oryantalistler, hadis konusundaki tetkiklerinde tarih metodolojisinden yararlanmışlardır. Bunu bazen açıkça tarihî tenkit metodunu hadisle ilgili araştırmalarında uygulamak suretiyle, bazen de yetiştikleri ilmî muhitlerde benimsenen bir yöntem olduğu için, aralarındaki farkları dikkate almadan tarih

* SAÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, atekines@sakarya.edu.tr

metodolojisindeki tekniklerle hadisi incelemek suretiyle yapmışlardır.¹ Batı'da tarihin ciddi bir ilim hüviyeti kazanması, XIX. yüzyılda tarih araştırmalarında eleştiri metotlarına ihtiyaç duyulmasıyla ve tarih çalışmalarında yeni tenkit tekniklerinin uygulanması ile birlikte gerçekleşmiştir. Ancak tarih metodolojisi de diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi çeşitli akımlar vardır. Bu akımların kendilerine mahsus özellikleri ve uygulama alanları bulunmaktadır. Tarih araştırmalarında belirli bir dönemde tamamen hâkim olmuş ve tam anlamıyla bütün araştırmalarda uygulanmış tek tip bir metottan bahsedilemez. Bu sebeple tarih metodolojisi ile hadis ilmini karşılaştırmak oldukça zordur.

Uzun bir tarihî birikime ve geniş bir literatüre sahip tarih ve hadisi bütün yönleriyle derinlemesine bir makale çerçevesinde karşılaştırmak mümkün değildir. Bu sebeple burada, her iki alanın genel hatlarıyla tanıtılması ve karşılaştırılmasıyla yetinilmiştir. İki ilim arasındaki benzer yönler ve farklar gösterilerek, aralarında karşılıklı terim ve fikir alışverişinde dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır.²

Bu makalede, elden geldiğince birini diğerinin alanına indirgemenin, öncelikle aralarındaki farkları göstermek maksadıyla iki ilmin mukayese edilmesi hedeflenmiştir. Yine burada, tarih alanındaki bütün akımları tek tek tanıtmak ve hadis ilmiyle karşılaştırmak mümkün olmadığı için, her iki ilmin karakteristik yönlerinin mukayesesiyle yetinilmiştir. Bu çalışmada, birbirini etkileme alanları, birbirinden yararlanma yolları gibi soruların cevaplarını başka araştırmalara bırakarak, hadis ve tarih ilimleri, genel özellikleri ve tenkit metotları açısından karşılaştırılacaktır. Muhtemelen böyle bir mukayese anılan problemlere de kısmî bir cevap niteliği taşıyacaktır.

1. Hadis-Tarih İlişkinin Tarihçesi

Tarih ile hadis arasındaki alaka hadis ilminin başlangıcına kadar iner. İlk hicrî yüzyılda kaynaklar ve metot açısından İslâm tarihi çalışmaları hadisle

¹ Bu konuda örnek için Batı'da tarih felsefesinin kurucusu kabul edilen G. Vico'nun (ö. 1744) rivayetleri kullanma konusundaki metodu ile muâsir hadis araştırmacılarından Schah'tın 'müşterek râvi' teorisi karşılaştırılabilir. Vico'ya göre, geçmişe ait rivayetler, harfi harfine doğru sayılmak yerine, kırılma açısını bir ölçüde saptayabileceğimiz bir ortamdan geçerek çarpıtılmış olguların karma-karışık bir anısı sayılmalıdır. Bütün rivayetler doğrudur ama hiçbirini söylediği şeyi söylemek istemez. Söylemek istediği şeyi tarihçi, onları icat eden insanları tanıyarak ortaya çıkarır (R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı* (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara 1996, s. 104. Vico, hakkında bilgi için ayrıca bk. Özlem, *Doğan Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, 197-209. Schah'tın müşterek râvi teorisi hakkındaki bilgi ve eleştiriler için bk. G. H. A. Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı* (çev. Salih Özer), Ankara 2002, ss. 256-266; M. Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkhı ve Sünnet* (çev. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, ss. 237-246).

² Bilindiği üzere, terimler çoğu kez içinde üretildikleri kültür ortamları ve ilim disiplinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla üretilmişlerdir; bu nedenle açık veya zımnî birçok manayı üzerlerinde taşıyan işaretler gibidirler.

yakından ilgilidir.³ İlk İslâm tarihçileri aynı zamanda muhaddistir.⁴ Hatta Muhammed Hamidullah hadisin, Peygamber (s.a.v.) asrının tarihi olduğunu söyleyerek, İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'inin tam adını örnek gösterir.⁵ Bilindiği üzere, hadisler tedvin edilirken, bir ayırma gidilmeden fıkıhla ilgili hadislerin yanında gazveler ve siyerle ilgili rivayetler de toplanıp yazılmıştır. Birçok araştırmacı, İslâm tarihçiliğinin hadis ilminden doğduğunu; hatta tarihin hadisin tevsik ve tenkit kaidelerinden yararlanarak ilmî bir hüviyet kazandığını ifade etmişlerdir⁶. İlk dönem tarihçileri, hadis ilminin rivayetleri tetkik ve tenkit metotlarından yararlanmışlardır. İlk İslâm tarihi çalışmaları siyer ve megâzî rivayetlerinin bir araya getirilmesiyle başlamış; rivayetlerin isnadlarının denetlenmesi ve râvilerin cerh ve ta'dili ile ilmi bir hüviyet kazanmıştır.⁷ Başlangıçtan itibaren İslâm tarihçileri, hadis istilahlarından, hadisçilerin rivayet ve dirayet metotlarından yararlanmışlardır.⁸

Hadis ile tarih arasındaki benzerlikler neticesinde müşterek çalışma ve ilgi alanları ortaya çıkmıştır. Râvilerin hayatlarının anlatıldığı ricâl ve tabakât kitapları, hem hadisin hem de tarihin alt branşlarıdır.⁹ Râvilerin tenkidıyla ilgili ilkeler de hadis ve tarih ilminde müşterektir. Bilgisiz ve mutaassıp hadis münekkitlerini uyarmak amacıyla bir risâle telif eden Tâcüddîn es-Sübki (ö. 771/1369), aynı zamanda tarihçilerin dikkat etmesi gereken kuralları bildiren

³ Seyyide İsmâil Kâşif, *Masâdiru't-târihi'l-İslâmî ve menâhîcu'l-bahs fihi*, Beyrut 1983, s. 32, 33.

⁴ Burada örnek olarak Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/741), Mûsa b. Ukbe el-Esedî (ö. 141/758), İbn İshâk (ö. 151/768) gibi kişiler anılabilir. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 22–28. Daha sonraki yüzyıllarda hadis ve tarihle ilgili eserleri bulunan muhaddislere örnek olarak da Taberî (ö. 309/923), Zehebî (ö. 748/1347), Aynî (ö. 855/1451) ve Sehâvî (ö. 902/1496) gibi isimler hatırlatılabilir.

⁵ *Sahih*'in tam adı *el-Câmi'u's-sahihü'l-müsnedü'l-muhtasar min umûri Rasûlillahi -sallallâhu aleyhi ve sellem- ve sünenihi ve eyyâmihî*'dir (Allah Resûlü'nün işleri, sünnetleri ve önemli olayları hakkında muhtasar müsned ve sahih hadisleri bir araya getiren kitap). Görüldüğü gibi kitabın adından Resûlullah -sallallahu aleyhi ve sellem- ve dönemi ile ilgili söz, fiil, takrir ve olayları bir araya getirmek hedeflendiği anlaşılmaktadır. Muhammed Hamdullah, *Siretu İbn İshâk*, Konya 1981, "Mukaddime", s. ۲.

⁶ Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 208; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, Ankara 1991, s. 183; Şeşen, *a.g.e.*, s. 20 vd.

⁷ Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, *Menhecü'l-bahs fi't-târih*, Bingazi 1990, s. 211. Hizmetli, *a.g.e.*, s. 173.

⁸ Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, *a.g.e.*, s. 234, 243. İslâm tarihinin temel kaynakları, hadisçiler tarafından isnadlı rivayetler şeklinde derlenmiştir. İslâm tarihi alanındaki ilk çalışmalar, "dâru's-sünne" diye anılan Medineli ünlü muhaddis Zühri ve talebesi İbn İshâk tarafından yapılmıştır. İslâm tarihi ile ilgili en ünlü eserlerden birisini telif eden Taberî'nin *Tarih*'i hadisin rivayet ve dirayet metotlarından yararlanılarak nasıl tarih yazılacağına iyi bir örnektir. Seyyide İsmail Kâşif, *a.g.e.*, s. 32-45.

⁹ Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, *a.g.e.*, s. 211; Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa (ö. 962/1555), ricâl ilminin bir vecihten tarih ilminin alt branşı olduğunu, bir vecihten de hadis ilminin alt branşı olduğunu ifade etmiştir (Bk. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*, Beyrut 1985, II, 344). Yine ona göre muhaddislerin tabakalarını inceleyen ilim dalı da tarih ilminin bir alt dalıdır. I, 261.

ayrı bir risâle de telif etmiştir. Bu risâlenin girişinde Sübkî, önce tarihçilerin cerh ve ta'dil konusunda bilgi eksikliği ve taassuplarına dikkat çeker, sonra "Cerh ve ta'dil hakkında zikrettiğimiz kaideler, tarihçiler için de faydalı kaidelerdir" der, daha sonra tarihçilerin ayrıca dikkat etmesi gereken kuralları zikreder.¹⁰

Hadis ve tarih arasındaki zikredilen yakınlıklar, teoriye de yansımış; tarih usûlü (metodu) hadis metodolojisinden yararlanılarak sistemleştirilmiştir. İslâm dünyasında tarih metodu ile ilgili ilk müstakil eserlerden *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh* adlı risâlenin müellifi Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) bu eserini hadis ıstılahlarından yararlanarak telif etmiştir.¹¹ Meselâ tarihçide bulunması gereken şartları sıralarken hadis râvisinde bulunması gereken *akıl*, *zabt*, *İslâm* ve *adâlet* vasıflarının tarihçide de bulunması gerektiğini;¹² tarihî bilgiye güven duyulabilmesi için tarihçinin tarihi bilgiyi muteber hadis tahammül yollarından birisiyle alması gerektiğini söyler.¹³

Tarih metodolojisi ile ilgili en önemli eserlerden birisi olan *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme't-târîh* adlı eserin yazarı Sehâvî (ö. 902/1496), aynı zamanda hadis usûlüne dair *Fethu'l-muğîs* adlı eserin de müellifidir.¹⁴ O, tarihin hadis ilmi gibi sened ve metin araştırmaları şeklinde iki kısma ayrıldığını söyleyerek, tarih ilmini hadis ıstılahları ve hadis ilimleri çerçevesinden tetkik eder.¹⁵ Ona göre hadisin sıhhati hakkında ancak râviler hakkındaki tarihî bilgiler vasıtasıyla hüküm verilebildiği için tarih bilmek hadis ilmi kadar önemlidir.¹⁶

Muâsır müelliflerden Babanzâde Ahmed Naîm (ö. 1934), *Tecrid-i Sarîh Mukaddimesi'*nde tarih metodolojisine de temas etmiş; tarih tenkidi ile hadis tenkidini "Metodoloji'den Bir Bahis" ve "Bir Mukâyese" başlıkları altında karşılaştırmıştır.¹⁷ Nitekim düşüncesini, "muhaddislerin hadis tenkidi sahasındaki mesâileri, Avrupalılarca tamamen malum olsa intikad tarihi namını

¹⁰ Tâcuddîn es-Sübkî, "Kâidetün fi'l-cerhi ve't-ta'dil" ve "Kâidetün fi'l-müerrihin" (*Erba'ü resâil fi 'ulûmi'l-hadis* içinde, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1990.

¹¹ el-Vâfi, *a.g.e.*, s. 243; Kâfiyeci'nin eseri üzerine çalışma yapan Kasım Şulul, mantık örgüsünün güçlülüğünü ve metod belirleme maksadıyla yazılmış olduğunu öne sürerek, bu eserin yazımında fıkıh usûlünden yararlandığını öne sürmektedir (Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usûlü*, s. 70).

¹² Kâfiyeci, *a.g.e.*, s. 97.

¹³ Kâfiyeci, *a.g.e.*, s. 99, 100.

¹⁴ Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme't-târîh* (nşr. Franz Rosenthal), Beyrut ts.; *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyeti'l-hadis li'l-İrâkî* (nşr. Ali Hüseyin Ali), I-IV, Kahire 1995.

¹⁵ Sehâvî, *a.g.e.*, s. 30

¹⁶ Sehâvî, İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870), râviler hakkında bilgiler içeren *et-Târîh*'ini Medine'de Mescidü'n-Nebevî'de kaleme almasının ve her râvinin hayatını yazmadan önce iki rekât namaz kılmasının hadis ile tarihin aynı derecede önemli olduğunun bir delili olduğunu belirtir (Sehâvî, *a.g.e.*, s. 84).

¹⁷ Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-III, Ankara 1981, I, 82-100.

verdikleri bahs-i mantikiye çok vüs'at verir -fîmâ ba'd olsun- tarih kitaplarını vüsûk ve yakîn sahalalarına daha ziyade takrîb ederler” şeklinde ifade etmiştir. Yine o, “sünnetin zabt ve hıfzını, bu babdaki rivâyâtın kuvvet ve za'fını intikâd ederek kizb ve hatadan selametlerini deruhte ettikleri için günümüzdeki anlamıyla dinin hakikî müverrihlerinin” muhaddisler olduğu kanaatinde dir.¹⁸

Hadisin İslâm tarihinin kaynağı olması meselesini incelediği makalesinde Fuad Sezgin, hadisin tarihi bakımdan ehemmiyetini Hz. Peygamber'in hayatı hakkındaki bilgilerin Kur'ân ile birlikte iki temel kaynağından birisi olmasına bağlar. Ona göre hadisin tarihî açıdan önemini belirleyen hususlardan birisi de “İslâm'ın ilk asırlarına ait dinî ve gayr-ı dinî haberlerin rivayet şekline hâkim olmuş bulunması”dır.¹⁹ Sezgin, “Hadis usûlü ve kaideleri göz önünde bulundurulmadan İslâm'ın ilk asırlarına ait kültür tarihi ve kaynakları hususunda sâlim bir bilgi elde edilebilmesine imkân yoktur” diyerek hadisin yalnızca tarih ilmi için değil, ilk dönem İslâm ilim ve kültür tarihi açısından da önemli olduğunu vurgular.²⁰

Hadis ile tarih arasındaki yakın ilişkiyi dikkate alan kimi modern İslâm tarihçileri yeni tarih usûllerini geliştirirken Batı tarih metodolojisi kadar hadis istilahlarından yararlanmayı da ihmal etmemişlerdir. Meselâ tarihçi Esed Rüstem'in *Mustalahâtu't-tarih* (Beyrut 1939) adlı eseri buna güzel bir örnektir.²¹

Öte yandan Batı ilim dünyasına hadis ilminin önemini anlatmak maksadıyla, hadis ve tarih metodolojilerini karşılaştırarak, hadis ilminin önemini ve üstünlüğünü göstermeye yönelik çalışmalar da yapılmıştır.²²

Başlangıçta hadisin tarihi etkilemesi şeklindeki ilişki günümüzde tarih metodunun bazı hadis çalışmalarını etkilemesi şekline dönüşmüştür. Nitekim Muhammed Mustafâ el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn* adlı eserinde tarih tenkidi ile hadis tenkidi arasında bir karşılaştırma yaparak, hadisin tarihe göre üstün olan yönlerini ortaya koymuştur.²³ A'zamî'ye göre tarih ve hadis, tarihî vesîkaları incelemeleri sebebiyle birbiriyle alakalı ilimlerdir. Bu nedenle tarih ilminin belgeleri eleştiri metodu ile muhaddislerin hadisleri tenkid metodu karşılaştırılmalı ve “Acaba muhaddisler, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi tarih tenkidi metodundan yararlanabilir mi, yoksa tarihçiler mi muhaddislerden bazı şeyler öğrenmelidirler?” sorusunun cevabı araştırıl-

¹⁸ Ahmed Naîm, *a.g.e.*, I, 80.

¹⁹ M. Fuad Sezgin, “İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1957, II, s. 19.

²⁰ Sezgin, *a.g.m.*, s. 28.

²¹ Ekrem Ziyâ el-'Umerî, *Buhûs fî târihi's-sünneti'l-müşerrefe*, Beyrut 1984, s. 211, 212.

²² Reem Azzam, “Hadis Kritiği ve Hadis Metodolojisiyle Modern Tarih Metodolojisinin Mukayesesi” (çev. Halil Kilercioğlu), *Yeni Ümit Dergisi*, s. 30-37, sayı. 57, yıl 14, İzmir 2002.

²³ bk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn*, Riyâd 1982, s. 91-102.

malıdır. Onun bu soruya cevabı tarihçilerin muhaddislerden öğreneceği çok şey olduğu şeklindedir.²⁴

2. Hadis İliminde Tenkit Metotları

Müslüman ilim adamları, râvilerin tenkidi için belirlenen cerh-ta'dil ilkelere ve isnad sistemini İslâm ümmetine özgü ilimlerden kabul etmişlerdir.²⁵ Bu metotlar, rivayetlerin ilk ortaya çıkışından itibaren Müslüman ilim adamları tarafından geliştirilmiş ve zamanla sistematik hâle getirilmiştir. Buna mukabil tercüme faaliyetleri esnasında tarihle ilgili eserler, Arapçaya tercüme edilmiştir. Birçok ilim dalına ait eserler eski Yunancadan tercüme edilirken aynı ilginin tarih kitaplarına gösterilmemesi dikkat çekicidir.²⁶ Zira Müslüman ilim adamları, İslâm ilim geleneğinin temelini oluşturan silsileli bilgi aktarımı konusunda diğer kültürlerde, istifade edilecek önemli bir birikimin bulunmadığı kanaatindedirler. Bunun sonucunda İslâm tarih yazımı ve rivayetlerin intikaline dair kurallar tamamen Müslüman ilim adamları tarafından geliştirilmiş ilkelere dayanır.

Hadisler, daha Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanından itibaren ezberlenmeye ve yazılmaya başlanmıştır. Vefatını müteakip, sahâbiler, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerin öğretilmesine çok daha fazla önem vermişlerdir. Medine'de Zeyd b. Sâbit (r.a.), Kufe'de Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ve Mekke'de Abdullah b. Abbas (r.a.) gibi sahâbiler, bu alanda en çok uzmanlaşmış kimselerdir. Kurdukları özel ders halkalarında talebelerine Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerifleri öğretmişlerdir. Daha sonra ders halkası kurma geleneği talebeleri tarafından da devam ettirilmiş, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerifler camilerde düzenli bir şekilde tedris edilmiştir. Böylece kısa sürede hadis *sahîfeleri*, *cüzleri* ve diğer hadis eserlerinin ilk numûneleri yazılmıştır.²⁷

Hicri I. yüzyılda hadisler, çoğunlukla sahâbilerin akraba ve hizmetçileri olan yakınları tarafından ezberlenip rivayet edilmekteydi. Yine bu dönemde hadisleri toplayan (tedvin) ilim ehli çoğunlukla kendi şehirlerinde yaşayan hocaların rivayetlerini bir araya getirmekteydi. Bu dönemde ilim meclislerinde bulunan insanlar birbirlerini tanıyor, kim kimden neyi dinledi, gayet iyi biliniyordu. Hicri I. yüzyıldan itibaren farklı şehirlerde yaşamış sahâbilerin hadisleri onların talebelerinden derlenmeye başlanmış, râvi zincirleri uzamış ve çok

²⁴ A'zamî, *a.g.e.*, s. 91. A'zamî, tarih ve hadisin tenkid metotlarını karşılaştırdıktan sonra "Tarihçilerle muhaddislerin üslûbunun bu kısa mukayesesi neticesinde muhaddislerin metodunun ne kadar hassas olduğu ve tarih ilminin belgelerin tenkidi konusunda hadis ilminin seviyesine çıkamadığı ve çıkamayacağı belli olmuştur" diyerek vardığı neticeyi özetler (A'zamî, *a.g.e.*, s. 102).

²⁵ Bu konudaki rivayetler için bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâd mine'd-dîn*, Beyrut 1992, s. 11 vd.

²⁶ Zeki Velidi Togan, "Orta Çağ İslâm Âleminde Tenkidî Tarih Telâkkisi", *İÜEF İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1953, I, s. 43.

²⁷ Hicri ikinci asırdaki hadis yazımı ve ilk hadis eserleri hakkında bilgi için bk. M. Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (çev. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, ss. 34-161.

sayıdaki kişinin adını, ahlâkî ve ilmî durumunu bilmek zarureti ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine ilk defa Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/777) râvilerin düzenli ve sistemli kayıtlarını tutmaya ve onları tetkik etmeye başlamış; râvilerin isimlerinin telaffuzu, kimlikleri, kimlerden hangi hadisleri rivayet ettikleri ve hocasının diğer talebeleriyle mukayesesi gibi hususları araştırmıştır. Daha sonra onun talebeleri Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813) ve Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi muhaddisler, hocalarının verdiği bilgileri ve sistemi daha da geliştirmişlerdir. Onların talebeleri Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/847), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 242/856) hocalarından intikal eden bilgilere kendi araştırmalarını ve tanıdıkları râviler hakkındaki değerlendirmelerini ekleyerek ricâl ilminin günümüze ulaşmış ilk eserlerini telif etmişlerdir.²⁸

İbn Sa'd (ö. 230/844) ricâl ilminde bir yenilik yaparak sahâbe sonrası dönemdeki râvileri yaş ve ilim tahsillerindeki durumlarına göre tabakalar hâlinde tasnif etmiştir. Onun akabinde İmâm Buhârî (ö. 256/870), *et-Târih*'inde alfabetik bir tasnif yöntemi takip etmiş ve râvilerin bir kısmının ilmî yeterlilikleri hakkında kısa değerlendirmeler de yaparak, bu ilmin en önemli eserlerinden birisini telif etmiştir. Buhârî'nin kitabını esas alan İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939), *el-Cerh ve ta'dîl* adlı eserinde râvilerin cerh ve ta'dili ile ilgili yeni bilgiler ekleyerek, râvi değerlendirmeleri hakkında daha detaylı bilgiler sunmuştur. *Kütüb-i sitte* dönemi olan ilk üç asrı kapsayan bu çalışmalarda bilgilerin birçoğu doğrudan o râvileri tanıyan muâsırları tarafından derlenmiş ve isnadlı rivayetler şeklinde kaydedilmiştir. Bu dönem râvileri hakkında daha sonra yapılan İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Adî (ö. 365/975) ve Dârekutnî (ö. 385/995) gibi müelliflerin çalışmalarında ise genelde râviler, rivayetleri tetkik edilerek değerlendirilmiştir. Bir râvinin rivayetleri, nakilde bulunduğu hocanın diğer talebelerinin rivayetleri ile karşılaştırılmış ve her hocanın en güvenilir râvileri sıralanmıştır.

Bu dönemde hadisleri gelecek nesillere sıhhatli bir şekilde intikal ettirebilmek için muhaddisler, çeşitli ilim dallarından yararlanmışlar; râvilerin güvenilirliğini farklı açılardan incelemişler ve rivayet usûlünün ortaya çıkardığı problemlerle ilgili muhtelif çalışmalar yapmışlardır. Anılan çalışmalarda genellikle hadisin güvenilir öğrenme ve öğretme metotları belirlenmiştir. Ayrıca rivayet sırasında hangi durumda hangi lafızların kullanılabileceği konusu üzerinde belirli bir mutâbakata varılmıştır.²⁹ Hoca-talebe arasındaki bağlantı sıkı bir şekilde denetlenerek, râvilerin doğum, ölüm tarihleri ve şayet

²⁸ Yahya b. Ma'în, *et-Târih* (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Mekke 1979; Ali b. el-Medîni, *İlelül-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl*, Halep 1400; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Talat Koçyiğit), İstanbul 1987.

²⁹ Hicri ilk üç yüzyılda hadis ıstılahlarının ortaya çıkışı ve kullanımı hakkında bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996.

burnamışsa hangi tarihte bunadıkları gibi hayatının önemli safhaları tespit edilmiştir. Râviler eleştirilirken rastgele eleştirilmemiş, bu konuda özel bir metot izlenmiş ve anlamları belirli lafızlar kullanılmıştır. Farklı lafızlar kullanan ya da bilinen lafızları farklı şekillerde kullanan münekkitler belirlenerek, bu lafızlarla ne kastettikleri kayıt ve tespit edilmiştir.³⁰ Yalnızca zayıf râviler ayıklanmamış, sika râvilerin fark etmeden yaptıkları hataların tespitine çok daha fazla önem atfedilmiş, bu maksatla telif edilen eserlere *ilelü'l-hadis* adı verilmiştir. Böylece sika râviler dâhil bütün râviler değerlendirilmiş, cerh ve ta'dil lafızları derecelendirilerek râvi hakkında nihaî hüküm belirli kriterlere bağlanmıştır. Tenkit konusunda uzman hadisçilerin kendi dönemlerinde yaşamış râviler hakkındaki doğrudan değerlendirmeleri, kendilerinden önceki râviler hakkında hocalarından dinledikleri en küçük bilgiler bile talebeleri tarafından derlenip 'su'âlât' adlı eserlerde muhafaza edilmiştir.³¹

3. Batı Geleneğinde Sahtecilik ve Eleştiri

Tenkitçi zihniyetten mahrum olsalar da "Hakikat nedir?" sorusu tarihin ilk ortaya çıkışından itibaren tarihçileri her zaman meşgul etmiştir.³² Zira hakikati aramak insan fitratının bir özelliğidir. Tarih ilminin kurucusu kabul edilen Heredotos, ünlü eserinin girişinde "Bu, (...) insanoğlunun yaptıkları zamanla hatırdan çıkmasın, gerek Yunanlıların gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün unutulmasın diye Herodotos'un kamuya sunduğu bir araştırmadır (historie)" der.³³ Büyük ölçüde halk efsaneleri ve masallarını derlemiş olsa da görüldüğü üzere Herodotos'un da kaygısı "insanoğlunun yaptıklarına" kayıt düşmektir.

Olayların gerçekte nasıl olduğunu tespit etmenin yanında ikinci bir problem de olayları nakleden eserlerin sıhhatini tespit etmektir. Sahte eserleri tanımak maksadıyla yapılan sağduyuya dayalı eleştiri faaliyeti ilk çağlardan itibaren bilinmektedir. Anthony Grafton, kalpazanlık ve eleştirinin Batı geleneği içindeki tarihini anlattığı *Kalpazanlar ve Eleştirmenler* adlı eserinde, "Kalpazanlığa göz yuman bir kültür, kaçınılmaz bir biçimde kendi yüksek zekâ ürünlerinin itibarını, bazen de onarılmaz biçimde zedeler" diyerek, eleştirinin önemine dikkat çeker. Yine ona göre "Bir uygarlıkta eleştirinin yapılıyor olması, o uygarlığın sağlıklı ve erdemli olduğunun göstergesidir."³⁴ Grafton'a göre, tenkit fikri, kalpazanlık ve sahteciliğin tarihi kadar eskidir. İlk yazılı

³⁰ Cerh ve ta'dil lafızlarının kullanımı hakkında bilgi için bk. Emin Aşıkcutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 171-193.

³¹ Örnek olarak bk. *Su'âlâtü İbni'l-Cüneyd li Yahyâ b. Ma'in* (nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Medine 1408; *Su'âlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurî Ebâ Dâvud es-Sicistânî* (nşr. Abdülaziz b. Ahmed), Medine 1412.

³² Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim* (çev. Erol Güngör), İstanbul 1981, s. 49, 50.

³³ Nakleden François Hartog, *Herodotos'un Aynası* (çev. Emin Özcan), Ankara 1997, s. 15.

³⁴ Anthony, Grafton, *Kalpazanlar ve Eleştirmenler* (çev. Emre Yalçın), Ankara 1998, s. 125.

metinler ile birlikte sahte adlarla üretilen eserler ve kopyalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Kimi zaman kişisel kazanç temin etmek kimi zaman manevî otorite sahibi olmak düşüncesiyle bazı insanların ilk çağlardan itibaren sahte eserler ürettiği, bir başka deyişle kalpazanlık yaptığı bilinmektedir.³⁵ Kalpazanlık ile birlikte eleştiri/tenkit fikri de gelişmiş; sahte eserler, eleştirmenlerin teknik yöntemlerinde yenilikler yapmasını sağlamıştır. Kalpazanlık, antik çağda eleştirinın ortaya çıkışını teşvik ettiği gibi orta çağ ve sonraki yüzyıllarda da eleştiri yöntemleri yine sahteciliğin tesiriyle gelişmeye devam etmiştir.³⁶ Meşhur eserlerdeki hataları düzeltme arzusu tenkit fikrinin ilk sâiklerindedir. İnsan tabiatı yalanı düzeltmek istediği için belirli bir alanda otorite kazanmış veya ünlü olmuş eserlerdeki hataları tashih etmek, diğer yazarların her zaman ilgisini çekmiştir.³⁷

Kütüphanelerin ve kitapçıların ortaya çıkışı tenkit faaliyetinin gelişimini hızlandırmıştır. Eski Yunan ve İskenderiye’de kütüphanecilerin sahtecilikle ilgili görüşlerine itibar edilmesinin sebebi bu kişilerin kitap konusundaki uzmanlıklarıdır. Eski Yunan’daki kütüphane kataloglarında ünlü yazarların hakikî eserlerini ve taklitlerini gösteren listeler hazırlanmıştır. O dönem araştırmacıları, düzmece metinleri belirlemek için, üslubu, yazarın çabasını ve ilmî yeterliliğini dikkate aldıkları gibi, bazen de kitapçıların sahte eserler konusundaki değerlendirmeleriyle yetinmek durumunda kalmışlardır.³⁸

Batı geleneğinde tenkit fikri yine Orta Çağ müteâkip kitabın önem kazanmasıyla birlikte gelişmiştir. Nitekim bütün Orta Çağ boyunca üzerinde ciddi- yetle durulmayan tenkit konusu, çok sayıda eserin neşredildiği ve ilk önemli kütüphanelerin kurulduğu XV. yüzyıldan sonra önem kazanmaya başlamış; özellikle de matbaanın bulunmasıyla birlikte hız kazanmıştır. Rönesans’tan itibaren eski Yunan yazmalarının yayımlanması; bilhassa XVII. yüzyıldan sonra tarihle ilgili belli başlı kaynakların neşredilmesiyle birlikte tenkidin önemi artmıştır. Zira söz konusu neşir faaliyeti sonucunda eserlerin kaynaklarını belirlemek, en iyi yazmaları toplamak ve bu metinleri karşılaştırmalı neşretmek için uzman editörlerden yararlanılmıştır.³⁹ Bu dönemde henüz ciddi

³⁵ Grafton, *a.g.e.*, s. 16, 24. Grafton, kalpazanlığın bazen de eğlence maksadıyla yapıldığını söyler (Aynı yer. s. 11, 12).

³⁶ Grafton, *a.g.e.*, s. 13, 31, 41.

³⁷ bk. Hartog, *a.g.e.*, s. 280.

³⁸ Grafton, *a.g.e.*, s. 20. Sahte eserlerin tespitinde İskenderiyeli kütüphanecilerin çabalarını da unutmamak gerekir. Onlar, metinlerin daha iyi anlaşılması ve eksik kısımların tamamlanması maksadıyla yazmaları karşılaştırmışlar; tashih ve ta’dil ederek sahit bir şekilde kurgulamaya çalışmışlardır. Bu nedenle “metin eleştirisi (edition ciritique)” yönteminin ilk defa onlar tarafından icat edildiği öne sürülmüştür (Grafton, *a.g.e.*, s. 23).

³⁹ bk. Leon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları* (çev. Bahaeddin Yediylıdız), Ankara 1989, s. 20, 21. İlmî esaslara dayalı tarih araştırmaları Avrupa’da Rönesans’tan itibaren özellikle de matbaanın bulunmasıyla birlikte hız kazanarak gelişmiştir. Bu dönemde bilhassa eski Yunan yazmalarının yayın-

bir tenkit fikri ortaya çıkmadığı için bu neşirler sahtecilik ve kalpazanlık eserlerinden tamamen arındırılmış değildir.⁴⁰

Rönesans ile birlikte geçmişe ait eserler önem kazanırken buna paralel olarak eleştiri de gelişmiştir. Hatta filolojiden yararlanarak bazı eserlerin sahte olduğu tespit edilmiş, böylece filoloji eleştiri alanında ilk önemli zaferini kazanmıştır.⁴¹ XVII. yüzyılın sonlarında XVIII. yüzyılın başlarında birçok tarihî kaynağın ve kalıntının sahte çıkması ile birlikte tarihe karşı bir itimatsızlık ve şüphe uyanmıştır. Hatta bazıları daha da ileri giderek tarihin 'efsane/mit'lerden ibaret olduğunu bile öne sürmüşlerdir.⁴² Yine bu dönemde pratik kuşkuculuk yükselmeye başlamış, 'eleştirel' (critical) terimi moda terim hâline gelmiştir. Bunun sonucunda kitap adlarında 'eleştirel' kelimesinin kullanımı yaygınlaşmıştır.⁴³

Batı tarih araştırmalarında ilk çağlardan itibaren tenkit uygulamalarının örneklerine rastlanmakla birlikte, metotlu tenkit düşüncesi Rönesans ile birlikte başlamıştır. Önceki dönemlerde metotlu tenkidin ihmal edilmesi tarihçilerin sahip olduğu tarih anlayışından kaynaklanmaktaydı. Çünkü bu anlayışa göre geçmiş ve geçmişin bilimi olarak tarih, "bir ahlâk okulu, bir yüksek mahkeme, iyi hükümdarlar için şeref sahnesi, kötüler için ise bir darağacıdır."⁴⁴ Şu hâlde tarih bu dönemde bir ilim olarak tasavvur edilmemiş, aksine bir edebiyat türü olarak görülmüştür. Bundan dolayıdır ki, tarihî hadiselerin tahlil edilmesinden ziyade tasnif ve tasviriyile yetinilmiş, yazımında ise anlatımın açıklık ve sadeliğine, üslûbun güzel ve güçlülüğüne önem verilmiştir.⁴⁵

Öte yandan Batı tarihçiliğinde metotlu tenkidin gelişiminde, *Kitâb-ı mukkaddes*'in kaynaklarının tespiti ve kutsal metinlerin yorumlanmasında uygulanan tenkit usûllerinin de katkısı olmuştur. XIX. yüzyılda *Tevrat* ve *İncil*

lanması, antikitenin klasik eserlerinin neşredilmesi ile birlikte tarih ilmi gelişmeye başlamıştır. Zira kaynakların belirlenmesi, en iyi yazmaların toplanması ve bu yazmaların daha güzel yayınlanması için uzman editörlerin görevlendirilerek tahkikli metinlerinin (edition critique) neşredilmesi gayesiyle çeşitli arayışlara girişilmiştir (Aynı yer. s. 20).

⁴⁰ bk. Grafton, *a.g.e.*, s. 36 vd.

⁴¹ bk. Grafton, *a.g.e.*, s. 36. vd.

⁴² Togan, *a.g.e.*, s. 31.

⁴³ Richard Simon'un *Eski Ahid'in Eleştirel Tarihi* (1678), Pierre Bayle'in *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük* (1697) ve Pierre Le Brun'un *Batıl Uygulamaların Eleştirel Tarihi* (1702) kitapları, anılan dönemde yayımlanmıştır. Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi* (çev. Mete Tunçay), İstanbul 2001, s. 201.

⁴⁴ Hazard, *a.g.e.*, s. 47.

⁴⁵ Hazard, *a.g.e.*, s. 47. Bu dönemde yapılan tenkitler, sağduyuya dayalı, gerçeği arama faaliyetleridir. Lenglet Dufresnoy, 1713'te yayımladığı *Methode Pour Etudier L'Histoire* adlı eserinde hatadan kurtulmanın zorluğuna "Çok dikkatli olmalı, güvenilir kaideleri takip etmeli, her şeyi hemen kabul etmemeli, olayları dikkatle gözden geçirecek, enine boyuna deşmeli. Eşi bulunmayan ve fevkalade görünen şeylerle karşılaşıldığında şüphe edilmeli" sözleriyle dikkat çekiyordu. Ona göre bu ilkelere dikkat edilmediği takdirde "Kafalara gerçek kadar yalanın hükmetmesi de mümkündür". Aynı yer. s. 50.

nüshaları incelenirken kullanılan lengüistik metod, bunların başında gelmektedir. Tarihi ve edebî yönden tetkik edilen kutsal metinlerin yorumlanmasında en çok bu metoda başvurulmuş ve bu yönde yeni teknik ve usüller geliştirilmiştir. Böylece dinî metinlerin daha doğru anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır.⁴⁶

Ünlü felsefeci Rene Descartes'in (ö. 1650) felsefede matematikteki gibi kesinliğin araştırılması esası üzerine kurulu metodu fen bilimlerinde olduğu gibi beşeri bilimler alanında da yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Descartes, tarih araştırmalarıyla güvenilir ve kesin bilgiye ulaşmak mümkün olmadığı için tarihi bilim olarak kabul etmiyordu. Ancak onun kuşkuculuğu ve bilimlerde kesinlik arayışı için geliştirdiği geometrik kanıtlama yöntemi, ters yönde tarihi etkilemiş; tarihçiler de o dönemde moda hâlindeki bu akıma uyararak tarihte kesinlik problemini çözmenin peşine düşmüşlerdir.⁴⁷

Kuşkuculuk ve tenkit fikrinin canlanması gözlem ve betimlemenin dolayısıyla ampirizmin, tıp ve tabiat bilimlerindeki etkinliğini artırdı. Tarihçiler de bunun etkisinde kalarak kesin bilgi arayışına girdiler. Bunun yanında mahkemelerin işleyiş tarzından esinlenerek tanıklıkların değerlendirilmesinde 'tanıklıklar sayılmamalı, tartımlı' gibi hukukçuların benimsediği ilkelerden istifade edildi.⁴⁸ 'Araştırma', 'kanıt', 'olgu' gibi terimler tarihçilerden önce hukukçular tarafından kullanılan terimlerdir. Bu dönemin tarihçileri kendi eserleri ile mahkeme uygulamaları arasında benzetmeler yapmakta; eserlerini bir yargıç tarafsızlığıyla yazdıklarını iddia etmekteydiler. XVI. ve XVII. yüzyıllarda gelişen 'metinsel eleştiri', yani özgün bir metnin yazmalarını karşılaştırarak asıl durumunu belirlemek için geliştirilen dil de yine tenkit sürecine mahkemelerin etkisini göstermektedir. Erasmus gibi hümanist yazarlar, bir eserin farklı nüshalarını, yeniden kurmaya çalıştıkları özgün metnin tanıkları kabul ediyor, her birinin tanıklığının ne denli bağımsız olduğunu belirlemeye çalışıyorlardı.⁴⁹

Tarih araştırmalarında uygulanan eleştirel metod, XIX. yüzyılda Avrupa'da yaygınlık kazanan ve bütün kültür hayatlarını derinden etkileyen pozitivist akımdan da önemli ölçüde etkilenmiştir. Pozitivistler, XIX. yüzyılda tabiatın

⁴⁶ Kutsal Kitap tenkidleri hakkında tafsilatlı bilgi için bk. Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988, s. 94–104; Oryantalistler, İslâm ilimleri ve tarihi üzerine yaptıkları araştırmalarda, tarih metodolojisinin pozitivist versiyonu tarihsel eleştiri ve Kutsal Kitap tahlilleri için geliştirilen metin eleştirisi yöntemlerinden yararlanmayı tercih etmişlerdir. Oryantalistlerin tarihselcilik ve metin analizi yöntemlerinin eleştirisi için bk. Edward Said, "Şarkiyatçılığın Yeniden Düşünmek" ve "Dünya, Metin ve Eleştirmen", *Kış Ruhu*, ss. 69-86 ve 120-145.

⁴⁷ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı* (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara 1996, s. 93–96. Meselâ Isaac Newton'un izleyicilerinden John Craig, *Tarihsel Kanıtların Kuralları* (1699) kitabında tarihi bilgilerin güvenilirliğini "Kaynakların güvenilirliği, kaynakların anlattığı olaydan uzaklığına oranla değişir" gibi teoremlerle tartışarak Descartes'in açtığı çığıri takip etmiştir. Burke, *a.g.e.*, s. 205.

⁴⁸ Burke, *a.g.e.*, s. 207.

⁴⁹ Burke, *a.g.e.*, s. 208.

sırlarını açığa çıkarma konusunda önemli başarılar kazanan gözlem ve deney dayalı bilimsel yöntemin topluma ve tarihe de uygulanabileceğini savundular.⁵⁰ Buna göre tarihçinin görevi geçmiş hakkında olguya dayalı bilgi toplamak; ilk kaynaklara eleştirel yöntem uygulayarak doğrulanmış olguları belirlemektir. Çünkü gerçek olan şey olgudur ve orada mevcuttur. Eleştirel bir şekilde tanıklıklar çerçevesinde olgu tespit edildiğinde tarihte bazı yasalar keşfedilebilir. Dolayısıyla bu yaklaşımda tarihçinin inançlarına ve değerlerine yer yoktur; onları ilgilendiren yegâne şey, olgular ve olgulardan mantıksal olarak çıkan genellemelerdir. Pozitivist tarihçilikte tarihsel gerçeklikler pozitif bilimlerde olduğu gibi yoruma gereksinme göstermeyen maddi bulgular olarak ele alınıyordu. Pozitivist tarihçiler, geçmişin olgularının üst üste konulması suretiyle geçerli delillere ulaşılacağına inanırlar. Yine bu delillere dayanarak tarihsel illiyet/nedensellik bağlarının belirleneceğini varsayarlar.⁵¹ Ancak bu pozitivist yaklaşım, dar bir tarihsel düşüncenin gelişmesine yol açmış, tarihçiyi indirgemeci bir mantığa mahkûm etmiştir. Oysa ki yardımcı ilimlerden ve geçmişte hadis tenkidinde geliştirilmiş usûllerden istifade ederek, tarih tenkidini daha objektif ve gerçekçi ilkeler üzerinde temellendirmek mümkündür.⁵²

4. Batı Tarihçiliğinde Metotlu Tenkit

Batı ilim geleneğinde modern anlamda tarih, tarihçilerin araştırmalarında tenkit metotlarını uygulamaları ile başlamıştır. Metot, geniş manasıyla, hâdiseler karşısında zihnimizi tatmin edecek hakikatlerin bulunması için sarf edilen düşünce faaliyetidir. Dar manasıyla ise, olaylar karşısında nasıl düşünüleceğini gösteren bir çalışma programı ve araştırma kaideleri toplamıdır. Metot kelimesinden üretilen metodoloji ise “zihnin reel, şe’ni hâdiseler üzerinde objektif hakikatlere varmak, kanunlara ulaşmak gayesiyle sarf eylediği düşünme ameliyesine ait olmuştur. Bu durumda metodoloji ‘mantık’ın âdeta tatbikatını teşkil etmekte ve ‘tatbiki mantık’ın bir ikinci adı olmaktadır.”⁵³

Batı dillerindeki critic/critique/kritik (tenkit) sözcüğünün kökeni, Yunanca ‘krino’dur. Krino, yargılama anlamıyla birlikte ayırma, ayırtırma anlamlarını da taşır. Bu durumda tenkid, bir şeyin unsurlarını birbirinden ayırma ve

⁵⁰ Pozitivist tarih anlayışının eleştirisi için bk. R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı* (çev. Kurtuluş Dinçer), İstanbul 1990, s. 135 vd.; Doğan, Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul 1994, s. 112 vd.

⁵¹ Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, İstanbul 1996, s. 39.

⁵² Pozitivist tarih anlayışı tarihçiler tarafından ‘dogmatik’ ve ‘bilimci’ anlayış olarak nitelendirilerek eleştirilmektedir. Bu tarihçilere göre dogmatik tarih yerini dokümanter tarihe terk etmeli; ‘bilimcilik’, ‘teknikçilik’e dönüşmelidir. Teknik tarihçilik ise ‘hep kaynaklara, tahlile, nihayet mukayeseli tarihe başvuran’ tarihçiliktir (bk. Halkın, a.g.e., s. 102). Tosh’a göre günümüz tarihçileri arasında pozitivist inanca bağlılığını koruyanlara nadir olarak rastlanmaktadır (Tosh, *Tarihin Peşinde*, s. 122, 123. Metodolojizmin genel bir eleştirisi için bk. Hüsamettin Arslan, “Metodolojizm”, *Dergâh dergisi*, V, sayı 52, s. 15).

⁵³ Z. Fahirî, Fındıkoğlu, *İçtimâiyat, Metodoloji Nazariyeleri*, II, İstanbul 1961, s. 4, 5.

bunların her birini çözümlene ve değerlendirme anlamını da içerir.⁵⁴ Tarih tenkidinde, kaynakların ve kaynaklardan elde edilen bilgilerin hakikati araştırılır.⁵⁵ Bir başka deyişle “İntikad, önümüzde bulunan bir kaynağın bir hâdise hakkındaki şehâdetinin ve bundan çıkarılan neticenin hakikate mutâbık olup olmadığını incelemektir.”⁵⁶ Dolayısıyla, tarih tenkidi, tarih araştırmalarında doğruyu yanlıştan ayırma metodu şeklinde tanımlanabilir.⁵⁷

Avrupa’da millî devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte millî tarih koleksiyonları da yayımlanmaya başlamıştır. Yüzlerce ciltlik bu koleksiyonların yayımlanması, bu metinlerin daha doğru neşredilebilmesi için metot problemini gündeme getirmiş ve *tarih tenkidi metodu* ilk defa Alman tarihçiler tarafından XIX. yüzyılın başlarında ele alınmıştır. B. G. Niebuhr, 1811-1813 tarihlerinde yayımladığı Roma tarihiyle ilgili kitabının önsözünde tarih tenkidinden bahsetmiştir. Daha sonra Leopold von Ranke 1824 yılında neşretmeye başladığı Roma ve Cermenlerle ilgili kitabının ilk cildinde tarih metodolojisini incelemiştir. Alman tarih vesikaları külliyyâtını (Monumenta Germaniae Historica) neşreden Ranke’nin arkadaşları ve talebeleri bir yüzyıl kadar süren bu eserin yayımlanması esnasında tarih metodolojisine ilişkin fikirlerini geliştirmişler; özellikle de vesika kullanımı ve tenkidini sistemleştirmişlerdir.⁵⁸ Bu çalışmalar, özellikle tarihî vesikaların ve arşiv malzemelerinin incelenmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Ranke geleneğinde yetişen tarihçiler, bütün enerjilerini, teknik uzmanlık iddialarının dayanağı olan yazılı belgeleri incelemeye harcamışlardır. Ancak bu tarihçilerin yararlandığı arşiv belgeleri ve tarih kitapları ilk kaynakları itibariyle büyük ölçüde sözlü rivâyetlere dayanmaktadır.⁵⁹

XVIII. yüzyıldan itibaren tarih araştırmaları önem kazanmaya başlamıştır. Ancak bu dönemde pratik tarih anlayışı egemendi. XIX. yüzyılın başlangıcında Niebuhr ve Ranke’den önce tarih alanında hiçbir eleştirel kavram görülmemektedir. Onlarla birlikte modern tarih kavramı etkisini bilgi ve kültürün bütün alanlarında yaygınlaştırdı.⁶⁰ Ranke’nin amacı, tarihi profesyonel olarak eğitim görmüş tarihçiler tarafından icra edilen pozitif bir bilime dönüştürmekti. Ranke’ye göre, bilimsel araştırma eleştirel yöntemle yakından bağlantılıydı. Tarihçinin öncelikle filolojik eleştiri yöntemleri konusunda doğru dürüst bir

⁵⁴ Alain, Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan), İstanbul 2000, s. 110.

⁵⁵ Bernheim, *Tarih İlimine Giriş*, s. 135.

⁵⁶ Togan, *a.g.e.*, s. 75.

⁵⁷ Halkın, *a.g.e.*, s. 3. Togan, tarih tenkidini şöyle tanımlamıştır: “Olayları tesbit etmek için gerekli materyalin kıymetini mümkün olduğu kadar mükemmel ve etraflı bir şekilde tayin etmek ve materyali, muhtelif rivâyet ve nakil safhalarından geçerken bizzarure kabul ettiği tağyir, sehiv, yanlış okuyuş, ilâve ve sahtekârlık izlerinden temizlemektir”. Togan, *a.g.e.*, s. 29.

⁵⁸ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Togan, Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, s. 30; John Tosh, *Tarihin Peşinde* (çev. Özden Arıkan), İstanbul 1997, s. 57, 58.

⁵⁹ Tosh, *Tarihin Peşinde*, s. 191.

⁶⁰ Ernst, Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (çev. Necla Arat), İstanbul 1997, s. 223.

eğitim alması gerekliydi. Tarihçi 'geçmiş yargılamaktan' sakınmak ve kendisini 'şeylerin gerçekten nasıl olduğunu göstermekle' sınırlamak zorundaydı.⁶¹ Ranke ve arkadaşlarının çalışmaları Almanya'daki tarih araştırmalarında belirleyici olmuş; bu dönemde Almanya'da tenkit metotlarının tarih araştırmalarına nasıl uygulanması gerektiğini gösteren öğretici el kitapları yayımlanmıştır.

Bu kitaplardan birinin yazarı olan Ernst Bernheim,⁶² eleştiriyi dış ve iç kiritik olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre dış kritik, kaynakları inceleyip ne dereceye kadar kaynak olabileceklerini araştırmaktır. İç tenkit ise, vesikaları karşılaştırarak, kontrol ederek iç değerini güvenilirlik derecesini belirlemek, daha sonra da zaman ve mekana göre sıraya koymaktır.⁶³ Bernheim, dış ve iç tenkidin aşamalarını ilk beşi dış tenkit, son üçü ise iç tenkit olmak üzere sekiz madde hâlinde belirler: (1) Önce hâkimin şahidin ifadesini tetkik etmesi gibi, vesikaların tahrif ve uydurma olma ihtimali araştırılır. (2) Ne zaman yazıldığı ve hangi kaynaktan çıktığı belli olmayan kaynakların yazılış tarihi ve kökenleri belirlenmeye çalışılır. (3) Kaynağın yazarı belirlenir. (4) Kaynağın orijinal ve müstakil bir eser olup olmadığı araştırılır. (5) Yazılı kaynaklar/metin, filolojinin de yardımıyla aslına uygun bir şekilde tertip edilir (edition ve rezenion kiritik) (6) Müellifin hâl tercemesinden, hâl tercemesi bilinmiyorsa eserinden hareketle hayatı, mesleği, bağlı/taraftarı olduğu grup, bilgi seviyesi, ilgi duyduğu konular, çalışma tarzı ve ahlâkî durumu tespit edilir. Daha sonra anlattığı olayların çağdaşı olup olmadığı; doğrudan müşâhede edip etmediği olayları iyi ve doğru nakledip nakletmediği oraya konur⁶⁴. Yaşadığı olayları aradan uzun zaman geçtiği için doğru nakledemeyen kişiler 'râvi' kabul edilmezler. (7) Mahkemelerde şahidliklerin değeri tartışıldığı gibi, tarihçi de kaynak vesikaların sıhhatini tespit etmeye çalışır. "Bakiyeler, hâdiselerin delili, rivayetler şahidlerin ifadesi mahiyetindedirler". Vesikaların, birbirleriyle karşılaştırılarak

⁶¹ Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı* (çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul 2000, s. 25.

⁶² B. Ernst Bernheim'in *Lehrbuch der Historischen Methode* (Leipzig 1894) adlı eseri ilk defa 1889 yılında yayımlanmıştır. Bernheim'in tarih metoduna dair başka bir eseri *Tarih İlmine Giriş, Tarih Metodu ve Felsefesi*, adıyla (çev. M. Şükrü Akkaya, İstanbul 1936) Türkçe'ye çevrilmiştir. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl* adlı kitabında tenkit bahislerinde, Bernheim'ı takip etmiştir. Özellikle bk. Togan, *a.g.e.*, s. 75-101.

⁶³ Bernheim, *a.g.e.*, s. 135.

⁶⁴ Togan, burada anlatılan hususları şöyle tasvir eder: "Haberlere gelince, onlar hakkında biz çok etraflı düşünmek mecburiyetindeyiz. Evvela müellifin şahsiyetini, onun hayatını, hangi din, mezhep ve partiye mensub olduğunu, medeni seviyesini, alaka sahalarını, onun mesai tarzını ve şahid olmak itibarıyla haberlerinin itimada şayan olup olmadığını tespit etmemiz icab eder. Eğer müellifin mufassal tercüme-i hâli malum değilse bu malumatı onun eserlerini tetkik ederek, onlardan çıkarmaya çalışılır". Togan, *a.g.e.*, s. 97.

güvenilirlikleri tartılır. (8) Kriğin son vazifesi, elde edilen bilgilerin mevzua zaman ve mekana göre dizilmesidir.⁶⁵

Fransız Metodik Okul (Ecole Methodique) tarihçileri G. Monod, C. V. Langlois, C. Seignobos, H. Taine ve onu izleyen arkadaşları tarihsel verilerin toplanmasıyla evrensel yasalara ulaşmak isterlerken, A. Comte ve onu izleyenler bir adım daha ileri giderek “tarihin doğa bilimleriyle aynı epistemolojik düzleme getirilebileceği”ni ve hatta mutlaka böyle olması gerektiğini öne sürüyorlardı.⁶⁶ Bu ekole mensup tarihçiler, tarihte objektif bilgiye ulaşılması gerektiğini iddia ediyorlar; pozitivist kuralların tarih araştırmalarında benimsenmesini istiyorlardı. Bu sebeple, tarih araştırmalarının siyasal ve felsefi teorilere kapalı olması gerektiğini söylüyor; geçmişin bilimsel ve tarafsız bir yöntemle ele alınmasını öneriyor; tarih araştırmalarının tarihin evrensel kanunlarına ulaşma maksadıyla yapılması gerektiğini iddia ediyorlardı.⁶⁷ Bu dönem Fransız pozitivizminin tarih yöntemini yansıtan en önemli eserlerden birisi 1898’de Charles-Victor Langlois ve Charles Seignobos’un birlikte kaleme aldıkları *Introduction Aux Etudes Historiques*’dır.⁶⁸

Langlois ve Seignobos, tenkit aşamalarını iç ve dış olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bilgelik tenkidi de denilen dış tenkit, vesikaların tasnifi, aslına çevrilmesi ve kaynakların tespitiyle ilgilenir. İç tenkit ise, müspet ve menfi olmak üzere iki kısma ayrılır. Müspet tenkit, metnin yorumuyla (hermeneutique) ilgilidir. Vesikaların içindeki bilgileri analiz ederek, müellifin maksadını belirlemeye yönelik çalışmaları içerir. Metnin yorumuyla ilgilenen müspet iç tenkit daha çok dil bilimden yararlanır.⁶⁹ Metnin gerçek manası anlaşıldığında müspet analiz tamamlanmış olur.⁷⁰ Metindeki ilâveler de yine içerden analiz ile metnin üslûp açısından incelenmesi ve metin içindeki fikirlerin tutarlılığının araştırılmasıyla belirlenir.⁷¹ Menfi tenkit ise, doğruluk ve samimiliğin tespitine yöneliktir; bu aşamada vesikanın ortaya çıktığı şartlar analiz edilerek müellifin söylediklerinin doğruluğu kontrol edilir.⁷² Tarihçiler iç tenkitte ‘Tefsir tenkidi’ ve ‘Samimiyet ve doğruluk tenkidi’ şeklinde iki aşama tasavvur etmişlerdir. Samimiyet tenkidi, sözü söyleyen kişinin doğru sözlü olması ve inandığını söylemesi, doğruluk tenkidi ise, gördüğü veya

⁶⁵ Bernheim, *a.g.e.*, s. 135-157.

⁶⁶ Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih*, İstanbul 1996, s. 22.

⁶⁷ Ersanlı Behar, *a.g.e.*, s. 31.

⁶⁸ Ersanlı Behar, *a.g.e.*, s. 32 [Langlois ve Seignobos hakkındaki eleştiriler için bk. Marc Bloch, *Tarihin Savunusu Ya Da Tarihcilik Mesleği* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1985, s. 41. Fernand Braudel, *Tarih Üzerine Yazılar* (çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1992, s. 28].

⁶⁹ Charles Langlois; Charles Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş* (Çev. Galip Ataç), İstanbul 1937, s. 141.

⁷⁰ Langlois; Seignobos, *a.g.e.*, s. 149.

⁷¹ Langlois; Seignobos, *a.g.e.*, s. 89.

⁷² Langlois; Seignobos, *a.g.e.*, s. 137, 138.

öğrendiği şeyi doğru öğrenmiş olmasıdır.⁷³ Bu ikili taksim muhaddislerin râvilerde aradığı ‘adalet ve zabt’ ilkelerine karşılık gelmektedir. Bilindiği gibi adalet, râvinin ahlâkî durumu ile zabt ise, öğrendiği bilgiyi doğru öğrenmesi ve doğru nakletmesiyle ilgilidir⁷⁴.

Daha sonraki tarih araştırmacıları, Langlois ve Seignobos’un tasnifini izleyerek tenkidi iç ve dış olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Dış tenkidin vesîkaların gerçeklik (authentic) değerini, iç tenkidin ise inandırıcılık (credit) değerini incelediğini söyleyen Halkin, bu ananevî tasnifin sun’i olduğunu dış ve iç tenkidi gerçekte birbirinden ayırma imkânı bulunmadığını söyler. Ona göre, iç tenkit, metnin yorumuyla da ilgilenmekle beraber, tarihî gerçekleri tespitte önemli olanın şâhidliğin tenkidi olduğunu belirtir ve “Geçmişin manevî kesinliği ancak bu şâhidliğin otoritesine dayanır. Geçmiş biz ancak başkasının aracılığı sayesinde tanımaktayız” der⁷⁵. Halkin, tarihte kendi ortamında güvenilir bir şâhidin ifadesine makul bir güven gösterilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, “Tek şâhid, şayet ciddî, algılama gücü kuvvetli ve doğru bir insan ise, bizi kesin bir kanaate ulaştırmaya yetebilir”⁷⁶.

Tarih metodolojisine dair önemli bir el kitabı kaleme almış olan John Tosh da dış ve iç tenkit ayrımını izler. Ona göre, bir belgenin hakikî olup olmadığını araştırmak, tenkitte ilk adımdır ki buna dış tenkit denilmiştir. Belgenin gerçekliğinden şüphe edildiğini kaynağının araştırılması, belgeyi ilk ortaya koyan kişi veya belgeyi üreten kuruma kadar izinin sürülerek gerçekliğinin kontrol edilmesi gerekmektedir. Bu aşamada varsa belgedeki tutarsızlıklar ve fazlalıklar, paleografik ve filolojik tahlillerle ayıklanır. Ona göre, ikinci ve çoğu zaman daha fazla çaba gerektiren aşama iç tenkittir. Bu aşamada metnin doğru anlaşılması ve yorumlanması için gerekli tahliller yapılır. Tarihçi, metni doğru anlamak için sadece metnin ait olduğu dil ve lehçeyi anlaması yeterli değildir, “kelimelerin tam olarak ne anlama geldiğini kavramak için tarihsel bağlamı da iyi tanınması gerekmektedir”. Ancak tarihçiler, inceledikleri döneme ait kaynaklara gömülerek, onların karakteristik kalıplarını, teknik söz dağarcığını kavradıktan sonra anlamaya ilişkin problemleri çözmekte sıkıntı yaşamazlar. Şayet belge, görülenleri, işitilenleri veya söylenenleri bildiren bir metinse, yazarının olguların aslına bağlı bir anlatım yapacak durumda olup olmadığını sormamız gerekir. Orada gerçekten bulunmuş ve sağlam kafayla dikkat ve soğukkanlılıkla

⁷³ Langlois ve Seignobos, *a.g.e.*, s. 161.

⁷⁴ Hadisçiler bu terimleri tafsilatlı bir şekilde tahlil etmişler ve tanımlamışlardır. Adalet, kişiyi, Allah ve Resül’ün (s.a.v.) emirlerini yapıp, yasaklarından kaçınmaya, halk nazarında kişiliğini zedeleyici söz ve işlerden uzak durmaya sevk eden meleke, hâldir. Zabıt, râvinin, hadisi başkasına rivayet edinceye kadar aldığı gibi korumasıdır”. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul 1987), Adalet ve Zabıt maddeleri.

⁷⁵ Halkin, *a.g.e.*, s. 23, 24.

⁷⁶ Halkin, *a.g.e.*, s. 25.

olaya tanık olmuş mudur? Bilgi ikinci ağızdan elde edilmişse, söylentinin ötesinde bir şey olabilir mi? ...⁷⁷

Günümüzde, akademik tarih araştırmalarında hâlen XIX. yüzyıl Almanya ve Fransa gibi ülkelerdeki pozitivist tarih telâkkisini yansıtan tenkit yöntemleri uygulanmaktadır.⁷⁸ Türkçedeki çalışmalarda da aynı ayırımın izlendiği ve konunun yaklaşık aynı üslup ve yaklaşımla işlendiği müşahede edilmektedir.⁷⁹ Tarih metoduna dair kaleme aldığı ders notlarında İbrahim Kafesoğlu, dış ve iç tenkit ayırımını esas alır. Ona göre tenkit faaliyetinin safhalarını tamamen birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ancak ilk kısımda kısaca temas edildiği gibi tarihçiler tenkidi dış ve iç tenkit olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Bu ayırimda yazılı metinler esas alındığı için adlandırılmada da 'dış' ve 'iç' tabirleri kullanılmıştır. Eserin müellifi, adı, yazılış tarihi ve yazıldığı yer gibi hususlar dış tenkidin birinci aşamasını oluşturur. İkinci aşamada kaynak tahlili yapılarak eserin muhtevası orijinal mi, yoksa başka eserlerden yapılan alıntılarla telif edilmiş bir eser mi olduğu tespit edilmeye çalışılır.⁸⁰ İç tenkide gelince yukarıda da ifade edildiği gibi önce müellifin psikolojik kritiği yapılır. Müellifin eseri üzerindeki tesiri son derece önemli olduğundan yazarın kimliği, şahsiyeti ve güvenilir olup olmadığı araştırılır. İkinci aşamada ise muhteva, yani metinde anlatılan olaylar ve bilgiler tenkit edilir.⁸¹ Burada önce anlatılan bilgilerin doğruluğu diğer kaynaklardan elde edilen bilgilerle karşılaştırılarak test edilir. Sonra verilen bilgilerin müellifin dönemine ait olup olmadığı araştırılır. Son olarak yazarın gerçekte ne demek istediği tespit edilmeye çalışılır.⁸²

Yukarıda anlatılan tenkit kuralları, hiçbir zaman zikredildiği gibi sırayla uygulanmamıştır. Her belgenin durumuna uygun farklı tenkit kuralları uygulanabilir. Tenkit yöntemi tarihçinin kafasındadır, bu kuralları uygularken önce şunu sonra bunu uygulayayım şeklinde bir sıra gözetmez. John Tosh, yukarıda bahsedilen kitaplarda zikredilen eleştiri yöntemlerinin uygulamada pek geçerli olmadığını belirtmiş ve yöntemin ancak "bir verinin doğrulanması için bir dizi ardışık bilimsel prosedürün bilinçli olarak uygulanması" şeklinde tanımlandığı

⁷⁷ Tosh, *a.g.e.*, s. 58-61 vd.

⁷⁸ Tarih tenkidinde İslâm dünyasındaki modern tarihçilerin birçoğu, tenkidin tanımında ve tasnifinde yukarıdaki müelliflerin ortaya koydukları prensipleri benimsemişlerdir. Örnek için bk. Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, *Menhecül-bahs fi't-târih*, Bingazi 1990, s. 127 vd.

⁷⁹ Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, İstanbul 1991, s. 28-35.

⁸⁰ İbrahim Kafesoğlu ise, iç tenkidin her tarihî malzemeye uygulanamayacağını sadece kitap, risâle ve vesikalara ait bir metod olduğunu söyler. İbrahim Kafesoğlu, *Tarih Metodu* (Yayımlanmamış ders notları), s. 35, 36. Görüldüğü üzere, tarihçilerin anladığı manada dış tenkit, yazma eserlerle ilgili değerlendirmelerden ibarettir. Dış tenkidin, hadis kitaplarının yazma nüshalarına uygulanması mümkündür (Aynı yer. s. 37). Bunu hadis rivayetindeki isnad ile karşılamak ise sadece çağrışım yoluyla yapılmış bir benzetme olabilir.

⁸¹ Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 37.

⁸² Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 38.

takdirde anlamlı olduğunu belirtmiş; tarihçilerin tenkit kurallarının bir yöntemden ziyade ‘zihinsel bir tutum’ ve tecrübe verileri olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir.⁸³

5. Mukayese: Farklar-Benzerlikler

Tarih ve hadis tenkidine ilişkin yukarıda kısaca zikredilen bilgiler karşılaştırıldığında aralarında benzerlikler kadar önemli farklar bulunduğu da görülür. Yapılan bu kıyaslama bir bakıma iki farklı medeniyet idrakinin mukayesesi anlamını taşıyacaktı. Çünkü hadis ilmi İslâm medeniyetinin bütün geleneksel hususiyetlerini sembolize eden –özellikle de eğitim ve öğretim açısından- bir ilim dalıdır. Batı medeniyeti için de tarih ilmi, aynı şeyi ifade eder. Gerçekten batılı zihniyetin gerisinde oluşturdukları tarih ilmi yatar. Hadisin İslâm medeniyetinin, tarihin de Batı medeniyetinin teşekkülünde oynadığı rolü ve hadis ile tarihin birbirlerine etkisini bilmek de ayrıca ilgi çekici konulardır. Biz bu meseleleri bir başka çalışmaya bırakarak burada iki ilim dalını kaynak kullanımını ve tenkit usûlleri açısından kıyaslamakla yetineceğiz.

a. Muayyeniyet

Hadis ilminin temel uğraşısı Peygamber Efendimizin (s.a.v.) söz, fiil ve davranışlarıyla ilgili anlatıları râvileriyle birlikte tespit edip değiştirmeden sonraki nesillere aktarmaktan ibarettir. Bu ilim daha Allah Resûlü (s.a.v.) hayatta iken oluşmağa başlamıştır. Nitekim sahâbiler, onun hadislerini ezberliyor, kaydediyor ve başkalarına aktarıyorlardı. Böylece bir râvi bir hadisi Allah Resûlü’nden (s.a.v.) veya ondan duyan bir başkasından aynen alıp ezberlemiş ve talebelerine aktarmış olmaktadır. Bir başka ifadeyle hadis öğretimi tespit/hıfz ve aktarmaya; yani tekrara dayanıyordu. Şu hâlde bir sahâbî bildiği hadisleri, Allah Resûlü (s.a.v.) hakkında bilgi edinmek maksadıyla yanına gelen kişilere ve heyetlere sürekli tekrarlamak durumunda kalıyor, bu sebeple yakın talebeleri her defasında aynı hadisleri yüzlerce defa dinlemek ayrıcalığına sahip oluyorlardı. Meselâ Abdullah b. Ömer’in (r.a.) oğlu Sâlim, babasının en yakın talebesi ve onun hadislerinin en önemli râvisidir. Yahyâ b. Sa’îd adlı şahsın bir hadis hakkında “Bu hadisi babandan bizzat dinledin mi?” diye sorması üzerine “Bir defa mı! Yüz defadan daha fazla dinledim” diye cevap veriyordu.⁸⁴

Râviler hadis aldıkları kimselerin öncelikle Allah Resûlü’ne yakın olmalarına dikkat ediyorlardı. Meselâ yüzlerce talebenin Ebû Hureyre’den (r.a.), hadis nakletmesi onun Resûl-i Ekrem’e yakınlığı sebebiyledir. Bir kişinin çok sayıda talebesi olması sonraki kuşaklara da ondan nakledilen haberleri denetleme imkânı sağlıyordu. Böylece her nesil bir önceki kuşağın naklettiği bilgileri eleştirme imkânına kavuşuyor, muhtemel rivayet hataları böylece kontrol

⁸³ Tosh, *a.g.e.*, s. 71.

⁸⁴ Zehebi, *Siyer*, IV, 465.

ediliyordu. Hocalarından yaptıkları rivayetlerde güvenilir râviler tespit ediliyor, talebeler onların etrafında toplanıyordu. Böylece her kuşakta belirli râviler/talebeler diğerleri arasından ilim ve ahlâklarıyla temayüz ediyordu. Öte yandan hadis rivayeti yalnızca belirli elit bir gruba mahsus faaliyet değildi. Devlet ricâlinden kölelere kadar herkes tarafından yapılabilen, izlenen, eleştirilen kamuya açık bir faaliyetti. Bu durum hadisçilerin faaliyetlerinin denetlenmesini kolaylaştırmış oluyordu.

Tarih ilmine gelince tarihçiler, geçmişe ait bir inceleme konusunun seçiminde serbest oldukları gibi incelenen konularla ilgili delil ve bilgi bulmakta da sınırlı imkânlarla sahiptirler. Bu hususu ifade için, geçmişe ait ulaşabildikleri delilleri bir balıkçı tablasında sıralanmış balıklara benzetmişlerdir.⁸⁵ Denizden yakalanmış bu balıklar, deniz hakkında bilgi edinmemizi sağlamak amacıyla iradi olarak seçilmiş örnekler değildir. Denizdeki bütün balıklar tabladaki balıklardan ibaret olmadıkları gibi, yakalayanlar tarafından da özel olarak seçilmiş tipik örnekler değillerdir. Tarihî bilgiler bize tabladaki bu balıklar gibi intikal eder. Geleceğe intikal eden delillerin, tabladaki balıkların deniz hakkında bilgi vermeleri gibi tarihî tanıklıklar da bize geçmiş hakkında bilgi sunarlar. Ne var ki, bu bilgiler geçmişî bütün açıklığıyla bilmeye izin vermez.

b. Aynıyla rivâyet: Meşk

Rivâyet usûlü İslâmiyet'ten önce de Araplar tarafından bilinmekteydi. Hatta bazı ünlü şairlerin râvileri bulunmaktaydı. Şair şiirini râvisine gidip okuyor, şair unutsa bile râvi şiiri ezberinde muhafaza ediyordu. Dini iştîyak sahâbe-i kirâmı Allah Resûlü'nün (s.a.v.) sözlerini dinledikleri gibi ezberlemeye sevk ediyor, bu sözlerin bir kısmını aziz bir hatıra bir kısmını da dini bir emir ve vecibe olarak muhafaza ediyorlardı. Yine de bazı sahâbîlerin anlamı bozmayacak lafızlardaki ufak değişikliklerle hadisleri naklettikleri bilinmektedir. Ancak sahâbe döneminin hemen akabinde hadislerin yazılmaya başlanmasıyla birlikte bu tür değişikliklere sebep olan mücerret hafızadan nakil azalmıştır. Hadislerin lafızlarının birebir ezberlenmesi ve yazılması neticesinde hadisler aynen korunmuş; hadis eserlerine ihmal edilebilir küçük değişikliklerle intikal ederek kitap hâlinde muhafaza edilmiştir.⁸⁶

Hadisler yazıya geçirildikten ve tedvin edildikten sonra lâfzen rivâyete daha da önem verilmiş, rivayetlerde tasarruf yapılması uygun bulunmamıştır. İki rivâyet arasında fark olduğunda lâfzen rivâyet edilen hadis tercih edilmiş, hadis mecmuaları derlenirken hadisi lâfzen rivâyet etmeye özen gösteren muhaddislerin naklettiği metinlerin zikredilmesine önem verilmiştir. Hadis rivâyetinde esas olan hocanın naklettiği bilginin aynen korunarak aktarılmasıdır. Bazen

⁸⁵ Carr, *a.g.e.*, s. 14.

⁸⁶ Abdullah Hikmet, Atan, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, (Yayımlanmış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 1999, s. 432-438.

metinde geçen dil kaidelerine aykırılık gibi gözükten hususlar bile değiştirilmeden muhafaza edilmiştir. Hadislerin rivayetinde hocanın naklettiği bilgiler birebir taklit edilmiş hatta hocanın rivayet esnasında yaptığı hareketler bile bazen nesilden nesle aktarılmıştır.⁸⁷

Batı tarihçiliğinde böyle bir aktarım ve delilleri koruma yöntemi bilinmemektedir. Kesinliğine en fazla güvendikleri Orta Çağ'dan kalma kilise arşivleri ve mahkeme kayıtları gibi yazılı belgelerdir. Hâlbuki insanların söz ve davranışları yazılı metin hâline getirilirken bir değişimden geçtiği gibi yazılı vesikalar, özellikle de tek (unik) nüshalar her zaman başkalarının müdahalelerine açık metinlerdir. Bu sebeple muhaddisler yazılı belgelerle yapılan aktarıma kıymet vermemiş, yalnızca yazıya dayalı rivayetleri rivayetin makbul olmayan en zayıf çeşidi kabul etmişlerdir.⁸⁸ Bilgi ve belgelerin aynıyla aktarımının tarihçi için ne kadar önemli olduğunu Hodgson, şöyle açıklar:

“Ciddi bir yazar için, virgülüne dokunmadan aktarma metodunun kendine özgü avantajları da vardır. Her dokümanı, isnadıyla olduğu gibi kaydetmek, teferruata dair, ciddi bir çağdaş tarihinin sırasında gıpta edeceği bir kesinliğe kapı açar. Dahası, eğer deliller yanılıcıysa, tarihçi, hiç olmazsa delilleri bizzat değerlendirirken, kendisinin başvurduğu bütün fırsatları okuyucuya sağlamış olur; yok eğer deliller doğruysa, olaylar, şer’i mahkemelerin de istediği gibi, doğrudan doğruya, canlı insanların şehâdetiyle aydınlatılmış olur.”⁸⁹

c. Rivayetlerin kurgu ve yorumdan ayrı tutulması: Rivayetin müstakillliği

Kanaatimize göre bir rivayetin diğeriyle terkip edilmeden ve yorumlanmadan nakledilmiş olması hadis ile tarih ilmi arasındaki temel farklardan birini oluşturur. Hadis rivayetine kendi görüşlerini ve değerlendirmelerini karıştırmama ilkesinden dolayı hadisçiler kimi zaman dil kurallarına uygun düşmeyen rivayetler naklettikleri kimi zaman mensûh hadisler naklettikleri kimi zaman da ihtilaflı rivayetler naklettikleri için eleştirilmişlerdir.⁹⁰ Bu tür eleştirileri dikkate almayan muhaddisler, rivayetler arasındaki uyumsuzluk iddialarını çözümlerken bile yine rivayetlerden yararlanmışlardır. Hadislerle ilgili yorumlarını ya bâb başlıklarında zikretmişler ya da hadislerin kitap içindeki diziliş ve sıralanışları ile çözüm yollarına işaret etmekle yetinmişlerdir.

Buna mukabil tarihçiler bir olayla ilgili topladıkları rivayetleri kendi yorum ve tasvirleriyle birlikte bir terkip içinde sunmuşlardır. Olayın akışını ve gelişim safhalarını anlatabilmek için zayıf rivayetlerden yararlandıkları gibi bazen de

⁸⁷ Hadisçiler bu tür hadislerle müsel sel hadis demektirler. Müsel sel hadis, râvilerin veya rivayetin sıfat ve halleri baştan sona kadar aynen devam ettirilerek rivayet edilen hadistir (Bk. Aydın, *a.g.e.*, Müsel sel mad.).

⁸⁸ Bu konuda bilgi için ulûmu’l-hadis kitaplarının yazılı belgelerden rivayet konusunun işlendiği *vicâde* bölümlerine bakılabilir. Meselâ bk. İbnu’s-Salah, *Mukaddime*, Beyrut 1978, s. 86–87.

⁸⁹ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, İstanbul 1993, I, 312.

⁹⁰ Bu tür tartışmalar için bk. İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, Beyrut 1988.

rivayetleri bölerek nakletmek durumunda kalmışlardır. Oysa hadisçiler, tarihçi gibi değil arşivci gibi davranmışlardır. Batı'daki tarih araştırmalarında arşivcilerle tarihçiler arasında böyle bir ayırım teorik olarak olsa da uygulamada bulunmadığı için arşivcilerin işini de tarihçiler yapmak zorunda kalmışlardır.⁹¹

Muhaddisler ile tarihçiler arasındaki bu fark ilk İslâm tarihçilerinden itibaren kendisini göstermiştir. Aynı zamanda güvenilir ve güçlü bir muhaddis olan ilk siyer müelliflerinden İbn İshâk (ö. 151/768) muhtelif kişilerden rivayet ettiği aynı konudaki hadisleri tek bir metinmiş gibi birbirinden ayırmadan naklettiği için ünlü muhaddis Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından eleştirilmiştir.⁹² Muhammed Hamîdullah'a göre İbn İshâk'ın bu uygulaması hadis ile tarih arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Bu özelliğin İbn İshâk'tan önceki siyer ve megâzî bilginlerinde de olması Hamîdullah'ın kanaatini doğrular niteliktedir. Hadiste bir kıssanın tümüyle tasvir edilmesi değil her şahidin olayla ilgili bildiği hususa tanıklığı istenir. Tarihte ise isnadların tekrar edilerek sözün uzatılması uygun bulunmamış, rivayetlerin ışığı altında olayın tahkiyesine önem verilmiştir. Yani rivayetler belli bir bakış açısına göre cem edilmiştir.⁹³

Tarihçi, kaynaklara ne kadar bağlı olursa olsun olayları belirli bir düzen ve tutarlı bir anlatı içinde takdim etmelidir. Elindeki malzemeyi şekillendiren tarihçinin kendisidir. Tarihî olaylar tarihçinin kurgusu ile anlamlı bir bütün teşkil edecek şekilde ortaya çıkar. Çoğu zaman eldeki malzeme/delil ile kurgu ve yorum o kadar birbirine karışır ki tarihçinin yorumu nerede başlıyor nerede bitiyor ayırt etmek imkânsızlaşır. Geriye doğru tarihçinin kullandığı kaynakların da aynı şekilde başkaları tarafından yorumlanarak düzenlendiğini göz önünde bulundurursak tarihî bilgilerin yorumlardan tamamen arındırılmasının neredeyse mümkün olmadığı anlaşılır. Bu sebeple tarihçinin durumu fotoğraf makinesine değil ressamı benzetilir. Tarihçi de olayları tasvir ederken eşyada var olan anlamları keşfedip ortaya çıkaran ve bazı manaları seçip vurgulayan bir ressam gibi davranır.⁹⁴

d. Muttasıl silsileli aktarım: İsnad

Hadisçilerin hadislerin naklinde isnad kullanması başlı başına bir tenkit faaliyetidir.⁹⁵ Bu manada isnad sistemi esasen Batılıların tarih tenkidi sahasında ileriye sürdükleri metotlarla mukayese kabul etmeyecek derecede gelişmiş

⁹¹ Tosh, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁹² İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Haydarâbâd 1326'dan ofset, IX, 43.

⁹³ Muhammed Hamîdullah, "Mukaddime", s. ۱-۲. Meşhur tarihçi Vâkidî de (ö. 207/822) anlatımdaki insicamı bozmamak için farklı isnadlardaki râvi isimlerini başta zikredip rivayetleri cem ederek tek bir metin gibi naklettiği için hadisçiler tarafından eleştirilmiştir. İmtiaz Ahmed, "Bir Muhaddis Olarak Vâkidî", *YYÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, Van 2000, s. 438.

⁹⁴ Tosh, *a.g.e.*, s. 127, 128.

⁹⁵ Hourani, Albert, *Arap Halkları Tarihi* (çev. Yavuz Alogan), İstanbul 1997, s. 81.

bir sistemdir. Hadisçiler râvilerin ve rivâyet tekniklerinin tenkidine önem vermişler; başka kültürlerde bir örneği görülmemiş orijinal; objektif ölçülere istinat eden, detayları uygulama ve teoride iyi işlenmiş bir bilgi aktarım metodu geliştirmişlerdir.⁹⁶ Bu metot yalnızca hadisçilere münhasır kalmamış, tarihçiler, tefsirciler hatta dilciler bile topladıkları bilgileri isnadıyla aktarmaya ehemmiyet vermişlerdir. Meselâ tarihçilerin Câhiliye dönemi ve geçmiş milletlerle ilgili muhtelif kaynaklardan derlediği haberlere, muhaddislerin metodunu izleyerek isnadlı aktardıkları haberler gibi değer verilmemiştir. İslâm tarihçilerinin özellikle siyer ve meğâzî ile ilgili rivayetlerine isnad kullanımındaki hassasiyetleri ölçüsünde itimat edilmiştir. İsnad, tarihçilerin tarihî bilgileri güvenilir ve sağlam bir şekilde korumasını temin etmiş; böylece “ilk defa tarihte sağlam bir zemin üzerinde bulunduğu hissedilmiştir.”⁹⁷

Muhaddisler, isnadın öneminin çok erken farkına varmışlardır. Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) “İsnad dindedir. İsnad olmasaydı dileyen dilediği sözü söylerdi” diyerek, isnadın dinin/hadisın bir parçası olduğunu ifade etmiş, dini bilginin isnad sayesinde eksiksiz bir şekilde sonraki nesillere ulaşacağına işaret etmiştir. Muhaddisler, isnadın başlı başına bir tenkit ve denetim mekanizması olduğu kanaatindedirler. Nitekim Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) “İsnad mü'minin silahıdır. Eğer silahı olmazsa ne ile savaşır” sözüyle dile getirmiştir.⁹⁸

e. Ricâl tenkidi

İslâm'dan önce şâhidlik yalnızca hukukî konularda uygulanıyordu. İlk müslümanlar, şâhidliğin sınırlarını genişleterek hadis ve tarihe de uyguladılar. Rivayetlerde duyan ya da görenin bizzat bildirmesi ya da ondan duyanın şâhidliği esas alındı.⁹⁹ Böylece haberlerin naklinde kişileri/ricâl eksen alan bir sistem kuruldu. Bunun sonucunda tıpkı mahkemelerde şâhidlerin güvenilirliğinin sorgulandığı hatta bazen şâhidlik ehliyetine sahip olup olmadığını tespit için başkalarının şehâdetine başvurulduğu gibi râvilerin denetimi ve eleştirisi de aynı yöntemle yapıldı.

Geçmiş hakkındaki en güvenilir bilgiler, şâhidlerin müşahedelerini kaydetmesi ya da bir başkasına öğretmesiyle/nakletmesiyle elde edilir. Ancak şâhidlerin açık kimliklerinin bilinmesi ve ilmî yeterliliklerinin denetlenmiş olması gerekir. Râvilerin eleştirildiği muttasıl isnad silsilesi ise yalnızca hadis ve siyer rivayetlerine mahsustur. Tarihin diğer dönemlerine ilişkin bu tür rivayetler

⁹⁶ Langlois ve Seignobos, silsileli aktarım yönteminden bahsederken örnek olarak yalnızca isnadı gösterebilmektedirler: “... Araççada eski hadis mecmu'aları, her hadisi birbirinden nakledenleri böylece zincirleme suretiyle bildirirler” diyerek hadis tarihine atuf yapmaları hadis tarihi ve hadis terimlerine yabancı olmadıklarını göstermektedir. Langlois ve Seignobos, *a.g.e.*, s. 175.

⁹⁷ Şeşen, *a.g.e.*, s. 21.

⁹⁸ İsnadın önemi hakkında selef âlimlerinin söylediği sözler için bk. Abdülfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâdu mine'd-dîn*, Beyrut 1992.

⁹⁹ Muhammed Hamidullah, “Mukaddime”, s. ح.

bulmak ise neredeyse imkânsız gibidir. Her zaman denetlenebilir objektif kıstaslardan yoksun oldukları için farklı kültürlerde sözlü rivayetler itibar görmemiş, tarih araştırmalarında ciddi bir kaynak olarak kullanılmamışlardır. Batılı tarihçiler, destan, şarkı ve halk hikâyeleri şeklindeki anonim rivayetlere ve özellikle XVII. yüzyıl ve öncesinde yazılan seyahatnamelerdeki -zikredilen bilgilerin birçoğunun ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirildiği zaman abartılı ve asılsız çıkması üzerine- sözlü şahidliklere güvenmemişlerdir.¹⁰⁰ Bu sebeple Batılı tarihçiler, daha çok yazılı kaynakları tercih etmişlerdir.¹⁰¹ Öte yandan Batılı tarihçilerin yararlandığı XIII. yüzyıldan önce telif edilen yazılı kaynakların birçoğunun sözlü kaynaklara dayanılarak telif edilmiş olması ayrı bir handikaptır. Bu kitapların yazarlarının sözlü kaynakları nasıl kullandığı, hangi kıstaslardan yararlandığı hakkında ise yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Bugün tarih araştırmalarında özellikle de yakın tarih çalışmalarında sözlü kaynaklardan ve tanıklardan istifade edilmektedir. Ancak Batı eleştiri geleneğinde sözlü anlatıların seçim ve değerlendirilmesinde uyulacak kurallar hakkında mahkemelerde uygulanan şahidlik hukuku dışında bir örnek yoktur. Bu sebeple son dönemlerde önem kazanan sözlü tarihe ilişkin çalışmalarda uygulanan kıstaslar, “hemen hemen içgüdüseldir ya da hiç yoktur.”¹⁰²

Tarihçilerin bir kısmı klasik dönemlerden itibaren ciddi tarih çalışmalarının, yakın tarihe ait güvenilir, ilk ağızdan sözlü tanıklıklar üzerine kurulması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Onlara göre yazılı belgeler tamamen güvensiz olmamakla birlikte en azından sorgulanabilen tanıklıklardır.¹⁰³ Bu sebeple “tarihî bir anın hakikî tadını asla o anı yaşamış insanlar gibi hissedemeyiz” denilmiştir.¹⁰⁴ Fen bilimlerinin tahakkümüne karşı çıkararak tarihin ve tarihsel bilginin önemine dikkat çeken ilk düşünürlerden Vico (ö. 1744) “Tarih için en büyük kesinlik, olayları yapan kişinin bizzat onları anlattığı yerdeki kadar hiçbir yerde mevcut olamaz” demiştir.¹⁰⁵ Tarih metoduna dair yazdıkları eserde Langlois ve Seignobos, “Bir vakıyı anlamak için ilmî olarak ancak bir tarz vardır, bu da müşahededir. Şu hâlde her ifadenin doğrudan doğruya yahut vasıta ile bir müşahedeye dayanması, o müşahedenin düzgün olarak yapılmış olması lâzımdır” diyerek, bizzat müşahedenin tarihte ne derece önemli olduğunu vurgulamışlardır.¹⁰⁶ Tenkit aşamalarını/faaliyetini geleneksel çizgiye bağlı kalarak anlatan Tosh, “... tarihsel belgelerin değerlendirilmesi, mahkeme salonunda şahidlerin yüzleştirilmesine benzer; her ikisinde de mesele, tanıkla-

¹⁰⁰ Burke, *a.g.e.*, s. 202, 203.

¹⁰¹ Bk. Langlois ve Seignobos, *a.g.e.*, s. 176 vd.

¹⁰² Eric Hobsbawm, *Tarih Üzerine* (çev. Osman Akınhay), Ankara 1999, s. 314, 315.

¹⁰³ Grafton, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁰⁴ Tosh, *a.g.e.*, s. 137.

¹⁰⁵ Julien, Aktaran Freund, *Beşerî Bilim Teorileri* (çev. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1991, s. 9.

¹⁰⁶ Langlois ve Seignobos, *a.g.e.*, s. 168.

rın güvenilirliğini sınamaktır” diyerek, tarihte şâhidliğin önemine vurgu yapar.¹⁰⁷ Rivayette uyulacak esasları ise şöyle özetlerler:

“İkinci elden herhangi bir ifade hangi kaynaktan geldiğini ne kadar iyi bildirirse onun değeri de o derecede olur; ifadenin kaynağa ilâve ettiği her şey kaynağı bozmak demek olacağından bir tarafa atılmalıdır; bunun gibi aradaki kaynakların hepsinin de değeri ancak doğrudan doğruya yapılmış bir müşahededen çıkmış asıl ifadenin kopyaları kadardır. Birbiri arkasından gelen bu nakillerin ilk ifadedeki şeklini muhafaza etmiş veya bozmuş olup olmadıklarını bilmeğe tenkitçinin ihtiyacı vardır.”¹⁰⁸

Hadisçiler rivayette hafıza ve yazıyı birlikte kullanmışlardır. Fuad Sezgin, bu sistemin işleyişini anlatırken şöyle der:

“Hafıza ile yazı ve nakilde sadakat ilmin üç zaruri unsuru kabul ediliyordu. Ne sadece hıfz ne de sadece yazıya itimat kâfiydi... Hafızanın sakladıklarıyla, kitabın satırlarının tespit ettikleri arasında bir fark görüldüğü zaman, tahkiki için başkasının kitap veya hıfzına başvurulurdu.”¹⁰⁹

Râvinin kimliği müşahede de rivayet kadar önemlidir. Bu sebeple hadisçiler, râvilerin ahlâkî ve ilmî yeterliliği üzerinde ısrarla durmuşlar, yetersiz gördükleri râvilerin naklettiği haberlere itibar etmemişlerdir. Bir olay ya da sözün gerçekliğini ispat edecek rivayetleri nakleden râvilerin her açıdan güvenilir niteliklere sahip olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında başka rivayetleri destekleme ve şâhid olarak kullanılacak rivayetlerin ve râvilerin niteliklerini de ayrıca belirlemişlerdir. Bu sebeple tarihçiler tarafından yazılan tabakât kitaplarında, daha ziyade râvinin doğum-ölüm tarihleri ve benzeri şahsi hususiyetleriyle ilgili bilgi verilirken, hadisçiler, daha ziyade râvilerin ilmi ve ahlâkî durumlarıyla ilgilenmişlerdir.¹¹⁰

Râviler hakkında karar verilirken yalnızca hakkında yapılan tespit ve değerlendirmelerle yetinilmemiş, râvinin bir hocadan yaptığı rivayetler aynı hocanın başka talebelerinin rivayetleriyle karşılaştırılarak, hataları belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece adeta râvi hakkında söylenenlerin bir sağlaması yapılmıştır. İlel üzerine uzmanlıklarıyla bilinen Ebû Hâtim er-Razî (ö. 277/890) ve Ebû Zur’a er-Razî’nin (ö. 264/877) râviler hakkındaki tenkitlerinde¹¹¹ ve hicri IV. yüzyıldaki münekkidlerin değerlendirmelerinde râvilerin rivayetlerinin de ciddi bir şekilde tetkik edildiği müşahede edilmektedir.¹¹²

Tarihçiler, her zaman daha fazla bilgiye ihtiyaç duymuşlar ve güvenilir olmayan râvilerin haberlerini nakletmek ve tarihî bilgi olarak değerlendirmek durumunda kalmışlardır. Bu sebeple tarih kitaplarında taassup, bilgi yetersizli-

¹⁰⁷ Tosh, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁰⁸ Langlois ve Seignobos, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁰⁹ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, İstanbul 1956, s. 28, 29.

¹¹⁰ Sehâvî, *a.g.e.*, s. 85.

¹¹¹ Bu tür tenkit örnekleri için bk. İbn Ebû Hâtim, *İlelül-hadis*, Beyrut 1985.

¹¹² Burada özellikle İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Adî (ö. 365/975) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) çalışmaları örnek olarak hatırlatılabilir.

ği ve güvenilmeyen şahısların sözlerine itimat sebebiyle abartılı övgüler ve aşırı tenkit örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.¹¹³

f. İç tenkid/muhteva tenkidi

Tarihçiler, iç tenkidi gerçek tenkit diye isimlendirmişlerdir. İç tenkitte, müelliflerin ya da bir vak'ayı müşahede edenlerin ya da nakleden râvilerin ahlâki ve ilmî durumları, siyasi ve mezhebi görüşleri tetkik edilerek, eserine ya da rivayetine etkisi incelenmiştir. Bu husus, önemine binaen bir önceki bölümde, râvi tenkidi başlığı altında tetkik edildiği için, bu kısımda iç tenkidin ikinci aşaması olan olayların gerçekliğini mukayese etmek için benzer rivayetlerin karşılaştırması meselesi ele alınacaktır. Bilindiği gibi muhaddisler, bir rivayetin farklı şehir ve ülkelere yayılmış bütün farklı tariklerini tespit etmek için çaba sarf etmişler, bu maksatla uzun yolculuklara çıkmışlar, yeni bir hadis öğrenmektense bildikleri bir hadisin farklı rivayetlerini toplamayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple ellerinde bir hadise ulaştıran muhtelif yollar (tarik) mevcuttur. Senedin herhangi bir yerinde tek bir râviye düşen (ferd) hadisler üzerinde daha bir ihtimamla durmuşlar, bu hadisleri toplayan ve inceleyen müstakil eserler yazmışlardır.¹¹⁴

Tarih araştırmalarında ise aynı olayı anlatan rivayet örnekleri son derece az sayıda olduğu için bu tür mukayeseler istenildiği ölçüde yapılamamaktadır. Tarihçi çok çeşitli kaynaklardan -tercihen, konuyla ilişkisi bulunan bütün kaynaklardan- mümkün olduğunca çok belge toplamalı ve birbiriyle karşılaştırarak yanlışlıkları, belirsizlikleri ve tahrifleri ortaya çıkarmalıdır. Ancak birçok tarih konusu için yeterince kaynak bulmak mümkün değildir. Tarihî belgelerin içeriğini bizzat araştırmaya yön veren bir faktör olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Belki de kaynak kelimesinin sözlük anlamı bu tür bir düşünceye sebep olmaktadır. Tarihî vesikalar için kullanılan kaynak metaforunu sözlük anlamıyla ele alacak olursak, kaynak, sağladığı bulgularla tek bir bilgi ırmağını besleyebilir. Bu sebeple kaynak yerine 'iz' ya da 'yol' metaforunun kullanılması önerilmiştir.¹¹⁵ Kaynakların birbiriyle karşılaştırılmasının istenildiği ölçüde mümkün olmadığı durumlarda kaynağın verdiği bilgiler bulanıklaşır. Bu durumu Bernheim, şöyle anlatır:

"Her tek vesikanın sıhhati her vakit, önce kritik yoluyla itimat değerliliği ve orijinalitesi tespit edildikten sonra tayin edilmeli, böylece sıhhati tayin edilen vesikalar birbirleriyle karşılaştırılmalı, tartılmalıdır. Her vakit kat'i emniyet edilmez. Onun için, davaların mu-

¹¹³ Sehâvî, *a.g.e.*, s. 131. Fazla bilgiye ulaşma ve eldeki her türlü bilgiden bir şeyler çıkarma arzusu tarihçileri zayıf ve uydurma haberlerden yararlanmaya sevk etmiştir. Nitekim hadisçiler de tarihçileri olayları çoğaltıp birbirine karıştırdığını söyleyerek eleştirmişlerdir (Aynı yer. s. 116).

¹¹⁴ Hafız Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr'ın (ö. 292/905) telif ettiği *Müsnedü'l-Bezzâr* adıyla meşhur olmuş *el-Bahru'z-zehhâr* (nşr. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Beyrut 1988) adlı çalışma bu tür hadisleri inceleyen önemli eserlerdendir.

¹¹⁵ Tosh, *a.g.e.*, s. 66-68.

hakemelerinde olduğu gibi, çok defalar ihtimal hatta imkân şekilleriyle iktifa edilir ve bu imkân ve ihtimallerin hududu da kesin olarak çizilir.¹¹⁶

Tanıklar ve râviler hakkında yeterli bilgi bulunmadığında; metnin muhtevası karşılaştırmalarla tenkit edilemediği zaman, birtakım akli karinelerle metin değerlendirilmeye çalışılır. Belgenin içerdiği bilginin güvenilirliği, tarihsel bağlam, insan tabiatını tanıma ve tarihçinin empati yeteneğiyle belirlenmeye çalışılır.¹¹⁷ Bu yöntem tenkidin en zayıf ve eleştiriye açık tarzıdır. Belki buna tenkit demek de doğru değildir. Bu aşamada metnin ihtiva ettiği bilgi, birtakım içtihatlarla yorumlanmakta, dolayısıyla tarihçi yorumlama safhasına geçmiş olmaktadır. Tarihi bilginin değerine yönelik eleştirilerin birçoğu, tarihte bu tür yorumlara sıkça başvurmak zorunda kalınmasına yöneliktir. Hatta bu tür yorumlar olmadan tarih yazılamaz denilebilir. Geçmişin, günümüz endişe ve gündemlerinin etkisi ile farklı görüş ve düşüncelere sahip kişiler tarafından yeniden düzenleniyor olması tarih araştırmalarında muhteva tenkidinin getirdiği önemli problemlerdendir. Ayrıca bu yaklaşımın çoğu kere ideolojik kaygılarla bazı şeylerin ayıklanıp, gözlerden gizlemeye yardımcı olduğu da unutulmamalıdır.¹¹⁸

Muhteva üzerinde akıl yürüterek spekülâtif tenkit örnekleri hadisçilerin ve İslâm tarihçilerinin eserlerinde de bulunmaktadır. Ancak bu tür eleştiriler de eleştiriden kurtulamamıştır. Tarih metodolojisinde kendine mahsus çizgisiyle farklı bir yaklaşım geliştiren İbn Haldûn (ö. 809/1406), haberlerin doğru ya da yanlışlıklarını tespitinde haberin muhteva tenkidinin râvilerinin tenkidinden daha önemli olduğunu söyler. İbn Haldûn'a göre haberlerin, tabii kanun ve kaidelere uygun olması gerekir. Haberin mümkün olup olmadığını bu suretle incelemek, râvinin adaletini araştırmak suretiyle incelemekten daha kuvvetlidir. İbn Haldûn, rivayetler hakkındaki bu yaklaşımını 'umran' teorisiyle ilişkilendirerek, haberlerin doğrusunu yanlışından ayırmak için insan topluluklarının tâbi olduğu kanunlar ilminin (umran) bilinmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu kanunlara uygun haberler doğru, uygun olmayanlar ise yanlıştır. İbn Haldûn, bu yolla tarihî haberlerin doğrusunu yanlışından kesin bir delille (burhan) ayırmanın mümkün olduğunu iddia eder.¹¹⁹ İbn Haldûn'un bu yaklaşımı İslâm tarih yazıcılığında itibar görmemiş hatta onun, muhteva tenkidine dayanarak ileri sürdüğü bazı görüşler,¹²⁰ İbn Hacer (ö. 852/1448) ve Sehâvî gibi muhaddis, tarih yazıcıları tarafından tenkit edilmiştir.¹²¹

¹¹⁶ Bernheim, *a.g.e.*, s. 155.

¹¹⁷ Tosh, *a.g.e.*, s. 61.

¹¹⁸ Örnekler için bk. Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm* (çev. Necmiye Alpay), İstanbul 1998, s. 53, 54.

¹¹⁹ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Kahire ty., I, 35-38.

¹²⁰ Bu örnekler için bk. Seyyide İsmail Kâşif, *a.g.e.*, s. 137-142.

¹²¹ bk. Sehâvî, *a.g.e.*, s. 128, 129, 130 (ayrıca bk. dipnot).

g. Uygulama-teori beraberliği: Pratiğin önceliği

Hadisleri güvenilir bir şekilde nakletmek maksadıyla vaz' olunan kuralların zamanla sistemli bir hâle getirilmesi sonucu ortaya çıkan hadis tenkidi ile ilgili ilkeler, daha ziyade rivayetleri hatadan koruma amaçlıdır. Tenkid kuralları, uygulamadan çıkarılmışlardır. Hadisçiler, vaz ettikleri ilke ve metodları hadis rivâyeti ve diğer araştırmalarında hakkıyla uygulamışlardır.

Hadis tenkidi, kendileri de fiili olarak hadis rivâyetiyle ilgilenen muhaddisler tarafından yapılmıştır. Hadis tenkidinin temel ilkeleri ve rivayetle ilgili meselelerin çözümü sonraki araştırmacılara yardımcı olmak maksadıyla muhaddislerin birikimlerini talebelerine öğretmesi sonucu belirlenmiştir. Hadis ilimlerinde tenkit faaliyeti ile ilgilenen muhaddisler aynı zamanda hadis rivayet eden râvidirler. Hadis rivayeti esnasında kazandıkları pratik tecrübeleri ve uzmanlıklarını tenkit ile dile getirmektedirler. Hadis tenkidi, nazarî ve kurguya dayalı hayali bir spekülasyon değil, tamamen uygulamaya ilişkin yol gösterici, uyarıcı, tecrübeler bütünüdür. Her hadis rivayeti hakkında, isnadda bulunan râvilerin her biri hakkında birçok eleştiri bulunmaktadır. Uygulamaya dayalı olduğu için bazen bir râvi hakkında çok farklı değerlendirmelerle karşılaşmak da mümkündür. Hakkında müspet ya da menfi tenkidî bilgi bulunmayan râviler, her zaman terk edilmemişlerse de, hem sayıca az hem de hadis rivayetinde fazla itibar edilmeyen, kendilerinden bir ya da birkaç hadisin nakledildiği kişilerdir.

Hadis rivayeti esnasında geliştirilen sıkı denetim mekanizması kısa sürede meyvelerini vermiş, tenkid ilkeleri hadis rivayetinde ciddi bir şekilde uygulanmıştır. Muhaddisleri, bu kuralları büyük bir samimiyetle uygulamaya sevk eden en önemli husus, rivayeti ve rivayetin en güvenilir yolu olan isnadı dinin korunmasını yegane yolu görmeleriydi. Ahmed Na'im, muhaddislerin çok erken bir dönemde tenkit fikrini geliştirmiş olmalarını onların samimi dindarlıklarına bağlayarak;

“Muhaddisinin sevk-i fitratla ve dine muhabbet saikasıyla takip ettikleri tarik-ı ilmî yani metot filhakika tarih öğrenmek merakıyla vaki olmuş değildi. Onların dertleri, gayeleri yalnız taraf-ı Şâri'den geliyor diye kendilerine baliğ olan sözlerin hangilerine ne dereceye kadar inanmak lâzım geleceğini tayin etmekten ibaret idi” der.¹²²

Tenkid nazarî bilgileri öğrenmek için yapılmış bir faaliyet değildi. Tenkit hareketinin en önemli saiklerinden birisi Ahmed Na'im'in dikkat çektiği gibi dini doğru öğrenme ve yaşama arzusuydu.

Tarihçilerin rivayetlerin değerlendirilmesine ilişkin geliştirdikleri iç tenkit ve dış tenkit gibi metotlar nazarî kalmış, bir kısım kitaplar bu metotla yazılmışsa da uygulamada yaygınlık kazanamamış, tenkit metotlarında tam bir uzlaş sağlanamamıştır. Her tarihçi konunun durumuna, kendi ilgi ve becerilerine

¹²² Ahmed Na'im, *Tecrid-i Sarih*, I, s. 80.

uygun eleştiri metotları uygulamayı tercih etmiştir. Tarih tenkidine ilişkin kurallar aksayan yönleri düzeltilerek sürekli geliştirilmektedir.¹²³ Hadis tenkidinin en önemli özelliği onun rivayet aşamalarında uygulanmış bir metot olmasıdır. Hadis tenkidinin bu özelliğinin tarih tenkidi ile aralarındaki en temel fark olduğunu söyleyen A'zamî, tarihçilerin eleştiri metotlarının nazarı ve hayali kaldığını az sayıdaki çalışmaya sınırlı bir şekilde uygulandığını söylemektedir. Hâlbuki muhaddisler, cerh ve ta'dilde benimsedikleri ilkeleri hakıyla uygulamışlardır. Bugün yaklaşık bütün hadis râvileri hakkında hüküm verecek yeterli bilgi bulunmaktadır.¹²⁴

1. Zaman mefhumu

Tarih, günümüzden geçmişe doğru kurulur. Bu sebeple her kültür, kendi tarihini yeniden kurar. Hâlbuki tarihî anlatılarda geçmişten günümüze doğru zaman sırası izlenir. Tarih çalışmaları ikna ediciliğini, büyük ölçüde olayların zaman içindeki sıralamasından alır. Anlatının gücü olayların birbiri ardına tam bir bütünlük oluşturacak şekilde sıralanmasıyla belirlenir. Gerçek hayata benzeyen bu kurgu şekli, insanlarda bir gerçeklik duygusu meydana getirir. Oysa tarihin yararlandığı belgeler, sürekli değildir. Anlatı yolunu seçen tarihçi elindeki eksik belge ve bilgilerden sürekliliği olan bir öykü kurar. Tarihte sürekliliğin/bütünlüğün ortaya çıkarılması ancak hayal gücü ile mümkündür. Genellikle bir heykeltıraşın mermeri yontarak heykeli ortaya çıkarmasına benzetilir. Tarihçinin ortaya koyduğu anlatı ancak bir varsayımdır. Oysa tarihçinin yazarken kullandığı dil, bunun bir varsayım olduğunu gizleyen bir dildir.¹²⁵

Tarihte ileriye doğru bir sürekliliği kurmak için yeterli bilgiyi bulmak güç olduğu gibi bir konu ya da olayı bütün yönleriyle tasvir edebilmeyi mümkün kılan bilgi ve belge de çoğu zaman yeterli değildir. Bu durumun ortaya çıkardığı olumsuzluklardan kurtulmak için iyi bilinen tarihî bir an ya da şimdiki zaman dikkate alınarak tarihin geriye doğru yeniden kurulması önerilmiştir. Bu yöntem ilk defa Marc Bloch tarafından Orta Çağ Fransız kırsal toplumunu yeniden kurmaya yönelik tarih çalışmasına uygulanmıştır. O döneme ait elde çok sayıda bilgi olmakla birlikte, ayrıntıların nasıl bir araya gelip genel bir tablo oluşturacağını çıkarmak güçtür. Kırsal kesimde geleneksel yapının değişmediği XVIII. yüzyılda tarım uzmanları ve araştırma komisyonlarının kırsal kesimi sistemli bir şekilde anlattığı ve haritalar oluşturduğu bilinmektedir. Marc Bloch, bu harita ve belgelerde tasvir edilen resmi esas olarak, Orta Çağ

¹²³ bk. Halkın, *a.g.e.*, s. 102, 118.

¹²⁴ A'zamî, *a.g.e.*, s. 98, 102.

¹²⁵ İlhan Tekeli, *Tarihyazını Üzerine Düşünmek*, Ankara 1998, s. 68.

köy toplumuna ait bilgilerin daha düzgün anlamlandırılabilceğini iddia etmiştir.¹²⁶

Bu yöntem her ne kadar ‘geriye dönük’ şeklinde nitelendirilse de gerçekte bir toplumu anlamada yaşayan geleneğin önemini göstermektedir. Arada bir kopukluk bulunmadığı ve önemli sosyal ve kültürel değişiklikler yaşanmadığı durumlarda geçmişe ait sosyal ve kültürel yapı yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa sıhhatli bir şekilde aktarılabilir. Bilginin bu ananeye dayalı aktarım biçimi birçok toplumda hâla yaşamaktadır. Ananevi aktarımda geçmişin otoritesi esas alınmakta eski kuşaklar geçmişten intikal eden bilgileri yeni nesillere aynen öğretmektedirler. Bu öğretim yönteminde esas olan usta-çırak ilişkisidir ve geçmişte başlamış bir mesleğin ya da geçmişte yaşamış bir bilginin sözlerinin sonraki kuşaklara aktarımı söz konusudur. Gerçekte zaman geçmişten bugüne doğru akar, modern araştırmacıların çalışmalarında olduğu gibi bugünden başlayarak geçmişe uzanmaz. Bu sebeple insan zihninde içinde yaşanılan anın bıraktığı geçmişin yanlış anlaşılmasına sebep olacak tortular, ön kabuller ve yargılar bulunmaz.

i. Gerçeklik/Güvenirlilik

Modern tarih bilgisi, geçerliliğini ve gücünü orijinal tarihî belgelerin değerlendirilmesinden alır. Tarihçiler ‘Kaynaklara sadık kalınmasının’ üzerinde ısrarla dururlar. Orijinal tarihî kaynaklara sadık kalınarak yapılan çalışmaların bize tarihî gerçekleri oldukları gibi sunacaklarına inanmak ise naif bir güven duygusudur. Zira tarihçi, belgeleri seçerken subjektiflikten kurtulamaz. Bu nedenle tarihî anlatılar, her zaman bir kurgu içerir. Belgelerin seçilme sürecini anlatırken John Tosh:

“Tarihçinin kullanacağı olgular bütünü tarihçinin elinde hazır bulunmaz, seçilip ayrılır. Tarihçi pek çoklarının sandığının aksine, olguların kendi adlarına konuşmasına izin vermez” der¹²⁷.

Tarihsel araştırmalara en fazla güven duyulan XIX. yüzyıl pozitivist tarihçilerinden Langlois ve Seignobos, tarihî belgelerin doğruluğunu belirlemek için hangi tenkit aşamalarından geçirilmesi gerektiğini anlattıktan sonra tarihî belgelerin bilgi değerini şöyle açıklarlar:

“Bütün bu araştırmalarla beraber tenkit hiçbir vakit haberlerden hepsinin sicilini yenden kurarak ne her vakiayı kimin müşahede etmiş olduğunu ne de vakiayı kimin kaydetmiş olduğunu söylemeye kadar varabilir. Netice şudur ki, ihtimallerin en çoğunda ifadenin müellifi bilinemez.

Demek oluyor ki, kim olduğu bilinmeyen birinin müşahede etmiş, gene kim olduğu bilinmeyen birinin ne zaman olduğu bilinmeyen bir vakitte kaydetmiş olduğu bir vakia karşısında bulunuruz. Bu şartlar içinde vakıaları, kontrol etmek imkânsızlığı ile hesapla-

¹²⁶ Tosh, *a.g.e.*, s. 70, 71.

¹²⁷ Tosh, *a.g.e.*, s. 127; Tekeli, *a.g.e.*, s. 68.

namayacak kadar çok yanlışlık ihtimalleri ile başka hiçbir ilim kabul etmez. Fakat tarih bunlardan bir şeyler çıkarabilir, çünkü onun, başka ilimler gibi, tespit edilmesi güç olan vakıalara kadar gitmeye ihtiyacı yoktur...

Tarih daha çok kaba, pek devamlı (bir âdetin, bir adamın, bir grubun, bir milletin mevcut olması gibi) ve kat'i ölçüler olmaksızın müphem kelimelerle kabaca ifade edilmiş vakıalar üzerine işleyebilir. Müşahede edilmesi çok daha kolay olan bu vakıalar için, tarih müşahede şartları üzerine çok daha az titiz olabilir. Tarih, haber almak tarzındaki eksikliğini, alması kolay haberlerle iktifa etmek kabiliyeti ile telafi eder.¹²⁸

Tarihçiler her türlü haberlerden yeni bilgiler çıkarabilecekleri iddiasıyla zaman zaman uydurma haberlere bile itibar ederek,¹²⁹ kaynak konusundaki titizliklerini muhafaza edememişlerdir.

Müslüman tarihçiler, isnadlı rivayetlere sahip oldukları için rivayetler vasıtasıyla tarihî gerçeklerin oldukları gibi bilinebileceğine inanıyorlardı. Sehâvî, tarihin faydalarını sıralarken tarihin faydalarından birisinin “olayları oldukları gibi bilmek” olduğunu söyler¹³⁰. İslâm bilginleri, güvenilir râviler tarafından muttasıl isnadlarla nakledilen hadis rivayetlerine diğer bütün rivayetlerden daha fazla kıymet vermişlerdir. Bir konudaki hadisleri değerlendirmeden önce siyer kitaplarında verilen bilgileri nakleden Ahmed Naîm, siyer ile hadis rivayetlerinin güvenilirliği hakkında “Doğrusunu aramak lâzım ise tashih-i vak’â için Kütüb-i Hadîs, Kütüb-i Siyer’den daha metin bir umdedir” diyerek, hadis rivayetlerinin güvenilirliğini vurgulamıştır.¹³¹

Sonuç

Günümüz tarihçileri arasında mikro tarih araştırmaları eskiye nazaran popülar hâle gelmiş; buna bağlı olarak dokümanter ve teknik tarihçiliğin önemi daha da artmıştır. Tarih metodolojisindeki bu yeni yöneliş, yardımcı ilimlerin önemini artırmış ve tarihî materyalin değerlendirilmesinde paleografi, filoloji ve diplomatik gibi ilimlerden istifade edilmesinin gerekliliğini gündeme getirmiştir. İslâm kültür tarihî incelendiğinde hadis ilminin diğer bütün ilimlerin teşekkül ve gelişmesinde katkısının olduğu görülecektir. Aynı şekilde diğer ilimlerin de hadislerin tenkit ve yorumuna önemli katkıları olmuştur. Hadis tenkidine ilişkin bazı kaideler, fıkıh ilminden yararlanılarak belirlenmiştir. Hadis tenkidinin *hadis usûlü* şeklinde bir yaklaşımla ele alınmamış olması, muhaddislerin, fakihlerin yaptığı gibi *usûl* belirleme yerine *teknikler* geliştir-

¹²⁸ Langlois ve Seignobos, *a.g.e.*, s. 181, 182.

¹²⁹ Nitekim ünlü Selçuklu tarihçisi Osman Turan, kendisini Türkler hakkındaki mevzu haberleri tenkit etmeksizin naklettiği için eleştirenlere “tarihçi için ...bir hadisin sahit veya mevzu olmasından ziyade onun cemiyet psikolojisinde ve hâdiseler üzerinde icra eylediği tesir derecesinin ehemmiyeti olduğunu” söyleyerek karşılık vermiştir. Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1979, s. 43. Krş. Mehmet Öz, “Osman Turan’ın Tarih Metodolojisi”, *Osman Turan’ın Eserinde Tarih ve Tarihçi İlişkileri*, Ankara 1988, s. 52-59.

¹³⁰ Sehâvî, *a.g.e.*, s. 17.

¹³¹ Ahmed Naîm, *a.g.e.*, II, 184.

meye önem vermesi de ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Bu nedenle *hadis usûlü* yerine, her birinin gaye, kaide ve teknikleri değişik *hadis ilimlerinden* bahsedilmiştir. Zira râvilerin isimleri, künyeleri ve doğum-ölüm tarihlerinin incelenmesi ile hadislerde geçen garîb kelimelerin, ihtilaflı rivayetlerin ve hadislerin vürud sebeplerinin ele alınması farklı ihtisaslar gerektiren alanlardır.

Tarih tenkidinde öncelikle önemli olan tarihî materyalin doğru tespit edilmesidir. Bu tespit işleminde nakil vasıtalarının, özellikle de şâhidliğin tenkidi önemlidir. Zira gerçek manada tarih, başkaları tarafından bize ulaştırılan bilgilerin toplamından ibarettir. Batılı tarihçiler şâhidliğin önemini kabul etmekte, ancak ellerindeki tarihî materyal sistemli bir isnad zincirinden yoksun olduğu için ister istemez muhteva tenkidine ağırlık vermek zorunda kalmaktadırlar. Muhteva tenkidinin ortaya çıkardığı problemleri aşmak için farklı yollar denemektedirler.

Tarihsel belgelerin sonraki kuşaklara intikali düzenli ve sistemli olmamaktadır. Denizdeki balıkların balıkçının tablasına dizilmesi örneğinde olduğu gibi, yalnızca geçmişten zamanımıza çoğu zaman gayr-ı iradi olarak ulaştıran bir kısım örnekler mevcuttur. Bu sebeple tarihte vuku bulmuş bir olay incelenirken, o olayın tam bir resmini çizmeye imkân tanıyan yeterli bilgiler genellikle bulunmamakta, bu sebeple genelde zayıf deliller ve sübjektif yorumlardan yararlanma yoluna gidilmektedir.

Tarihçi gerçeğin peşinde koştuğunu iddia etmekle birlikte bunun o kadar kolay olmadığı, tarihsel malzemenin gerçekliği bütün yönleriyle kurmaya izin vermediği görülmektedir.

Tek tek belgeler, kendi başlarına bir anlam ifade etmemektedirler. Tarihçi, binlerce belge içinden kendi ilgi ve amacına uygun bir şekilde bazı belgeleri seçmektedir. Tarihte, belgeleri denetleme imkânı son derece sübjektiftir. Belgeyi düzenleyen kişiler hakkında bilgiler yeterli değildir. Belgeleri benzeri belgelerle kontrol etme imkânı son derece sınırlıdır.

Tarihçi bulduğu her şeyi değerlendirmek istemekte, bu sebeple bazen değersiz malzemeleri kullanmak zorunda kalmaktadır. Hadiste ise esas olan sahlıhtır; kuşku duyulan rivayetlerde, kuşkuya itibar edilerek, rivayetin terk edilmesidir.

Hadisçiler, vakıayı olduğu gibi, naklettiklerinin bilinciyle bütün gayretlerini rivayeti korumaya sevk etmişler; tarihçiler ise geçmişe doğru seyahat ederek ya da geçmişin izlerini yakalamak için şimdiki zamanda bulunan malzemeler üzerinde kazılar yaparak, gerçeğin bir ucunu yakalayabilmeyi ümit etmişlerdir. Tarihçiler, olayları anlatabilmek için kurgudan yararlanmak zorunda kalırlar. Her anlatıda bir ölçüde kurgu vardır. Ancak hadisçiler, şâhidliği dönüştüren kurgu alanına girmeyerek, olguların aydınlatılmasında tarihçilere ve diğer

bilimlere her dönem yararlanabilecekleri güvenilir bir kaynak sunarlar. Bu tatlı su kaynağının her daim duru kalması ve çağılısının kesilmemesi dileğiyle...

“Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”

Özet: Hadis usûlü, rivayet ve dirayet açısından İslâmî ilimlerin özellikle de tarih ilminin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. İlk hicrî yüzyıllarda isnad sisteminin tarihçiler tarafından da kullanılmasıyla birlikte tarihi rivayetlerin değerlendirilmesinde hadis tenkid ilkelerinden yararlanılmıştır. Hadis ile tarih arasındaki ilişki günümüzde de devam etmektedir. Modern tarihçilerin bazı metotları hadis tarihi araştırmalarında da uygulanmak istenmektedir. Bu iki ilim arasında geçmişten gelen farklar ve modern tarih metodolojilerinin içinde üretildikleri kültürel ortamın izlerini taşımaları, tarih ile hadis arasındaki karşılıklı terim ve metod alışverişinde bazı farklara dikkat çekmeyi zaruri kılmaktadır. Bu makale hadis ilmine mahsus özelliklerle tarih metodolojisi arasındaki temel farkları tetkik etmek maksadıyla kaleme alınmıştır.

Atıf: Ayhan TEKİNEŞ, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, s. 7–38.

Anahtar kelimeler: Hadis, tarih, hadis tenkidi, tarih metodolojisi, rivayet, metodoloji.

Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur des Frühen Islam

Nimetullah AKIN, Yrd. Doç. Dr.*

“Erken Dönem Tarih
Literatüründe Hz. Meryem’in
Tarihsel Tasavvuru”

Özet: İlk İslâm tarihi literatüründe genelde Peygamber kıssaları ve özelde Hz. Meryem hakkında sunulan bilgilerde sistematik bir sıralama ve bütüncül bir bakış açısı bulunmamakta, bu da bize söz konusu bilgilerin farklı kaynaklardan toplandığı izlenimini vermektedir. Hz. Meryem ile ilgili aynı hadiseyi aktaran iki farklı rivayet, iki farklı psikolojiyi yansıtabilmektedir. Sözelimi bir rivayette Hz. Meryem Hz. İsa gibi yüce bir şahsiyeti dünyaya getirmekten dolayı onurlu ve sevinçli, aynı haberi aktaran diğer rivayette ise babasız bir çocuk dünyaya getirmekten dolayı ayıplanma ve kınanma korkusu içindedir. Denilebilir ki her haber iktibas edildiği kaynağın psikolojisini de beraberinde getirmektedir. Bu makalede ‘Umāra b. Waṭīma al-Fārisī (ö. 289/902)’nin *Kitāb bad’ al-halq wa-qisās al-anbiyā*’sı ve Muḥammad b. Carīr at-Tabarī (ö. 310/923)’nin *Tārīh al-rusul wa’l-mulūk*’u özelinde Hz. Meryem’in tarihsel tasavvurunun bir analizi ve bu tasavvurun oluşumuna Kur’ân ve Hz. Peygamber’in ifadelerinin yanı sıra katkıda bulunan diğer kaynaklardaki paralel bilgilerin bir mukayesesi yer alacaktır. Hz. Meryem ile ilgili örneklere bakıldığında Kur’ân ve Hz. Peygamber’in ifadeleri dışında kalan bilgilerin en önemli kaynağı olarak Yeni Ahit’in Apokrif Literatürü içinde yer alan Yakub İncili ön plana çıkmaktadır. Bu kaynaktaki bilgilerin ya direkt ya dolaylı ya da İslamleştirilerek iktibas edildiği göze çarpmaktadır.

Atf: Nimetullah AKIN, “Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur des Frühen Islam”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, s. 39-62.

Anahtar kelimeler: Hz. Meryem, Yakup İncili, Apokrif, Rivayet, İslam Tarihi Literatürü, Kısas-ı enbiya, Fârisî, Taberî.

1. Einführung

Der vorliegende Aufsatz hat sich zum Ziel gesetzt, das historische Bild von Maria in der frühislamischen Geschichtsliteratur zu untersuchen, auf die Parallelstellen in den Apokryphen und den kanonischen Evangelien hinzuweisen und sie miteinander zu vergleichen. Um das Thema zu begrenzen, wurden zwei Geschichtsbücher aus der frühislamischen Literatur gewählt:

Zunächst das Kitāb bad’ al-halq wa-qisās al-anbiyā’ von ‘Umāra b. Waṭīma al-Fārisī (gest. 289/902) und seinem Vater Waṭīma b. Furāt (gest. 237/851)¹.

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

Dieses Buch ist für diese Untersuchung unentbehrlich, weil es das älteste erhaltene Werk über die Geschichte der Propheten darstellt und es uns ermöglicht, die ersten Überlieferungen über Maria und Jesus kennenzulernen.

Als zweites Werk schließlich das *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* von Muḥammad b. Ğarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923). Die Annalen von aṭ-Ṭabarī stellen das berühmteste und umfangreichste Geschichtsbuch in der frühislamischen Literatur dar. Dabei wird auch sein Korankommentar, *Ĝāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, in Betracht gezogen werden, da sich alle späteren Autoren der islamischen Geschichtsliteratur bei ihren Überlieferungen meistens auf ihn stützten.

Bei der Untersuchung werden überwiegend die Erzählungen in den Geschichtswerken von al-Fārisī und aṭ-Ṭabarī behandelt. Aber ab und zu wird auch das Werk von aṭ-Ṭa'labī mitberücksichtigt, wenn es eine abweichende Erzählung bietet. Es wird versucht, diese oder ähnliche Erzählstücke in den kanonischen oder apokryphen Evangelien zu finden und sie miteinander zu vergleichen.

2. Die Quellen des historischen Bildes von Maria im Islam

2.1. Die Koranstellen über Maria und Jesus

Maria, die Mutter von Jesus, nimmt gemeinsam mit ihrem Sohn einen beachtlichen Platz im Koran ein. Der Koran enthält zahlreiche Verse über das Leben Jesu und Marias und zeichnet bereits ein ausgeprägtes Bild von ihnen. Drei Suren sind nach ihrer Geschichte betitelt worden; die neunzehnte Sure *Maria*, die dritte Sure *Die Sippe 'Imrāns* und die fünfte Sure *Der Tisch*. Jesus wird im Koran in insgesamt vierzehn Suren erwähnt. Vier dieser Suren stammen der zweiten mekkanischen Periode,² während die meisten der medinensischen Periode angehören. Über das Bild von Maria im Koran und in den Aussagen des Propheten, das zu analysieren nicht Thema meines Artikels ist, befinden sich ausreichende Angaben in den Korankommentaren der muslimischen Gelehrten wie beispielsweise bei aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923), ar-Rāzī (gest. 606/1209) und az-Zamaḥṣarī (gest. 538/1143), sowie auch in den Schriften der westlichen Forscher wie Heikki Räsänen, Ludwig Hagemann, Michel Hayek und Johannes-Mohammed Abd-El-Jalil.³

¹ Zu dem *Kitāb bad' al-ḥalq wa-qīṣa al-anbiyā'* und dessen Verfasser 'Umāra b. Waṭīma al-Fārisī s. Akin, Nimetullah, "Die Reflexion der biblischen Legenden auf die Islamischen Geschichtsüberlieferungen", *SBArD (Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi)*, Diyarbakır, 3 (2004), s. 66–69.

² Koran 19; 21; 23; 43.

³ Räsänen, Heikki, *Das koranische Jesusbild* Helsinki 1971; Hagemann, Ludwig: *Maria, die Mutter Jesu in Bibel und Koran*, Altenberge 1992; Hayek, Michel: *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959; Ders. *al-Masīḥ fī-l-Islām*; Abd-el-Jalil, Johannes-Mohammed: *Marie et l'Islam*, Paris 1950. (*Maria im Islam*, ins Dt. übers. von Marianne und Heinrich Junker, Werl/Westf. 1954).

2.2. Die christliche Legendenliteratur

Unter den Quellen, durch die die koranischen Erzählungen vervollständigt wurden, stehen die jüdischen und christlichen Überlieferungen an erster Stelle. Diese Überlieferungen nennt man im allgemeinen Sinne als *isrā'īliyyāt*. *Isrā'īliyyāt* waren schon bald nach dem Tode des Propheten eine der wichtigsten Quellen der Korankommentatoren. Wenn die muslimischen Gelehrten Erzählungsstück aus dem Koran lasen, neigten sie dazu, Einzelheiten dieser Erzählungen, die nicht im Koran oder in den Aussagen des Propheten vorkamen, in Erfahrung zu bringen. Diese Einzelheiten fanden sie meistens im Alten und Neuen Testament und in den Apokryphen. So kommt z.B. die Geschichte Adams im Koran vor, wie sie im 1. Buch Moses erzählt wird. Aber der Koran gibt keine Information darüber, wo sich das Paradies befindet oder von welchem Baum Adam nicht essen darf. Die Bibel erklärt dagegen all diese Einzelheiten akribisch genau. Auch von Maria berichtet der Koran auf ähnliche Weise wie die kanonischen und apokryphen Evangelien. Die Details aber finden sich in den Evangelien. Die Korankommentatoren versuchten, die fehlenden Teile der koranischen Erzählungen durch die Aussagen und Überlieferungen der Juden und Christen zu ergänzen. Zum einen waren Judentum und Christentum mit dem Islam verwandt, jedoch wesentlich älter als der Islam, zum anderen besaßen sie eine umfangreiche Legendenliteratur. Bezüglich der Übernahme von Überlieferungen von den Juden und Christen sagt der Prophet in einem im *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* erwähnten *ḥadīṡ* Folgendes:

Die Leute des Buches lasen die Thora auf hebräisch und kommentierten sie auf arabisch für die Leute des Islam. Da sagte der Gesandte Gottes: Ihr sollt die Leute des Buches weder billigen noch verleugnen, ihr sollt nur sagen: Wir glauben an Gott und an das, was uns und euch herabgesandt wurde.⁴

Wir finden auch in den Geschichtsbüchern häufig direkte oder mittelbare Zitate aus der Bibel. Einleitungen wie „Ich habe in der Thora gefunden“, „ich habe in einigen Büchern gelesen“,⁵ „Gott offenbarte dem David, dass...“,⁶ oder „Wir finden in unseren Büchern“, die den Juden oder Christen in den Mund gelegt werden, finden sich sehr oft in der frühislamischen Literatur. Über die Frage, ob eine arabische Bibel im Frühislam bekannt war, fehlen uns zuverlässige Quellen. In einer Überlieferung im *Ṣaḥīḥ Muslim* wurde vom Cousin der Frau des Propheten Ḥadiḡa, Waraqa b. Nawfal, der kurz vor dem Beginn des Islam gestorben ist, jedoch berichtet, dass er Einiges aus dem

⁴ Al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, 4 Bde., hrsg. von L. Krehl, Leiden 1864, I'tiṣām, 25, 2.

⁵ Al-Iṣfahānī, Abū Nu'aym Aḥmad b. 'Abd Allāh, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, Dār al-kuttāb al-'arabī, 3. Aufl. Beirut 1980, Bd. 4, S. 26-27.

⁶ A.a.O., Bd. 4, s. 25-26.

Evangelium in arabischer Sprache geschrieben hätte (*wa-yaktub min al-inğil bi-l-‘arabiyy*).⁷

3. Die Überlieferungen zum historischen Bild von Maria bei al-Fārisī und aṭ-Ṭabarī im Vergleich mit der neutestamentlichen Literatur

3.1 Die Herkunft und die Eltern von Maria

Der Vater von Maria hieß ‘Imrān⁸, Sohn Matthans von den Söhnen der Könige der Israeliten und zwar aus der Sippe von Salomon, dem Sohn Davids und von dem Geschlechte Judas’, des Sohnes Jakobs, des Sohnes Isaaks, des Sohnes Abrahams.⁹ Die Stammtafel von ‘Imrān wird bei aṭ-Ṭabarī folgendermaßen angegeben:

‘Imrān der Sohn Josias, des Sohnes Amons, des Sohnes Manasses, des Sohnes Hiskijas, des Sohnes Ahas, des Sohnes Jothams, des Sohnes Asarjas, des Sohnes Amasjās, des Sohnes Joas, des Sohnes Ahasjas, des Sohnes Jorams, des Sohnes Josaphats, des Sohnes Asas, des Sohnes Abijas, des Sohnes Rehabeams, des Sohnes Salomons.¹⁰

Wie aus der Stammtafel hervorgeht, ist der Name Matthans, des Vaters von ‘Imrān, nicht in dieser Stammtafel vorhanden. Ein anderer Stammbaum, den aṭ-Ṭabarī an der gleichen Stelle dem Josef zugeschrieben hat, zeigt uns, dass es im letzten Teil der Stammtafel ‘Imrāns eine Lücke von mehreren Namen gibt. So wird z.B. der zwölfte Großvater von Josef, nämlich Josia, in der Stammtafel ‘Imrāns als der Vater ‘Imrāns angegeben, obwohl Josef und ‘Imrān Zeitgenossen waren, und Matthan, Vater ‘Imrāns, sich in der Stammtafel von Josef als Großvater Josefs findet. Wenn man in Betracht zieht, dass die muslimischen Historiker behaupteten, dass Josef der Sohn des Onkels von Maria sei, darf man sagen, dass ‘Imrān und Josef – von Matthan an – zu der gleichen Stammtafel gehören. Aber aus irgendeinem Grund sind die Namen der Väter zwischen ‘Imrān und Josia ausgelassen. Die ausgelassenen Namen

⁷ Muslim, Abū Ḥusayn b. Ḥağğāğ al-Quşayrī, *Saḥiḥ Muslim*, hrsg. von Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Kairo 1955/56, Īmān, Bāb bad’ al-waḥy, 1.

⁸ Zu ‘Imrān, dem koranischen Namen des Vaters von Maria s. AKIN, Nimetullah, *Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühislamischen Überlieferungen*, Deux Mondes Verlag, Edingen-Neckarhausen/ Deutschland (Almanya) 2002, s. 148-154.

⁹ Al-Fārisī, Abū Rifā’a ‘Umāra b. Waṭīma, „Kitāb bad’ al-ḥalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā’“, in: R. G. Houry (Hrsg.), *Les Légendes Prophétiques dans l’Islam depuis le I^{er} jusqu’au III^e siècle de l’Hégire, d’après le manuscrit d’Abū Rifā’a ‘Umāra b. Waṭīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fasawī Kitāb bad’ al-ḥalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā’*. Avec édition critique du texte (Cod. Arabici Antiqui, Bd. III), Wiesbaden 1978, s. 1-389, s. 299.

¹⁰ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr, *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, hrsg. von Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1969, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 586.

zwischen 'Imrān und Josia im Stammbaum von 'Imrān gibt aṭ-Ṭabarī in der Stammtafel von Josef folgendermaßen an:¹¹

Matthan, der Sohn Eleasars, des Sohnes Eliuds, des Sohnes Achims, des Sohnes Zadoks, des Sohnes Asors, des Sohnes Eliakims, des Sohnes Abjuds, des Sohnes Zorobabels, des Sohnes Salathiels, des Sohnes Jechonias, des Sohnes Josias...¹²

Der Koran erwähnt die Mutter von Maria nur als die Frau 'Imrāns, aber die Historiker geben ihren eigentlichen Namen an. Sie hieß Ḥanna, Tochter Fāqūds, des Sohnes Qabils oder Qubayls¹³ Gott hat die Familie 'Imrāns mit den Propheten Adam und Noah und mit der Sippe Abrahams über alle Weltbewohner auserwählt.¹⁴

Von Josef, dem Verlobten Marias in den kanonischen Evangelien, berichtete aṭ-Ṭabarī, dass er der Sohn des Onkels von Maria sei. Demnach sollten der Vater Josefs, Jakob, und der Vater Marias, 'Imrān, Brüder sein, deren Vater Matthan war.¹⁵

Die Geschichte von Zacharias und Johannes ist in der islamischen Geschichtsliteratur sehr eng mit der Geschichte von Maria und Jesus verbunden, wie es auch in den Evangelien der Fall ist. Selbst im Koran, in der 3. und 19. Sure, wo von Maria und Jesus die Rede ist, nehmen Zacharias und sein Sohn Johannes einen bedeutsamen Platz ein. Sie lebten zur gleichen Zeit und waren miteinander verwandt. Zacharias, der Vater Johannes', war mit der Schwester¹⁶ oder der Tante¹⁷ von Maria verheiratet. Demnach war Johannes entweder Neffe oder Cousin von Maria. Wenn man die Berichte über das Leben von Maria in Betracht zieht, sieht man ganz genau, dass Elisabeth, die Frau von Zacharias und Mutter von Johannes, nicht die Schwester von Maria sein kann. Denn wir wissen, dass die Eltern von Maria bis Maria zur Welt kam

¹¹ Die Stammtafel, die aṭ-Ṭabarī an dieser Stelle wiedergab, findet sich im Alten Testament, 1. Chronik 3, 10–18 folgendermaßen: Und der Sohn Salomos war Rehabeam; dessen Sohn Abija, dessen Sohn Asa, dessen Sohn Josaphat, dessen Sohn Joram, dessen Sohn Ahasja, dessen Sohn Joas, dessen Sohn Amazja, dessen Sohn Asarja, dessen Sohn Jotham, dessen Sohn Ahas, dessen Sohn Hiskia, dessen Sohn Manasse, dessen Sohn Amon, dessen Sohn Josia. Und die Söhne Josias: Der erstgeborene, Jochanan; der zweite, Jojakim; der dritte, Zedekia; der vierte, Schallum. Und die Söhne Jojakims: dessen Sohn Jekonja, dessen Sohn Zedekia. Und die Söhne Jekonjas: Assir; dessen Sohn Schealtiel und Malkiram und Pedaja und Schenazar, Jekamja, Hoschama und Nedadja.

¹² Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 585.

¹³ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 585; al-Fārisī, s. 301: Al-Fārisī gibt den Namen des Vaters von Ḥanna, der Mutter von Maria, als Māferd an. Aber auch der Name Fāqūd kommt mehrmals in den Korankommentaren und der Geschichtsliteratur vor.

¹⁴ Koran 3, 33.

¹⁵ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 585.

¹⁶ Al-Fārisī, s. 299; aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 586, wo Johannes, Sohn Zacharias' als Sohn der Tante von Jesus bezeichnet wird.

¹⁷ Al-Fārisī, s. 301; aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 585.

kinderlos waren, und die Geschichtsbücher stellen Elisabeth älter dar als Maria. Demnach muss Elisabeth die Tante von Maria sein.

3.2. Die Geburt von Maria

Über die Geburt und das Leben von Maria bis zur Geburt Jesu finden sich im *Tārīḥ von aṭ-Ṭabarī* fast keine Informationen.¹⁸ Dagegen kommen bei al-Fārisī und im Korankommentar von aṭ-Ṭabarī einander ähnliche Berichte vor, deren Hauptzüge man im Koran und auch im Protoevangelium von Jakobus sieht. Eine eingehende Untersuchung zeigt uns, dass der Aufbau dieses Berichts dem Aufbau der Erzählung im Protoevangelium des Jakobus ähnelt. Maria wird von ihrer Mutter schon vor der Geburt Gott geweiht. Sie wird nicht bei ihren Eltern, sondern im Tempel aufgezogen, wo sie Gott auf wunderbare Weise ernährt u.s.w. Man kann beide Erzählungen in folgende Teile gliedern.¹⁹

Im ersten Teil handelt es sich um die religiöse Umwelt und die Bräuche der Juden in Jerusalem vor der Geburt Marias, und um die Unfruchtbarkeit der Eltern von Maria. Sie wollen unbedingt ein Kind haben, um es dem Tempel als Diener zu weihen, wie es die anderen Familien der Söhne Aarons gemacht haben.

Al-Fārisī:

Und 'Imrān, der Sohn Matthans und der Vater Marias (Maryam) gehörte zu den Söhnen der Könige der Israeliten, aus der Nachkommenschaft Salomons, des Sohnes Davids, Friede sei mit ihnen. [...] Es gab keinen unter den Söhnen der Propheten, den man nicht genommen [wörtlich: geraubt] und im Tempel eingesperrt hätte, [damit er dem heiligen Tempel diene].²⁰ [...] Hanna, die Mutter Marias, war nicht imstande, ein Kind zu gebären und ihre Periode zu haben.²¹

Protoevangelium des Jakobus:

In den „Geschichten der zwölf Stämme Israels“ war Joachim ein sehr reicher Mann, und er brachte alle seine Opfergaben für den Herrn doppelt; [...] Nun war der große Tag des Herrn herangekommen, und die Kinder Israels brachten ihre Opfergaben dar. Da traten sie vor ihn, auch Ruben, der sagte: Es ziemt dir nicht, deine Opfergaben als erster darzubringen, denn du hast in Israel keine Nachkommen erzeugt. Da wurde Joachim sehr traurig, und er ging weg zu dem Zwölfstammeregister des Volkes und sagte: Ich habe nachgeforscht, ob ich der einzige bin, der in Israel keine Nachkommen erzeugt hat, und ich habe gefunden von allen Gerechten, dass sie in Israel Nachkommen erweckt hatten.²²

¹⁸ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 585; Derselbe, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'an*, 4. Aufl. Beirut 1980, Bd. 3, s. 156–167.

¹⁹ Al-Fārisī, s. 301–303; *Protoevangelium des Jakobus* 2,4; 3, 1–2; 4,1, in: Schindler, Alfred (Hrsg): *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, Manesse Verlag, Zürich 1998.

²⁰ Al-Fārisī, s. 299.

²¹ A.a.O., s. 301–302.

²² *Protoevangelium* 1, 1–3.

Im zweiten Teil finden wir die Mutter von Maria im Vordergrund. Während sie unter einem Baum sitzt, sieht sie einen Vogel, der seine Jungen füttert, oder ein Sperlingsnest, und dies veranlasst sie, Gott zu bitten, ihr ein Kind zu schenken. Gott nimmt ihr Gebet an, schenkt ihr ein Kind und sie wird schwanger.

Al-Fārisi:

Während sie an einem Tag unter dem Schatten eines Baums saß, sah sie einen Vogel, der seine Jungen fütterte, da sehnte sich ihre Seele nach einem Kind und da betete sie Gott an, damit er ihr ein Kind schenke. Und von jener Stunde an bekam sie ihre Monatsblutung, und als sie von ihrer Monatsblutung rein war, schlief ihr Mann mit ihr und sie wurde schwanger.²³

Protoevangelium des Jakobus:

Und Anna wurde sehr traurig; aber sie legte ihre Trauerkleider ab, wusch sich das Haupt, zog ihre Brautkleider an und ging um die neunte Stunde in ihrem Garten spazieren. Da sah sie einen Lorbeerbaum, setzte sich darunter und flehte den Herrn an mit den Worten: O Gott unserer Väter, segne mich und erhöere meine Bitte, wie du den Mutterleib Saras gesegnet und ihr einen Sohn, den Isaak, geschenkt hast (1.Mose 21,1-3). Und Anna seufzte zum Himmel empor, und sie sah ein Sperlingsnest im Lorbeerbaum, und alsbald erhob sie für sich eine Klage: Wehe mir, wer hat gezeugt mich, was für ein Mutterleib mich hervorgebracht? [...] Weh mir, wem ward ich gleich? Nicht ward ich gleich den Vögeln des Himmels: denn auch die Vögel des Himmels sind fruchtbar vor dir, Herr! [...] Und siehe, ein Engel des Herrn trat zu ihr und sprach: Anna, Anna, der Herr hat deine Bitte erhört. Du wirst empfangen und gebären, und deine Nachkommenschaft wird in der ganzen Welt genannt werden.²⁴

Im dritten Teil der beiden Erzählungen weiht die Mutter von Maria dem Tempel das, was in ihrem Bauch vorhanden ist. Sie denkt nämlich zunächst an einen Jungen, aber ihr Kind ist ein Mädchen. Sie wird traurig, weil zu dieser Zeit nur die Jungen dem Tempel geweiht werden dürfen. Sie nennt das Kind Maria, wickelt sie in einen Tuchfetzen und bringt sie zum Tempel in Jerusalem. Nach Angaben Jakobus' bringen die Eltern von Maria sie erst in den Tempel, als sie drei Jahre alt ist.

Al-Fārisi:

Als ihr Gewicht schwer wurde, sagte sie: Wenn Gott mich davon [von der Schwangerschaft] befreit und mich gebären lässt, was ich in meinem Leib habe, werde ich das, was in meinem Bauch ist, ihm weihen. In dieser Zeit wurden nur die Jungen geweiht. [...] *Als sie gebar, sagte sie: Mein Herr, ich habe da ein Mädchen geboren. Das Mädchen ist ein Mangel [denn man kann sie nicht dem Tempel weihen] und ich habe sie Maria genannt.* So war ihr Name bei Gott, dem Erhabenen. *Und ich suche bei Dir Zuflucht für sie und ihre Nachkommenschaft vor dem zu steinigenden Satan.*²⁵

²³ Al-Fārisi, s. 302.

²⁴ Protoevangelium 2, 4; 3, 1-2; 4, 1.

²⁵ Al-Fārisi, s. 302-303; vgl. auch Koran 3, 33-36.

Protoevangelium des Jakobus:

Da sprach Anna: So wahr der Herr, mein Gott, lebt, wenn ich gebären werde, sei es ein Knabe oder ein Mädchen, so will ich es dem Herrn, meinem Gott, als Opfergabe darbringen, und es soll ihm Dienste verrichten alle Tage seines Lebens. [...] Es erfüllten sich aber ihre sechs Monate, wie der Engel gesagt hatte: im siebten Monat gebar Anna. Und sie sprach zu der Hebamme: Was habe ich geboren? Und sie sprach: Ein Mädchen. Da sprach Anna: Erhoben ist meine Seele an diesem Tag. Und sie legte es nieder. Als aber die Tage erfüllt waren, reinigte sich Anna von ihrem Wochenbett und gab dem Kind die Brust, und sie verlieh ihm den Namen Maria.²⁶

Al-Fārīsī gibt für diese Erzählung, die mehr oder weniger in fast allen berühmten Korankommentaren und Geschichtsbüchern einen Platz gefunden hat, keinen Gewährsmann und keine Quelle an. Aber wenn man einen Blick auf die vorherigen und auch nachfolgenden Überlieferungen wirft, sieht man dort eine Überlieferungskette, deren letzter Überlieferer Ibn ‘Abbās war.²⁷ Al-Ālūsī bestätigt dies auch und sagt, dass der berühmte Traditionarier Ibn ‘Asākīr diese Erzählung von Ibn ‘Abbās überlieferte.²⁸ Dagegen kommt Ibn Ishāq im *Tafsīr* von aṭ-Ṭabarī wie auch in den meisten anderen Quellen als Überlieferer dieser Erzählung vor.²⁹

Im Gegensatz zur herrschenden Meinung in den islamischen Quellen, dass die Mutter Maria gleich nach der Geburt in den Tempel brachte, berichtet das Protoevangelium des Jakobus, dass ihre Eltern sie in den Tempel brachten, als sie drei Jahre alt war. Vorher machte die Mutter von Maria ein Heiligtum im Schlafgemach des Kindes und ließ nicht zu, dass es etwas Profanes oder Unreines zu sich nähme, bis sie sechs Monate alt war. Dann rief sie die unbefleckten Töchter der Hebräer, und diese sorgten für ihre Zerstreung.³⁰

Und als das Kind dreijährig geworden war, sagte Joachim: Wir wollen die unbefleckten Töchter der Hebräer rufen, die mögen jede eine Fackel nehmen, und diese sollen brennend sein, auf dass sich das Kind nicht zurückwende und sein Herz nicht vom Tempel des Herrn weggelockt werde! Und er verfuhr in dieser Weise, bis sie hinaufkamen zum Tempel des Herrn. Und der Priester empfing es, küsste und segnete es mit den Worten: Der Herr hat deinen Namen groß gemacht unter allen Geschlechtern; an dir wird der Herr am Ende der Tage seine Erlösung für die Söhne Israels offenbaren. Und er setzte es auf die dritte Stufe des Altars, und Gott, der Herr, legte Anmut auf das Kind, und es tanzte vor Freude mit seinen Füßchen, und das ganze Haus Israel gewann es lieb.³¹ [...] Maria aber wurde im Tempel wie eine Taube gehegt und empfing Nahrung aus der Hand eines Engels.³²

²⁶ *Protoevangelium* 4, 1; 5, 2.

²⁷ Al-Fārīsī, s. 302–303.

²⁸ Al-Ālūsī, Maḥmūd Šukrī, *Rūḥ al-ma‘ānī*, 30 Bde., Kairo o.J., Bd. 2, s. 133–144.

²⁹ Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 3, S. 156–160; ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn, *At-Tafsīr al-kabīr*, 32 Bde., Dār al-kutub al-‘ilmiya, Teheran o.J., Bd. 5, s. 35–37.

³⁰ *Protoevangelium* 6, s. 1.

³¹ *Protoevangelium* 7, s. 2–3.

³² *Protoevangelium* 8, s. 1.

Wenn man die islamische Version von der Erzählung der Geburt von Maria liest, sieht man ganz genau, dass von ‘Imrān, dem Vater Marias, wenig gesprochen wird. Als Hauptfiguren werden nur zwei Personen, nämlich ihre Mutter und ihr Betreuer Zacharias erwähnt. Deswegen behaupteten die islamischen Gelehrten und Historiker meistens, dass ihr Vater gestorben sei, als Maria noch im Mutterleib war. Aṭ-Ṭabarī überlieferte von Ibn Iṣḥāq, dass ‘Imrān, Vater von Maria, schon gestorben war, bevor Maria zur Welt kam.³³ Diese Meinung vertrat auch ar-Rāzī in seinem Korankommentar und stützte sich dabei auf die Aussage von Ḥanna, dass sie selbst ihre Tochter Maria nannte. Wäre ihr Mann noch am Leben gewesen, hätte er selbst seiner Tochter einen Namen gegeben.³⁴

3.3. Maria im Tempel

Ibn ‘Abbās berichtet, dass der Vater von Maria der Führer der Priester im Tempel war, die alle vom Geschlecht Aarons waren. Deswegen wetteiferten die Priester des Tempels darum, Maria, Tochter ihres Führers, in Obhut zu nehmen, als ihre Mutter sie in einem Tuchfetzen zum Tempel brachte.³⁵ Von hier an erscheint der Name von Zacharias sehr häufig in der Darstellung des Lebens von Maria. Zacharias war zu dieser Zeit der Führer oder das Haupt der Priester wie der Vater Marias. Es ist aber nicht möglich zu bestimmen, ob ‘Imrān, Vater von Maria, noch am Leben war, und ob Zacharias und ‘Imrān gleichzeitig zwei verschiedene Führer der Priester waren. Wie oben erwähnt, meinten einige muslimische Korankommentatoren, dass ‘Imrān schon gestorben war, bevor Maria zur Welt kam.³⁶

Da alle Priester Maria betreuen wollten, behauptete Zacharias, dass er berechtigter als sie sei, weil er mit der Tante von Maria verheiratet war. Aber die Meinung von Zacharias fand keinen Widerhall und die Priester beschlossen, das Los zu ziehen um zu entscheiden, wer unter ihnen berechtigt sei, sie zu betreuen. Sie sammelten ihre Schreibfedern, mit denen sie die Offenbarung schrieben, an einem Platz und sagten zu einem Diener unter den Knaben des Tempels, die nicht volljährig waren, dass er eine Schreibfeder ziehe. Er zog die Schreibfeder von Zacharias.³⁷

Über die Art und Weise des Losens findet sich eine andere Version in der islamischen Literatur. Demnach warfen die Priester ihre Schreibfeder ins

³³ Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 3, s. 156–167.

³⁴ Ar-Rāzī, Bd. 5, s. 35–37.

³⁵ Al-Fārisī, s. 303.

³⁶ Vgl. ar-Rāzī, Bd. 5, s. 35–37.

³⁷ Vgl. Al-Fārisī, s. 303–304.

Wasser, nämlich in den Fluss Jordan³⁸ und es sollte derjenige Maria betreuen, dessen Schreibfeder im Fluss hochkam³⁹ oder gegen den Strom schwamm.⁴⁰

Einem anderen Bericht zufolge, der im *Tafsīr* von at-Ṭabarī vorkommt, wurde das Kind Maria von seiner Mutter ernährt und im Alter von drei Jahren in den Tempel gebracht. Zwei Jahre später starb ihre Mutter. Von da an musste Zacharias für die Kleine sorgen, sei es aus dem Recht der Verwandtschaft, oder sei es, weil das Los ihn dazu bestimmt hatte. Einige muslimische Geschichtsschreiber behaupten, dass Zacharias Maria in seine Obhut nahm, ohne irgendein Los zu ziehen. Sie lebte bei ihrem Onkel, bis sie erwachsen wurde. Dann wurde sie in den Dienst des Tempels gestellt.⁴¹

Zacharias nahm sie in seine Obhut, baute eine Gebetsnische (*miḥrāb*) im heiligen Tempel, deren Tür in der Mitte der Wand war, so dass sie nur über die Treppe zugänglich war, und mietete ihr eine Amme. Als sie zwei Jahre alt war, hatte sie sich körperlich gut entwickelt. Er schloß die Tür vor ihr ab und der Schlüssel war immer bei ihm, und er vertraute sie niemandem an. Niemand außer ihm durfte ihr das bringen, was sie brauchte, und das änderte sich nicht, bis sie volljährig wurde.⁴²

Al-Fārisī spricht von einem zweiten Losen über Maria, als Maria erwachsen und volljährig war. Hierüber berichtet der Geschichtsschreiber Ibn Ishāq folgendermaßen:

Die Israeliten wurden von einer Not betroffen und Maria blieb weiter bei Zacharias in dem gleichen Zustand, wie sie vorher war, bis Zacharias zu schwach wurde, um sie weiter zu betreuen. Er kam zu den Israeliten heraus und sagte zu ihnen: Ihr wisst, dass ich zu schwach geworden bin um Maria, die Tochter 'Imrāns zu betreuen. Sie sagten: Dieses Jahr brachte uns in Verwirrung [wir sind auch in Not]. Dann lösten sie untereinander und das Los traf einen Mann von den Israeliten, der Ġurayḥ hieß. Maria fühlte in seinem Gesicht einen starken Widerwillen (...) und sagte: O Ġurayḥ! Denke nur Gutes über Gott. Gott schenkt dir und uns den Lebensunterhalt. Dann begann Gott Ġurayḥ zu beschenken, weil Maria bei ihm war. Sie war im Tempel und er kam zu ihr jeden Tag am Morgen und am Abend.⁴³

Wenn man den im *Tafsīr* von at-Ṭabarī vorkommenden Bericht im Auge behält, wonach Zacharias Maria ohne Los in seine Obhut nahm, muss man diese Erzählung als das einzige Losen im Leben von Maria annehmen, das

³⁸ At-Ṭa'labī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kitāb qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā bi-'arā'is al-mağālis*, 1. Aufl. Kairo 1320/1902, s. 235.

³⁹ A.a.O.

⁴⁰ At-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 3, S. 156-167; ar-Rāzī, Bd. 8, s. 43-68.

⁴¹ At-Ṭabarī, a.a.o.

⁴² Al-Fārisī, s. 304.

⁴³ Al-Fārisī, s. 304-305; vgl. Ibn Hišām, Abū Muḥammad 'Abd al-Malik, *As-Sīra an-nabawiyya*, hrsg. von Muṣṭafā al-Saqqā/Ibrāhīm al-Abyāzī/'Abd al-Ḥāfiẓ aš-Šalabī, 2 Bde., 2. Aufl. Kairo 1975, Bd. 1, s. 585; Ibn Hišām gibt den Namen des Mannes, der Maria in seine Obhut nahm, als Ġurayḡ an und bezeichnet ihn als einen Mönch (*ar-rāhib*).

auch im Koran erwähnt wird.⁴⁴ Dieses Loseziehen erinnert uns an das Loseziehen über Maria im Protoevangelium des Jakobus, als sie zwölf Jahre alt ist. Denn in den beiden Erzählungen ist Maria fast im gleichen Lebensalter und Ğurayh, der Maria in seine Obhut nimmt, spielt die gleiche Rolle wie Josef im Protoevangelium des Jakobus.⁴⁵ Das Loseziehen wird im Protoevangelium des Jakobus folgendermaßen dargestellt:

Als sie zwölf Jahre alt war, fand eine Beratung der Priester statt, die sprachen: Siehe, Maria ist im Tempel des Herrn zwölf Jahre alt geworden, was sollen wir nun mit ihr tun, damit sie nicht den Tempel des Herrn beflecke? Und sie sprachen zum Hohenpriester: Du stehst am Altar des Herrn, geh ins Heiligtum hinein und bete ihretwegen, und wir wollen dann das tun, was dir der Herr offenbaren wird. Und der Hohenpriester nahm das Amulett mit zwölf Glöckchen und begab sich ins Allerheiligste und betete ihretwegen. Und siehe da, ein Engel des Herrn stand plötzlich vor ihm und sprach zu ihm: Zacharias, Zacharias, gehe hinaus und versammle die Witwer des Volkes, die sollen jeder einen Stab tragen, und welchem der Herr ein Wunderzeichen geben wird, dessen Weib soll sie sein! Und die Boten gingen aus und verbreiteten sich über die ganze Umgegend Judäas; die Posaune des Herrn erscholl, und alle liefen herzu.

Joseph warf aber die Axt weg und ging auch seinerseits hinaus, um ihnen zu begegnen. Und als sie versammelt waren, nahmen sie die Stäbe und gingen zum Hohenpriester. Der nun nahm die Stäbe aller und ging in den Tempel und betete. Nach der Beendigung des Gebets nahm er die Stäbe, trat wieder hinaus und gab sie ihnen; ein Wunderzeichen war indessen nicht an ihnen. Den letzten Stab bekam Joseph, und siehe, eine Taube kam aus dem Stab hervor und flog auf das Haupt Josephs. Da sprach der Priester zu Joseph: Joseph, du hast durchs Los die Jungfrau des Herrn zugeteilt bekommen; nimm sie in deine Obhut. Joseph aber entgegnete ihm: Ich habe schon Söhne und bin alt, sie aber ist ein junges Mädchen. Ich fürchte, ich werde zum Gelächter für die Söhne Israels! Da sprach der Priester zu Joseph: Fürchte den Herrn, deinen Gott, und denke an alles, was Gott Dathan, Abiram und Korah getan hat, wie die Erde gespalten ward und sie um ihrer Auflehnung willen alle verschlungen wurden. Fürchte dich nun Joseph, dass dies nicht auch in deinem Haus geschehe. Und Joseph fürchtete sich und nahm sie in seine Obhut.⁴⁶

Wie man in dem Zitat sehen kann, ergeben sich aus dieser Erzählung ähnliche Elemente wie in der zweiten Version über das Loseziehen in der islamischen Geschichtsliteratur. In der islamischen Darstellung wird davon berichtet, dass Maria volljährig war, als das zweite Los gezogen wurde, und das Protoevangelium des Jakobus erwähnt, dass Maria beim Loseziehen zwölf Jahre alt war. Es geht daraus hervor, dass in beiden Erzählungen sich Maria fast im gleichen Alter befindet. Außerdem wird in beiden Erzählungen berichtet, dass der Mann, der Maria in seine Obhut nehmen soll, seine Unzufriedenheit über die Betreuung der Maria zeigt. Solche Ähnlichkeiten verstärken, obwohl es mehrere Unterschiede zwischen beiden Erzählungen

⁴⁴ Koran 3, 39.

⁴⁵ *Protoevangelium* 8, 1–3; 9, 1–3.

⁴⁶ *Protoevangelium* 8, 2–3; 9, 1–3.

gibt, die Meinungen derjenigen muslimischen Gelehrten, die behaupteten, dass Zacharias Maria ohne Los in seine Obhut nahm⁴⁷ und das Los nur einmal gezogen wurde, als Maria erwachsen war. Man kann in der Reihenfolge der Erzählung im Koran eine Unterstützung für diese Behauptung finden. Der Koran berichtet vom Loseziehen erst, nachdem er die Berichte über Zacharias beendet hat und Gott Maria als eine Erwachsene vor allen Frauen der Weltbewohner auserwählt und sie rein gemacht hat.⁴⁸ Vorher gibt es keine Rede vom Loseziehen.

Der Koran und auch die islamische Geschichtsliteratur sprechen davon, dass Gott Maria himmlische Speisen schenkte, als sie im Tempel war.⁴⁹ Ibn 'Abbās sagte in einer Überlieferung bei al-Fārisī:

Zacharias setzte sich für ihre Sache ein und als sie die Monatsblutung bekam, brachte er sie von ihrem Platz in ihrer Gebetsnische heraus und sie blieb mit der Mutter von Johannes. Und als sie rein wurde, brachte er sie zum Tempel zurück. Und Zacharias sah immer im tiefen Winter Weintrauben bei ihr, die Gabriel ihr vom Himmel mitbrachte.⁵⁰

Einer anderen Überlieferung nach brachte Gabriel ihr die Früchte des Winters im Sommer und die Früchte des Sommers im Winter. Sooft Zacharias zu ihr in das Heiligtum trat, fand er bei ihr Lebensunterhalt und war sehr erstaunt. Als er fragte, woher sie diese Speisen habe, die unzeitig gekommen waren, sagte sie, dass Gott ihr diese Speisen geschenkt habe.⁵¹ Anschließend führte dies Zacharias dazu, dass er nach einem Kind begehrte. Derjenige, der diese Früchte unzeitig zu Maria bringt, kann auch seine Frau wieder fruchtbar machen und ihm ein Kind von ihr schenken. Dann betete Zacharias zu Gott, damit er ihm einen guten Nachkommen schenke. Daraufhin schenkte ihm Gott den Johannes.⁵² Über die himmlische Speise, die Gott Maria schenkt, findet sich im Protoevangelium des Jakobus diese Aussage:

Maria wurde im Tempel wie eine Taube gehegt und empfing Nahrung aus der Hand eines Engels.⁵³

3.4. Die Verkündigung der Geburt von Jesus

Über Josef, den Verlobten oder Verwandten von Maria spricht der Koran gar nicht. Aber die islamischen Geschichtsquellen kennen Josef, seinen Namen und seine Beziehungen zu Maria. Die Geschichtsschreiber, vor allem al-Fārisī, aṭ-Ṭabarī und aṭ-Ṭa'labī, stellen ihn als Sohn des Onkels von Maria von

⁴⁷ Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 3, s. 156-167.

⁴⁸ Koran 3, 44.

⁴⁹ Koran 3, 37.

⁵⁰ Al-Fārisī, S. 305.

⁵¹ Koran 3, 37.

⁵² Koran 3, 38-39; aṭ-Ṭa'labī, s. 236-237.

⁵³ Protoevangelium 8,1; 15, 2.

väterlicher⁵⁴ oder mütterlicher⁵⁵ Seite dar. Maria war mit Josef, dem Zimmermann, von ihrer Kindheit an vertraut und sie war zusammen mit ihm aufgewachsen. Maria und Josef waren gemeinsam im Tempel, der nahe am Berg Zion lag. Sie dienten dort und feigten den Tempel, reinigten ihn und führten alle notwendigen Verrichtungen zu seiner Erhaltung aus. Der Tempeldienst in dieser Zeit war eine Ehre.⁵⁶ Als Maria volljährig wurde, zog sie sich hinter einen Vorhang zurück und Josef diente von nun an Maria hinter dem Vorhang.⁵⁷

Josef war der erste, der die Schwangerschaft von Maria bemerkte und tief darüber erschrak. Nach einem heftigen Kampf mit seinem Gewissen nahm er die Verpflichtung für Maria auf sich. Dieser Gewissenskonflikt wird in den Quellen in einem wunderbar zarten und tiefreligiösen Bericht geschildert, den die Korankommentatoren und Historiker stets wiedergegeben haben. Er lautet folgendermaßen:

Als die Schwangerschaft Marias Josef deutlich wurde, ließ ihm das keine Ruhe mehr, so dass [diese Situation] ihn fast in Versuchungen brachte, da aber erinnerte er sich daran, dass Gott ihr den Vorzug gegeben, sie gereinigt und auserwählt hat und was Gott ihrer Mutter verheißen hatte, dass er sie [Maria] und ihre Nachkommenschaft vor dem gesteinigten Satan schützen werde und endlich was die Engel sagten: O Maria, Gott hat dich auserwählt und rein gemacht.⁵⁸ Zacharias schloss Maria in der Gebetsnische ein und niemand konnte zu ihr gelangen und es gab keinen Weg für Satan zu ihr. Wie konnte ihr dies widerfahren? Als er sah, dass sich ihre Farbe veränderte und ihr Bauch vorsprang, erschien ihm dies sehr bedrückend; seine Bemühung kam zu einem Ende, seine Ansicht und seine Gedanken waren verwirrt. Er hatte Angst vor einer Sünde, die er durch die Anschuldigung und durch die üble Vermutung über sie begehen würde. Er näherte sich ihr und sagte zu ihr: O Maria, kann es eine Saat ohne Samen geben? Sie sagte: Ja, Gott hat den ersten Samen ohne Pflanzen geschaffen. Oder sie sagte: Gott hat die erste Saat ohne Samen gepflanzt. Sagst du etwa, dass Gott nicht die erste Saat ohne Samen erschaffen kann? Oder sagst du wohl, dass Gott um Hilfe gebeten hat, weil Er sie nicht erschaffen und pflanzen konnte? Er sagte: Ich suche Zuflucht bei Gott davor, dies zu sagen. Du hast richtig und durch Erleuchtung und Weisheit gesprochen. Dann sagte er zu ihr: Kann der Baum ohne Wasser und Regen wachsen? Sie sagte: Weißt du nicht, dass Gott Adam und seine Frau Eva ohne Schwangerschaft einer Frau und ohne einen Mann geschaffen hat? Er sagte: Richtig. Dann sagte er zu ihr: Erkläre mir deine Angelegenheit. Sie sagte: Ja, Gott hat mir ein Wort von Ihm verkündet, dessen Name Jesus, der Sohn Marias ist. (...) Er gehört zu den Rechtschaffenen.⁵⁹ Da wusste Josef, dass dies eine Gottesangelegenheit ist. (...) Dann schwieg er. Sie blieb in diesem

⁵⁴ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 585; aṭ-Ṭa'labī, s. 241.

⁵⁵ Al-Fārisī, S. 315.

⁵⁶ Aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 16, s. 49; aṭ-Ṭa'labī, s. 241.

⁵⁷ Al-Fārisī, s. 315.

⁵⁸ *Koran* 3, 42.

⁵⁹ *Koran* 3, 45.

Zustand, bis sie Geburtswehen bekam, dann wurde sie gerufen, aus der Gebetsnische herauszugehen, und sie ging hinaus.⁶⁰

Eine solche Beziehung zwischen Josef und Maria, die mit geringeren Abweichungen in fast allen Quellen erwähnt wird, kommt nirgendwo im Koran oder in den kanonischen Evangelien und Apokryphen vor. Als Quelle dieses Berichts wurde der Name von Wahb b. Munabbih angegeben. Aṭ-Ṭabarī nahm diese Erzählung von Wahb durch die Überlieferung von ‘Abd aṣ-Ṣamad b. Ma‘qīl, dem Neffen von Wahb, während al-Fārisī sie von Idrīs, dem Enkel Wahbs überlieferte.⁶¹

Die meisten Quellen geben an, dass Maria dreizehn oder fünfzehn Jahre alt war, als sie die Verkündigung von der Geburt Jesu bekam und schwanger wurde.⁶² Diese Angabe stimmt mehr oder weniger mit der, die im Protoevangelium des Jakobus gegeben wurde, überein. Dort wurde berichtet, dass sie sechzehn Jahre alt war, als sie die Verkündigung vernahm.⁶³ Einer anderen Überlieferung von Ibn ‘Abbās zufolge sagt al-Fārisī, dass Gott der Maria Jesus verkündete, nachdem er dem Zacharias den Johannes geschenkt hatte und Johannes drei Jahre alt war.⁶⁴ Aber diese Meinung wurde von den Geschichtsschreibern und Korankommentatoren nicht übernommen, weil auch bekannt war, dass Maria einmal mit Elisabeth, der Mutter des Johannes, zusammen war, und zwar während beide Frauen schwanger waren.⁶⁵

Aṭ-Ṭabarī überlieferte von Wahb b. Munabbih, dass der Tag, an dem Maria Gabriel traf, der längste und wärmste Tag des Jahres war.⁶⁶ Über den Ort, an dem Maria die Verkündigung vernahm, findet sich im Koran ein unbestimmter Hinweis, nämlich dass Maria sich vor ihren Angehörigen an einen östlichen Ort zurückgezogen hatte. Dort fand sie den Engel Gabriel, welchen Gott einem Menschen gleich gemacht hatte.⁶⁷ Die Korankommentatoren versuchten diesen östlichen Ort zu bestimmen, aber trotz aller Bemühungen war er nicht identifizierbar. Sie waren der Ansicht, dass Maria sich an jenen östlichen Ort zurückzog, als sie ihre Monatsblutung bekam und sich davon reinigte, und bevor sie zur Gebetsnische zurückkam. Nach einer anderen Auffassung soll sie sich vom Tempel entfernt haben, um sich zu

⁶⁰ Al-Fārisī, s. 315–316; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 16, s. 49–50; aṭ-Ṭa‘labī, s. 241–242.

⁶¹ Al-Fārisī, s. 315; aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*, Bd. 16, s. 49–50.

⁶² Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 595; aṭ-Ṭa‘labī, s. 241.

⁶³ *Protoevangelium* 12, 3.

⁶⁴ Al-Fārisī, s. 312–313.

⁶⁵ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 595.

⁶⁶ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 593; aṭ-Ṭa‘labī, s. 241.

⁶⁷ *Koran* 19, 16–17.

waschen. Am Ende ihres religiösen Bades erschien ihr Gabriel, um ihr zu verkünden, dass sie den Jesus empfangen werde.⁶⁸

Bei at-Ṭabarī und at-Ṭaʿlabī, findet sich jeweils ein Bericht über diese Verkündigung, der mit der Erzählung übereinstimmt, die im Protoevangelium vorkommt. Nach dieser Erzählung soll Maria die Erscheinung des Engels erlebt haben, als sie Wasser holen ging. Diese Erzählung wurde bei at-Ṭabarī und im Protoevangelium des Jakobus folgendermaßen angeben:

At-Ṭabarī:

Maria und Josef, der Sohn ihres Onkels Jakob, standen im Dienste des Tempels. Immer wenn ihr Wasser und das Wasser Josefs verbraucht war, nahmen die beiden ihre Eimer und gingen zusammen zu derjenigen Höhle, in der sich das Wasser befand, füllten ihre Eimer und kamen dann zum Tempel zurück.

Als ihr Wasser am Tag, an dem sie Gabriel traf, verbraucht war – dieser Tag war der längste und wärmste Tag des Jahres – sagte sie zu Josef: O Josef! Lass uns gehen, um Wasser zu holen! Er sagte: Ich habe noch Wasser, damit werde ich mich bis Morgen begnügen. Sie sagte: Bei Gott! Ich habe kein Wasser. Sie nahm ihren Eimer und ging allein.

Als sie in die Höhle eintrat, fand sie dort Gabriel, den Gott einem ebenmäßigen??? Menschen gleich gemacht hatte. Er sagte zu ihr: O Maria! Gott hat mich zu dir gesandt, damit ich dir einen lauterer Knaben schenke. *Sie sagte: Ich suche Zuflucht bei dem Barmherzigen (Gott) vor dir, wenn du gottesfürchtig bist.*⁶⁹ Und sie hielt ihn für einen Mann von den Söhnen Adams. *Er sagte: Ich bin der Gesandte deines Herrn. Sie sagte: Wie soll ich einen Knaben bekommen, wo mich kein Mensch berührt hat und ich keine Hure bin? Er sagte: So (ist es, wie dir verkündet wurde). Dein Herr hat gesagt: Es fällt mir leicht. Und (wir schenken ihn dir) damit wir ihn zu einem Zeichen für die Menschen machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit erweisen wollen. Es ist eine beschlossene Sache.*⁷⁰ Das heißt: Gott hatte vorherbestimmt, dass das geschehen wird. Als er [Gabriel] dies sagte, ergab sie sich der Vorherbestimmung durch Gott, dann hauchte er durch die Öffnung ihres Kleids. Danach ging er von ihr weg und sie füllte ihren Eimer.⁷¹

Protoevangelium des Jakobus:

Und sie nahm den Krug und ging hinaus, um Wasser zu schöpfen, und siehe, eine Stimme sprach: Sei gegrüßt, du Begnadigte, der Herr sei mit dir, du Gesegnete unter den Weibern. Und sie schaute sich nach rechts und links um, woher diese Stimme komme. Und sie erbebte, ging in ihr Haus, stellte den Krug ab, nahm den Purpur, setzte sich damit auf ihren Stuhl und spann ihn aus. Und siehe, ein Engel des Herrn stand plötzlich vor ihr und sprach: fürchte dich nicht, Maria; denn du hast Gnade gefunden vor dem Allmächtigen und wirst aus seinem Wort empfangen. Als sie das hörte, zweifelte sie bei sich selbst und sprach: Ich sollte empfangen vom Herrn, dem

⁶⁸ Vgl. at-Ṭabarī, *Ġāmiʿ al-bayān*, Bd. 16, s. 45–46; az-Zamahšarī, Abū l-Qāsim Ġār Allāh: *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fī-wuġūh at-taʾwīl*, Dār al-maʿrifa li-ṭ-ṭibāʿa waʾn-našr, Beirut o.J, Bd. 2, s. 504–505; ar-Rāzi, Bd. 21, s. 195–198.

⁶⁹ *Koran* 19, 18.

⁷⁰ *Koran* 19, 19–21.

⁷¹ At-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 593–594.

lebendigen Gott, und gebären, wie jedes Weib gebiert? Und der Engel des Herrn sprach: Nicht so, Maria; denn Kraft des Herrn wird dich überschatten; darum wird auch das, was aus dir geboren wird, heilig, Sohn des Höchsten, genannt werden. Und du sollst seinen Namen Jesus heißen; denn er wird sein Volk von seinen Sünden retten! Und Maria sprach: Siehe, ich bin die Magd des Herrn vor ihm: mir geschehe nach deinem Wort.⁷²

Gerock spricht von einer ganz normal verlaufenden, durch Gabriel verursachten Schwangerschaft von Maria und sagt: „Wir bemerken dazu noch, dass die Engel, nach dem Koran, notwendig in menschlicher Gestalt und gleich anderen Menschen erscheinen müssen, um mit den Erdenbürgern in Berührung zu treten. So können wir daraus mit ziemlicher Gewissheit schließen, der Engel Gabriel, oder der Geist (*ar-rūḥ*) sei auf natürlichem Wege der Vater von Jesus geworden, indem er durch die göttliche Allmacht mit einem menschlichen Körper bekleidet wurde. Der Ton, in dem die ganze Erzählung gehalten ist, führt schon auf diese Ansicht, die auch noch durch das Folgende bestätigt wird. Hätte sich Maria von jeder Berührung mit einem Manne rein gewusst, warum wäre sie denn, voller Unruhe, von den ihrigen weg, in die Wüste geflohen und hätte bei der Geburt des verheißenen Kindes verzweifelnd ausgerufen: Möchte ich doch vor dieser Begebenheit gestorben und völlig vergessen sein. Sollte sie sich nicht vielmehr freuen, die Mutter eines so großen Propheten zu sein, und das Vertrauen haben, der, welcher ein solches Wunder in ihr bewirkt, könne auch durch ein Wunder ihre Unschuld beweisen? Im Neuen Testament und in den Apokryphen wenigstens findet sie sich freudig in ihre Lage.⁷³ Hier aber lässt sie sich nur durch eine neue Bestätigung des Verheißenen, die noch dazu, wie es scheint, durch ein Wunder bestärkt wird, mit ihrem Schicksale aussöhnen. [...] Halten wir nun also diese verschiedenen Umstände zusammen, so finden wir uns zu der Annahme berechtigt, wo nicht genötigt, der Verfasser des Koran habe den heiligen Geist, oder den Engel Gabriel, als leiblichen Vater Jesu angesehen.“⁷⁴

Al-Fārisī stellte Gabriel in volkstümlicher Weise in einer Überlieferung nach Ibn ‘Abbās als ebenmäßigen jungen Mann dar, der mit einem weißen Gesicht, kurzen, lockigen Haaren und einem neu gewachsenen Schnurrbart ausgestattet war, und den Maria dem Josef, ihrem Tempelgefährten, ähnlich fand, den sie immer sah und mit dem sie zusammen aufgewachsen war. Sie hatte Angst davor, dass Satan Josef veranlasste, einen Fehltritt zu tun. Deswegen sagte sie: *Ich suche bei Gott Zuflucht vor dir, wenn du gottesfürchtig bist.*⁷⁵

⁷² Protoevangelium 11, 1–3.

⁷³ Lukasevangelium 1, 46–55; Protoevangelium 13, 15, 16 (Anmerkung des Verf.).

⁷⁴ Gerock Carl Friedrich: *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*, Hamburg 1939, s. 37–38.

⁷⁵ Al-Fārisī, s. 314.

Die Schilderung der Verkündigung der Geburt Jesu zeigt im Koran und in den islamischen Quellen einen ähnlichen Aufbau wie die entsprechenden Erzählungen des Lukasevangeliums.⁷⁶ Aber es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen beiden Verkündigungen.⁷⁷ In der islamischen Version des Berichts verkündigte Gabriel Maria ein Kind und erschien ihr auch gleichzeitig als ein ebenmäßiger, wirklicher Mensch und schenkte ihr das Kind. Denn im Koran wurde berichtet, dass er zu Maria kam, um ihr ein Kind zu schenken.⁷⁸ In den neutestamentlichen und apokryphen Evangelien verkündigte Gabriel der Maria bloß, dass der Heilige Geist oder die Kraft Gottes über sie kommen werde.⁷⁹

Die Kette der Wunder bis zur Verkündigung der Geburt von Jesus hatte nur eine mittelbare Funktion für die Vorbereitung von Maria auf die Rolle, die Gott für sie vorgesehen hatte.⁸⁰ Ab der Verkündigung der Geburt von Jesus sprechen die islamischen Quellen von einer unmittelbaren Vorbereitung und gehen dabei von den Anspielungen und Erklärungen aus, von denen einige auch im Koran enthalten sind.⁸¹ Während die Schwangerschaft von Maria andauerte, verkündete ihr Gabriel gute Nachrichten und sie vertraute auf den Edelmüt Gottes, beruhigte sich, fühlte sich fröhlich, glücklich und in ihrer Meinung bestärkt.⁸²

Als sie sich in Begleitung Josefs, ihres Tempelgefährten, aufmachte, Wasser zu schöpfen, kamen ihr die Engel auf dem Hin- und Rückweg entgegen und

⁷⁶ Vgl. *Lukasevangelium* 1, 27–38: Im sechsten Monat aber wurde der Engel Gabriel von Gott gesandt in eine Stadt von Galiläa, mit Namen Nazareth, zu einer Jungfrau, die einem Manne verlobt war mit Namen Joseph, aus dem Hause Davids; und der Name der Jungfrau war Maria. Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Sei gegrüßt, Begnadigte! Der Herr ist mit dir; [gesegnet bist du unter den Weibern!] Sie aber, [als sie ihn sah] ward bestürzt über sein Wort und überlegte, was für ein Gruß dies sei. Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden; und siehe, du wirst im Leibe empfangen und einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus heißen. Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden; und der Herr, Gott, wird ihm den Thron seines Vaters David geben; und er wird über das Haus Jakobs herrschen ewiglich, und seines Reiches wird kein Ende sein. Maria aber sprach zu dem Engel: Wie wird dies sein, dieweil ich keinen Mann kenne? Und der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren werden wird, Sohn Gottes genannt werden. Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, ist auch mit einem Sohne schwanger in ihrem Alter, und dies ist der sechste Monat bei ihr, welche unfruchtbar genannt war; denn bei Gott wird kein Ding unmöglich sein. Maria aber sprach: Siehe, ich bin die Magd des Herrn; es geschehe mir nach deinem Worte. Und der Engel schied von ihr.

⁷⁷ Gerock, s. 36.

⁷⁸ *Koran* 19, 16–21.

⁷⁹ *Lukasevangelium* 1, 35; *Protoevangelium* 11.

⁸⁰ Vgl. ABD-EL-JALIL, s. 33.

⁸¹ Vgl. *Koran* 3, 42–49.

⁸² Al-Fārīsi, s. 315.

sagten: O Maria, Gott hat dich auserwählt und rein gemacht und dich vor den Frauen der ganzen Welt auserwählt.⁸³ Sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich nieder und verneige dich mit denen, die sich verneigen.⁸⁴ Gott verkündet dir ein Wort von Ihm, dessen Name der Messias Jesus ist, der Sohn Marias; er wird angesehen sein im Diesseits und im Jenseits und einer von denen, die in die Nähe (Gottes) zugelassen werden.⁸⁵ Er wird zu den Menschen in der Wiege sprechen. Gott wird ihn das Buch, die Weisheit, die Thora und das Evangelium lehren und als einen Gesandten zu den Söhnen Israels schicken.⁸⁶ Und Gott wird durch seine Hand die Wunderzeichen und unerhörten Dinge verwirklichen.⁸⁷

Über die Schwangerschaftsdauer von Maria gibt es verschiedene Angaben. Ibn 'Abbās sagte, dass Maria eine Stunde schwanger blieb,⁸⁸ dagegen berichtete Qatāda nach al-Hasan, dass ihre Schwangerschaft neun Stunden dauerte und sie ihr Kind am gleichen Tag gebar, an dem sie schwanger wurde.⁸⁹ Aber diese Meinungen fanden keine Unterstützung in den anderen Quellen. Die meisten Geschichtsschreiber sprechen von einer ganz normalen Schwangerschaftszeit, also von neun Monaten. Eine Überlieferung bei at-Ṭabarī unterstützt diese Meinung. Er berichtet, dass die Schwangerschaft Maria sehr schwach machte, so dass sie nicht mehr den Tempeldienst verrichten konnte. Als Josef, ihr Tempelgefährte, die Dünnhheit ihres Körpers, die Bleichheit und die Flecken in ihrem Gesicht, das Anschwellen ihres Bauches, ihre Schwäche und die Starre ihres Blicks sah, verrichtete er den Tempeldienst allein und nahm zusätzlich die Arbeit auf sich, die zuvor Maria tat.⁹⁰ Diese Hinweise zeigen, dass sie eine ganz normale Schwangerschaftszeit verbrachte.

3.5. Die Geburt Jesu

In den islamischen Quellen kommt ein Bericht über den Besuch Marias bei Elisabeth, der Frau Zacharias' und Mutter von Johannes vor, von dem auch die kanonischen Evangelien und das Protoevangelium des Jakobus sprechen.⁹¹ At-Ṭabarī berichtete, dass, als der Tag der Geburt von Jesus sich näherte, Gott der Maria offenbart habe, sie solle aus dem Gebiet ihrer Leute fortgehen. Denn die Leute würden sie tadeln und ihr Kind töten, wenn sie sie fänden. Daraufhin ging sie zuerst zu ihrer Schwester Elisabeth, die damals auch schwanger war, und welcher der Johannes verkündet worden war. Als sie zusammentrafen,

⁸³ Koran 3, 42.

⁸⁴ Koran 3, 43.

⁸⁵ Koran 3, 45.

⁸⁶ Koran 3, 45; 3, 46.

⁸⁷ Vgl. Koran 3, 49; al-Fārisi, s. 315–316.

⁸⁸ At-Ṭa'labi, s. 242.

⁸⁹ Al-Fārisi, s. 317.

⁹⁰ At-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 595.

⁹¹ *Lukasevangelium* 1, 40-55; *Protoevangelium* 12, 2–3.

fand Johannes' Mutter, dass das, was sich in ihrem Schoß befand, nämlich Johannes, niederkniete, um die Verkündigung und Geburt Jesu zu bestätigen.⁹² Die Quellen sagen nicht, wie lange Maria bei Elisabeth blieb,⁹³ sie sagen nur, dass Josef sie nach einer Weile mitnahm und sich mit ihr und seinem Esel auf den Weg nach Ägypten machte. Sie hatte nur einen Sattel unter sich, als sie auf den Esel aufstieg, und Josef lief nebenher. Als sie das Land Ägypten fast erreicht hatten, begannen die Geburtswehen Marias. Er ließ sie auf der Futterkrippe des Esels Platz nehmen. Es war Herbst und ihre Geburtswehen verstärkten sich. Als sich die Geburtswehen weiter verstärkten, nahm sie Zuflucht bei einem Palmstamm.⁹⁴

Bei al-Fārisī gibt es keine Information über die bei at-Ṭabarī vorkommende Reise Marias nach Ägypten in Begleitung Josefs. Dafür berichtet er, dass sie gegen Ende ihrer Schwangerschaft, und noch bevor die Geburtswehen kamen, aus der Gebetsnische herausging, und dass die Heftigkeit der Geburtswehen sie veranlassten, zum Stamm der Palme zu gehen. Sie wurde von einer seelischen Angst ergriffen, die sie den Tod herbeiwünschen ließ. Gott gibt ihr einen fühlbaren und wundersamen Trost durch eine Stimme, die unter ihr laut wurde.⁹⁵ Die Stimme rief, dass Gott unter ihr einen Bach herausströmen lässt, und dass sie den Stamm der Palme schütteln soll, damit die Datteln herunterfallen. Die Stimme forderte Maria auf, erfreut zu sein und, wenn die Leute nach diesem neugeborenen Kind fragten, solle sie nur sagen, dass sie nicht sprechen darf, weil sie heute fastet,⁹⁶ wie im Koran angegeben wurde.⁹⁷

Die Quellen streiten darüber, wem diese Stimme gehörte. Einige Korankommentatoren sagten, dass diese Stimme Gabriel gehöre. Wahb b. Munabbih kommentierte den Vers und erklärte zum Besitzer der Stimme dagegen das neugeborene Jesuskind.⁹⁸ Gerock meinte ebenfalls, dass diese Stimme nicht Gabriel, sondern dem Jesuskind gehöre, und begründete seine Meinung folgendermaßen: „Wir [...] müssen aber hier die Frage aufwerfen, wer denn derjenige sei, der *unter ihr* die tröstenden Worte an sie richtet? Die meisten Ausleger denken dabei an Gabriel, der freilich in diesen

⁹² At-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 595.

⁹³ Vgl. *Lukasevangelium* 1, 56: Dem Lukasevangelium nach blieb Maria ungefähr drei Monate bei Elisabeth.

⁹⁴ At-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 595.

⁹⁵ Die Quellen streiten darüber, woher die Stimme kam. Die meisten Korankommentatoren legen den Ausdruck *min taḥtihā* als „von unter Marias“ aus, dagegen aber behauptete Qatāda, der berühmte Schüler von Ibn 'Abbās, dass die Stimme nicht von unter Maria, sondern von unter der Palme sei. Vgl. at-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 16, s. 51–53.

⁹⁶ Es handelt dabei vielleicht um ein Fasten der damaligen Zeit, das man verrichtet, indem man stillschweiget. Vgl. at-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 16, s. 56–57; az-Zamaḥṣarī, Bd. 2, s. 504–509.

⁹⁷ *Koran* 19, 22–26; al-Fārisī, s. 317–318.

⁹⁸ At-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 16, s. 65.

Begebenheiten eine Hauptrolle spielt. Warum aber heißt es: Er rief *unter ihr*? Konnte der himmlische Bote nicht aus der Erde aussteigen? Oder sollte er etwa aus dem Tale oder der Ebene zu ihr auf eine Anhöhe hinaufwandern? Oder soll es heißen: *unter ihr*, nämlich der Palme? – Bei all diesen Erklärungen bleibt es befremdend, dass hier Gabriel in so verblümter Weise durch das *unter ihr* (*min taḥtiha*), angedeutet wird. Wir wollen daher lieber einer anderen Erklärung folgen, nach welcher die Stimme als von dem neugeborenen Kind selbst herkommend gedacht wird. Der Mutter war ja früher bereits angekündigt worden, ihr Kind werde schon in der Wiege reden. Bei dieser Annahme, [...] erklärt sich auch am leichtesten, wie Maria gleich nachher, ohne sonstige Belehrung, so zuversichtlich erwarten konnte, dass das Kind, statt ihrer, den sie zu Rede setzenden Verwandten antworten werde. – Was aber der letzte Theil unserer Stelle bedeuten solle, lässt sich nicht bestimmt ausmitteln.⁹⁹ Die Meinung Gerocks, die auch von Wahb b. Munabbih geäußert wurde, scheint die richtige Lösung bei dieser Frage und eine haltbare Begründung.

Aṭ-Ṭabarī berichtete nach Wahb b. Munabbih, dass es Herbst war, als Jesus geboren wurde, und der Palmbaum vertrocknet war. Auf Gottes Befehl hin wurde er wieder grün und trug sofort Früchte.¹⁰⁰

Im Gegensatz zu der Verkündigung der Geburt Jesu weicht der Bericht über seine Geburt von allen bekannten christlichen Erzählungen ab. Nach diesen Überlieferungen ereignet sich die Geburt entweder in einem Stall oder in einer Höhle.¹⁰¹ Die Darstellung von Maria am Fuß einer Palme auf dem Weg nach Ägypten im Bericht von aṭ-Ṭabarī stimmt aber mit einer Darstellung im Pseudo-Matthäusevangelium überein, das aus dem 8. oder 9. Jahrhundert stammt.¹⁰² Matthäus beschreibt den dritten Tag der Reise von Maria mit ihrem Kind in der Begleitung Josefs nach Ägypten folgendermaßen:

Am dritten Tag ihrer Reise, während sie weiterzogen, traf es sich, dass die selige Maria von der allzu großen Sonnenhitze in der Wüste müde wurde. Und als sie einen Palmbaum sah, sagte sie zu Joseph: Ich möchte im Schatten dieses Baumes ein wenig ausruhen. So führte Josef sie denn eilends zur Palme und ließ sie vom Lasttier herabsteigen. Als die selige Maria sich niedergelassen hatte, schaute sie zur Palmkrone hinauf und sah, dass sie voller Früchte hing. Da sagte sie zu Josef: Ich wünschte, man könnte von diesen Früchten der Palme holen. Josef aber sprach zu ihr: Es wundert mich, dass du dies sagst; denn du siehst doch, wie hoch diese Palme ist, und es wundert mich, dass du auch daran denkst, von den Palmfrüchten zu essen. Ich für mein Teil denke

⁹⁹ Gerock, s. 35.

¹⁰⁰ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 595.

¹⁰¹ *Protoevangelium*, 18–20; Gerock, s. 34; Räisänen, s. 20.

¹⁰² Schindler, Alfred (Hrsg): *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, Manesse Verlag, Zürich 1998, s. 463.

eher an den Mangel an Wasser, das uns in den Schläuchen bereits ausgeht, und wir haben nichts, womit wir uns und die Lasttiere erfrischen können.

Da sprach das Jesuskind, das mit fröhlicher Miene in seiner Mutter Schoß saß, zur Palme: Neige, Baum, deine Äste, und mit deiner Frucht erfrische meine Mutter. Und alsbald senkte die Palme auf diesen Anruf hin ihre Spitze bis zu den Füßen der seligen Maria, und sie sammelten von ihr Früchte, an denen sie sich alle labten. Nachdem sie alle ihre Früchte gesammelt hatten, verblieb sie aber in gesenkter Stellung und wartete darauf, sich auf den Befehl dessen wieder aufzurichten, auf dessen Befehl sie sich gesenkt hatte. Da sprach Jesus zu ihr: Richte dich auf, Palme, werde stark und geselle dich zu meinen Bäumen, die im Paradies meines Vaters sind.

Und erschließe unter deinen Wurzeln eine Wasserader, die in der Erde verborgen ist, und die Wasser mögen fließen, damit wir aus ihr unseren Durst stillen. Da richtete sie sich sofort auf, und eine ganz klare, frische und völlig helle Wasserquelle begann an ihrer Wurzel zu sprudeln.¹⁰³

Die Berichte darüber, wie Maria nach der Geburt Jesu ihren Leuten begegnete, gehen auseinander. Ibn ‘Abbās berichtet in einer bei Al-Fārīsī vorkommenden Überlieferung, dass die Landsleute von Maria, als sie sie nicht in ihrer Gebetsnische finden konnten, bei Josef nach ihr fragten. Daraufhin sagte er, dass er keine Ahnung davon habe und der Schlüssel ihrer Tür bei Zacharias sein müsse. Sie suchten nach Zacharias. Er machte die Tür auf, doch sie war nicht in ihrer Gebetsnische. Sie beschuldigten Zacharias und tadelten ihn, bis ein Mann sagte, dass er Maria an dem und dem Ort gesehen habe und sie einem Mann folge. Sie gingen hinaus, um sie zu suchen; dann hörten sie eine tiefe Stimme aus dem Haupt des Stammes, unter dem Maria war. Sie gingen zu dieser Stimme. Als Maria sah, dass ihre Leute sich nach ihr wendeten, trug sie das Kind zu ihnen. Al-Fārīsī berichtet in volkstümlicher Weise, dass, als ihr Vater und ihre Brüder Maria so sahen, sie ihr Obergewand zerrissen und es auf die Erde warfen. Dann sagte Zacharias: *O Maria! Du hast etwas Unerhörtes begangen. O Schwester Aarons! Dein Vater war doch kein schlechter Mann und deine Mutter keine Hure.*¹⁰⁴

Einer ähnlichen Erzählung bei aṭ-Ṭabarī nach ging Satan zu den Söhnen Israels und teilte ihnen mit, dass Maria ein Kind bekommen habe.¹⁰⁵ An der gleichen Stelle berichtet aṭ-Ṭabarī, nach Meinung der Juden sei Zacharias der Mann gewesen, der Maria schwanger gemacht habe. Daraufhin suchten sie Zacharias auf und dieser floh vor ihnen. Satan machte sich der Gestalt eines Hirten gleich und sagte: O Zacharias! Sie haben dich fast erreicht, bete zu Gott, dass er eine Öffnung in diesen Baum macht, damit du dich in ihm verstecken kannst. Er betete Gott an und Gott öffnete für ihn ein Loch in einen Baum. Er

¹⁰³ Pseudo-Matthäusevangelium 20, 1–3, in: Schindler, Alfred (Hrsg): *Apokryphen zum Alten und Neuen Testament*, Manesse Verlag, Zürich 1998.

¹⁰⁴ Al-Fārīsī, s. 319–320.

¹⁰⁵ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 600.

versteckte sich darin, aber der Troddel seines Mantels blieb draußen. Dann kamen die Söhne Israels bei Satan vorbei und fragten: O Hirte! Hast du einen Mann hier gesehen? Er sagte: Ja, er verzauberte diesen Baum und es wurde ein Loch für ihn geöffnet und dann versteckte er sich darin. Sie wendeten sich zu ihm und sägten den Baum ab, in dem Zacharias war.¹⁰⁶

Schlussresultat und Zusammenfassung

Das Bild von Maria und Jesus in den Geschichtsbüchern der frühislamischen Zeit ist nicht einheitlich, sondern bildet sich aus verschiedenen Quellen. In Inhalt und Kontext der Erzählungen ist keine genaue Anordnung aufzufinden. Zum Beispiel gehen aus einer Erzählung zwei verschiedene psychologische Zustände hervor: Bei der Verkündigung der Geburt Jesu war Maria sehr stolz auf sich selbst, weil sie die Gnade Gottes gefunden hatte und von ihm auserwählt wurde, ein wunderbares Kind zur Welt zu bringen. Aber nach der Geburt Jesu wurde Maria so dargestellt, als ob sie große Angst vor ihren Leuten hatte, weil sie ohne Ehe schwanger geworden war. Sie hatte soviel Angst, dass sie sich wünschte, sie sei vor der Geburt ihres Kindes gestorben. Deswegen kann man sagen, dass jeder Teil der Erzählung von der Verkündigung und der Geburt Jesu den Kontext widerspiegelt, aus dem er entnommen wurde.

Die Berichte und Überlieferungen über Maria und Jesus in der frühislamischen Literatur verdanken ihre Existenz - neben dem Koran und den Aussagen des Propheten des Islam - den mittelbaren und unmittelbaren Zitaten aus dem Neuen Testament und den Apokryphen.

Über Maria finden sich nur einige Andeutungen in den kanonischen Evangelien. Deswegen ist es nur schwer möglich, das Bild von Maria in der islamischen Geschichtsliteratur mit dem Bild in den kanonischen Evangelien in Einklang zu bringen. Ihre Darstellung in der islamischen Literatur gleicht vielmehr der in den Apokryphen. Meistens schöpfen die Historiker ihr Wissen über Maria aus nichtkanonischen Quellen. Zugang zu diesen hatten sie weniger auf Grund ihrer Kenntnis der Bücher, als vielmehr infolge der mündlichen Berichte, die in der islamischen Literatur als *isrā' ilīyyāt* bezeichnet und meistens von jüdischen oder christlichen, bekehrten oder nicht bekehrten Schriftgelehrten überliefert worden waren.

Was die muslimischen Historiker über die Eltern von Maria, über ihre Geburt, ihre Kindheit und über ihr Leben bis zur Schwangerschaft erzählen, besteht meistens aus mittelbaren und manchmal auch unmittelbaren Zitaten aus dem Protoevangelium des Jakobus. Es gibt nur einige Unterschiede: Das

¹⁰⁶ Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, s. 600-601; Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ārif*, hrsg. von Ṭarwat 'Ukkāša, Kairo 1960, Bd. 2, s. 52.

Protoevangelium des Jakobus nennt z. B. den Vater von Maria *Joachim*, dagegen geben die islamischen Quellen und selbst der Koran den Namen ihres Vaters als *‘Imrān* an.

Manchmal wurden die Erzählungen teilweise islamisiert. Die islamischen Geschichtsquellen z.B. kennen Josef, seinen Namen und seine Beziehung zu Maria. Aber die Geschichtsschreiber, vor allem al-Fārīsī, aṭ-Ṭabarī, und aṭ-Ta‘labī, stellen ihn nicht als den Verlobten von Maria dar, wie in den kanonischen Evangelien, sondern als Sohn ihres Onkels väterlicher-¹⁰⁷ oder mütterlicherseits.

Die Berichte über die Schwangerschaft von Maria und über die Geburt von Jesus in der frühislamischen Geschichtsliteratur stimmen mit einigen Unterschieden mit den kanonischen Evangelien und mit dem Protoevangelium des Jakobus überein.

“Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur des Frühen Islam”

Zusammenfassung: Das Bild von Maria und Jesus in den Geschichtsbüchern der frühislamischen Zeit ist nicht einheitlich, sondern bildet sich aus verschiedenen Quellen. In Inhalt und Kontext der Erzählungen ist keine genaue Anordnung aufzufinden. Zum Beispiel gehen aus einer Erzählung zwei verschiedene psychologische Zustände hervor: Bei der Verkündigung der Geburt Jesu war Maria sehr stolz auf sich selbst, weil sie die Gnade Gottes gefunden hatte und von ihm auserwählt wurde, ein wunderbares Kind zur Welt zu bringen. Aber nach der Geburt Jesu wurde Maria so dargestellt, als ob sie große Angst vor ihren Leuten hatte, weil sie ohne Ehe schwanger geworden war. Sie hatte soviel Angst, dass sie sich wünschte, sie sei vor der Geburt ihres Kindes gestorben. Deswegen kann man sagen, dass jeder Teil der Erzählung von der Verkündigung und der Geburt Jesu den Kontext widerspiegelt, aus dem er entnommen wurde. Der vorliegende Aufsatz hat sich zum Ziel gesetzt, das historische Bild von Maria in der frühislamischen Geschichtsliteratur im Rahmen des *Kitāb bad’ al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā’* von ‘Umāra b. Waṭīma al-Fārīsī (gest. 289/902) und *des Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* von Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) zu untersuchen, auf die Parallelstellen in den Apokryphen und den kanonischen Evangelien hinzuweisen und sie miteinander zu vergleichen. Die Berichte und Überlieferungen über Maria und Jesus in der frühislamischen Literatur verdanken ihre Existenz - neben dem Koran und den Aussagen des Propheten des Islam - den mittelbaren und unmittelbaren Zitaten aus dem Neuen Testament und den Apokryphen. Was die muslimischen Historiker über die Eltern von Maria, über ihre Geburt, ihre Kindheit und über ihr Leben bis zur Schwangerschaft erzählen, besteht meistens aus mittelbaren und manchmal auch unmittelbaren Zitaten aus dem Protoevangelium des Jakobus.

Zitat: Nimetullah AKIN, “Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur des Frühen Islam”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, pp. 39-62.

Schlüsselwörter: Maria, Jakobus Evangelium, Apokryphen, Islamische Überlieferung, Geschichtsliteratur, *Qīṣaṣ al-anbiyā’*, al-Fārīsī, aṭ-Ṭabarī.

“Historical Portrait of Mary in Early Literature of Islamic History”

Abstract: Early literature of Islamic history contains information about previous prophets (*qīṣās al-anbiyā’*) especially about Mary; however it presents neither a systematic pattern nor

¹⁰⁷ Al-Fārīsī, S. 315; Aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, S. 585; Aṭ-Ta‘labī, S. 241.

a cohesive viewpoint. This fact gives the impression that the relevant information is collected from various sources. It is possible to find, about the same story of Mary, two different narratives which indicate two different states of mind. For instance Mary is portrayed in a narrative as a proud and joyful person for being mother of Jesus. However in another narrative Mary is described being ashamed of having a baby out of marriage. It can be argued that each narrative reflects the mind of its source. This article aims to analyse the historical portrait of Mary in *Kitāb bad' al-halq wa-qisās al-anbiyā* of 'Umāra b. Wasīma al-Fārisī (d. 289/902) and *Tārīh ar-rusul wa-l-mulūk* of Muhammad b. Jarīr al-Tabarī (d. 310/923) and furthermore to identify their original sources. In the case of Mary the most important source of information, apart from the Qur'an and the prophetic sayings, seems the Gospel of Jacob from apocryphal literature of New Testament. It appears that the information from the Gospel of Jacob is directly or indirectly quoted by the above mentioned early Islamic works.

Citation: Nimetullah AKIN, "Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur des Frühen Islam" (in German), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, pp. 39-62.

Key words: Mary, Narrative, Gospel of Jacob, apocryphal literature, Literature of Islamic History, Qisās al-anbiyā', al-Fārisī, at-Tabarī.

Sa‘lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi

“Critical Analysis of the Sa‘laba
Hadith (Story) in Sanad and
Matn”

Kadir PAKSOY, Yrd. Doç. Dr.,*

Abstract: Sa‘laba b. Hâtib came to the Prophet and asked for a prayer for worldly wealth. When he got wealth (sheep), he did not want to pay his religious duties (alms). Afterwards, he wanted to pay it but the Prophet and his successors did not accept it. This narration is very common among people and is reported to be the cause of the revelation of the Qur’anic verse of Sûrat al-Tawba 9/75. In addition, this hadith (story) is commonly used by the Religious authorizers in the mosques as a way of triggering religious awareness. In this article, the hadith (story) of Sa‘laba is critically and closely examined.

Citation: Kadir PAKSOY, “Sa‘lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, pp. 63-85.

Key words: Sa‘laba, Companions of Badr, munâfik (hypocrite), reason for revelation.

Giriş

Asırlar boyunca İslâm âleminde yaygın hale gelen Sa‘lebe hadisi, özellikle halkı zekât vermeye teşvik etmek, cimrilik ederek vermeyen Sa‘lebe’nin durumuna düşmekten sakındırmak için nakledilmektedir. Bu rivayet Türkiye’de de daha ziyade zekât mevsimi olarak öngörülen ramazan ayında vâiz ve hatiplerin cemaate büyük bir hararet ve heyecanla anlattıkları en çarpıcı misallerden biri olarak güncelliğini korumaktadır. Aynı zamanda gazete ve mecmuaların Ramazan sayfalarında/köşelerinde sunulan en popüler malzemelerden birisi sayılmaktadır.

Ne var ki bu derece yaygın olan Sa‘lebe hadisi, *Kütüb-i Sitte* gibi temel kaynaklarda yer almamaktadır. Taberânî ve Beyhakî’nin eserleri gibi zevâid¹ türünden bazı hadis kaynaklarıyla tefsir, tarih ve tabakat kitaplarında bulunmaktadır. Kıssanın kahramanı Sa‘lebe b. Hâtıb, Bedir ashâbındandır. Bununla beraber âlimler mezkûr rivayetin sıhhat ve sübûtu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, dostlar@hotmail.com

¹ Zevâid hakkında bk. Abdullah Karahan, “Hadis Edebiyatında Zevâidler”, *UÛF Dergisi*, XIII/1, Bursa 2004, s. 91-138.

Bu çalışmada öncelikle Sa'lebe hadisi sened ve metin yönünden tenkide tabi tutulacak, hadis münekkitlerinin ilgili görüşleri kaydedilecek, ayrıca Sa'lebe'nin biyografisine temas edilerek hakkındaki nifak yakıştırmalarına açıklık getirilecektir.

I. Sa'lebe Hadisi

Taberî (ö. 310/922), İbn Kâni' (ö. 351/962), Taberânî (ö. 360/971), Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve Vâhidî (ö. 468/1076) gibi müelliflerin Ebû Umâme'den naklettikleri Sa'lebe hadisi –bazı lafız farklılıkları göz ardı edilirse- şöyledir:

“Sa'lebe b. Hâtib Hz. Peygamber'e (s.a.v.) geldi ve 'Yâ Resûlallah bana mal vermesi için Allah'a dua et!' dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Yazık ey Sa'lebe, şükürünü eda ettiğin az mal, şükürüne güç yetiremediğin çok maldan hayırlıdır.” buyurdu. Sa'lebe tekrar aynı şeyi istedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) “Yazık ey Sa'lebe, benim gibi olmak istemez misin? Zira şu dağların altın ve gümüş olarak benimle beraber yürümesini dileydim mutlaka gerçekleşirdi.” buyurdu. Sa'lebe tekrar ısrarla 'Yâ Resûlallah bana mal vermesi için Allah'a dua et! Yemin ederim ki Allah bana mal verirse her hak sahibinin hakkını mutlaka vereceğim' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dua etti: “Allahım Sa'lebe'ye mal ver!”

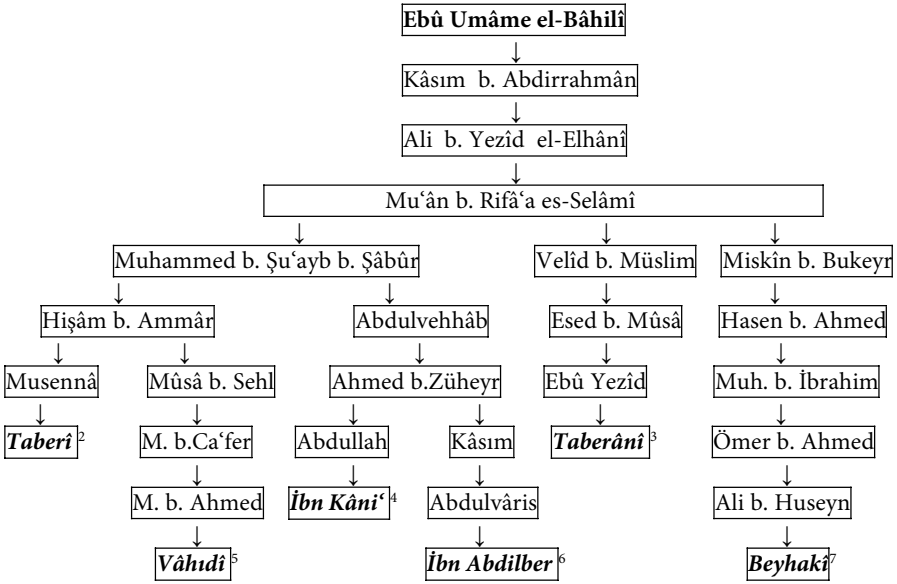
Derken Sa'lebe birkaç koyun edindi. Koyunları tırtılların (kurtçuk) üremesi gibi sürü haline geldi. Medine'ye sığmaz olunca taşraya göç etti. Daha önce vakit namazlarını Resûlullah'ın arkasında kılarken sadece öğle ve ikindiye iştirak etti. Koyunları biraz daha çoğalınca ancak cuma namazına katılır oldu. Koyunları daha da artınca uzak bir vadiye intikal etti. Cuma ve cemaati tamamen terketti.

Bir defasında Resûlullah (s.a.v.) ashâbına “Sa'lebe'ye ne oldu (hiç görünmüyor)?” diye sordu. Vaziyetinden bahsedilince üzülerek –üç kere- “Yazık oldu Sa'lebe'ye!” buyurdu. Bu arada Hz. Peygamber'e zekâtı emreden şu âyet nâzil oldu: “Onların mallarından sadaka al ki bununla onları temizleyesin, arındırasın. Onlar için dua da et; çünkü senin duan onlar için sükûnettir. Allah her şeyi hakkıyla işitendir, bilindir.” [et-Tevbe 9/103].

Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Cüheyne ve Benî Selime kabilesinden seçtiği iki kişiyi zekât memuru olarak görevlendirdi. Kendilerine hayvanların nisap miktarını belirten bir nâme verdi. Sa'lebe ile Benî Süleym'den falanca şahsın zekâtlarını tahsil etmelerini emretti. Onlar da Sa'lebe'ye varıp zekâtını vermesini istediler. Ancak Sa'lebe bunun cizye/haraç olduğunu öne sürdü. Önce diğer insanlardan tahsil etmelerini, dönüştürme kendisine uğramalarını söyledi. Onlar da Süleymlî şahsa gittiler. O ise zekât memurlarının geldiğini haber alınca onları güzellikle karşıladı ve develerinin en seçkinlerini hazırladı. Zekât memurları ona en iyilerini vermesinin gerekmediğini, zira kendilerinin böyle bir niyetlerinin olmadığını hatırlattılar. O da bilakis bu seçtiklerini alıp götürmelerini, zira bunları Allah'tan hayır umarak gönül hoşnutluğuyla verdiğini ifade etti. Zekât memurları develeri alıp yola koyuldular. Dönüşte Sa'lebe'ye uğradılar. Sa'lebe zekât kayıtlarına baktı ve 'Bu cizyeden başka bir şey değildir. Gidin, beni rahat bırakın!' diye onları başından savdı. Zekât memurları Medine'ye döndüklerinde Resûlullah (s.a.v.) kendilerini görür görmez –henüz onlar bir şey söylemeden- “Yazık oldu Sa'lebe'ye!” buyurdu. Süleymlî şahıs için hayır/bereket duasında bulundu. Bir müddet sonra Sa'lebe hakkında şu âyetler nâzil oldu: “Onlardan kimi de Allah'a şöyle kesin söz vermişlerdi: Eğer Allah bize

lutfundan verirse biz de mutlaka sadaka (zekât) vereceğiz ve elbette sâlihlerden olacağız. Fakat Allah lutfundan onlara (servet) verince cimrilik edip onun hakkını vermediler. Allah'a verdikleri sözden dönmeleri ve yalan söylemeyi âdet edinmeleri sebebiyle Allah da bu işlerinin neticesini kalplerinde kıyamet gününe kadar sürecek bir münafıklık kıldı.” [et-Tevbe 9/75–77]. Bu âyetleri işiten Sa'lebe'nin bir yakını gidip ona dedi ki: 'Yazıklar olsun sana ey Sa'lebe! Sen helâk oldun, Allah senin hakkında bu âyetleri indirdi!' Sa'lebe ağlayarak Medine'ye geldi ve 'Yâ Resûlallah! zekâtımı kabul et!' diye yalvardı. Ama Hz. Peygamber onun zekâtını kabul etmedi. Daha sonra Halife Hz. Ebû Bekir'e, bilâhare Hz. Ömer'e geldiği halde onlar da kabul etmediler. Nihayet zekâtı kabul edilmemiş olarak Hz. Osman devrinde öldü”.

Hadisin isnadında yer alan râvileri ve rivayeti nakleden muhaddisleri bir tabloda şu şekilde göstermek mümkündür:



A. Rivayetin Sened Yönünden Tahlili

İsnad zincirinde görüldüğü üzere bu rivayet, sahâbî Ebû Ümâme'den itibaren ilk dört tabakada tek râvi kanalıyla nakledilmekte, beşinci tabakadan itibaren râvilerin sayısı artmaktadır.

² İbn Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X, 189–190.

³ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Beyrut 1405, VIII, 219.

⁴ Abdülbâkî b. Kâni, *Mu'cemu's-sahâbe* (nşr. Salâh Sâlim), Medine 1418/1988, I, 124.

⁵ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, Beyrut 1408/1988, s.213–215.

⁶ İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, Beyrut 1412/1992, I, 210.

⁷ Beyhâkî, *Şu'abu'l-imân* (nşr. M. Sa'id Besyûni), Beyrut 1410, IV, 79-80; a.mlf., *Delâilu'n-nubuve* (nşr. Abdulmu'tî Kal'acı), Beyrut 1405, V, 289–292.

İlk beş tabakayı esas alarak râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarını inceleyelim:

Ebû Ümâme Südey b. Aclân el-Bâhilî (ö. 86/706), Şam bölgesine hicret ederek o civarda hadis rivayetinde bulunmuş ve Humus'ta vefat etmiş dönemin son sahâbilerinden biridir. Rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır.⁸

Kâsım b. Abdurrahman (ö. 112/731) tâbiündendir; *Sünen-i Erba'a* râvisidir. Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), İclî (ö. 261/875), Ya'küb el-Fesevî (ö. 277/890) ve Tirmizî (ö. 279/892) onun makbûl râvi olduğunu söylerler. Ebû Hâtim (ö. 277/890) ise sika râvilerin kendisinden naklettiği rivayetlerin müstakim olduğunu, fakat zayıf râvilerin ona münker rivayetleri nisbet ettiklerini belirtir. Cûzcânî (ö. 259/878) onun için "Muhâcir ile ensardan kırk sahâbeye yetişmiş, fazilet sahibi bir kimsedir" der. İbn Hibbân (ö. 354/965) ise sahâbeden kırk kişiyle görüşse bile kendisinden mu'dal ve mablûb rivayetlerin geldiğine dikkat çeker.⁹

Ali b. Yezîd el-Elhânî ed-Dımaşkî (ö. 117/737[?]) Kâsım'ın arkadaşıdır ve genellikle ondan rivayette bulunur. Tirmizî ve İbn Mâce'nin ricâлиндendir. Ancak Tirmizî'ye göre zayıf bir râvidir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onun ve şeyhi Kâsım'ın zayıf olduklarına işaret ederek kendilerinden şaşılacak derecede illetli rivayetlerin geldiğini söyler. İbn Ma'în ve Ebû Hâtim, Ali b. Yezîd'in Kâsım yoluyla Ebû Ümâme'ye nisbet ettikleri rivayetlerin tamamının zayıf hatta münker olduğunu ve isnaddaki illetin Ali b. Yezîd'den kaynaklandığını belirtirler. Buhârî (ö. 256/870) Ali b. Yezîd hakkında 'münkerü'l-hadis' tabirini kullanır. Ebû Zür'a (ö. 264/878) 'kavî değildir' derken Nesâî (ö. 303/915), Sâcî (ö. 307/920), Dârekutnî (ö. 385/995), Hâkim (ö. 405/1014) ve daha birçok muhaddis onun metrûk olduğunu, rivayetlerinin ittifakla terkedildiğini kaydederler. İbn 'Adiy (ö. 365/975) ise güvenilir râvilere zayıf rivayetleri nisbet ettiğini ve za'fiyetin kendinden kaynaklandığını söyler.¹⁰

Mu'ân b. Rifâ'a es-Selâmî ed-Dımaşkî (ö. 157/774) İbn Mâce'nin ricâлиндendir. İbnü'l-Medîni (ö. 234/849) ve Ebû Dâvûd'a göre makbûl bir râvidir. Ebû Hâtim'e göre hadisleri yazılabilir ama ihticâc edilemez. İbn Ma'în'e göre zayıf bir râvidir. Cûzcânî'ye göre hüccet değildir. Ya'küb el-Fesevî'ye göre 'leyyin' (gevşek) bir râvidir. İbn Hibbân'a göre "münkerü'l-hadistir ve münker rivayetleri çoktur. Mechûl râvilerden sika/sebt kimselerin hadislerine benzemeyen haberleri nakleder. Kalbin/vicdanın münker karşıladığı şeyleri fazlasıyla

⁸ İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1412/1991, II, 550.

⁹ İbn Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhin*, Halep 1396, II, 212; III, 27; Abdullah İbn Adiy, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, Beyrut 1409/1988, VI, 36; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut, ts., III, 373; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1406/1986, IV, 462.

¹⁰ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Beyrut, ts., VI, 301; İbn Ebû Hâtim er-Râzi, *Kitâbü'l-Cerh ve't- ta'dil*, Beyrut 1371/1952, VI, 209; İbn Hibbân, *Mecrûhin*, II, 110; İbn Adiy, *Kâmil*, V, 178; Ebû Ca'fer Muhammed el-'Ukaylî, *Kitâbü'd-Du'afâi'l-kebir*, Beyrut, ts., III, 254; Zehebî, *Mizân*, III, 161; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 249.

ihtiva etmesi sebebiyle rivayetlerinin hüccet kabul edilmemesine ve aleyhinde hüküm verilmesine müstahaktır.” İbn Adiy'e göre “Naklettiği rivayetlerin umumuna mütâbaat yoktur.”¹¹

Muhammed b. Şu'ayb ed-Dımaşkî (ö. 197/812) *Sünen-i Erba'a* ricâlindedir. Doğru sözlüdür (sadûk), şahsında beis yoktur ancak bazı garîb rivayetleri naklettiği vâkidir.¹²

Velid b. Müslim (ö. 195/811) *Sünen-i Erba'a* ricâlindedir. Hadis otoritelerine göre güvenilir ve doğru sözlü (sika-sadûk) râvilerdendir. Fakat rivayetinde çok tedlis ve tesviye yapar.¹³

Miskîn b. Bükeyr el-Harrânî (ö. 198/813), Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin ricâlindedir. Güvenilir ve doğru sözlüdür. Bazan rivayetinde ha-ta/vehim yapar.¹⁴

Hadis otoritelerinin râviler hakkında beyan ettiği cerh ve ta'dil ifadelerine göre Sa'lebe hadisinin daha ilk tabakalarda zayıf ve metrûk râviler vasıtasıyla nakledildiği anlaşılmaktadır. Nitekim sahâbî râvisi Ebû Ümâme'yi müstesna tutarsak, ondan sonra “Kâsım → Ali b. Yezîd → Mu'ân b. Rifâ'a” isnadıyla gelen rivayetlerin tamamının münker olduğu ve sakınılması gerektiği ifade edilmektedir. Özellikle Ali b. Yezîd şiddetli tenkit edilen bir râvidir. Buhârî ‘münkerü'l-hadîs’ tabiriyle cerhettiği bu tür râvilerden hadis nakletmenin caiz olmadığını söyler. Ebû Hâtim ile Yahyâ b. Ma'in de Ali b. Yezîd'in rivayetlerinin tamamının zayıf, bilhassa Kâsım'dan naklettiği haberlerin de münker olduğunu belirtir. İbn Hibbân ise şu uyarıda bulunur: “Ali b. Yezîd'in rivayetlerini alırken ciddi bir ayıklama yapmak gerekir. Çünkü o genellikle muasırı Kâsım'dan nakilde bulunur. Kendisinden nakledenlerin ekserisi zayıf ve vâhî kimselerdir. Dolayısıyla rivayetinde sadece kendisi cerhedilmekle kalmıyor, bazan iki yahut üç mecrûh râvi bulunuyor. Hal böyle olunca bazan illetin hangisinden kaynaklandığını tesbit etmek zorlaşıyor... Mu'ân b. Rifâ'a da mecrûh bir râvidir, mürsellersi merfû yapar ve meçhûl kimselerden münker şeyler nakleder. Eğer rivayetlerinde maktûb, münker ve akl-ı selime zıt hususlar ağırlıkta ise derhal terkedilmelidir.”¹⁵

B. Hadis Münekkitlerinin Rivayeti Değerlendirmeleri

Sa'lebe hadisi hakkında âlimlerin ifade ettikleri görüş ve değerlendirmeleri kronolojik bir sıralamayla şu şekilde zikredebiliriz:

¹¹ İbn Ebû Hâtim, *Cerh*, VIII, 422; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III, 36; İbn Adiy, *Kâmil*, VI, 328; 'Ukaylî, *Du'afâ*, IV, 256; Zehebî, *Mizân*, IV, 134; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 474-475.

¹² Zehebî, *Mizân*, III, 580; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 144-145.

¹³ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 91; Zehebî, *Mizân*, IV, 347-348; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 98-99.

¹⁴ Zehebî, *Mizân*, IV, 101; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 423.

¹⁵ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 110; III, 36.

İbn Hazm (ö. 456/1064) demiştir ki: “et-Tevbe 9/75–77 âyetlerinde sözü edilen şey bir vasıftır. Allah bu evsaftaki kimseleri tarif etmekte ve onların içlerinden geçirdikleri söz/vaad ve niyetleri bildiğini ifade buyurmaktadır. Yoksa bu vasıfları haiz kimselerin bizzat (isimleriyle) tanındığına dair ne bir Kur’ânî nas, ne de sahih delil vardır. Binaenaleyh bu âyetlerin Sa’lebe b. Hâtüb hakkında indiğine dair nakledilen rivayet sahih değildir, bâtıldır. Çünkü Sa’lebe Bedir ashâbındandır ve bilinen/tanınan bir sahâbîdir... Rivayette Sa’lebe’nin zekâtını Hz. Ömer’e getirdiği halde kabul etmediği ve Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’in de kabul etmediklerini gerekçe gösterdiği ifade edilmektedir. Bu ise şüphesiz bâtıldır. Çünkü Allah iman edenlerin mallarından zekât alınmasını emretmiştir. Resûlullah (s.a.v.) ise vefatı esnasında Arabistan’da İslâm’ın tatbik edilmesini ve başka bir dinin kalmamasını vasiyet etmiştir. Sa’lebe ise müslüman bir şahıstır ve Ebû Bekir ile Ömer’e düşen şey onun zekâtını her hâlükârda kabul etmeleridir. Verilen zekâtı reddetme/geçersiz kılma diye bir şey kesinlikle olamaz. Eğer Sa’lebe kâfir olmuş olsaydı İslâm topraklarında ikamet etmesine izin verilmezdi. Binaenaleyh mezkûr rivayetin sâkıt/asılsız olduğunda şüphe yoktur. İsnadındaki Mu’ân b. Rifâ‘a, Ali b. Yezîd ve Kâsım zayıf râvilerdendir. Miskîn b. Bükeyr ise ‘kavî’ değildir.”¹⁶

Beyhakî (ö. 458/1066) *Şu‘abü’l-îmân*’da Sa’lebe hadisini şöyle açıklar:

“Resûlullah (s.a.v.) Sa’lebe’nin zekâtını kabul etmedi. Aynı şekilde onun sünnetine uyan halifeler de kabul etmediler. Zira o münafık olmuştu. Hakkında inen şu âyet bu hususu haber verir: “Allah’a verdikleri sözden dönmeleri ve yalan söylemeyi âdet edinmeleri sebebiyle Allah da bu işlerinin neticesini kalplerinde kıyamet gününe kadar sürecek bir münâfıklık kıldı.” [et-Tevbe 9/77]. Sa’lebe’nin zekâtını getirmesine gelince, kendisinden zorla alınmasından korktuğu için olsa gerektir. Bununla beraber hadisin isnadının tetkik edilmesi gerekir. Bu hadis tefsirciler arasında meşhurdur.”¹⁷ *Delâilü’n-nübüvve*’de ise şunu söyler: “Bu hadis tefsir ehli arasında (müfessirler mâbeyninde) meşhurdur. Ancak zayıf isnadla mevzûl olarak rivayet edilmektedir.”¹⁸

İbn Abdülber (ö. 463/1071) *ed-Dürer*’de şöyle der:

“Sa’lebe b. Hâtüb hakkında zekât vermektan imtina etmesi sebebiyle Tevbe sûresi 75. âyetinin indiği nakledilmektedir. Allah bilir bu âyetteki [et-Tevbe 9/77] nifak ifadesi Bedir’e iştirak eden sahâbe hakkında vârid olan haberlere zıt düşmektedir. Kanaatimce Sa’lebe hakkında inmiş olması doğru değildir.”¹⁹

İbnü’l-Esîr (ö. 630/1232) Sa’lebe kıssasının sahih olmadığını yahut Bedir’e katılan Sa’lebe hakkında şaibeli olduğunu belirtir.²⁰

Kurtubî (ö. 671/1272) *Tefsîr*’inde şöyle der:

¹⁶ İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhallâ*, Beyrut, ts, XI, 206–207.

¹⁷ Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, IV, 80.

¹⁸ Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, V, 292.

¹⁹ İbn Abdülber, *ed-Dürer fi’htisâri’l-megâzi ve’s-siyer* (nşr. Mustafa el-Bugâ), Beyrut 1404, I, 119.

²⁰ İzzüddin İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, Beyrut, ts., I, 237.

“Âyetin Sa'lebe b. Hâtüb hakkında indiğine dair nakledilen rivayet meşhurdur... Bundan başka Hâtüb b. Ebû Belte'a (ö. 30/650) hakkında indiği de nakledilir... Fakat âyette vasıfları haber verilen kimselerin münâfik olarak öldükleri kesindir. Binaenaleyh bunun Sa'lebe yahut İbn Ebû Belte'a gibi Bedir ashâbıyla bir ilgisi olmasa gerektir... Zira Sa'lebe b. Hâtüb, Bedir ashâbından ve ensardandır. Allah ve Resûlü'nün imanlarına hüsnü şehâdetinde bulunduğu kimselerdendir.”²¹

Zehebî (ö. 738/348) Sa'lebe hadisinin münker olduğunu söyler.²²

İrâkî (ö. 806/1403) Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'da zikrettiği ve kaynağını belirtmediği Sa'lebe hadisi için şöyle der: “Taberânî bunu zayıf bir isnadla rivayet etmiştir.”²³

Heysemî (ö. 807/1404) şu değerlendirmeyi kaydeder: “Taberânî bu hadisi Ebû Ümâme'den nakletmiştir ve isnadındaki Ali b. Yezid metrûktür.”²⁴

İbn Hacer (ö. 852/1448) *el-İsâbe*'de şöyle der: “Bu rivayetin sahih olduğunu zannetmiyorum. Eğer sahih ise kıssa sahibinin Bedir'e iştirak eden Sa'lebe olduğu şaibelidir (فيه نظر)...”²⁵ *Fethu'l-bârî*'de ise şunu söyler:

“Bu zayıf bir hadistir, bununla ihticâc edilmez.”²⁶ Bundan başka *Keşşâf Tefsîri*'nin tahrîcinde şunu ifade eder: “Ebû Ümâme → Kâsım → Ali b. Yezid” tarikiyle nakledilen bu rivayetin isnadı cidden zayıftır.”²⁷

Süyûtî (ö. 911/1505), Sa'lebe hadisinden bir pasajı *el-Câmi'u's-sagîr*'de zikreder ve sahih (صح) rumuzunu kullanır. Münâvî (ö. 1031/1622) ise sahih olmadığına dair şerh düşer.²⁸ Kanaatimizce Süyûtî'nin bu rivayeti sahih addetmesi ya zühûldür ya da mezkûr eserindeki pek çok rivayet hakkında gösterdiği tesâhülün bir başka örneğidir. Nitekim bir başka eserinde şu kanaatini dile getirir: “Bu hadis Ebû Ümâme ve İbn Abbas'tan* zayıf isnadla rivayet edilmiştir.”²⁹

Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1917–1997) Sa'lebe hadisinin illetli ve münker bir rivayet olmasına rağmen bilhassa müfessirler tarafından bu durumuna temas edilmeksizin nakledildiğine dikkat çeker. Ayrıca şu yorumda bulunur:

“Söz gelimi Kurtubî, *Tefsîr*'inde Sa'lebe hadisini Ebû Ümâme tarikiyle kaydeder ve ‘Bu rivayet meşhurdur.’ der. Oysa bu rivayet münkerdir. Çünkü isnadındaki Ali b. Yezid, Buhârî'nin ifadesiyle ‘münkerü'l-hadîs'tir. Kurtubî'nin bu rivayeti meşhur addetmesini; kıssacılar ve nakilci müfessirler arasında yaygındır/meşhurdur, mâna-

²¹ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1372, VIII, 212.

²² Zehebî, *Tecridü esmâi's-sahâbe*, Beyrut, ts., I, 66.

²³ Zeynüddin el-İrâkî, *el-Mugnî an hamli'l-esfâr (İhyâ ile birlikte)*, Beyrut, ts., III, 257.

²⁴ Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut, ts., VII, 32.

²⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1328, I, 198.

²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1407/1987, III, 266.

²⁷ İbn Hacer, *el-Kâfi'ş-şâfi fi tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf (Keşşâf ile birlikte)*, Beyrut, ts., II, 292.

²⁸ Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, Beyrut, ts., IV, 526-527.

* İbn Abbas'tan nakledilen rivayet aşağıda sebep-i nüzûl başlığı altında tahlil edilecektir.

²⁹ Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl*, Kahire, ts., s.105.

sında anlamak gerekir. Yoksa muhaddislerin istilâhındaki ‘meşhûr hadis’ mânâsında anlamak doğru değildir. Zira rivayet son derece zayıftır; tutarlı/makbul sayılacak tarafı yoktur; istişhada elverişli değildir. Kurtubî’nin *Tefsîr*’inde kaydettiği ve illetini beyan etmediği bu türden garîb, zayıf, münker yahut mevzû rivayetler bulabilirsin. Hocamız Kevserî (ö. 1879–1952) de Kurtubî’nin bu tür hadisleri *Tefsîr*’inde nakletmesini onun salâhına/takvâsına havale eder ve ‘hadis tenkidi bu salih (sofu) şahsın işi/âdeti değildir’ der.³⁰

Yine Ebû Gudde, İbn Kesîr’in (ö. 774/1374) *Tefsîr*’inde yer verdiği ve hakkında sükût ettiği Sa‘lebe hadisi için şu hatırlatmada bulunur:

“Doğrusu İbn Kesîr, hadislerin illetlerini ve zaaflarını beyan etmek sûretiyle *Tefsîr*’inde güzel bir metot takip etmiştir. O, kimi âlimlerin yaptığı gibi rivayetin isnadını zikredip de nasıl olsa işin erbabı mezkûr râvilerin cerh ve ta’dil durumlarını bilirler diye onlara havale etmemiş; rivayetlerin durumunu bizzat açıklamıştır. Zira İbn Kesîr şunu çok iyi bilmektedir; ricâl ilminin âlimleri birer yıldız gibi sönüp gitmişlerdir. Kaldı ki günümüzde durum nicedir?! Bununla beraber İbn Kesîr bazı rivayetleri isnadıyla zikretmesine rağmen illetini ve nekâretini beyan etmemiştir. Nitekim İbn Cerîr (Taberî) ve İbn Ebû Hâtîm’in rivayet etmeleri üzerine İbn Kesîr de et-Tevbe sûresi 75. âyeti münasebetiyle Sa‘lebe hadisini kaydetmiş; fakat âdetinin hilâfına sened tenkidi yapmamıştır. Oysa bu rivayet hasarlı ve hastalıklıdır (illetlidir). İsnadındaki Mu‘ân b. Rifâ‘a hadiste gevşek (leyyinü’l-hadîs), mürsel rivayetleri çok olan (kesîru’l-irsâl) ve naklettiklerinin umumuna mütâbaat edilmeyen bir râvidir. Ali b. Yezîd ise Buhârî’nin ifadesiyle ‘münkerü’l-hadîs’tir. Buhârî’ye göre bunun anlamı, bu tür râvilerden hadis nakletmek caiz değildir. Bu itibarla İbn Hacer *Keşşâf Tefsîri*’nin tahririnde Sa‘lebe hadisi için ‘İsnadı cidden zayıftır.’ demiştir. Yine de diyebiliriz ki elimizdeki rivayet tefsirleri içinde en faydalısı İbn Kesîr’inkidir. Lâkin darb-ı meselde ifade edildiği üzere, her güzelin bir kusuru olur.”³¹

Elbânî (ö. 1914–1999) zayıf ve mevzû hadislere dair tasnif ettiği eserinde şöyle der: “Bu rivayet iştihar etmesine rağmen münkerdir. Rivayetin illeti Ali b. Yezîd el-Elhânî’dir ki, ittifakla metrûktür. Mu‘ân b. Rifâ‘a ise hadis rivayetinde gevşektir.”³²

Âlimlerin de ifade ettikleri bu tenkit ve değerlendirmelere göre Sa‘lebe hadisi son derece zayıf, illetli, münker, asılsız ve bâtil bir rivayettir. Elbette böyle bir rivayet, muhtevasında sunulan hususlarda delil olamaz. Hatta bu kabil rivayetlerin nakledilmesi dahi uygundur düşmez.

II. Sa‘lebe’nin Biyografisi

Sa‘lebe hadisiyle ilgili metin/muhteva tenkidine geçmeden önce gerekli bazı biyografik bilgilere yer verilmelidir. Zira Sa‘lebe b. Hâtîb bir sahâbîdir. Hakında nakledilen biyografik bilgilere dayanarak mezkûr rivayette zikredilen

³⁰ Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâzıla li’l-es’ileti’l-aşreti’l-kâmile* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 137–138 (neşredenin dipnotu).

³¹ *a.g.e.*, s. 107–108 (neşredenin dipnotu).

³² Muhammed Nâsruddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’d-da’ife ve’l-mevzûa ve eserühâ fi’l-ümme*, Riyad 1407/1987, IV, 112.

kıssanın kahramanı olup olmadığına dair bulgulara ulaşmak ya da en azından tutarlı yorumlar yapmak ancak bu şekilde mümkündür.

Sa'lebe b. Hâtüb b. "Amr b. 'Ubeyd b. Ümeyye b. Zeyd b. Mâlik b. 'Avf b. 'Amr b. 'Avf b. Mâlik b. Evs el-Ensâri³³ Medine'deki Evs kabilesinin 'Amr b. 'Avf kolunun Ümeyye b. Zeyd oymağındandır. Doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hz. Osman devrinde vefat ettiği tahmin edilmektedir.³⁴

Sa'lebe'nin babasının sahâbî olup olmadığı ihtilâfıdır. Bununla beraber İbn Abdülber ensardan Hâtüb b. 'Amr b. Atık b. Ümeyye b. Zeyd adındaki bir sahâbînin biyografisine temas eder ve onun Bedir'e katıldığına dair görüş beyan edildiğini, fakat İbn İshak'ın (ö. 150/768) zikrettiği listede yer olmadığını kaydeder.³⁵ Ancak İbn Hacer buradaki Atık (عتیق) isminde tashîf vuku bulunduğunu ve doğrusunun Ubeyd (عبید) olması gerektiğini, nitekim onun Hâris b. Hâtüb'in babası olduğunu beyan eder.³⁶ Hâris ise Sa'lebe'nin kardeşidir. Mezkûr şahıs her ikisinin de babası olup vefat tarihi bilinmemektedir. Annesi Ümâme bint Sâmit b. Hâlid b. Atıyye b. Havt b. Habîb b. 'Amr b. 'Avf³⁷ olup, annesi ile babasının soyları birkaç nesil sonra birleşmektedir.

İbn Sa'd'ın tesbitine göre Sa'lebe'nin iki hanımı, altı oğlu ve bir kızı vardır. Çocuklarından Ubeydullah, Abdullah ve Umey, Benû Vâkıflı eşinden olmuştur. Rifâ'a, Abdurrahman, İyâz ve kızı Amîra ise Gatafân kabilesinden Lübâbe bint Ukbe b. Beşîr adlı hanımındandır.³⁸

Sa'lebe'nin kardeşi Hâris b. Hâtüb (ö. 7/628) ise Bedir, Uhud ve Hendek gazvelerine iştirak etmiş, Hudeybiye'de bulunmuş, Hayber Muhasarası'nda şehid düşmüştür.³⁹ Hâris'in Ümmü Abdullah bint Evs b. Hârise adında hanımı ve Abdullah adında bir oğlu vardır. İbn Sa'd (ö. 230/845) yaşadığı dönemde, Hâris'in oğlu Abdullah'ın soyundan devam eden torunlarının mevcut olduğunu kaydeder.⁴⁰

Bir de Sa'lebe'nin Hafsa bint Hâtüb (ö. ?) adında kız kardeşi vardır. O Rasûlullah'a bey'at eden hanım sahâbilerdendir.⁴¹

³³ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Tâhâ Abdürraûf), Beyrut 1411/1991, II, 250; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ/kebir*, Beyrut 1405/1985, III, 460; İbn Abdülber, *İstî'âb*, I, 210; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 237; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 198.

³⁴ İbn Hibbân, *es-Sikât*, Beyrut 1395/1975, III, 46; İbn Abdülber, *İstî'âb*, I, 210.

³⁵ İbn Abdülber, *İstî'âb*, I, 311.

³⁶ İbn Hacer, *İsâbe*, II, 7.

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 460.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 460.

³⁹ İbn Hişâm, *Sire*, IV, 315; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 107; III, 461; Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, II, 87, III, 276; İbn Abdülber, *İstî'âb*, I, 285; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 568.

⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

⁴¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, II,107; VIII,349; İbn Hacer, *İsâbe*, VII, 581.

Kaynaklarda Sa'lebe b. Hâtıb'dan rivayet edilen herhangi bir hadis yoktur. İsminin râviler arasında geçmemesi, onun sahâbî olması için bir noksanlık değildir. Çünkü sahâbenin hepsi de hadis rivayetinde bulunmuş değildir.

Sa'lebe Akabe bey'atının ardından Medine'de İslâm'ın hızlı bir şekilde yayıldığı süreçte müslüman olanlar arasındadır. Resûlullah'ın (s.a.v.) hicretinde yetişkin ve maddi imkâna sahip biri olduğu bilinmektedir. Bu itibarla Resûlullah (s.a.v.) muhacirlerle ensar arasında kardeşlik akdi tesis ettiğinde, muhacirlerden Mu'attib b. 'Avf el-Hamrâ'yı⁴² onunla kardeş ilân etmiştir. Sa'lebe muhacir kardeşine ev sahipliği yapmış ve onun ailesinin ikâmet ve iâşelerine yardımcı olmuştur. Sa'lebe, ilerleyen yıllarda Bedir ve diğer muharebelere katılmıştır.⁴³

A. Biyografik Bilgilere Göre Sa'lebe Hadisinin Tahlili

İbn Sa'd rivayetlere dayanarak sunduğu biyografik bilgilerden sonra, kendi döneminde Medine ve Bağdat'ta Sa'lebe'nin soyundan gelen torunlarının mevcut olduğundan bahseder.⁴⁴ Ancak mezkûr kıssadan ve Sa'lebe'nin nifakından hiç söz etmemesi de ilginçtir. Eğer kıssada anlatılan olayın sahih bir yönü olsaydı elbette bundan da bahsederdi.

Dikkat edilecek olursa İbn Sa'd, Sa'lebe hakkında çok az sahâbe için müyeser olan biyografik bilgilere yer vermekte; hatta aile efradının kimliklerine varıncaya kadar tesbit etmektedir. Bütün bu bilgilere göre İslâm ve istikamet üzere yaşayan bir aile portresi sunmaktadır.

Her şeyden önce Sa'lebe b. Hâtıb, ensarın ilk tabakasından ve Bedir ashâbındandır. Allah muhacirlerle ensarın ilklerini "السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار" âyetinde şöyle övmektedir: "(İslâm'da) birinci dereceyi kazanan muhacirler ve ensar ile onlara güzelce tabi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı, onlar da Allah'tan razı oldular. Allah onlara içinden ırmaklar akan cennetler hazırladı. Onlar orada devamlı kalmak üzere gireceklerdir. İşte bu büyük kurtuluştur." [et-Tevbe 9/100]. Ayrıca birçok âyet ve hadiste Bedir'e iştirak eden sahâbenin fazileti dile getirilmekte, onların mağfiret ve kurtuluş ehli oldukları müjdelanmaktadır. Bu konudaki hadislerden birkaçı şöyledir: "Bedir'e ve Hudeybiye'ye katılan kimse cehennem girmez."⁴⁵ "Allah Bedir ehline muttali olmuş ve

⁴² Mu'attib b. 'Avf Mekke'de ilk müslümanlardandır. Önce Habeşistan'a sonra Medine'ye hicret etmiştir. Bedir ve diğer muharebelere katılmış, yetmiş sekiz yaşında iken 57'de (676) vefat etmiştir. bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 264, 461; İbn Abdülber, *İstî'âb*, III, 1430.

⁴³ İbn Hişâm, *Sîre*, II, 250; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 460; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, II, 87; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 237.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 460.

⁴⁵ Buhârî, "Megâzi", 9, 47; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 162.

haklarında şöyle buyurmuştur: Dilediğinizi işleyin zira ben sizi mağfired buyurdum.”⁴⁶

İbn Hacer, sahâbe biyografilerini incelediği *el-İsâbe*'de Sa'lebe b. Hâtıb'dan başka Sa'lebe b. Ebû Hâtıb namında farklı bir şahıstan söz eder. Bunlardan birincisinin Bedir'e iştirak ettiğini ve Uhud'da şehit düştüğünü; diğerinin ise Ebû Ümâme'den nakledilen kıssanın sahibi olduğunu söyler. Ardından şu yorumu yapar:

“Bu hadisin sahih olduğunu zannetmiyorum. Şayet sahih ise kıssa sahibinin Bedir'e iştirak eden Sa'lebe olduğu şaibelidir (فيه نظر). Nitekim İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/820) Bedir'e iştirak eden Sa'lebe hakkında Uhud'da şehid edildiğini söylemesi de bunların farklı şahıslar olduğu görüşünü teyit eder. İbn Merdûye (ö. 410/1020) ise *Tefsîr*'inde İbn Abbas'tan Tevbe sûresi 75. âyetin Sa'lebe b. Ebû Hâtıb namındaki şahıs hakkında indiğini rivayet eder. Bedir'e iştirak eden şahıs ittifakla Sa'lebe b. Hâtıb'dır. Resûlullah (s.a.v.), Bedir'e iştirak eden kimselerin cehenneme girmeyeceklerini, zira onların mağfired ehli olduklarını beyan buyurmuştur. Binaenaleyh Allah böyle bir mertebedeki sahâbîyi kalbine nifak vererek aşağı mertebelere niçin düşürsün ki? Görünen o ki kıssanın kahramanı bir başka şahıstır.”⁴⁷

Hadis kriterleri açısından Sa'lebe hadisinin sahih olmadığı görüşüne katılmakla birlikte, muhtevada anlatılanların ne Sa'lebe b. Hâtıb, ne de Sa'lebe b. Ebû Hâtıb hakkında –hatta herhangi bir sahâbî hakkında– doğru olabileceğine ihtimal veriyoruz. Burada İbn Hacer'in İbnü'l-Kelbî'ye dayanarak Bedir'e iştirak eden Sa'lebe'nin Uhud'da şehid düştüğünü söylemesi ve bu gerekçeye dayanarak başka bir Sa'lebe olabileceği ihtimali üzerinde durması isabetli değildir. Çünkü tabakat müelliflerinin ittifakıyla Uhud'da şehid olan sahâbî, Sa'lebe b. Sa'd b. Mâlik el-Ensârî'dir.⁴⁸ İbnü'l-Kelbî bu isimleri birbirine karıştırmıştır. Yine İbn Hacer'in bu mevzuda İbn Merdûye'nin rivayetine dayanarak kıssa sahibinin Sa'lebe b. Ebû Hâtıb olduğuna dair görüş beyan etmesi isabetli değildir. Zira İbn Merdûye'den önceki ve sonraki müelliflerin rivayetlerinde böyle bir ziyade yoktur.⁴⁹ İbn Merdûye'ye ulaşan rivayet ya da nüsha Sa'lebe b. Ebû Hâtıb şeklinde ziyadeli gelmiş yahut hatalı kaydedilmiş olmalıdır. Aslında İbn Hacer, bu rivayetteki muhtevanın/kıssanın Bedir'e iştirak eden bir sahâbî hakkında asılsız olduğunu beyan etme gayretindedir. Bu gayretinde haklıdır fakat zikrettiği bazı gerekçeler sağlam bir delile dayanmamaktadır. Her ne kadar ilk etapta rivayetin zayıflığına dikkat çekmede isabet etse de muhteva tenkidinde ve Sa'lebe'nin kimliği konusunda aynı şekilde isabet ettiği söylenemez.

⁴⁶ Buhârî, “Edeb”, 74, “Cihâd” 141; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 161.

⁴⁷ İbn Hacer, *İsâbe*, I, 198.

⁴⁸ İbn Ebû Hâtım, *Cerh*, II, 461; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, II, 88; İbn Abdülber, *İstî'âb*, I, 208; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, I, 237.

⁴⁹ kş. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X, 190–193; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, V, 291–292; Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s.214–215.

III. Metin/Muhteva Yönünden Diğer Bazı Tahliller

Yukarıda geçen metinde, ısrarla mal istemesinden sonra Sa'lebe'nin birkaç koyun edindiği, bu koyunlardan tırtılların üremesi gibi inanılmaz derecede bir sürünün meydana geldiği, hatta Medine'ye sığmayınca taşraya göç ettiği hikâye edilmektedir. Başta bu husus akla, mantığa ve Allah'ın tabiatıta koyduğu kanunlara zıt düşmektedir. Zira parmak sayısınca koyundan birkaç sene zarfında böylesine bir sürünün çoğalması imkânsızdır.

Sa'lebe'nin sahralar dolusu bir koyun sürüsüne sahip olması demek, dönemin en varlıklı insanların biri olması anlamına gelir. Halbuki Asr-ı saâdet'te gözden kaçması mümkün olmayacak böyle bir mal varlığından söz eden -asılsız kıssa dışında- başka bir rivayet yoktur. Eğer böyle bir şey yaşanmış olsaydı, meselâ Hâtim et-Tâi'nin cömertliğiyle, Kârûn'un da son derece zenginliğiyle meşhur olduğu gibi, onun da böyle bir mal varlığıyla şöhret bulması gerekirdi.

Sa'lebe'nin koyunlarının çoğalmasının Resûlullah'ın duasıyla vücuda gelen bir bereket yahut mucize olduğunu farzedelim. Oysa Resûlullah'ın duasıyla yahut mübaşeretıyla gerçekleştiği haber verilen mucizeler arasında ne böyle bir olayı, ne de bunun bir benzerini teyit eden herhangi bir kayda rastlanmaktadır. Şayet bu haberin aslı olsaydı nakledilen mucizeler arasında zikredilmesi ve bu vasıfla meşhur olması gerekirdi. Kaldı ki ensarın ilklerinden bir sahâbi için dalâlete ve nifaka düşmesine sebep olabilecek böyle bir dua/beddua talebinde bulunmasına ihtimal verilemez. Binaenaleyh bu husus, Resûlullah hakkında mümkün görülmediği gibi Sa'lebe hakkında da uygun görülemez.

Rivayette Sa'lebe'nin sürülerini alıp taşraya göç etmesinin ardından zekâtın farziyetini emreden Tevbe sûresinin 103. âyetinin indiği -hatta bu münasebetle Resûlullah'ın iki şahsı zekât toplamakla görevlendirdiği- ifade edilmektedir. Fakat bu âyet hicretin dokuzuncu senesinde nâzil olan Tevbe sûresinde yer almaktadır. Hâlbuki âlimlerin genel görüşü zekâtın hicrî ikinci senede farz kılındığı şeklindedir.⁵⁰ Nitekim Sa'lebe hadisine dayanarak zekâtın dokuzuncu senede farz kılındığına dair görüş beyan edenleri tenkit eden İbn Hacer, delil olarak öne sürülen bu hadisin zayıf, hatta ihticâca elverişsiz olduğunu belirtir.⁵¹ Hal böyle olunca mezkûr kıssadaki anlatımlar tarihî açıdan olsun, ahkâm açısından olsun Kur'an'ın zâhiriyle bağdaşmamaktadır. Kaldı ki bu âyetin zekâtın farziyeti için değil, farklı bir sebebe binaen inmiş olduğu sabittir. İbn Abbas, Dahhâk ve Katâde gibi ilk dönem müfessirleri tarafından bu âyetin Tebük Seferi'ne mazeretleri olmadığı halde katılmayan Ebû Lübâbe ve arkadaşları (Ced b. Kays, Harâm b. Evs gibi) hakkında indiği ifade edilmektedir. Bu

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 249; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Beyrut 1402/1982, II, 2; Yûsuf el-Kardavî, *İslâm Hukukunda Zekât* (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1984, I, 70-75.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, III, 266.

kimseler geri kalmalarına sebep olan mallarından bir kısmını vererek mağfîret talebinde bulunurlar. Ebû Lübâbe kendini mescidin direğine bağlayarak yeme-yi içmeyi terkeder ve zaman zaman baygınlık geçirir. Bir hafta sonra affa mazhar olunca bütün malını tasadduk etmek ister, ancak Resûlullah üçte birini vermesini kâfi görür.⁵²

Arabistan gibi sıcak bir coğrafyada ve yaz mevsiminde gerçekleşen Tebük Seferi, samimi inananlarla münafıkların tefrik edilmesinde önemli bir tarihî hadisedir. Hazırlıklar sürerken Resûlullah'a gelen bazı kimseler haklı mazeretlerini beyan ederler. Bazıları da yalan söyleyerek izin isterler ve kendilerine izin verilir. Fakat mazeret beyan etmeksizin geri kalan kimseler de olur. Nitekim bu kimseler arasında Ebû Lübâbe ile arkadaşlarından başka Kâ'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Mürâre b. Rabî' adındaki üç sahâbeden bahsedilir. Ebû Lübâbe ve arkadaşlarının affedilme talepleri birkaç gün zarfında, diğer üçününki –Kâ'b b. Mâlik rivayetinde genişçe anlatıldığı üzere– günlerce sonra kabul edilir. Tevbe sûresi 117–119 âyetleri bu sebeple nâzil olur.⁵³ Oysa Tebük Seferi'nden geri kalanlar arasında Sa'lebe b. Hâtıb'ın adı geçmemektedir. Eğer geri kalmış olsaydı, Bedir ashâbından olması hasebiyle elbette kendisi hakkında da benzer bir durum yaşanacaktı.

Bu arada Vâkîdî gibi tarihçilerin Sa'lebe b. Hâtıb'ı hem mezkûr kıssanın kahramanı, hem de Tebük'e katılan münafıklardan biri olarak nitelendirmesini⁵⁴ telif etmek mümkün değildir. Çünkü aynı şahsa biçilen bu roller tamamen birbirine zıt hususlardır. Bu yakıştırmayı Sa'lebe kıssası açısından ele alırsak; sürülerini sevk ve idare etmekten aciz kalan bir şahsın, başkaca vakit bulup münafık olarak Tebük'e ve diğer faaliyetlere katılmasını bağdaştırmak imkânsızdır. Keza Resûlullah'ın yanında savaflara iştirak eden bir şahsın mezkûr kıssayı yaşamış olmasına ihtimal verilemez. Dolayısıyla Sa'lebe b. Hâtıb'ın bu açıdan da nifakına delâlet eden ne bir hadise, ne de esaslı bir delil vardır. Haddi zatında hadis otoriteleri Vâkîdî'nin teferrüd ettiği rivayetlere itimat edilmediğini söylemişlerdir.⁵⁵

Rivayette Sa'lebe'nin pişman olup zekâtını getirdiği halde gerek Resûlullah, gerekse daha sonra halifeleri tarafından kabul edilmediği anlatılmaktadır. Zekâtını getiren kimseyi reddetmek, başta Resûlullah'ın, sonra da Hulefâ-i Râşidîn'in uygulamalarına zıt düşmektedir. Özellikle Resûlullah'ın münafıklara karşı izlediği tavır ve stratejiler incelenirse, nifaklarını açıkça yüzlerine vurmadığı, İbn Selûl gibi meşhur münafıkları dahi sabırla idare etmesini bildiği görülür. Ayrıca Resûlullah'ın ve ilk halifelerin uygulamalarına göre imkân

⁵² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI, 16–8.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 458; Buhârî, "Tefsîr", 9/18; Müslim, "Tefsîr" 9/53.

⁵⁴ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, Beyrut 1404/1984, III, 1003.

⁵⁵ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 290; İbn Adiy, *Kâmil*, VI, 241–242; Zehebi, *Mizân*, III, 660–665; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 233–236.

sahiplerinden zekât alınması, gerekirse güce başvurulması söz konusudur. Üstelik bu mevzuda ilk halife Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlere karşı kararlı tutumu ve harp ilân etmesi bilinen bir gerçek iken, elbette gönül rızasıyla zekâtını getiren kimselerden bunun alınmaması diye bir şey olamaz. Bu itibarla Sa'lebe'nin geri çevrilmesi ne İslâm ahkâmını tatbik eden Resûlullah'ın ne de onun sünnetini takip eden halifelerin uygulamalarıyla bağdaşır. Bütün bu veriler, Sa'lebe hadisinin metin/ muhteva açısından çelişkilerle dolu olduğunu göstermektedir.

İlgincidir ki, Beyhakî gibi âlimler bu haberi gerçek ve yaşanmış bir olay olarak görmekte, kıssanın kahramanı Sa'lebe'yi nifakla itham etmektedirler. Zekâtının kabul edilmeyişini de münafık olduğuna hamletmektedirler.⁵⁶ Doğrusu rivayetin isnadı da bellidir, metni de. Rivayet ve dirayet ilimlerine göre bu hadisin sahih kabul edilmesini gerektirecek sebep ne olabilir ki? Hem bir şahsı nifak ya da küfürle itham etmenin vebali büyüktür. Üstelik ensarın ilklerinden olan ve Bedir'e iştirak eden bir sahâbînin, kayda değer bulunmayan emarelere ve asılsız olduğu her yönünden belli olan bir habere dayanarak, nifakına/küfrüne hükmetmenin ne derece riskli olduğu aşikârdır. O halde ilk etapta rivayetin aslının olup olmadığı araştırılmalı, sonra bahsi geçen hususların Kitap ve Sünnet'teki yeri tetkik/ tahkik edilmeli, ayrıca dinin temel meseleleriyle mukayesesi yapılmalı... Bütün bu verilere binaen rivayetle ilgili mâkul neticelere varılmalıdır. Yoksa metrûk ve merdûd râviler tarafından nakledilen asılsız haberlere dayanarak bazı tefsir ve te'villere gidilmesi uygun bir metot olmasa gerektir.

IV. Nüzûl Sebebi Açısından Rivayetin Tahlili

Rivayet tefsirinin öncülerinden Taberî ve İbn Ebû Hâtim müfessirler Tevbe sûresinin 75. âyetinin Sa'lebe b. Hâtîb hakkında indiğini kaydederler. Bununla beraber Taberî, âyetin iniş sebebi bağlamında farklı haber ve görüşlere yer verir. Âyetin ifade ettiği mâna ve hükmün münafıklar hakkında umum ifade ettiğine dikkat çeker. Neticede belli bir şahsa yönelik değil, genel mânada münafıklar hakkında indiğine dair rivayet ve görüşleri tercihe şâyan bulur.⁵⁷

Ne var ki sonraki müfessirlerin pek çoğu Sa'lebe hadisini herhangi bir kritiğe tabi tutmaksızın mezkûr âyetin iniş sebebi bağlamında kaydederler. Söz gelimi Zemahşerî (ö. 538/1143) ilgili âyetin nüzûl sebebi olarak Sa'lebe hadisini zikreder.⁵⁸ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) dört farklı rivayete -birisinde ise Sa'lebe hadisine- temas eder.⁵⁹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) Hâtîb b. Ebû Belte'a hakkında indiğine dair haber ve yorumlara iltifat etmeyip Sa'lebe hakkında

⁵⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, IV, 80.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X, 188 vd.

⁵⁸ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts., II, 203.

⁵⁹ Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1407/1987, III, 472.

indiğine dair haber ve görüşleri benimser.⁶⁰ Aynı şekilde Kādî Beyzâvî (ö. 685/1276), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Süyûtî (ö. 911/1505), Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler Sa'lebe için indiğini naklederler.⁶¹

Hâsılı geçmişte ve yakın zamanda telif edilen tefsir kaynaklarının pek çoğunda bu âyetin iniş sebebi olarak Sa'lebe hadisini görmek mümkündür. Bu arada sebab-i nüzûl açısından rivayetin makbûl olmadığına dair müstakil çalışmalara da rastlanmaktadır.⁶²

Burada Taberî ve diğer müfessirlerin kaydettikleri esbâb-ı nüzûl rivayetlerini Tevbe sûresi 75. âyeti bağlamında tahlil edelim:

1) Sa'lebe Hakkındaki Rivayet. Yukarıda tahlilini yaptığımız Ebû Ümâme'den nakledilen Sa'lebe hadisinden başka İbn Abbas'a atfedilen ve sebab-i nüzûl ifade eden bir rivayet bulunmaktadır. Taberî ile Beyhakî bu rivayete şöyle yer verirler:

Ensardan Sa'lebe b. Hâtüb bir topluluğa gelerek onları şahit tuttu. Eğer Allah fazlından (zenginlik) verirse, mutlaka her hak sahibinin hakkını vereceğini, ondan tasaddukta bulunacağını ve akrabayı gözeticeğini vaad etti. Allah onu imtihan etti, fazlından (zenginlik) verdi. O ise vaadini yerine getirmedi. Bu sebeple Allah'ın gazabına uğradı. Allah Kur'an'da onun bu vaziyetini haber veriyor.⁶³

Rivayetin isnad zinciri şöyledir: İbn Abbas → 'Atıyye b. Sa'd el-'Avfi → Hasan b. Atıyye el-'Avfi → Hüseyin b. Hasan el-'Avfi → Sa'd b. Muhammed el-'Avfi → Muhammed b. Sa'd el-'Avfi → Taberî ... Beyhakî.

Atıyye ile başlayan aile zinciri, oğlu Hasan, oğlu Hüseyin, yeğeni Sa'd ve oğlu Muhammed yoluyla Taberî'ye ve sonrasında Beyhakî'ye ulaşmaktadır. 'Avfi sülalesinin naklettiği bu tipik aile rivayeti, isnad yönünden son derece zayıftır. Başta Atıyye el-'Avfi el-Kûfi (ö. 111/730), zayıf ve müdellis bir râvidir.⁶⁴ Oğlu Hasan (ö. 181/798) ile torunu Hüseyin (ö. 220/835[?]) de hadis imamlarına göre metrûk kimselerdir.⁶⁵ Sa'd (ö. ?) ile oğlu Muhammed (ö. ?) ise Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) beyanına göre hadiste zayıf ve gevşek (leyyinü'l-hadîs) kimselerdir.⁶⁶ İsnaddaki orta ya da şiddetli derecede tenkit

⁶⁰ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut, ts., XVI, 138.

⁶¹ Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, Beyrut, ts., III, 75; İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 105; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, III, 260; Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut, ts., V, 143-144.

⁶² Bu konuda kayda değer çalışmalardan Âdab Mahmûd Hameş'in *Sa'labe b. Hâtüb es-sahâbiyyü'l-müfterâ 'aleyh* (Riyad 1987) adlı kitabı ile Ahmet Nedim Serinsu'nun *Sa'lebe Kıssası -Esbâb-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım-* (İstanbul 1995) adlı kitapçığı bulunmaktadır.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X, 188; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, V, 289.

⁶⁴ İbn Ebû Hâtîm, *Cerh*, VI, 383; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 176; İbn Adiy, *Kâmil*, V, 370; Zehebî, *Mizân*, III, 80; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 143-144.

⁶⁵ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 234; II, 284; Zehebî, *Mizân*, I, 503, 533, 560; İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 498.

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, ts., V,322; IX, 126; Zehebî, *Mizân*, III, 560; İbn Hacer, *Lisân*, III, 18.

edilen râviler sebebiyle bu rivayet ne ahkâm, ne de sebab-i nüzûl konusunda delil olmaya elverişlidir.

2) Sa'lebe ile Mu'attib b. Kuşeyr Hakkındaki Rivayet. Hasan el-Basrî →'Amr b. 'Ubeyd →İbn İshak isnadıyla nakledilen haber şöyledir: Sa'lebe b. Hâtib ile Mu'attib b. Kuşeyr Allah'a söz verip de sözlerinden döndükleri için haklarında Tevbe sûresinin 75. âyeti inmiştir.⁶⁷ Aynı haber Taberî tarafından da nakledilmektedir.⁶⁸

Ancak bu haber münkerdir. Zira İbn İshak'ın şeyhi 'Amr b. 'Ubeyd b. Bâb el-Basrî hadis imamlarına göre metrûk, müdellis ve kezzâb bir râvidir. Bid'at ehlinde olup Resûlullah'a ve sahâbeye iftirada bulunan bir zındıktır.⁶⁹ Hammâd b. Seleme, Humeyd ve İbn 'Avn gibi muhaddisler onun özellikle Hasan el-Basrî'ye yalan haberleri nisbet ettiğini belirtmektedirler.⁷⁰

Sa'lebe ile Mu'attib b. Kuşeyr (diğer adı Mu'attib b. Beşîr) akrabadır ve soyları beş kuşak yukarıda birleşmektedir. Her ikisi de Bedir ashâbındandır. Mu'attib aynı zamanda Akabe biatına katılmış Medineli ilk müslümanlardandır.⁷¹ Elbette 'Amr b. 'Ubeyd gibi yalancı ve iftiracı bir râvinin düzmece haberi, bu sahâbiler hakkında hüccet olamaz.

3) Hâtib b. Ebû Belte'a Hakkındaki Rivayet. İbnü'l-Cevzî, "İbn Abbas →Ebû Sâlih →Kelbî" isnadıyla şu haberi kaydeder: 'Amr b. 'Avf oymağından Şam'dan gelmesini beklediği malları olan bir adam, bunların intikali gecikince sıkıntıya mâruz kaldı. Allah'a yemin ederek, eğer mallarını kendisine lutfederse mutlaka tasadduk edeceğini ve akrabalarına yardımda bulunacağını vaad etti. Malları eline geçince böyle yapmadı ve hakkında bu âyet (et-Tevbe 9/75) indi. Kelbî o şahsın Hâtib b. Ebû Belte'a olduğunu söyledi.⁷²

Hadis otoritelerine göre Kelbî (Muhammed b. Sâib el-Kelbî el-Kûfî (ö. 146/764), kezzâb ve metrûk bir râvidir. Hadiste metrûk, tefsirde makbûl olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak genel kanaat Kelbî'nin rivayetlerinin terkedildiği istikametindedir. Ahmed b. Hanbel onun tefsire dair haber ve yorumlarının yalan ve asılsız olduğunu belirterek kendisini sert bir şekilde tenkit eder. Ricâl âlimleri Ebû Sâlih'in İbn Abbas'ı görmediğini, Kelbî'nin ise Ebû Sâlih'ten işittiği şeylerin sınırlı olmasına rağmen yığınla rivayeti onun yoluyla İbn Abbas'a nisbet ettiğini (tedlîs) belirtirler. Kelbî'yi yakından tanıdığını ifade eden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de mezkûr isnadla alâkalı olarak şu

⁶⁷ İbn Hişâm, *Sîre*, V, 239.

⁶⁸ Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut 1407, II, 192.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 33; İbn Ebû Hâtim, *Cerh*, III, 98; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 69-71; Zehebî, *Mizân*, III, 273.

⁷⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 361.

⁷¹ İbn Abdülber, *İstî'âb*, III, 1329; İbn Hacer, *İsâbe*, IV, 55.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 474.

hususla dikkat çeker: “Kelbî'nin şöyle dediğini işittim: ‘Benim Ebû Sâlih kanalıyla İbn Abbas’tan naklettiğim rivayetlerin hepsi yalandır.’ Bu sebeple ondan sakının!” Bu arada Süfyân’a, “Sen de bazan Kelbî'den nakilde bulunuyorsun?!” diye sorulunca şu cevabı verir: “Ama ben onun doğrularını yalanlarından ayırt edebiliyorum.” İbn Hibbân da şunu ilâve eder: “Kelbî'nin adının bile kitaplar da zikredilmesi uygun olmadığı halde, tefsir ve hadise dair rivayetleriyle ihticâc edilmesi katiyen doğru olmaz. Şayet Kur’an âyetleri tefsir edilecekse, bu hususta Kelbî'nin yorum ve nakillerine asla ihtiyacımız yoktur.”⁷³

Metin yönünden de ‘Amr b. ‘Avf oymağından Şam’da malı olan şahıs hakkında anlatılan hususun, Hâtıb b. Ebû Belte’a hakkında söylendiğinin düşünülmesinin tutarsız olduğu açıktır. Zira bu oymak Evs kabilesinin bir koludur. Hâtıb b. Ebû Belte’a ise muhacirdir. Bedir ve diğer harplere katılmış, Hudeybiye’de bulunmuş ve Resûlullah tarafından bir mektupla Mısır Mukavkısı’na elçi olarak gönderilmiştir. Hâtıb ticaretle de uğraşmıştır.⁷⁴ Fakat hakkındaki ithamın aslı yoktur. Eğer onun bilinen bir kusuru varsa, o da Mekke’yi fethetmek üzere hazırlık yapan Resûlullah’ın gizli tuttuğu bu faaliyeti Mekke’ye gönderdiği bir kurye ile haber vermeye kalkışmasıdır. Ama bu teşebbüsü yarım kalmıştır. Allah Teâlâ durumu Hz. Peygamber’e bildirmiş ve kurye yakalanmıştır. Mektubun deşifre edilmesiyle Hâtıb’ın gönderdiği tesbit edilmiştir. Hz. Peygamber onun ifadesini aldıktan sonra mâzur görüp affetmiştir. Böyle bir teşebbüsünden dolayı cehenneme gideceğine dair ithamda bulunanlara karşı onu “Bedir ve Hudeybiye’ye iştirak eden kimse cehenneme girmez.” diye savunmuştur: ⁷⁵ Hz. Ömer’in ağır ceza verilmesine dair ısrarını da şöyle geri çevirmiştir: “Hâtıb Bedir’e katılmıştır. Ne biliyorsunuz belki de Allah Bedir ehlinin durumlarına muttali olmuş ve şöyle buyurmuştur: Bundan böyle ne işlerseniz işleyin ben sizleri bağışladım.”⁷⁶ Eğer Hâtıb b. Ebû Belte’a münafık olsaydı bizzat Resûlullah onun hakkında mezkûr sözlerini sarfetmez ve kendisini elçilik göreviyle de görevlendirmezdi.

4) Münafıklar Hakkındaki Rivayet. Taberî “Yûnus →İbn Vehb →İbn Zeyd” isnadıyla şu haberi nakleder: Bu âyette sözü edilen kimseler münafıklardan bir gruptur. Allah kendilerine mal verince cimrilik yaptılar. Bu sebeple Allah kıyamete kadar onların nifaklarını devam ettirdi. Onlar için ne tövbe, ne mağfiret, ne de affedilme vardır. Nitekim İblis de tövbeden men edilmişti.⁷⁷

⁷³ İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 256; Zehebî, *Mizân*, III, 556.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, II, 243; İbn Sa’d, *Tabakât*, III, 114; İbn Abdiülber, *İstî‘âb*, I, 314, İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gâbe*, I, 362; Nebî Bozkurt, “Hâtıb b. Ebû Belte’a”, *DİA*, XVI, 444.

⁷⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 33; Buhârî, “Megâzî”, 47; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 162.

⁷⁶ Buhârî, “Megâzî”, 9, 47; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 161.

⁷⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, X, 193.

Bu haber mürseldir. Ayrıca İbn Zeyd namındaki râvinin Zeyd b. Eslem'in üç oğlundan (Üsâme, Abdullah, Abdurrahman) hangisi olduğu müphemdir.⁷⁸

Tevbe suresinin 75. âyetinin iniş sebebi olarak kaydedilen bu haberler, hadis kriterlerine göre tartışmalı rivayetlerdir. Muhtevada zikredilen şahıslar hakkında indiğine dair kesinlik arzetmemektedir. Şayet Tevbe sûresinin 75. âyetinde belirtildiği şekliyle, Allah'a söz verip de imkân sahibi olunca sözünden cayan, yalan söylemeyi alışkanlık haline getiren münafık tabiatlı kimseler varsa, bunların şerefli sahâbilerle uzaktan yakından alâkası olmasa gerektir.

Sa'lebe'ye Atfedilen Diğer Nifak Hadiseleri

A. Mescid-i Dırâr Hadisesi

Evs kabilesinden bazı kimseler, meskenlerinin uzaklığından dolayı Kubâ'da bir mescid inşa etmek isterler. Resûlullah da onlara müsaade eder. Hatta Hz. Peygamber zaman zaman Kubâ'ya giderek namaz kıldırır ve halkına dua eder. Münafıklardan bir grup ise Ebû Âmir er-Râhib öncülüğünde bir başka mescid inşa ederler. Tebük Seferi hazırlığını öne süren Resûlullah, onların davetine daha sonra icabet edeceğini söyler. Allah onların kötü niyetlerini Resûlullah'a bildirir, o da sahâbeden bazılarını göndererek şer şebekesini ve nifak yuvasını çökertir. Ebû Âmir Medine'yi terketmek zorunda kalır. Tevbe sûresinin 107-110. âyetleri Mescid-i Dırâr ehlini yererken Mescid-i Kubâ ehlini de övmektedir.⁷⁹

Hicri dokuzuncu senede vuku bulan bu hadiseyle ilgili olarak İbn İshak, 'Amr b. 'Ubeyd vasıtasıyla Hasan el-Basrî'ye atfedilen bir habere temas etmektedir. Bu haberde Mescid-i Dırâr'ı inşa eden on iki münafığın arasında Sa'lebe ile kardeşi Hâris ve akrabaları Mu'attib b. Kuşeyr'in adları geçmektedir.⁸⁰

İbn İshak'ın kaydettiği rivayet hem mürsel, hem de münkerdir. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere 'Amr b. 'Ubeyd b. Bâb el-Basrî adındaki râvinin müdellis, metrûk ve kezzâb biri olduğu hususunda hadis imamı ittifak etmişlerdir.

İbn İshak'ın *Megâzi'sini es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserinde tanzim eden İbn Hişâm da onun bazı sahâbiler hakkında kesin ve uygun olmayan nifak yakıştırmalarından rahatsızlık duymakta ve tenkidini/ tepkisini şöyle ifade etmektedir: "Mu'attib b. Kuşeyr, Sa'lebe ve Hâris, Ümeyye b. Zeyd oğullarındandır ve Bedir'e iştirak etmişlerdir. Üstelik münafık değillerdir. İlim ehlinde kendilerine itimat ettiğim kimseler Bedir ashâbı içinde hiçbir münafığın bulunmadı-

⁷⁸ İbn Hacer, *Tehzib*, II, 231.

⁷⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 135; Taberî, *Târih*, II, 186; a.mlf., *Câmi'u'l-beyân*, X, 172; İbn Kesir, *Tefsîr*, III, 389.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, IV, 135. Vâkıdî bu haberin bir benzerini isnad zikretmeksizin nakleder. Onun kaydettiği listede on beş münafık ismi yer almaktadır. *Megâzi*, III, 1045-1047.

ğını söylemişlerdir. Hatta İbn İshak da bu üç sahâbeyi Bedir ashâbı arasında zikretmektedir.⁸¹ Dolayısıyla İbn İshak yalancı 'Amr b. 'Ubeyd'in haberine yer vermekle çelişkiye düşmektedir.

B. Zübeyr b. Avvâm ile Tartışan Ensârî Hadisesi

Sa'lebe b. Hâtıb hakkında ileri sürülen ithamlardan biri de hurmalıkları sulama meselesinde Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ile tartışan ensârînin o olduğudur. Önce konuyla ilgili rivayeti kaydedelim:

Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ile 'Urve b. Zübeyr (ö. 93/712) tarafından nakledilen ve *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan rivayet şöyledir:

Zübeyr b. Avvâm, Harre mevkiinde hurmalıkları suladıkları ortak su arkındaki su nöbetinden dolayı Bedir'e iştirak etmiş bir ensârî ile tartışır. Su arkı önce Zübeyr'in bahçesine uğruyor, sonra ensârînin bahçesine ulaşıyordu. Zübeyr hurmalığını sulamak üzere suyu tuttuğu sırada komşusu ona "Suyu salıver ki bize gelsin!" diye talepte bulunur. Fakat Zübeyr kendi bahçesini sulamadan suyu bırakmak ve nöbetini ona vermektan imtina edince iki taraf Hz. Peygamber'e meselelerini intikal ettirirler. Hz. Peygamber "Ey Zübeyr, bahçeni sula, sonra suyu komşuna sal!" buyurur. Ensârî hiddetlenerek "Yâ Resûlallah, Zübeyr halanın oğlu olduğu için mi?" der. Hz. Peygamber'in yüzü değişir ve "Ey Zübeyr bahçeni sula sonra suyu tut, ta ki su hurma ağaçlarının köklerine erişsin." buyurur. Bu suretle Zübeyr'in su hakkını tam mânası ile kullanmasını ister. Zübeyr der ki: Öyle sanıyorum şu âyet bu hadise hakkında indi: "Hayır, hayır! Rabbin hakkı için onlar aralarında ihtilâf ettikleri meselelerde seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden ötürü içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın sana tam bir teslimiyetle bağlanmadıkça iman etmiş olamazlar." [4-en-Nisâ 65].⁸²

Buhârî ile Nesâî'nin Zührî yoluyla 'Urve'den naklettikleri rivayette, Zübeyr ile tartışan ensârînin Bedir ashâbından olduğu bildirilmektedir.⁸³ Abdurrahman b. İshak yoluyla Zührî'den gelen haberde ise Ümeyye b. Zeyd oymağına mensup olduğu ifade edilmektedir.⁸⁴ Ancak kimliği tam olarak vuzuha kavuşmadığı için âlimler tarafından farklı ihtimaller üzerinde durulmaktadır. Bu ihtimalleri şöylece özetleyebiliriz:

1) Tartışan şahıs münafık olabilir. Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/933), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve Dâvûdî (ö. 828/1414) gibi âlimler o şahsın münafık olduğunu iddia ederler. Rivayetteki ensârî kaydını nesep yönünden te'vil ederek ensar müslümanlarıyla ilişkisi olmadığını savunurlar.⁸⁵ Fakat bu görüş

⁸¹ İbn Hişâm, *Sîre*, III, 243.

⁸² Buhârî, "Musâkât", 6-8, "Sulh", 12, "Tefsîr", 4/12; Müslim, "Fezâil", 129; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 5; Ebû Dâvûd, "Akziye", 31; Nesâî, "Kudât", 19, 27; İbn Mâce, "Mukaddime", 2.

⁸³ Rivayetin bu şekli için bk. Buhârî, "Sulh", 12; Nesâî, "Kudât", 27.

⁸⁴ İbn Hacer bu haberin kaynağını Taberî'ye nisbet etmektedir. *Fethu'l-bârî*, V, 36.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 267; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, Beyrut 1414/1994, XV, 97; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 36.

isabetli değildir. Çünkü sahih rivayetlere göre mezkûr şahsın hem Bedrî, hem ensârî olduğu sabittir.

2) Humeyd (ö. ?). İbnü'l-Mukrî (ö. 381/991) *Mu'cem*'inde "Yezîd b. Hâlid →Leys →Zührî" isnadıyla o şahsın Humeyd olduğunu nakleder. Ancak Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185) *Zeylû's-sahâbe*'de bu haberin doğru olmadığını, zira diğer versiyonlarda böyle bir kayda rastlanmadığını beyan eder. İbn Hacer de Bedir ashâbı içinde Humeyd adında bir şahsın bulunmadığını belirterek bu görüşü hatalı bulur.⁸⁶

3) Hâtıb b. Ebî Belte'a. İbn Ebû Hâtım Sa'îd b. Müseyyeb'den (ö. 94/713) o şahsın Hâtıb b. Ebû Belte'a olduğuna dair görüş beyan ettiğini kaydeder. Fakat İbn Kesîr ve İbn Hacer bu haberin mürsel olduğunu, Nevevî ise böyle bir görüşün Hâtıb b. Ebû Belte'a hakkında geçersiz olduğunu, zira Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki ensârî kaydına uygun düşmediğini belirtir.⁸⁷ Doğrusu Hâtıb b. Ebû Belte'a muhacirdir, Zübeyr ile tartışan şahıs ise ensârîdir.

4) Sâbit b. Kays. İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183) o şahsın Sâbit b. Kays b. Şemmâs (ö. 12/633) olabileceğine dair şeyhi Ebû'l-Hasan b. Mugîs'in görüş beyan ettiğini, fakat bunu teyit edecek sahih/makbul bir rivayete rastlamadığını kaydeder.⁸⁸ İbn Hacer Sâbit b. Kays'ın Bedir'e katılmadığını belirterek bu görüşü isabetli bulmaz.⁸⁹

5) Sa'lebe b. Hâtıb. Vâhidî ve diğer birçok âlim bu görüştedir.⁹⁰ Sa'lebe ensârdan ve Bedir ashâbındandır. Ayrıca Ümeyye b. Zeyd oymağına mensuptur. Bu oymak tartışmanın cereyan ettiği Harre mevkiini içine alan bir meskûn mahaldedir. Bütün bu şartlar sözü edilen şahsın Sa'lebe b. Hâtıb olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Fakat gelinen bu noktada karşımıza başka ihtimaller de çıkmaktadır. Zira Ümeyye b. Zeyd oymağından Bedir'e iştirak edenler arasında Sa'lebe'nin yanı sıra kardeşi Hâris ve daha birçok sahâbe vardır. Bunlar Câbir b. Atîk (ö. 61/681), Sa'd b. Ubeyd b. Nu'mân (ö. 15/636), Ubeyd b. Ebû Ubeyd (ö. ?), Uveym b. Sâide (ö. 20/641[?]), Râfî' b. Uncede (ö. ?), Rabî' b. İyâs (ö. ?), Râfî' b. Sehl (ö. 12/633), Seleme b. Hâtıb b. 'Amr (ö. ?), Ebû Lübâbe (ö. 39/660[?])

⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 36; a.mlf., *İsâbe*, II, 139.

⁸⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât*, Beyrut 1996, II, 582; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 521; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 36.

⁸⁸ İbn Beşkûvâl, Halef b. Abdülmelik, *Gavâmizü'l-esmâ'l-mübheme* (nşr. İzzeddin Ali Seyyid v.dğr.), Beyrut 1407, II, 74.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 36. Nitekim Sâbit b. Kays el-Hazrecî, ensârın ilklerindedir ama Bedir'e katılmamıştır. İlerleyen yıllarda Yemâme'de şehid düşmüştür. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 332; a.mlf., *İsâbe*, I, 222.

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 267; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 582; a.mlf., *Şerhu'l-Müslim*, XIII-XV, 497; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 37.

ve kardeşleri Mübeşşir (Bedir'de şehid düşmüştür) ile Rifâ'a b. Abdülmünzir (ö. ?) sahâbilerdir.⁹¹

Dolayısıyla Bedir ashâbı bağlamında bu sahâbilerin her biri üzerinde ayrıca durulması gerekmektedir. Şu kadar var ki bütün bu sahâbilerle ilgili elimizdeki mevcut kaynakları gözden geçirmemize rağmen Zübeyr'in tartıştığı şahsın açık kimliğini belirleyebilecek somut bir bilgiye rastlamadık.

Öyle anlaşılıyor ki İmam Zührî mezkûr sahâbîyi tesbit edebilmek için gayret sarfetmiş, ancak Ümeyye b. Zeyd oymağına mensup olduğunu belirlemeden öteye geçememiştir. Aynı şekilde tabakat ve ricâl âlimleri de onun kimliğini tesbit edemedikleri için bazı muhtemel isimler üzerinde durmuşlardır. Bu isimlerden doğruya en yakını Sa'lebe b. Hâtüb'dür. Fakat yine de kesin olduğu söylenemez.

Netice olarak rivayetlerin hiçbirinde ensârînin adının açıkça verilmemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ne var ki bazı âlimler, maksadı aşan ifade ve yorumlarla Zübeyr'in tartıştığı ensârî için münafık ya da gayri müslim yakıştırmalarında bulunmuşlardır. Oysa rivayetin zâhirinden böyle bir yorum çıkmamaktadır. Davanın bir tarafını teşkil eden ilk râvi Zübeyr olsun, diğer râviler olsun ondan hep ensârî ve Bedrî diye bahsetmişlerdir. Münafık olduğuna dair hiçbir imada bulunmamışlardır. İşlediği saygısızlık veya içine düştüğü hata dolayısıyla teşhir edilmesin diye kimliği kapalı tutulmuş olabilir.

Son olarak, tartışmanın odağındaki isim Sa'lebe b. Hâtüb ise –ki ihtimal dahilindedir- onun bağ bahçe işleriyle meşgul bir ensârî olduğu, dolayısıyla koyunlu kuzulu Sa'lebe kıssasıyla bir alâkasının bulunmadığı bir kez daha ifade edilebilir.

Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatının ardından ashâbın da sayı itibariyle giderek azalması, bu arada fitne hareketlerinin baş göstermesi, İslâm'a sonradan giren unsurların artması, İsrâiliyat tabir olunan İslâm dışı kaynaklardan gelen mâlumatlarla etkileşim, kıssacılık/vâizlik mesleğinin rağbet görmesi gibi asılsız rivayetlerin yaygınlaşmasında önemli rol üstlenen pek çok konu, üzerinde ayrı ayrı durulması gereken hususlardır.

Özellikle Emevîler devrinde başlayan, Abbâsîler devrinde doruğa ulaşan kıssacılık asırlar boyunca İslâm toplumunda etkinliğini sürdürür. Her geçen gün kıssacılar (kassâs/kussâs) çoğalır ve halka vaaz ve nasihatte bulunurlar. Bu kimseler bazı rivayetleri abartılı olarak sunmayı, gerçek olmayan şeyleri rivayetlerin arasına sokuşturmayı, İsrâiliyat nevinden bir kısım haberleri İslâm

⁹¹ İbn Hişâm, *Sîre*, II, 250; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 456 vd.; İbn Abdülber, *İstî'âb*, I, 222; II, 68, 481, 641; III, 1248; İbn Hacer, *İsâbe*, I, 437; II, 439; III, 145; IV, 745; VII, 349.

kültürüyle harmanlamayı, ayrıca düzmece hikâyeleri Asr-ı saâdetle özdeşleştirmeyi kendilerine en mühim meşgale edinirler. İslâm'ın temelini teşkil eden Kur'an ve hadisler ise bu kimselerin vazgeçemeyecekleri başlıca istismar malzemeleri haline gelir. Söz gelimi esbâb-ı nüzûl, sûre ve âyetlerin fazileti, amellerin fazileti vb. konularda yığınlarla asılsız rivayet oluşur ve neticede bunlar hadis, tarih ve tefsir kaynakları aracılığı ile şüyû bulur. Bu rivayetler içinde bir müslümana dahi yakıştırılamayacak söz ve hareketler, çok rahatlıkla Hz. Peygamber'e ve sahâbeye izâfe edilir.

Bu konuda en bariz örneklerden biri de Sa'lebe hadisinde sunulan hikâyedir. Genel yapısı itibariyle uydurma kıssaların karakteristik özelliklerini taşıyan bu rivayet, kıssacılar tarafından uyarlanan ve mezkûr sahâbîye atfedilen düzmece bir hayat hikâyesidir. Oysa Sa'lebe b. Hâtıb Allah ve resûlünün övgüsüne mazhar olmuş bir topluluk olan ensarın ilk tabakasından ve üstelik Bedir ashâbındandır. Onun nifakına dair mevsuk bir rivayet yoktur.

Hadis münekkitleri cerh veta'dil kriterlerini uygulamak sûretiyle Sa'lebe hadisinin isnad yönünden son derece zayıf, illetli, münker, hatta bâtil bir rivayet olduğunu ortaya koymuşlar; metin yönünden de bazı tenkitlerde bulunmuşlardır. Bu rivayetin nakledilmesini caiz görmeyerek insanları sakındırmaya çalışan hadis ilmi uzmanları, ayrıca Sa'lebe'nin Bedir ashâbından olduğuna dikkat çekerek, sözü edilen hayat hikâyesinin böyle bir sahâbî için gerçekçi olmadığını vurgulamışlardır.

Ne var ki bütün bu çabalar Sa'lebe hadisiyle ilgili neticeyi değiştirmeye yetmemiştir. Nitekim tefsir kaynaklarında –Tevbe sûresinin 75. âyetinin nüzûl sebebi bağlamında– nakledilmesinin önü alınamamıştır. Hatta denebilir ki tefsir kaynakları Sa'lebe kıssasının yaygınlaşmasında önemli ölçüde rol üstlenmişlerdir. Müfessirlerin ekserisi nakilcidir ve hadis münekkidi değildir. Münekkit olan müfessirler de bu rivayet hakkında ya susmayı tercih etmişler, ya da yetersiz kalmışlardır. Dolayısıyla asırlar boyunca her bir müfessir, ilgili âyetin tefsirine gelince Sa'lebe hadisine temas etmeden kendini alamamıştır. Bu arada kimi hadis, tarih, tabakat, vaaz ve irşad kitapları da Sa'lebe hadisinin zihinlerde canlı tutulmasına katkı sağlamıştır. Dahası bu rivayet makbul zannedilerek tâli kaynaklarda ve halkın dilinde yaygın hale gelmiş, asırlarca vâiz ve hatiplerin dilinden düşmeyen ibretli bir hayat hikâyesi tarzında sunulmuştur.

Hâsılı Sa'lebe hadisi gibi rivayetlerin hadis, tefsir, tarih, tabakat ve irşad kitaplarında yaygın olarak yer alması sahih sayılması için yeterli bir sebep değildir. Bu tür hadislerin rivayet ve dirayet ilimleri açısından kritiğinin yapılması, en azından sıhhat ve sübûtu hakkında hadis otoritelerinin beyan ettikleri görüşlere müracaat edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde geri dönüşü olmayan kritik hatalara sebebiyet verilebilir. Halk ifadesiyle kaş yapayım derken göz çıkarabilir. Nitekim Allah ve Resûlüne samimiyetle bağlı olan, salih amellerle hayatını süsleyen, sonraki kuşaklara örnek olan sahâbeyi nifak ya da küfür ile

itham etmek, göz çıkarmaktan farksızdır. Dolayısıyla rivayetlerin sıhhat yönlerinin araştırılmasına, tenkidinin yapılmasına, varsa illetlerinin ortaya konulmasına dün olduğu kadar bugün de ihtiyaç vardır.

Oldukça zengin bir kültür mirasımız olan rivayet birikiminden daha iyi istifade edebilmek için sistematik ve akademik faaliyetlerin hız kazandığı şu dönemde halka da hitap eden çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bir yönüyle ilim erbabına önemli görevler düşmektedir. Diğer yönüyle de dinî argümanları sunmakta olan hoca, vâiz, hatip, mürşit, mübelliğ gibi şahısların daha dikkatli olmaları, meseleleri/delilleri yeterince tahkik ve tetkik etmeleri, halkı sahih bilgilerle bilgilendirmeleri gerekmektedir.

“Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi”

Özet: Sa'lebe b. Hâtıb'ın Resûlullah'a gelerek zengin olmak için dua talep ettiği, ancak koyun sürülerine sahip olunca zekât vermekten kaçındığı, daha sonra zekâtını getirirse de Resûlullah ve halifeleri tarafından kabul edilmediği rivayet edilmektedir. Halk arasında “Sa'lebe Kıssası” şeklinde yaygın olan bu rivayet, Tevbe süresinin 75. âyetinin iniş sebebi olarak nakledilmekte, vâizler ve hatipler tarafından da ibret alınacak bir tablo olarak anlatılmaktadır. Bu makalede Sa'lebe'nin biyografisi ve kendisine atfedilen nifak hadiseleri ele alınmaktadır.

Atf: Kadir PAKSOY, “Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, s. 63-85.

Anahtar kelimeler: Sa'lebe, Bedir ashâbı, münafık, nüzûl sebebi.

Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc

Ahmed ÜRKMEZ*

“Takhrij: As a Means of
Opposition”

Abstract: Takhrij, which means ‘to find a hadith’s origins and to appreciate its authenticity is a very suitable process for criticism. Because of this property, it has been used as an active figure of opposition in the Kadizâdelis-Sivâsis arguments, one of the most important and the most famous intellectual occurrences of Ottoman’s History. A Sivâsi-origin author, Ali b. Hasan b. Sadaqa, prepared a takhrij book on *al-Tariqa al-Muhammediyya* of Birgiwi, the main reference of Kadizâdelis. This article aims to evaluate this takhrij book named as *Idrâk al-Haqîqa* and including more than a hundred criticisms against Birgiwi’s *al-Tariqa*.

Citation: Ahmed ÜRKMEZ, “Bir Muhâlefet Aracı Olarak Tahrîc” (in Turkish), *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, pp. 87-106.

Key words: Takhrij, Kadizâdelis, Sivâsis, *Idrâk al-haqîqa*, Birgiwi.

Giriş

İlk bakışta tahrîcin “bir hadisin yazılı kaynaklarını bulmak veya “hadisin temel eserlerde rivayet edildiği yerleri ortaya çıkarmak” anlamında kullanıldığı akla gelmektedir. Ayrıca bu sürecin zaman zaman isnâd, ricâl ve sıhhat değerlendirmelerini de ilâve etmek suretiyle desteklendiği, çoğunlukla da belirlenmiş bir kitabın hadisleri için yapılan bu faaliyet için tahrîc ifadesinin tahsis edildiği söylenilebilir.¹

Bu makalede² tahrîcin az karşılaşılan bir yönü olarak muhalefet amaçlı kullanımını üzerinde durulacaktır. İlk bakışta gerçek ve orijinal bilgiye ulaşmayı hedefleyen salt bilimsel bir çaba gibi görünse de tahrîcin aynı zamanda bir muhalefet aracı olarak kullanılmaya oldukça müsait bir yönü vardır. Hadisi kitabında aktaran müellifin eksik bıraktığı noktaların eleştirilmeye son derece

* SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı, ahurkmez@hotmail.com

¹ Tahrîc hakkında detaylı bilgi için bk. Mahmûd et-Tahhân, *Usûlü't-tahrîc ve dirâsetü'l-esânîd*, Riyad 1996, s. 7-15. Hamza el-Melibârî-Sultân el-Akâyile, *Keyfe nüderri ilme tahrîci'l-hadis*, Amman 1998, s. 13-53. Ahmed el-Harrât, *Muhâdarât fî tahkiki'n-nusûs*, Cidde 1988, s. 62-68. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Zabtü'n-nas ve't-ta'lik aleyh*, Beyrut 1982, s. 24-25; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 147-148.

² Bu makale, “Kadizâdeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâkü'l-Hakika Örneği” ismiyle SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne tarafımızdan sunulan yüksek lisans tezi (Konya 2000) esas alınarak hazırlanmıştır.

elverişli şartlar oluşturması muhalefete zemin hazırlayan mühim sebeplerden- dir. Söz gelimi yazarın bir hadisin kaynağını yanlış veya eksik göstermesi, hadis metninin ya da râvi adının imlâsında, harekelenmesinde, açıklanmasında veya anlaşılmasında bir problemin vukuu gibi hususlar o rivayeti asıl kaynağındaki orijinaliyle karşılaştırma imkânı bulan *muhaaric* açısından değerlendirilmeye ve eleştiriye açık noktalar. Hatayı yapan müellifin çalışma ortamında atıflarını kontrol edecek ana kaynak bulamaması veya ciddi sağlık sorunları (meselâ ileri derecede görme bozukluğu) yaşıyor olması gibi etkenleri dikkate almak ya da almamak ve eleştiri düzeyini buna göre ayarlamak büyük ölçüde muhaaricinin niyet ve insafına kalmıştır.

Bu çalışmada konu Osmanlı hadis literatüründen bir örnekle ele alınacak, imparatorluk tarihinin belki de en ses getiren ve fırtınalar koparan fikrî tartışması kabul edilen Kadızâdeliler-Sivâsiler mücadelesi sürecinde kaleme alınan bir tahrîc çalışması, tahrîcin muhalefet amaçlı kullanımı açısından incelenecektir.

I. Tarihi Bağlam

Kadızâdeliler hareketi XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İstanbul merkezli olarak gelişen dinî ve fikrî bir hadisedir. IV. Murad döneminin (1032-1050/1623-1640) başlarında Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) adlı ünlü bir vâiz tarafından başlatılmış ve IV. Mehmed'in (ö. 1104/1693) saltanatı sırasında Köprülü Mehmed Paşa'nın (ö. 1072/1661) akımın önemli temsilcilerini 1066'da (1656) Kıbrıs'a sürmesiyle son bulmuştur.³

İmparatorluğun yükselişini sağlayan değerlerin yozlaştırılmaya başladığı, yönetimde israf ve rüşvetin yaygınlaştığı, toplumun her kademesinde ahlâkî gerilemenin hissedildiği bir dönemde etkileyici vaazlarıyla ortaya çıkan Kadızâde Mehmed Efendi, yaşananların büyük bölümünü dinden ve özellikle sünnetten kopmaya bağlamayı tercih etmiştir. Literatüre vâkıf, pek çok metni ezbere bilen, hazır cevap, hırslı ve mücadeleci kişiliği sayesinde vâizlikte hızla yükselmiş ve söylemlerine temel referans olarak da Kanûnî döneminin meşhur ahlâk otoritesi İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573)⁴ *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserini kullanmıştır.

³ Akımla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XIX/1-2, Ankara 1983, s. 208-225; C. Zilfi Madeline, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century İstanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, XLV, Chicago 1986, s. 251-269 (makalenin Türkçe'si için bk. "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri" [trc. M. Hulüsi Lekeşiz], *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 Ankara 1999, s. 65-79); Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1, İstanbul 1998, s. 37-72.

⁴ Birgivi'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Cenâbi Mustafa Efendi, *el-Aylemü'z-zâhir fi ahvâli'l-evâil ve'l-evâhir*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3100, II, vr. 425^{a-b}; Ali b. Bâli, *el-İkdü'l-manzûm*

Kadızzâde'den *Tarîka* okuyanlardan birisi olan Kâtib Çelebi,⁵ sürtüşme ve mücadele sürecini başlatan ilk adımın, Kadızzâde Mehmed Efendi'nin vaazlarında raks ve devran konusunu gündeme getirip, bu uygulamaları tasvip eden ve gerçekleştirenleri suçlaması olduğunu belirtir.⁶ Vaazlarındaki üslûbunun aşırılığı, muhatap kesim için kışkırtıcı bir niteliğe dönüşmüştür. Zamanla karşılıklı olarak birbirini küçük düşürücü davranışlardan, dinsizlikle itham etmeye kadar çok değişik boyutlar kazanan tartışmalar,⁷ “Yezîd'e lânet okuma” meselesiyle başlayıp “Hazret-i Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı” ile devam eden ve çoğunlukla hiçbir güncel yönü ve pratik değeri olmayan alanlara yayılmış ve Kâtib Çelebi'nin ifadesiyle “nizaları sürünüp nice kıl u kâle ve bahs ve cidâle müeddî olmuşdu.”⁸

Kadızzâde'nin tasavvuf ve tarikatlara yönelik eleştirilerini cevaplayan asıl kitle, edebî ve kültürel birikimleriyle tanınan Halvetîler'dir.⁹ Dönemin Halvetî

fi efâzîli'r-Rûm, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4597, vr. 82²; Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-Şekâkik* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 179–181; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen), İstanbul 1972, I, 284; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, Karesi 1342, I, 8; M. Ali Aynî, *Türk Ahlâkçuları*, İstanbul 1993, s. 97–98; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi: Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992; M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri* (doktora tezi, 1997), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁵ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1993, s. 111–112. Kâtib Çelebi eserin sonunda kendi biyografisini verirken, 1038'de (1628–1629) Kadızzâde'nin Fâtih Camii'ndeki derslerine katıldığını söyler. Bu arada Kadızzâde'nin de İmam Birgivi gibi Balıkesirli olduğuna ve ilköğrenimini memleketinde, İmam Birgivi'nin öğrencilerinden okumak suretiyle aldığına işaret edilmelidir.

⁶ “Raks ve devr husûsunda eski davayı tecdid idüp, cumhûr Halvetiyye ve Mevleviyye ile hasım olmuş idi”. bk. Kâtib Çelebi, *Fezleke-i Târih*, İstanbul 1287, II, 183; a.mlf., *Mizân*, s. 112. Kâtib Çelebi Kadızzâde'nin bu konuyla ilgili *İrşâdu'l-ukûli's-selime ile'l-usûli'l-kavime bi-ibtâli'l-bidai's-sakime* adını taşıyan bir çalışmasından da bahsetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, İstanbul 1971, I, 66).

⁷ *Mizân*, 112; *Fezleke*, II, 183.

⁸ *Fezleke*, II, 183. Söz konusu meseleler şunlardır: Tegannî ile Kur'an okumak, raks ve devir uygulamaları, müezzinlerin cuma ve bayram namazlarında hep bir ağızdan salavat getirmeleri, tütün, kahve ve afyon içmenin haram olup olmadığı, Resûlullah'ın anne ve babasının itikadî durumu, Firavun'un mümin mi yoksa kâfir mi öldüğü, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin haklı mı haksız mı olduğu, kabir ziyareti, kandil gecelerine özel namazların hükmü, namaz çıkışında musâfaha meselesi, Muhammed ümmetinden bir kimsenin 'ben İbrâhim milletindenim' demesi. Kısaca belirtmek gerekirse bu konu ve soruların tamamına Kadızzâdeliler menfi ve muhalif, Sivâsiler ise müsbet ve taraftar yaklaşmaktadırlar. Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hakk*'ı bu konulardaki görüşlerini açıklamak üzere yazmıştır (bk. *Mizân*, s. 3–128).

⁹ Halvetiyye Tarikatı için bk. Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *DİA*, XV, 393–395. Ayrıca Halvetîler'in devlet nezdindeki itibarları hakkında bk. Yusuf Küçükdağ, “Osmanlı Devleti'nin Şah İsmail'in Anadolu'yu Şiileştirme Çalışmalarını Engellemeye Yönelik Önlemleri”, *Osmanlı*, Ankara 1999, I, 269–281.

Şeyhi Abdülmecîd Sivâsî Efendi (ö. 1049/1639)¹⁰ sûfi ekolün sözcülüğünü üstlenmiş ve Sivâsîler'e isim kaynağı olmuştur. Onun ölümünden sonra yerine hem kız kardeşi tarafından yeğeni hem de halifesi olan Abdülâhad Nûri Efendi (ö. 1061/1651) geçmiştir.¹¹

Abdülâhad Nûri Efendi'nin tahrîcin bir muhalefet aracı olarak kullanımını teşvik etmesi bakımından önemli bir yeri vardır. Zira Birgivî'nin *Tarîka*'sını eleştiren eserlerin yazılmasını teşvik etmekle kalmamış, kaleme aldığı bir eserle bu kitabı bizzat tenkit etmekten de çekinmemiştir.¹² Abdülâhad Nûri Efendi'nin yol göstermesiyle *Tarîka*'ya reddiye amacıyla eser yazanlardan ilki, kaleme aldığı şerhle konuya dair tartışmaları ayrıntılarıyla ele alan Kürd Molla'dır (ö. 1084/1673). Enderûn-ı Hümâyûn mektebi hocalarından olan Kürd Molla,¹³ 1058 yılının ramazan ayında Süleymâniye Medresesi'nde telifini tamamladığı *Tarîka* şerhi mahiyetindeki eserine, uzlaşmayı çağrıştıran *Kitâbu't-tahkîk ve't-tevfîk beyne ehli'ş-şer' ve ehli't-tarîk* adını vermeyi uygun görmüştür.¹⁴

Eserinde dile getirdiği eleştirilere tahammül edemeyen Kadızâdeliler, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'den (ö. 1064/1654)¹⁵ Molla'nın katlini istemişler, o da Kürd Molla'yı gizlice yanına çağırarak kendisine bir miktar yol harçlığı vermiş ve İstanbul'u terk etmesini istemekle yetinmiştir.¹⁶ Kâtib Çelebi, Kadızâdeliler tarafında yer aldığını hissettiren ifadelerle bu hadiseyi şöyle anlatır:

¹⁰ Aslen Sivaslı olan Abdülmecîd Efendi Sultan III. Mehmed'in daveti üzerine İstanbul'a gelmiş, Sultan I. Ahmed Han Sultanahmet Camii'nin temelini atarken **temel şeyhi** sıfatıyla dua etmiş ve o gün orada kendisine tevdi edilen **Sultanahmet Vâizliği** görevini caminin inşasından sonra deruhte ederek vefatına kadar sürdürmüştür (bk. *Mizân*, s. 107. Ayrıca bk. Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecîd-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (doktora tezi, 1997), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

¹¹ Kısa biyografisi ve şiirlerinden örnekler için bk. Nilüfer Çelik, "Mutasavvıf Şâir Abdulahad Nûri'nin Hayatı", *İSTEM*, I/ 2, Konya 2003, s. 173-178.

¹² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1973, I/1, s. 361. Kâtib Çelebi Abdülmecîd Efendi hakkındaki olumlu mülâhazalarının aksine, Abdülâhad Nûri Efendi'yi taassupta eşsiz görmekte ve 'dâvâ-yı taassubda teferrüd iderdi' demektedir (*Fezleke*, II, 383).

¹³ M. Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1993, s. 105.

¹⁴ Kürd Molla, *Şerhü't-Tarîka*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2694. Sonunda Bursa'da müellif nüshasından kopya edildiği belirtilen bu nüshaya göre yazarın tam adı Muhammed b. Molla Ebû Bekir b. Molla Muhammed b. Molla Süleyman el-Kürdi es-Sehrânî el-Elmevânî'dir (vr. 501^a). Eserin hicrî 1180'de istinsah edilmiş güzel bir nüshası da Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler (İnebey) Kütüphanesi'ndedir (Haraççı, nr. 820). Diğer iki nüsha için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 362, Yusuf Ağa, nr. 263.

¹⁵ Esasen Mevlevî muhibbi olan Bahâî Efendi, olayların büyümesini engellemek için Sivâsîler aleyhine bazı fetvalar vermiş, ama el altından sûfi kanadı korumayı da ihmal etmemiştir (bk. Mehmet İpşirli, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, IV, 464).

¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 362 (dp.1). Kürd Molla Bursa'ya sürülmüş ve Ulu Cami müderrisi iken vefat etmiştir (bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 380).

“İbtâl-i Şerh-i Tarikat: ... Mezbûr Kürd dahî, şeyhin sevk ve terğibine aldanub, bir şerh zımında kitâb-ı mezbûru redd u cerh eylemek kasdın itdi. Lâkin Birgili Efendi'nin hulûs-ı bereketiyle şerh-i mezbûr mecrûh ve merdûd oldu. Zira Kadızâdeliler şerhde tecsimeye müteallık, Ehl-i sünnet akaidine muhâlif sözler bulup, taraf-ı saltanattan Şeyhülislâm Bahâî Efendi'ye ibtâlîne işaret-i aleyh vâki oldukda, saferin on birinci günü akd-i meclis olunup, vucûh-u ulemâdan birkaç kimse şârih-i mezbûr huzûr-ı mollâya gelüp, ol Kürd muâteb ve nefy-i beled ile muâkab olduktan sonra, şerhin üzerine ibtâl mânalarını yazdılar. Mezbûr, Abdülahad pâresine atılıp, burun isterken kulaktan çıktı. Vazifeleri kesilip şehirden sürüldü. Kendüye bedel ol nusret ettiği kimselerden fâide olmadı.”¹⁷

Abdülahad Nûri Efendi'nin teşvikleriyle *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* ile ilgili olarak yazılan eserlerin ikincisi ise, Bayrampaşa İmamı Ali Efendi tarafından kaleme alınan ve **tahrîc** adı altında *Tarîka* hadislerinin zayıflığını ispatlamayı amaçlayan, bu çalışmaya da temel oluşturan *İdrâkü'l-hakîka fî tahrîci ehâdisi't-Tarîka*'dır.

II. İdrâkü'l-hakîka fî tahrîci ehâdisi't-Tarîka

Bayrampaşa İmamı veya kısaca Ali Efendi diye anılan Ali b. Hasan b. Sada-ka'dan¹⁸ kaynaklarda Tatar İmam lakabıyla da söz edildiği görülmektedir.¹⁹ Aslen Mısırlı olduğunun bilinmesi, özellikle İstanbul'un fethi ve Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra hilâfet merkezine gelen âlimlerden olabileceğini akla getirmektedir.²⁰ Nitekim daha önce de bu tür vesilelerle İstanbul'a gelip çeşitli camilerde imamlık ve bazı medreselerde müderrislik yapan Mısırlılar olmuştur.²¹

¹⁷ *Fezleke*, II, 383. Kâtib Çelebi *Keşfü'z-zunûn*'da ise (II, 1112) bu olayın hicri 1063 yılının safer ayında yaşandığını belirtir. Kadızâdeliler'e temâyülü olmasına rağmen, tarihini yazarken onun *Fezleke*'sini esas aldığı anlaşılan Naimâ'nın, iki kaynaktan ortak olan İbtâl-i Şerh-i Tarikat başlığı altında Kâtib Çelebi'nin 'mezbûr Kürd dahî şeyhin sevk ve terğibine aldanub' ifadesini 'mezbûr Kürd dahî şeyhin sevk ve terğibine binâen' biçiminde tadil etmesi (Naimâ, *Târih*, İstanbul, ts., V, 268) olayın tarafgirlik boyutunun tarih yazımına nasıl yansımaları gösteren net bir örnektir (Öte yandan Naimâ'nın "Kutbü'l-Ârifin, Gavsül-Vâsılîn, Sivâsîzâde Şeyhü'ş-Şuyûh efendimiz hazretleri nakil buyurdular ki" şeklindeki bir ifadesi için bk. *Târih*, III, 171.)

¹⁸ bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 1112; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin* (nşr. Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal), İstanbul 1951, I, 756; Aynî, *Türk Ahlâkçuları*, s. 102.

¹⁹ Naimâ, V, 268, 271. Naimâ'nın anlattığı **Tatar İmam**'ın Kâtib Çelebi'nin bahsettiği **Bayrampaşa İmamı** ile aynı şahıs olduğunu, mesleklerinin imamlık olduğunda ittifak etmelerinin yanı sıra, görev yeri olarak Muhammed Ağa Camii'ni göstermelerinden de anlamak mümkündür.

²⁰ Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethettikten sonra İstanbul'a dönerken, bölgenin nüfuzlu kişilerinden, bilhassa ilim ve sanat erbâbından pek çok kişiyi deniz yoluyla başkente nakletmiş ve İstanbul'a yönelik ilmî hareketlilik daha sonraki dönemlerde de süregelmiştir (bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 293).

²¹ Meselâ Taşköprüzâde *eş-Şekâik*'ta Şeyh Arap İmam diye birisinden söz etmektedir. Mısır'da hadis, tefsir, usul ve fûrû okuduktan sonra İstanbul'a gelip yıllarca Sultan Muhammed (Fâtih) Camii'nde imamlık yapan, aynı zamanda dârülkurrâ müderrisliği görevinde bulunan ve hicri 956'da ölen bu zât için bk. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1405/1985, s. 499-501.

Bayrampaşa İmamı'nın *Tarîka*'da bulunan yaklaşık 750 hadisi tahrîc ettiği *İdrâkû'l-hakîka* adlı eserinin müellif hattı nüshası günümüze ulaşmıştır.²² Toplam 102 varaklık eserin baş tarafındaki giriş bölümü, sonundaki kaynaklar cetveli ve hâtime dışında kalan 100 varacağının tamamı tahrîce tahsis edilmiştir. Şekil yönünden hemen hemen kusursuz olan müellif nüshası, sayfa düzeni, noktalaması, başlık koyma ve yazı karakteri bakımından mükemmel düzeydedir.²³

Eserin önemli bir özelliği de baş tarafında dönemin büyük Halvetîler'i tarafından yazılan takrizlerin yer almasıdır. Numara verilen ilk altı varakta yer alan bu on takriz yazısı, Sivâsîler'in bilgi birikimi ve kabiliyetlerini, en azından hüsn-i hat ve edebiyatta ulaştıkları seviyeyi gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.²⁴ Bu takrizlerin hemen hepsinde benzetmeler, kelime oyunları ve güçlü bir Arapça örgüsü dikkat çeker. Resûlullah'a ve ailesine yönelik salavat cümleleri, kitabın yazarı için hayır dualar ve eserin muhtevasına dair müsbet değerlendirmeler bu takrizlerin ortak sayabileceğimiz unsurlarıdır.²⁵ Yazısını "Allah, 'muhtaçların' kendisinden yararlanmalarını nasip eylesin. Bize de iyilik kapılarını açsın" diye bitiren Muhteremzâde Ahmed'in 'zevî'l-hâcât' ifadesi ile kastettiği kişilerin Kadızâdeliler olduğu ise açıktır.

Sözlerine Allah'a hamdederek ve Resûlullah'a salavat getirerek başlayan müellif kendini "Merhum Bayrampaşa'nın imamlığıyla şeref duyan, Devlet-i Osmâniyye'nin hil'at-i Vizâret-i Uzmâ'sını müktesî Ali" diyerek²⁶ iki yönüyle tanıttıktan sonra kitabını yazış sebebini açıklamakta; dört halifenin menâkıbı konusunda yazdığı eserin çok beğenilmiş olması ve kadri yüce, fâni dünyaya yüz vermemesiyle tanınan, ilim ve amelle Allah yolunda ilerleyen bir zâtın,²⁷ *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'deki hadislerin tahrîcini yapmasını kendisinden rica

²² *İdrâkû'l-hakîka*, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 82, vr. 102^a. Makale boyunca esere yapılan atıflarda bu nüsha geçerli olacaktır. (Eserin çalışma sırasında incelenen diğer iki nüshası, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1237 ve Kılıç Ali Paşa, nr. 184'te bulunmaktadır. Ayrıca Topkapı, Cambridge ve Batavia kütüphanelerindeki nüshaları için bk. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût* [nşr. Müessesetü Âli'l-beyt], I, 67.)

²³ Uzunçarşılı muharric için *müdekkik* sıfatını kullanıyorsa da (*Osmanlı Tarihi*, III, 361) bu ifadenin genel *titizlik* anlamında geçerli olabileceği, ancak Bayrampaşa İmamı'nın -özellikle hadis alanında- *tahkik ehli* sayılmayacağı belirtilmelidir. Kendisi de bunu eserinin önsözünde itiraf etmekte ve derlemeci yönünü ön plana çıkarmaktadır (bk. *İdrâk*, vr. 1^b).

²⁴ Bu yazıların sahiplerinden bazıları sırasıyla şu isimlerdir: Muhteremzâde Ahmed, Abdullah b. Mustafa, Ebû's-Suûd el-Alevî eş-Şa'rânî, Seyyid Muhammed Emin b. Sun'î, Şa'bân b. Veliyyüddin, Memikzâde Mustafa b. Muhammed, Ebû Saîd el-Fakîr, Sa'dîzâde Seyfullah.

²⁵ Eseri; Ebû's-Suûd eş-Şa'rânî *fâik* ve *mûteber*, Ebû Saîd el-Fakîr ise *kabule şayan* diye takdim etmektedirler. Emin b. Sun'î'nin "ولم يأته الباطل من بين يديه، ولا من خلفه" (Bu esere yanlış hiç bir yönden yaklaşamaz) cümlesi ise gereğinden fazla iddialıdır. (krş. Fussilet 41/42)

²⁶ *İdrâk*, vr. 1^b.

²⁷ Bu zâtın Şeyh Abdülmecid Sivâsî'nin halifesi Abdülahad Nûri olduğuna daha önce işaret edilmişti.

ettiğini belirtmektedir. Sözün burasında *Tarika*'yı kısaca değerlendiren Bayrampaşa İmamı şunları söyler:

“Bazı ahlâk-ı Ahmediye’yi beyân eden, sünnete uygun nice hasletleri destekleyen, üstün değerlere giden yolları bildiren bir eserdir. Mamafih, satır aralarında eksiklikler göze çarpmakta ve meseleler işlenirken bazı kopukluklar görülmektedir.”

Ardından Kadızâdelilerin *Tarika* tasavvurlarını eleştirir:

“Ama yine de fanatik taraftarları, onu öve öve bitiremezler. Hiçbir kusurunun olamaya-çağını düşünürler. Yok artık; bu kadar kusur eskilerin kitaplarında da bulunur. Peki ya sonrakilerin en sonuncusunun yazdığına ne buyrulur?”²⁸

Sözlerini kitapta yer alan haberleri değerlendirmek üzere kullandığı ‘Bilakis içinde zayıftan münkere, mevzûdan muzdaribe hepsi vardır’ ifadeleriyle sürdüren Bayrampaşa İmamı, eserini yazma amacını ve benimsediği usulü ise şöyle açıklamaktadır:

“Söz konusu hadislerin tahririni muharriclerin eserlerinden derlemek istedim. Bu fenin gerçek üstatlarını, dinimizin güvenilir imamlarını esas aldım. Pek çok kaynak kullandım. Öz olmasına özen gösterdim. Senedleri kaldırdım. Böylece inceleyenler daha kolay yararlanırlar, öğrenciler daha rahat davranırlar diye düşündüm. Her hadisi yer aldığı kitaba nisbet ettim. Ayrıca ilgili kitabın yazarını ve bu yazarın alıntı yaptığı kişiyi de belirttim.”

‘Hadisin durumuna işaret ederim ve detayları uzun uzun aktarmaya gerek görmem’ diyen muharric, okuyucuyu bıktırmak istemediği için ‘ilel konularına hiç girmediğini kaydederek bu tutumunu ‘ulemânın terğib ve terhib bağlamında müsâmahaya’ dayandırır.

Hadislerin niteliklerine (merfû, mu’dal vb.), senedlerin ve senedlerde yer alan râvilerin durumlarına (zayıf, kezzâb vb.) dikkat çekeceğini, ama yine de gözden kaçırdığı ya da unuttuğu noktaların olabileceğini belirtir.

Bütün bunlardan sonra okuyucudan beklentilerini dile getiren ve insafli olunmasını isteyen Bayrampaşa İmamı’nın bilhassa şu ifadeleri anlamlıdır:

“Bu kitap kesinlikle iki tür okuyucunun eline geçecektir. Okuyan ya âlim ve insafli, ya da cahil ve inatçı olacaktır. İkincisinin gümbürtüsüne kulak asılmaz. Vesvesesi bir şey sayılmaz. Böylelerin kendisi de, muhalefeti de, muvafakati de bir işe yaramaz. İtibar, görüş üretebilene ve her hak sahibine hakkını verebilene dir.”²⁹

Devamında durumu “Diyeceğim; insaf istiyoruz. Hasetten, inattan, dar kâfalılıktan kurtulunsun diyoruz” sözleriyle özetleyen muharric iddiasının sınırını da kendisi çizmektedir:

²⁸ *İdrâk*, vr. 1^b. Bu ifadelerin Arapça’sı şu şekildedir:

المحتوية علي بيان بعض الأخلاق الأحمدية، وعلي إحكام أحكام بعض الخصال السنية، وإعلام أعلام طرق من المذاهب السنية؛ لما فيه بعض الخورر الباهر في خلال السطور، وبعض الفتور اللائح في أثناء تقرير الأمور؛ مع أن المطريرين المغرطين بالغوا في إطرانه، ووهموا أن لم يقع شيء من الكبوات في أثناءه. كلا! بل لا يخلو من تلك مصنفات السلف، فما ظنك بالذي ألفه أحلاف الخلف؟

²⁹ *İdrâk*, vr. 2^a. İfadenin Arapçası şu şekildedir:

وهذا الكتاب، لا بُدَّ أن يقع لأحد رجلين: إما عالم مُنصف، وإما جاهل مُتعتف. فلا اعتبار لوعوغبته، ولا اعتداد لوسوسته. ومثله، لا يُعاب به، ولا بمخالفته، ولا بموافقه. وإنما الاعتبار بذي النظر، الذي يعطي كل ذي حق حقه.

“Bu eserimin aslından (yani esas aldığı Tarika’dan) daha yararlı olacağını umuyorum. Çünkü onun kapalı kalan yerlerini açtığını, çözülemez gibi görünen noktalarını aydınlattığını biliyorum. Yine de meseleyi her yönüyle ele aldığımı söyleyemem. Her riskli işte insanları zorlayan aksaklıkların bende de olduğunu itiraf etmeliyim.”

Kitabının okuyanlara yararlı olmasını dileyen ve adını *İdrâkü’l-hakika fi tahrîci ehâdîsi’t-Tarika* koyduğunu belirten Bayrampaşa İmamı, Allah’tan ‘erkekçe ve kahramanca araştıramayıp da şaşkınlık içinde bocalayan ahmakların elinden tutmasını’ diledikten sonra, eserinin önsözünü yine oldukça manidar bir âyetle bitirir.³⁰

Bayrampaşa İmamı eserinin telifini tamamladıktan sonra onu takdim etmek üzere Şeyhülislâm Ebû Saîd Efendi’nin (ö. 1072/1661) huzuruna çıktığı sırada, Birgivi’nin torunu meşhur edip İsmetî Mehmed Efendi’nin de³¹ (ö. 1076/1665) şeyhülislâmı ziyarete gelmesi ilginç bir tesadüf sayılmaktadır. Ebû Saîd Efendi’nin kitabı nezaketken kendisine uzattığı İsmetî Efendi rastgele açtığı bir sayfada “Beklemek balı nasıl bozarsa, öfke de inancı öyle bozar”³² rivayetiyle karşılaşınca bu sayfayı bütünüyle incelemiş, zayıf ve uydurma rivayetleri ardı ardına görünce bozulurak ‘nev-i hacâlet gadab-âmiz ile kitâbı kapayub molla-nın önüne koyup sâkit oturdukda’, Ebû Saîd Efendi yine nezaketken gülümsemekle yetinmiştir.³³

Kitabın nüshaları Halvetî çevrelerinde hızla çoğaltılmış ve Kadızâdeliler, temel referansları olan *Tarika*’daki pek çok hadisin mevzû olduğunu ortaya koyan ve Birgivi’yi yüz küsur noktada eleştiren esere büyük tepki göstermişlerdir. Bu arada Kürd Molla’yı istivâ âyetine³⁴ yönelik açıklamalarını bahane ederek ilim çevrelerinden dışlamayı başarmışlar ve bu moralde tekrar şeyhülislâma başvurarak Bayrampaşa İmamı’nın da katlini istemişlerdir.

Bunun üzerine muharric şeyhülislâma çıkmış ve şunları söylemiştir:

“Sultanım; Kadızâde hulefâsi efendimi tasdi’ etmişler. Eğer mutlaka onların iradesiyle katl lâzım gelirse, emir Hakk’ın. Ve illâ, ben Kürd Molla değilim ki ihtifâ ve firâr ede-

³⁰ “Yine de dinlemezlerse şöyle de: Allah bana yeter, O’ndan başka ilâh yoktur. O’na tevekkül ettim. O, yüce arşın rabbidir.” (et-Tevbe 4/129)

³¹ İsmetî Mehmed Efendi: İmam Birgivi’nin oğlu Fazlullah Efendi’nin oğludur. Rumeli Kazaskerliği başta olmak üzere çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Divan sahibi bir şair olan İsmetî Efendi *Tarika*’nın ilk Türkçe tercümesinin de sahibidir. bk. Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyiü’l-fuzalâ* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, I, 324; Haluk İpekten, “İsmetî”, *DİA*, XXIII, 140; Arslan, *İmam Birgivi*, s. 44–45.

³² Naîmâ’daki metnin Türkçe’si “Tuz balı nasıl bozarsa, kendini beğenmek de amelî öyle bozar” ise de, *Tarika*’da böyle bir hadis bulunmamaktadır. Dolayısıyla tarihçinin metni yaklaşık olarak kaydettiğini düşünerek, yerine daha gerçekçi olanını koyduk. Bayrampaşa İmamı bu hadisin tahririnde İrâkî ve Sehâvî’nin ‘zayıftur’ şeklindeki değerlendirmelerini nakletmekle yetinmiştir. Öncesindeki iki hadisle müteakip rivayetin de zayıf olduğu düşünüldüğünde, söz konusu sayfanın Çorlulu Ali Paşa, vr. 33^a’ya tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

³³ Naîmâ, *Târih*, V, 269.

³⁴ *Tâhâ* 20/5.

yim. Ol mevzûat beyanın müştemil kütüb-i ehâdis bende hazırdır. Ol Câmî-i Sultan Mehmed'e gelip beni ilzâm etsinler; ba'dehû emr-i şer' e râziyız."³⁵

Ardından evine dönen Bayrampaşa İmamı konuyla alâkalı hadis kitaplarını bir katıra yükleyerek Fâtih Camii'ne gelip 'işte meydan!' diyerek avluya yerleşmiştir. Okur yazar kesiminden bir hayli seyirci toplanmasına ve Kadızâdeli muhâliflere tek tek haber gönderilmesine rağmen tartışmaya bir kişi bile gelmemiştir.

Burada, Kadızâdelilerin siyasî cevabına geçmeden önce bazı önemli noktalara işaret edilmesi gerekmektedir: Bunlardan ilki *İdrâkü'l-hakîka* yazarının kendisine olan güvenidir. Kitabının 'herkes *Tarîka* hadislerinin gerçek yüzünü anlasın' anlamındaki adına da yansıyan bu cesaret, Kürd Molla'nın 'bîçare bîçare cürmünü itiraf ile recây-ı afv u iltâf etmesindeki ezikliğin³⁶ tam tersi bir görünüm arz etmektedir. Elbette bunda *Tarîka* hadislerinin %15'inden fazlasının savunulamayacak kadar zayıf olmasının payı da büyüktür. İkinci önemli husus, münazara yeri olarak Kadızâdelilerin karargâhı denilebilecek Fâtih Camii'ni seçmiş olmasıdır. Kadızâde Mehmed Efendi'nin vaazlarını yaptığı cami³⁷ daha sonraki yıllarda da Tarikatçı Emîr (ö. 1143/1730) gibi kişilerin *Tarîka* derslerine ev sahipliği yapmıştır.³⁸

Bilimsel platformda yenilen Kadızâdeliler siyasî girişimlere başlamışlar, 'Birgivi gibi sâlih ve mütedeyyin, fâzıl bir kişinin eserinin, hem de takvâda-zekâda çömezi bile olamayacak birinin eliyle çürütülmesinin hayra alâmet olmadığını' padişaha ifade etmişler ve 'tahsîn-i ahlâk için, tergîb ve terhîb için' nakledilen zayıf ve mevzû hadislerin zararının dokunmayacağı yönünde açıklamalarda bulunmuşlardır.³⁹

Neticede toplanan ulemâ meclisi 'kibâr-ı eslâfın te'lifat ve âsârına dahl ve itâle-i lisân edilmemesi' yönünde karar almış ve bu karar Bayrampaşa İmamı'na sert bir üslûpla tebliğ edilmiştir.⁴⁰

³⁵ Naimâ, *Târih*, V, 271.

³⁶ Naimâ, *Târih*, V, 270.

³⁷ Kâtib Çelebi bir gün Kadızâde'nin Fâtih Camii'ndeki vaazına uğradığını ve onun güzel konuşmasından çok etkilenerek kendini ilme verdiğini anlatır (bk. *Mizan*, s. 110-111).

³⁸ Tarikatçı Emîr (Seyyid Mustafa b. Seyyid Abdullah), Birgivi'nin söz konusu eserini çok okuttuğu ve benimsediği için bu adla anılan bir *Tarîka* uzmanıdır. Fâtih Camii'nde dersler vermiştir. (bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 457; Aynî, *Türk Ahlâkçuları*, s. 104; Arslan, *İmam Birgivi*, s. 119). *Tarîka* üzerinde tercüme ve tashih çalışmaları bulunan bu zâta ait olan ve ilk sayfasında 'Tarikatçı merhûmun birkaç defa okutup ve tashih eylediği *Tarikat-ı Muhammediye*'dir' yazan bir nüsha, Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 2723'te kayıtlı bulunmaktadır.

³⁹ Naimâ, *Târih*, V, 271-272.

⁴⁰ Naimâ, *Târih*, V, 272. Bütün bu anlatılanlar, Kâtib Çelebi'nin Bayrampaşa İmamı'nı kastederek sarfettiği 'Ol zümreden biri kitâb-ı mezbûrun hadislerini tahrir tarihi ile tezyif kaydına düşüp, fenni değil iken azim dağdağaya uğradı' ifadesinin (*Fezleke*, II, 383), ilk anda akla geldiği gibi ilmî bir dağdağayı değil, siyasi bir komployu vurguladığını gösterebilir.

III. Değerlendirme

Yukarıda anlatılanlar ve gelinen son nokta, dinî konulardaki pek çok yanlış davranış ve anlayışı ilimden hareketle düzeltme iddiası taşıyan Kadızâde ekolünün, muhaliflerine karşı ilmî ölçülerin bir hayli dışında davrandığının düşünülmesine yol açmaktadır. Uzun gayretler sonucu yazılan bir şerhin sayfalarını karalayıp yazarını başkentten sürmek/sürdürmek, ilim ehli olduğunu söyleyen bir kitlenin başvurması düşünülebilecek bir yöntem olmasa gerek-tir. Bu arada, yazılanlar hakkında müsbet düşünmüyor olsa da,⁴¹ Kâtib Çelebi'nin yapılanları ikrar eden sükûtu da dikkat çekilmesi gereken bir diğer husustur.⁴²

Tarika'nın, Türkiye sınırları içindeki tesbit edilebilen yazma nüsha sayısı neredeyse bini aşkın iken, tahrîcini konu edinen *İdrâk*'in sadece beş veya altı nüshasının bulunması, eserin ve yazarın tâkibata uğramasıyla yakından alakalı olmalıdır. Nitekim tarih kaynakları, Sivâsîlerin şerh ve tahrîci yayınlamalarının ardından Kadızâdeli liderlerin bir araya gelerek eserleri incelediklerini ve olumsuz gördükleri bölümleri yetkililere rapor ettiklerini belirtmektedir.⁴³ Nitekim sayfa kenarlarındaki notlardan Kadızâdeli bir muhalif tarafından mütâlaa edildiği anlaşılan bir *İdrâk* nüshası bu incelemenin canlı bir örneği olarak bugün mevcuttur.⁴⁴

Bayrampaşa İmamı'nın kaynak, yöntem ve sonuçları itibariyle durumunu değerlendirmeden önce, hadis ilminin tahrîc boyutu üzerinde farklı bakış açılarının yansımalarının izlenmesine imkân sağlayan bir örneği ele almak istiyoruz.

Birgivi, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl*'de zikrettiği “Nefsânî arzu ve isteklerinizi benim getirdiklerime uydurmadıkça hiç biriniz inanmış olamazsınız”⁴⁵ rivayetini normalde *Sünen* yazarı Tirmizî (ö. 279/892)

⁴¹ Ahmet Yaşar Ocak'ın Kâtib Çelebi'nin tutumu ile ilgili tesbit cümlesi şu şekildedir: “Kâtib Çelebi'nin şahsî kanaati, yazılan bu tenkitlerden hiç birinin ilmî hüviyete sahip olmadıkları merkezindedir.” (Ocak, “Kadızâdeliler Hareketi”, s. 223.)

⁴² *İdrâk* üzerine yaptığımız tez çalışmasında eserin değerlendirmeye değer olduğunu müşahade ettik. Zira *Tarika* hadisleri pek çok açıdan tahlile muhtaç durumdadır. Nitekim İmam Birgivi'nin hadisçiliği üzerine bir doktora tezi halen yürütülmektedir (Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi'nin Hadisçiliği ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye (Tahkik, Tahrîc, Tahlil)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

⁴³ Naîmâ, *Târih*, V, 269.

⁴⁴ *İdrâk*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1237. Bu tenkit notlarını düşenin kimliği tarafımızdan tesbit edilemedi. Yalnız bütün tenkitlerinin *muharric-i câhil* dediği Bayrampaşa İmamı'nı yıpratmaya ve *musannif-i fâzil* diye andığı İmam Birgivi'yi yüceltmeye yönelik olması, hadis kaynaklarına atıflar, şiirler ve Arapça deyimler gibi unsurları içermesi, Naîmâ'nın işaret ettiği âlimin Kadızâdelilerden birisi olabileceğini akla getirmektedir.

⁴⁵ Rivayetin Arapça'sı şu şekildedir: “لا يؤمن أحدكم ، حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به”.

için kullandığı ‘ت’ remziyle vermiştir. Muharric bunu haklı olarak şöyle eleştirmektedir:

“Yazar hadisi Ebû İsa et-Tirmizî’nin remziyle vermiştir. Halbuki hadise eserinde yer veren o değil -az önce de belirtildiği üzere- Hakîm et-Tirmizî’dir. Onun da hadisçiler arasında kullanılan özel bir remzi bulunmamaktadır. Doğrudan adını zikretmektedirler. Dolayısıyla Hakîm et-Tirmizî için ‘ت’ remzini kullanmak yanlıştır.”⁴⁶

Muharricın bu tesbiti Kürd Molla’nın şerhinde de nakledilmiş olup,⁴⁷ son derece isabetlidir. Ancak hâmişlere yazdığı muhalefet şerhlerinden yukarıda sözü edilen Kadızâdelî’nin konuya farklı bir şekilde yaklaştığı anlaşılmaktadır. Hâmişe düşülen notta şöyle denilmektedir:⁴⁸

“Bu hadis *Mesâbih*’in hasenleri arasında geçmektedir. Yazar hadis için Hakîm’e işaretlerle ‘ح’ ve Tirmizî’ye işaretlerle ‘م’ remzini kullanmıştır. Gel gelelim kitabı ilk çoğaltan kişi (nâsih-i evvel) yanlışlıkla bu remzi sonraki hadise, sonraki hadisin ‘ت’ olan remzini ise bu hadise yazmıştır. Diyeyeceğim, ahmak adamın (el-ahmak) ‘yazarın hadisi ‘ت’ remzini kullanarak Ebû İsa’ya nisbet etmesi vehimdir’ lafı, fâzıl musannife yönelik bir iftiradan ibarettir. Diyelim ki her iki Tirmizî için de ‘ت’ remzini kullandı. Bunda şaşılacak ne var? İkiisi de sağlam ‘sika’ değil mi? Muhaddisler Hakîm için ‘ت’ remzini kullanamayabilirler. Bu yazarın ilgili remzi kullanamayacağı anlamına gelmez. Onun da kitabında takip ettiği bir yöntem vardır ve ‘istilahta rekabet olmaz!’”

Bir sonraki hadisin de aslında Tirmizî’de olduğu halde yanlışlıkla *Sahîhayn*’a nisbet edildiğine bakılarak,⁴⁹ bu yorumun ilk bakışta tutarlı olduğu görülebilirse de, Birgivi’nin kitabının başında sunduğu remizler cetvelinde Hakîm et-Tirmizî’ye ait böyle özel bir kaydın bulunmaması, *nâsih-i evvel* teorisinin benimsenmesini engellemektedir. Ayrıca *Tarîka*’nın “Medine’de müellif nüshasıyla karşılaştırıldığı ve salavat kalıplarına varıncaya kadar -tüm çıkmalar dahil- her yerinin bu nüshaya uygun hale getirildiği” sonunda açıkça belirtilen bir nüshasında da⁵⁰ bu hadis için ‘ت’, öteki hadis için ise ‘م خ’ remizlerinin kullanılmış olması muharricın haklı olmadığını göstermektedir.

“Diyelim ki her iki Tirmizî için de ‘ت’ remzini kullandı. Bunda şaşılacak ne var? İkiisi de sağlam ‘sika’ değil mi?” ifadesi ise son derece yanlıştır. Zira hem ilk yorumda samimi olunmadığını göstermekte, hem de *Sünen* sahibi Tirmizî’nin hadisteki yerini hafife almak anlamına gelmektedir. Hakîm’e hadis açısından *sika* denilip denilemeyeceği tartışılabilir ise de Ebû İsa’nın onunla bu bağlamda yan yana konulması mâkul değildir.⁵¹

⁴⁶ *İdrâk*, vr. 7^a. Krş. Muhammed b. Pîr Ali el-Birgivi, *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*, İstanbul 1309, s. 7. Makalede *Tarîka*’ya yapılan atıflarda bu matbu nüsha kullanılacaktır.

⁴⁷ bk. Kürd Molla, *Şerhu’t-Tarîka*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2694, vr. 501^a.

⁴⁸ *İdrak*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1237, vr. 6^a.

⁴⁹ *Tarîka*, s. 7; *İdrâk*, vr. 7^a.

⁵⁰ bk. *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye*, Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 1060, vr. 5^b.

⁵¹ Celâledden es-Süyûtî (ö. 911/1505) *el-Câmiu’l-kebîr* adlı eserinde kullandığı kaynakları üç gruba ayırmakta, Hakîm et-Tirmizî’yi ve *Nevâdiru’l-usûl*’ünü ‘hadisi rivayet etmede tek kaldıkları takdirde kesinlikle zayıf olanlar’ arasında sayarken, *es-Sünen* sahibi Tirmizî’ye ‘sahih de, hasen de, zayıf

Kadıızâdeli muhalifin ‘*Tarîka*’ya ve yazarına söz söyletmeme’ anlayışı yüzünden içine düştüğü durum da dikkate değerdir. Bu tepkiyle, hem karşıtı bulunduğu kesimin ana kaynaklarından birini (*Nevâdiru’l-usûl*) savunması gerekmiş, hem de hadisçilerin benimsedikleri güçlü bir eğilimi (Hakîm için ‘ت’ remzini kullanmama) reddetmek durumunda kalmıştır.

Muharricin Birgivi’yi remiz kullanımı açısından eleştirdiği bir başka nokta, Buhârî-Ebü Dâvûd ‘خ د’ remizleriyle verilen “Dünyada ikiyüzlü olanın kıyamet günü ateşten iki dili olur”⁵² rivayetidir. Eleştirinin sebebi, ilgili hadisin Buhârî’nin (ö. 256/870) *el-Câmiu’s-sahîh*’inde değil *el-Edebü’l-müfred*’inde yer almasıdır. Hadisin kaynaklarını Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Câmiu’l-kebîr*’inden aktaran muharric şunları söyler:

“Yazarın -herhangi bir kayıt düşmeden- Buhârî remzini kullanması hadisin onun *Sahîh*’inde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Hadisin orada değil *el-Edebü’l-müfred*’de olduğunu ise biraz önce belirtmiştik. Şunu da belirtelim ki hadisçiler yani bu ilmin erbâbi, ‘خ’ harfini -hadis *Sahîh*’inde olduğu takdirde- herhangi bir sınırlamaya gerek duymaksızın Buhârî’ye remiz yaparlar. Ama eğer hadis Buhârî’nin başka bir eserinde geçiyorsa o zaman ‘خ’ remzinden sonra ilgili eserin adını anarlar. Bu *Târih*’i olur, *Ta’lik*’i olur, *el-Edebü’l-müfred*’i olur veya bir başkası olur. Yazarın bunlardan haberi yoktur.”⁵³

Görüldüğü üzere paragrafta geçerli bir bilgiden söz edilmekte ve Birgivi’ye yönelik önemli bir eleştiri yapılmaktadır.⁵⁴ Üçüncü ve son örnek olan “Kimin canı bir şey çeker de kendini frenler ve başkasını yeğlerse, Allah onu bağışlar”⁵⁵ şeklindeki rivayette ise Bayrampaşa İmamı’nın değerlendirme yapmakta hayli zor durumda kaldığı görülmektedir:

Birgivi’nin ‘حب-شيخ’ remizleriyle verdiği rivayet için muharricin açıklaması şöyledir:

“Yazar ‘Bu hadisi İbn Hibbân ve Ebü’s-Şeyh, İbn Ömer radiyallâhu anhümâdan rivayet etmişlerdir’ demektedir. Derim ki: Bilakis rivayet eden kişi Ebü’s-Şeyh İbn Hibbân’dır ve *Kitâbü’s-Sevâb*’da rivayet etmektedir. Dârekutnî de *el-Efrâd*’da rivayet eder. İkisinin rivayetleri de İbn Ömer radiyallâhu anhümâdandır.

el-Câmiu’l-kebîr’de de *es-Sağîr*’de de böyle yazar. Irâkî de *İhyâ* tahrîcinde bunu böyle belirtir ve ‘Bu hadisi Ebü’s-Şeyh İbn *Hibbân Kitâbü’s-Sevâb*’da rivayet etmiştir’ der.”⁵⁶

da ihtiva edenler’ listesinde yer vermekte ve ‘eğer o bir değerlendirme yapmışsa onu nakledip başka bir açıklamada bulunmama’ prensibini benimsemektedir. bk. Bedî’Seyyid el-Lehhâm, *el-İmâm el-hâfiz Celâlüddîn es-Süyûtî ve cühûdühû fi’l-hadis ve ulûmih*, Dımaşk 1994, s. 314–316.

⁵² *Tarîka*, s. 147. Rivayetinin Arapça’sı: “من كان له وجهان في الدنيا ، كان له لسانان من نار يوم القيامة”

⁵³ *İdrâk*, vr. 68^a.

⁵⁴ Kürd Molla tarafından bu tenkide de yer verilmiştir. bk. Kürd Molla, *Şerhu’t-Tarîka*, vr. 501^a.

⁵⁵ *Tarîka*, s. 97. Rivayetinin Arapça’sı: “إيما امرئ اشتهى شهوةً، فردَّ شهوتهً، وأثر على نفسه: غفر له”.

⁵⁶ *İdrâk*, vr. 36^b.

Görüldüğü gibi muharric yazarın aynı şahsın adını ve künyesini iki ayrı kimlik zannettiği düşüncesindedir. Halbuki kendisi daha önemli bir yanlışta düşmektedir. Şöyle ki:

Ebü’ş-Şeyh’in (ö. 369/979) künyesi İbn Hibbân değil İbn Hayyân’dır.⁵⁷ Irâkî de ilgili cümlesinde doğru künyeyi yani İbn Hayyân’ı kullanır.⁵⁸ Muharric ise bunu yanlış algılamış ve makama da münasip bir çözüm fırsatı olduğu için bu künyeyi açıkça ‘ب’ harfi ile yazmıştır. Muharric’in tesbit edemediği fakat Birgivi açısından asıl üzerinde durulması gereken problem ise bu rivayetin İbn Hibbân’ın bir eserinde yer aldığı, ancak ilk anda akla geldiği gibi *Sahih*’inde değil, güvenilir râvileri incelediği *el-Mecrûhîn*’de olduğudur.⁵⁹

A. Kaynak Değerlendirmesi

Üzerinde çalıştığımız eserden hareketle, ayrıntılı bir şekilde incelenen pek çok örnek sonucu bizde hâsıl olan kanaat, *Tarîka*’nın hem yazımında, hem de tahririnde yaşanan en önemli problemin kaynak yetersizliği; yapılan en önemli yanlışın ise birincil kaynaklara inilmemesi olduğudur. Bu iki noktayı bilhassa muharric açısından incelemeyi önce, *İdrâk*’in sonunda yer alan altmış dört eserlik bibliyografya ile ilgili verileri sunmak istiyoruz.⁶⁰ Muharric’in sadece eser ve yazar adına yer verdiği bu kaynaklar listesini eserlerin türü, bölgeleri ve atf dağılımları açısından incelediğimizde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

TÜR DAĞILIMLARI			BÖLGE DAĞILIMLARI			ATIF DAĞILIMLARI		
Konulu	14	% 21.9	Endülüs	4	% 6.5	Konulu	306	% 22.4
Metin	7	% 10.9	Hicaz	4	% 6.5	Metin	351	% 25.7
Mevzûat	6	% 9.4	Irak	7	% 11.2	Mevzûat	47	% 3.4

⁵⁷ bk. Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, Beyrut, ts., III, 945. Buradaki kayda göre Hayyân Ebü’ş-Şeyh’in dedelerinden biridir ve *Kitâbü’s-Sevâb* yazarının tam adı şöyledir: Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer b. Hayyân el-Ensârî. Ayrıca bk. Muhammed b. Ca’fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü* (trc. Yusuf Özbek), İstanbul 1994, s. 32, 82.

⁵⁸ Maalesef bu cümle *el-Muğni*’nin son baskısında da aynı tahrife maruz kalmıştır (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1995, II, 757). Eserin üçüncü ve son cildindeki *kitap yazarları* fihristinde ise *es-Sevâb* yazarı İbn Hibbân, *Sevâbü’l-a’mâl* yazarı Ebü’ş-Şeyh İbn Hibbân ve *es-Sevâb ve fezâilü’l-a’mâl* yazarı Ebü’ş-Şeyh olmak üzere üç ayrı yazar öngörülmüştür (*el-Muğni*, III, 329). Hâlbuki her üç eser adı da aynı kitabı yani Ebü’ş-Şeyh İbn Hayyân’ın *Sevâbü’l-a’mâl* adlı eserini ifade etmektedir. Sonuçta -ilgili metin yanlış basılmış da olsa- bu hadisin Ebü’ş-Şeyh tarafından nakledildiğine Irâkî’nin işaret ettiği kesindir. *Sahih* yazarı meşhur İbn Hibbân el-Büstî’nin (ö. 354/965) künyesinin “Ebü Hâtim” olması ise Bayrampaşa İmamı’nın isabet ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

⁵⁹ bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 76. İbn Hibbân senede bulunan Amr b. Hâlid el-Vâsıtî adlı şahsın ‘güvenilir isimleri kullanarak uydurma hadis anlatan’ ve ‘Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Ma’in’in yalancı saydıkları’ birisi olduğunu kaydetmekte ve kabul edilemez rivayetlerine örnek olarak da bu hadisi zikretmektedir. Dolayısıyla muharric’in sözünün devamında İbnü’l-Cevzî, Süyûtî ve Alkamî’nin birbirini destekleyen ifadeleriyle *mevzûdur* hükmüne varması isabetlidir.

⁶⁰ bk. *İdrâk*, vr. 101^b-102^a. Bu liste hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmed Ürkmez, *Kadızedeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi*, s. 55-67.

Ricâl	10	% 15.6	Mısır	34	% 54.8	Ricâl	167	% 12.2
Şerh	14	% 21.9	Şam	9	% 14.5	Şerh	289	% 21.1
Tahrîc	10	% 15.6	Diğer	4	% 6.5	Tahrîc	205	% 15.0
Usul	3	% 4.7				Usul	2	% 0.2

Tablo I: Kaynakların Tür, Bölge ve Atıf Dağılımları

Tabloyu şu şekilde yorumlamak mümkündür:

1. Atıf dağılımlarına bakıldığında metin kitaplarının %25'lik bir paya sahip olduğu görülür. Söz konusu 351 atfın 339'unun Süyûtî'nin iki *Câmi'*ine (*el-Câmiu'l-kebîr* ve *el-Câmiu's-sagîr*) yapılması ve ilkinde yaklaşık her üç hadiste bir, ikincisine ise her on iki hadiste bir göndermede bulunulması ilginçtir. Dolayısıyla Buhârî'nin *Sahih'*inden Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1039) *Hilye'*sine kadar bütün ana metin atıflarının, muharric birinci el kaynaklar kullanmadığı için, bu iki eserde toplandığı söylenebilir. Bayrampaşa İmamı'nın bu tutumunun sadece ilmî kifayetsizlik ya da -nisbeten- kolaylıktan değil, 'güvenilir bir eski kaynağa dayanma' ihtiyacından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Zira Kadızâdelilerin eski ulemâya ve klasikleşmiş kaynaklara büyük değer attikleri bilinmektedir. Yine de tüm bu atıflarına rağmen muhalifler kitaptaki zayıf hadis gerçeğini kabullenmemiş ve çeşitli çözümler üretmişlerdir. Bu arada Münâvî'nin (ö. 1032/1623) *Fezû'l-kadîr'*ine yapılan atıfların çokluğunun diğer kaynaklardaki bilgileri özetlemesinden; Süyûtî'ye yapılan atıfların çokluğunun ise hadisin diğer kaynaklarını topluca vermesinden ileri geldiği belirtilmelidir.

2. Kaynakların türlerine göre dağılımında şerh kitaplarının ve konulu eserlerin ön plana çıkması normaldir. Çünkü tahrîc sırasında konuya göre hadis araması yapmak çoğu zaman pratik olmakta, söz gelimi kıyamet alâmetleriyle ilgili bir haber Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *et-Tezkira'*sında; sahâbilerden nakledilen bir dua Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Ezkâr'*ında; esbâb-ı nüzûlle ilgili bir ayrıntı da Süyûtî'nin *Esbâbü'n-nüzûl'*ünde kolayca bulunabilmektedir. Ayrıca bu sonuç, şerh kitaplarının tahrîcdeki yerini ve önemini göstermesi bakımından da anlamlıdır. Muharricin verdiği listede yer alan dört Buhârî, bir Müslim, bir *Mesâbih*, iki *Mişkât* ve iki *el-Câmi'u's-sagîr* şerhi muharricinin yanı sıra, Birgivi'nin kaynakları konusunda da bize bir fikir vermektedir.

3. Doğrudan *tahrîc* adı altında kaleme alınan eserlerin genele oranının % 15.6'da kalması, öncelikle bu sahadaki müstakil eserlerin azlığından kaynaklanmaktadır. Listedeki tahrîc kitaplarıyla eşit sayıda ricâl kitabının yer almasını ise cerh ve ta'dîlin tahrîcdeki yerleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Bir başka yönden bakıldığında bu durum, Bayrampaşa İmamı'nın sıhhat değerlendirmesine verdiği önemi de ortaya koyar. *Tarîka'*daki zayıf hadis yoğunluğunun bu sonucu doğuran ana etken olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

4. Bölgesel dağılım açısından bu tablodan çıkan en net sonuç, Mısır bölgesinin *Tarika* tahririndeki ağırlığıdır. Kanaatimizce bunda en az Bayrampaşa İmamı'nın Mısır asıllı olması kadar, İbn Hacer el-Askalâni (ö. 852/1448) ve öğrencilerinin oluşturduğu tahrir birikiminin de rolü büyüktür. *İdrâkû'l-hakika* söz konusu olduğunda, kaynak sayısında % 55'i, atıf dağılımında ise %70'i bulan bu birikim, bir varsayım olarak sırf Mısır menşeli kaynaklar kullanılarak bile iyi bir tahririn hazırlanabileceğini göstermektedir. İbn Hacer altmış dört kitaptan oluşan listeye on iki eserle katılmıştır. Metin ve mevzuat hariç diğer beş türe dağılan bu bir düzine kaynağın beş tanesi doğrudan tahrir başlığını taşımaktadır. Bu rakam tüm listedeki tahrir kaynaklarının yarısına tekabül etmektedir. Onun öğrencisi olan Süyûtî'nin ise listede toplam dokuz eseri vardır ve iki metin, iki de mevzuat kitabıyla hocasının eksik bıraktığı alanları tamamlamaktadır. İbn Hacer'in diğer öğrencileri Sehâvî (ö. 902/1496) ve Kısım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) ile Süyûtî'nin öğrencisi olan Alkamî (ö. 969/1561) ve Münâvî de (ö. 1032/1623) düşünüldüğünde, tahrir alanında gerçekten uzman bir Mısır ekolüyle karşılaşılır. *İhyâ* muharriri Irâkî'nin de (ö. 806/1403) İbn Hacer'in hocası olduğunu hatırlatmak yararlı olacaktır.⁶¹

B. Yöntem Değerlendirmesi

Birgivi 'sünnete uyma konusunda hassas bir ahlâk kitabı' yazarı olarak, labildiğince çok hadis zikretme eğilimindedir. Bu eğilim her sayfasında ortalama dört hadis bulunan bir esere kaynaklık etmesi yönüyle olumludur. Öte yandan bu yoğunluk Birgivi'nin remiz kullanımına yönelmesini ve bunun bir sonucu olarak da az kaynakla ve az remizle yetinmesini beraberinde getirmiştir. Eserde yer verilen hadis rivayetlerinin ağırlıklı olarak güzel ahlâka dair olması, ilk bakışta fazâil-i a'mâl konusunda zayıf hadislerle amel edilebileceği şeklindeki yaygın kanaati akla getirirse de,⁶² Birgivi'nin bu noktada nasıl bir tutum benimsediği araştırmaya açık görünmektedir.

Bayrampaşa İmamı ise, tahrir ettiği kitabın yazarına muhalif bir muharrir olarak öncelikle -pek çok muharririn zayıf veya sahih birçok hadiste yaptığı gibi- ulaşabildiği kaynak sayısını artırmaya gayret etmektedir. Aynı zamanda muhalif olması, bu gayretinin sonuçlarını yazara eleştiri olarak yöneltmesine sebebiyet vermiştir.

⁶¹ Bayrampaşa İmamı kitabının tam altmış yerinde İbn Hacer'den şeyhu'l-fenn (işin piri) diye bahsetmekte, üstelik yirmi iki ayrı yerde adını zikretmeye dahi gerek görmeden sadece bu unvanı kullanmaktadır (Meselâ bk. *İdrâk*, 3^b, 22^b, 31^b. İsimsiz kullanımlara ise 72^b'den sonraki hemen hemen her varakta rastlamak mümkündür).

⁶² Bu konuda bk. Abdülhay el-Leknevi, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, Beyrut 1994, s. 36-64; Selahattin Polat, "Zayıf Hadislerle Amel", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, Kayseri 1983, s. 83-109; Ayşe Esra Şahyar, "'Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, I/1 (2003), s. 31-49.

İdrâkü'l-hakîka'da 100 varakta *Tarîka* müellifine yöneltilen toplam eleştiri sayısını 101 olarak tesbit ettik. Elbette ki ilmî değeri ve bilhassa isabet oranı açısından her eleştirinin ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir.

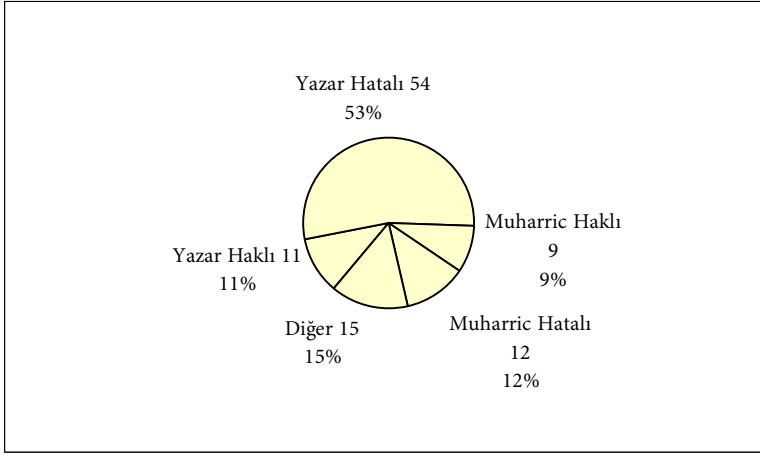
Muharricinin eleştirileri konularına göre gruplandırıldığında, Yetersiz Kaynak Gösterimi ve Metinde Eksiklik başlıklarının ağırlık kazandığı görülmektedir. Bunlardan ilkinde ait örnek sayısı yirmi üç, ikincisinin ise yirmi dokuzdur. Eleştirilerin toplandığı diğer noktalar ise Metinde Hata (8), Metin Birleştirmeler (4), Yanlış Kaynak Gösterimi (4), Kaynak Tercihinde Hata (2), Kaynaklara Vâkıf Olmama (12) ve Usul (19) bağlantılı bölümlerdir.

Müttefekun aleyh olan bir hadis için genelde daha fazla kaynak aramayan Birgivi'nin bu prensibini aşırı bir şekilde tenkit etmemiş olan Bayrampaşa İmamı, ulaştığı ek kaynakları kaydetmekle yetinmiş, hadislerin konu açıklamalarında kullanılmak üzere kısaltılarak verilmesi uygulamasında ise daha hassas davranmıştır. Bazen hadisi oluşturan beş altı cümleden ilkinin veya ilk ikisini alan, Bazen hadisin ortasından veya sonundan bir bölüm nakleden Birgivi'nin bu tutumu Bayrampaşa İmamı'nın tepkisine sebep olmuştur.

Kanaatimizce hem kaynak gösterimi hem de metin hassasiyeti hususundaki problemler yöntem ve anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Zira tahrîc işleminde, metinlerin tam verilmesi ve kaynakların eksiksiz aktarılması önemlidir. Ancak bu durum, hadis alanı dışında eser kaleme alan bir yazardan, bütün hadislerin metin ve kaynaklarını eksiksiz vermesinin beklenmesini gerektirmez. Dolayısıyla eksik sunulan hadisleri “وللحديث تنمة” (Hadisin devamı şöyledir) diyerek tamamlayan muharricinin bu davranışı yerindedir. Bazı durumlarda yazarın hadisleri “Bize ulaşan bilgilere göre” gibi ifadelerle nakletmesini muharricinin “Anlaşılan hiç kimsenin kitabında görememiş” şeklinde yorumlaması ise tartışmaya açıktır.

IV. Sonuç

Tarîka tahrîcinde Bayrampaşa İmamı Ali Efendi'nin eleştirilerinde ne ölçüde başarılı olduğunu belirleyebilmek için aşağıdaki grafikten yararlanılacaktır:



GRAFİK-I: Tarafların Haklılık Payı Oranları

Değerlendirmeye giren toplam örnek sayısı 101 olduğu için, birimlerinin yüzdeleriyle örnek sayıları arasında paralellik görülen bu grafiğe bakılarak sunlar söylenebilir:⁶³

1. Muharric'in hatalı bulunduğu on iki noktanın üçte ikisi kaynaklarla ilgilidir ve buna ana kaynaklardan yararlanmaması sebep olmuştur. Birgivi'yi yanlış kaynak göstermekle suçladığı üst üste dört yerde de yanılması bunun açık bir göstergesidir.⁶⁴ Kalan dört örnek ise usule dairdir ve Bayrampaşa İmamı'nın hadis ıstılahlarına âşına olmamasından kaynaklanmaktadır. Bir başka ilginç nokta ise, *İdrâk*'i yazarken neredeyse hiç imlâ hatası yapmayan Ali Efendi'nin, Birgivi'nin bu yöndeki kusurlarını tenkit ettiği satırlarda üst üste yazım hataları yapmış olduğu gerçeğidir.⁶⁵

2. İşaret edilen usul ve literatür yetersizlikleri göz önünde bulundurulduğunda Bayrampaşa İmamı'nın tam anlamıyla bir muhaddis sayılamayacağı ortadadır. Birgivi'nin eserine dair gerçekleştirdiği bu çalışmada getirdiği eleştirilerin %75 oranında tutarlı ve %65 nisbetinde haklı olması Bayrampaşa İmamı'nın referanslarının (bazıları ikincil kaynaklar da olsa) büyük ölçüde güçlü olmasından ileri gelmektedir ve tabii ki bu her şeyden önce hadis ilmi açısından bir kazanımdır.

⁶³ Söz konusu 101 eleştirinin tamamına makalenin sınırlılıkları nedeniyle yer verilememiştir. Diğer örnekler için bk. Ahmed Ürkmez, *Kadızedeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlimine Etkisi*, s. 68-141.

⁶⁴ bk. Ahmed Ürkmez, *a.g.e.*, s. 106-112.

⁶⁵ bk. *İdrâk*, vr. 59^b, 72^b, 84^b.

3. Bayrampaşa İmamı'nın eleştirilerinin Birgivi'yi olumsuz etkilemediği toplam on bir örnek, **yazar haklı** ifadesiyle tanımlanmıştır. Örneklerin sekizi devamı çok uzun olan hadislerden yapılan alıntılarla ilgilidir ve Birgivi'nin bunu yapması doğal karşılanmalıdır. Kalan üç noktanın ikisinde, rivayet kalıplarının kullanımı tartışılmaktadır. Müslim'in *el-Câmiu's-sahih*'inde yer alan bir hadisin sözün akışı içerisinde **temrîz sîgası** (رَوِيَ) ile nakledilmesini eleştiren muharric, Tirmizî'den alınan bir başka hadisin Bezzâr'daki farklı rivayetine dikkat çekilirken 'وزاد في رواية' denilmesini de yanılıcı bulmaktadır.⁶⁶ Mamafih her meçhul rivayet kalıbının mutlaka onun zayıflığına delâlet etmeyeceği de,⁶⁷ yukarıdaki rivayet farklılığı ifadesinin açıkça bir önceki metnin sahibine atıf sayılmayacağı da bilinmektedir. Aslen Mısırlı olmasına rağmen muharric Arapça'nın kullanım özelliklerine dayanan bu noktaları ihmal etmiş görünmektedir.

Birgivi'nin haklı sayılabileceği diğer konu ise "Başınız bir derde girdi diye ölmeyi istemeyin"⁶⁸ hadisini kaydederken "*Muvatta hariç diğer Kütüb-i Sitte*" ifadesini kullanmasıdır. Her ne kadar muharric yerleşik *Kütüb-i Sitte* anlayışını vurguluyorsa da İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i yerine İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'nın ya da Dârimî'nin *es-Sünen*'inin altıncı kaynak kabul edilmesi gibi bir eğilim de mevcuttur.⁶⁹

Neticede burada işaret edilen on bir noktaya muharricin hatalı olduğu on iki örnek de eklendiğinde, eleştirilerin yaklaşık dörtte birinin geçersiz, en azından gereksiz olduğu sonucuna varmak mümkündür.

4. Tablodaki **Diğer** başlığı, niteliği hakkında kesin karar verilemeyen, ya iki tarafın birden haklı veya iki tarafın birden haksız olduğu durumların belirtilmesinde kullanılmıştır. Meselâ Birgivi'nin 'İbn Ebû'd-Dünyâ merfû olarak rivayet eder' açıklamasını yaptığı, muharricin ise Münzirî'den 'mevkûf olması daha büyük ihtimaldir' bilgisini naklettiği bir örnekte⁷⁰ iki taraf da haklıdır.

⁶⁶ Detaylar için bk. Ahmed Ürkmez, *a.g.e.*, s. 87-90.

⁶⁷ Eğer bir müellif eserinin başında böyle bir öngöründe bulunmuşsa, o zaman temrîz sîgası kullanması onun o hadisi zayıf saydığına açıkça delâlet eder. Nitekim Münzirî eserinin önsözünde, belli özellikleri taşıyan rivayetleri zayıf kabul ettiğini ve bu hükmünü, ya hadisi şüphe kipi "رَوِيَ" ile başlatarak ya da sonunda hiçbir açıklama yapmayarak bildireceğini açıklamaktadır (*et-Tergîb ve't-terhîb*, Beyrut 1996, I, 51). Hasen seviyesinin altındaki tüm rivayetleri -uydurmalar da dahil olmak üzere- kapsayan bu tavrı önemseyen ve tam elli beş hadiste hatırlanan muharric (meselâ bk. *İdrâk*, vr. 18^a, 24^a, 32^b, 38^a) yer yer Münzirî'nin ilgili açıklamasından kesitler sunar (*İdrâk*, 13^b-14^a, 27^a, 41^b). Yukarıdaki itiraz da hadisin usulüne hâkim olmayan Bayrampaşa İmamı'nın bu ilkeyi alışkanlık haline getirmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

⁶⁸ Hadisin Arapça'sı şu şekildedir: "لا يتمن أحدكم الموت بضّر نزل به".

⁶⁹ bk. Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, Beyrut 1993, I, 140; Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 1-5; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Selâsü rasâil fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, Beyrut 1997, s. 110 vd. (dp. 1).

⁷⁰ bk. Ahmed Ürkmez, *a.g.e.*, s. 69-70.

Çünkü muharricin naklettiği genel ve geçerli bir bilgi iken, Birgivi'nin yaptığı **olanı tasvir**dir ve o da doğrudur. Zira İbn Ebü'd-Dünyâ hadisi merfû olarak rivayet etmiştir.

Çalışması boyunca dört hadisi gözden kaçırın,⁷¹ bir hadisin metnini yazıp karşısını boş bırakan,⁷² iki yerde de hadisler arasında takdim-tehir yapan⁷³ Bayrampaşa İmamı, iki rivayet hakkında da 'bulamadığını' belirten ifadeler kullanmaktadır.⁷⁴ Bu rakamların genele (775 hadise) oranla çok düşük olduğuna da işaret edilmelidir.

Hareket noktasının 'bir grubun görüşlerini savunmak veya çürütmek' olması, bir başka ifadeyle bütünüyle ilmî denilebilecek bir endişeyle yola çıkması, Bayrampaşa İmamı Ali Efendi'nin *İdrâk*'in yazımı öncesinde ve bilhassa sonrasında sergilediği cesur tavrı gölgelememelidir. Zira Hanya fâtihi Kaptanıderyâ Silâhdar Yusuf Paşa'nın 'Hanya ganîmetlerini saraydakilere yeterince yedirmedeği'⁷⁵, Vezîriâzam Sâlih Paşa'nın da 'Sultan İbrahim Cinci Hoca'ya üfürülmeye giderken yolda kalabalık eden konvoy dışı arabaların trafiğe çıkmalarını engellemediği' için⁷⁶ bizzat sultanın emriyle idam edildikleri bir ortamda, Kadızâdeliler'in şeyhülişlâma yaptıkları 'Bayrampaşa İmamı'nın katledilmesi' başvurusu sembolik olmaktan öte bir anlam taşımaktadır.

Sonuç olarak *İdrâk*'ul-hakika hadis ilimleri açısından olduğu kadar, telif edildiği dönemin şartları ve yazılış amacı bakımından da dikkate değer bir çalışmadır. *İdrâk* yazarı tahrir ettiği esere kesinlikle muhalif olmasına rağmen, bu muhalefetini yıkıcı bir yaklaşıma dönüştürmemiş ve tarafsızlığını büyük ölçüde korumuştur. Kanaatimizce eser Osmanlı dönemi hadis çalışmalarında pek rastlanmayan tahrir kültürü ve geleneğine, dönemden de izler taşıyan farklı bir boyut kazandırmıştır.

“Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrir”

Özet: 'Bir hadisin rivayet edildiği kaynakları bulmak ve sıhhat değerlendirmesini yapmak' anlamına gelen tahrir, eleştiriye oldukça yatkın bir süreçtir. Bu özelliğinden ötürü Osmanlı

⁷¹ Krş: *Tarika*, s. 44, 54, 103, 179 ve *İdrâk*, vr. 19^a, 20^b, 42^b, 86^b.

⁷² bk. *Tarika*, s. 190; *İdrâk*, vr. 92^b.

⁷³ bk. *Tarika*, s. 96, 139; *İdrâk*, vr. 36^{a-b}, 60^b-61^a.

⁷⁴ bk. *Tarika*, s. 15; *İdrâk*, vr. 10^a. Aynı sayfada yer alan söz konusu iki hadisten ikincisi “خير الناس من لم أجد هكذا” (bu şekliyle bulamadım) dediği rivayet her ne kadar -eserinin sonundaki kaynaklar listesinde de zikrettiği- *Kenzü'l-ummâl*'de mevcutsa da (XVI, 167 [nr. 44154]), o günün şartlarında bu kaynaktaki binlerce hadisin arasında bulunamamış olmasını doğal karşılamak en doğrusudur.

⁷⁵ Hanya Kalesi Ağustos 1645'te (Cemâziyelâhir 1055) fethedilmiştir. Paşa'nın katli ise zaferin hemen ardından vuku bulmuştur. Detaylar ve Kaptanıderyâ'nın kişiliği için bk. İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1961, III, 393-400.

⁷⁶ Cinci Hoca (ö. 1058/1648) için bk. Abdülkadir Özcan, “Hüseyn Efendi”, *DİA*, XVIII, 541-543. Vezîriâzam Sâlih Paşa için bk. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, III, 404.

tarihinin en önemli ve en ünlü fikrî hâdiselerinden olan Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışmasında etkin bir muhalefet aracı olarak kullanılmıştır.

Sivâsi kökenli yazar Ali b. Hasan b. Sadaka, Kadızâdeliler'in temel referansı durumundaki *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* üzerine bir tahrîc kitabı hazırlamıştır. Bu makalede, *İdrâkû'l-hakîka* adını taşıyan ve Birgivi'nin *et-Tarîka*'sına yönelik 100'den fazla eleştiri içeren söz konusu kitaptan hareketle, tahrîc literatürünün muhalefet aracı olarak kullanılması konusunu ele almak amaçlanmıştır.

Atıf: Ahmed ÜRKMEZ, “Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, II/2, 2004, s. 87-106.

Anahtar kelimeler: Tahrîc, Kadızâdeliler, Sivâsiler, İdrâkû'l-hakîka, Birgivi.

Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'l-hadır

J. H. KRAMERS*
Çev. Fatma KIZIL**

“A Tradition of Manichaean
Tendency (The She-Eater of
Grass)”

Bu makalede*** incelemeyi amaçladığımız hadisin belli bir dönemde hayli meşhur olmuş olması kuvvetle muhtemeldir, zira en önemli hadis eserlerinde on iki kere yer almaktadır. Bu aynı zamanda hadisin birçok farklı rivayetinin (redaksiyon) bulunduğu anlamına da gelmektedir. Söz konusu rivayetler aşağıdaki şekilde gösterilebilir:¹

* Holandalı İslâm araştırmacısı Johannes Heindrik Kramers (1891–1951), *The Encyclopaedia of Islam*'ın yazar ve editörlerinden olup, hukuk ve şarkiyat okudu. İngilizce, Almanca, Fransızca gibi Batı dilleri yanında Türkçe, Arapça, Farça, Ermenice gibi Doğu dillerini de bilen ve altı yıl Türkiye'de yaşamış bulunan Kramers *EI'*de yüz elliye yakın madde yazmıştır (Kemal Kahraman, “Kramers, Johannes Heindrik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXVI, 287–288).

Harald Motzki *Hadith: Origins and Developments* (Wiltshire-Burlington: Ashgate 2004) adıyla neşrettiği edisyonun girişinde, Kramers'in tercümesini sunduğumuz bu makalesinde isnadın kendisinden yayıldığı râvi olarak Ebû Saïd el-Hudrî'ye yaptığı vurgudan hareketle, Schacht'tan önce de bazı Batılı araştırmacıların 'common link' olgusunun farkına vardığını ifade etmiştir (s. xxxvii). Bununla birlikte Motzki Schacht'ın söz konusu fenomeni yeni bir tarzda yorumladığına da işaret etmektedir (s. xxxviii). Onun makaleyle ilgili dikkat çektiği bir diğer husus ise, kullanılan metot ile alâkaldır: Kramers hadisi incelerken isnad ile metin analizi arasında bir denge kurmuştur ve metinlerle isnadlar arasındaki ilişkilere dikkat çekerek, incelediği hadisin menşei ve tekâmülü hakkında detaylı sonuçlara ulaşmıştır (s. xlvii).

** UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, fatmakizil42@hotmail.com

*** J. H. Kramers tarafından “Une Tradition a Tendence Manichéenne (la ‘mangeuse de verdure’)” adı ile *Acta Orientalia* 21'de yayımlanan makale, Matthew Gordon tarafından yapılan İngilizce tercümesi [“A Tradition of Manichaean Tendency (‘The She-Eater of Grass’)”, *Hadith: Origins and Developments*, nşr. Harald Motzki, Ashgate 2003] esas alınarak Türkçeye çevrilmiştir. Makalenin İngilizce tercümesinin yer aldığı ve editörlüğünü Motzki'nin yaptığı *Hadith: Origins and Developments* adlı esere editör tarafından eklenen dipnotlar da tercümeyle dahil edilerek, köşeli parantez içerisinde verilmiştir.

¹ Bu çalışmada kullanılan edisyonlar şunlardır: el-Buhârî, *Kitâbü'l-Câmi's-sahîh* (nşr. Ludolf Krehl - Theodor W. Juynboll), Leiden 1862–1908; el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire 1288; Müslim, *Kitâbü'l-Câmi's-sahîh bi-şerhi'n-Nevevî*, Kahire 1283; en-Nesâî, *Sünen bi-*

- A. el-Buhârî, *Sahîh*, I, 371–372; el-Kastallânî, III, 606.
- B. el-Buhârî, *Sahîh*, II, 211; el-Kastallânî, V, 72–74.
- C. el-Buhârî, *Sahîh*, IV, 214; el-Kastallânî, IX, 270–72.
- D. Müslim, *Sahîh*, III, 50–51.
- E. Müslim, *Sahîh*, III, 51.
- F. Müslim, *Sahîh*, III, 51–52.
- G. en-Nesâî, *Sünen*, V, 90–92.
- H. İbn Mâce, *Sünen*, II, 250.
- I. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 7.
- J. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 21.
- K. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 91.
- L. İbn Hanbel, *Müsned*, III, 91.

Bu rivayetler kendi içinde her birinde metinlerin açıkça birbiriyle ilintili olduğu üç gruba ayrılabilir. Ayrıca isnadlar da bu gruplardan her birinin farklı bir sened zincirine sahip olduğunu teyit etmektedir. Bununla birlikte isnadların hepsi aynı râvi ile *müksir fi'l-hadîs*^{****} şeklinde adlandırılan meşhur sahâbî Ebû Saîd el-Hudrî ile (ö. 63–65/682–686 arası) başlamaktadır.²

Rivayetlerden beşi (A, F, G, J, K) neredeyse aynı metne sahiptir. Temsil gücü en yüksek olduğu için F metninin tercümesini vererek başlayacağız:

1. [11] Resûlullah minbere çıktı ve biz de etrafına oturduk.
2. Şöyle buyurdu: “Benim ölümünden sonra sizin başınıza gelmesinden korktuğum şeylerden biri dünyanın size bahşedilecek olan şaşaa ve süsüdür.”
3. Bir adam dedi ki: “Hayır şerre sebep olabilir mi ey Allah’ın Resûlü?”
4. Bu sözler üzerine Resûlullah sessizleşti. Birisi (adama) seslendi: “Senin neyin var? Sen Resûlullah’a sesleniyorsun fakat o seninle konuşmuyor.” Râvi devam eder: “Biz anladık ki o esnada vahiy geldi.”
5. Nihayet terini silerek eski haline döndü.
6. Ve şöyle buyurdu: “Soruyu soran nerede?”, onu takdir etmek ister gibiydi.
7. Sonra şöyle buyurdu: “Hayır şerre sebep olamaz.”

şerhi's-Süyûtî ve's-Sindî, Kahire 1348; İbn Mâce, *Sünen bi-şerhi's-Sindî*, Kahire 1349; İbn Hanbel, *Müsned*, Kahire 1313.

^{****} Metin içindeki *italik* vurgular müellife aittir. Köşeli parantez içindeki sayfa numaraları makalenin orijinalinin sayfa numaralarıdır. Çeviride yer alan köşeli parantez içerisindeki saygı ifadeleri ise tarafımızdan eklenmiştir [çev.].

² İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Kalküta 1856–1888), II, 166, no. 4088.

8. “Ama arazinin bitirdikleri arasında öldürenler veya öldürmenin eşine getirenler vardır.”
9. “Bunun tek istisnası yeşillik yiyen hayvandır (آكلة الخضر).**** Çünkü içi doluncaya kadar yer ve böğrü dolduğunda güneşe döner. Sonra defi hacet eder. Ancak o zaman yeniden otlamaya başlar.”
10. “Şimdi bu mal yeşil, tatlı ot gibidir; inananın en iyi dostu, bu maldan fakire, yetime ve yolcuya veren kişidir.” veya Allah’ın Resülünün açıkladığı gibi.
11. “Fakat malı haksız olarak alan kişi doymak bilmeden yiyen kimse gibidir ve o mal kıyamet günü aleyhinde şahitlik yapacaktır.”

[12] Aralarına İbnü'l-Esîr'in *Nihâye'sini*³ de ekleyebileceğimiz şerhler, gramerle alâkalı bazı incelikler hakkında yapılan yorum farklılıkları ile metin farklılıklarını detaylı bir şekilde göstermektedirler. Şerhler aynı zamanda az bilinen birtakım ifadeleri de açıklamaktadır. Şârihler bunların dışında dikkatlerini hadiste mevcut olan çifte mesele yani aşırı mal edinen kişinin şişkinlik nedeniyle patlayan bir hayvana benzetilmesi ile malını itidalle yemesinin yanı sıra dinî gayelerle tasaddukta da bulunan kişinin, sindirim sürecini içgüdüsel şekilde düzenleyen bir hayvana –burada “yeşillik yiyen hayvan/آكلة الخضر” şeklinde tanımlanmıştır- benzetilmesine hasretmişlerdir.

Şimdi, metinle ilgili birkaç değerlendirmeye yer vereceğiz:

2. “Dünyanın şaşaaı”nı (زهرة الدنيا) el-Kastallâni dünyanın fâni güzelliği şeklinde şerheder.⁴ İfade bütün rivayetlerde aynıdır ve aynı mânada Tâhâ sûresinin 131. âyetinde de geçmektedir.

3. Şerhler soruyu soran kişinin bilinmediğini göstermektedir.

4. “Biz anladık ki” ifadesi için, şerhlerdeki diğer metinlerde geçen kelimeler *raeynâ* [رأينا], *ruînâ* [رئينا] veya *urînâ*[ارينا]’dır. Aralarından en erken tarihlisi muhtemelen sonuncusudur. [Hz.] “Peygamberin sessizliği” keyfiyeti el-Kastallâni’ye göre onun vahiy beklediğinin göstergesidir.⁵ Metin açıkça, müteakiben gelenin Kur’an vahyinin otoritesini taşıdığını ima etmektedir.

5. “Ter” için kullanılan kelime –*ruhadâ* [رحضاء]- yoğun terleme veya “deriyi yıkayan” ateşli terleme şeklinde açıklanmaktadır (es-Süyûti). Kelime hadis mecmualarında başka hiçbir yerde geçmemektedir.

**** Türkçe’de birkaç istisna dışında kelimelerin eril ve dişil formları arasında bir ayrımın bulunmaması nedeniyle başlıkta ve metin içinde makalenin İngilizcesinde yer alan “she-eater grass” ifadesinin Arapça karşılığı olarak “آكلة الخضر” kullanılmıştır [çev.].

³ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (Kahire 1311), 299.

⁴ el-Kastallâni, *İrşâd*, IX, 270.

⁵ a.g.e., III, 60.

6. “Sanki onu takdir etmek ister gibiydi.” ifadesi şerhlere göre [Hz.] Peygamber’in sorudan memnun olduğunu göstermektedir.

Sadece G rivayetinde [Hz.] Peygamber’in *eyne’s-sâil* [أين السائل] yerine [13] *e şâhidün es-sâil* [أشاهد السائل] dediği nakledilir. Şârih es-Sindî’ye göre [Hz.] Peygamber soruya soruyla cevap vermiştir ve bununla soranın sağduyusuna seslenmeye çalışmıştır. Bu soru şöyle tercüme edilebilir: “Soruyu soranın kendisi buna şahit midir?”

7. *İnnehu lâ ye’tî’l-hayru bi’ş-şer* [إنه لا يأتي الخير بالشر]. Bu ifadeyi daha sonra inceleyeceğiz. Bu sebeple şimdilik sadece el-Kastallânî’nin ibarenin “Allah’ın hayır kabul ettiği hayırdır ve O’nun şer kabul ettiği şerdir.” anlamına geldiğini ifade ederek Ehl-i sünnet’in görüşlerine paralel bir yorum yaptığını işaret etmekle yetiniyoruz. es-Sindî, hayrın burada “maddî mülkiyet” (mal) anlamına geldiğini ifade edip, bu anlam için Bakara sûresinin 180. âyetini aktararak amaca yönelik bir yorum yapmaktadır.

8. el-Bâkullânî *İ’câzü’l-Kur’ân*’ında bu paragrafı [Hz.] Peygamber’e isnad edilen ifadelerdeki *bedî’* örneklerinden biri olarak aktarmaktadır.⁶ Burada ele alınan beş rivayette (J hariç) -el-Kastallânî’nin de işaret ettiği üzere- *mâ* zamiri ve *habetan* [حبطا] tümleci yer almazken, el-Bâkullânî metni nahiv açısından doğru bir biçimde [إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا أو يلم] aktarmaktadır. Bu nakledilen metnin hayli erken tarihli olduğuna dair bir delil kabul edilebilir. “Şişkinlik nedeniyle” anlamında neredeyse bütün diğer rivayetlerde yer alan *habetan* [حبطا], el-Kastallânî’ye göre develerin ölümüne sebep olan bir hastalıktır.

Muhtemelen el-Bâkullânî’yi etkileyen, *elemme* [ألم] fiilinin “bir şeyi yapmanın eşiğinde olma” anlamında kullanılmasıdır.

“Arazi” şeklinde çevirdiğimiz *er-rabî’* [الربيع] kelimesine gelince el-Kastallânî ve es-Sindî kelimenin dere anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Bununla birlikte bizim tercümemizde önerilen yorumu çürütecek herhangi bir husus da söz konusu değildir.

9. *İllâ âkiletü’l-hadır* [إلا آكلة الخضر] istisnâ müferrağ diye bilinen istisna cümlesi olarak açıklanır.⁷ Aynı zamanda tavsiye anlamı taşıyan bir edat olarak şerhedilen *alâ* [على] okuyuşuna da işaret edilir.

Hadirin yanı sıra *hudar*, *hıdr*, *hadıra*, *hudra* ve *hadra* şeklinde okunmuş biçimleri de mevcuttur. Bazı şerhler özellikle de *Nihâye* söz konusu yeşilliğin (*bükül*/بقول) yağmurdan sonra ortaya çıkan ‘taze ve gür’ bitkilerden olmadığı, aksine bedevîlerin *cenebe* [جنبة] de dediği, hayvanların kuruduktan [14] sonra yediği bir çeşit bitki olduğu hususunda ısrar eder. İfade aynı zamanda ölçülü iştaha sahip bir hayvana da işaret etmektedir. Hiçbir şârih söz konusu hayva-

⁶ el-Bâkullânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*, Kahire 1349, 70.

⁷ bk. William Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Cambridge 1898, II, 336.

nın türünü belirtmez; görünüşe göre akıllarında develer, sığırlar ve koyunlar vardır (*dâbbe, mâşiye, behîmâtü'l-en'âm*).

Seleta [نظ] ince bir yapıda kolayca çıkan dışkı türü için kullanılan bir kelimedir.

10 ve 11. bölümler şârihler için kötü davranışın kıyamet günündeki şahitliği haricinde hususi herhangi bir problem içermemektedir. Söz konusu şehâdet ise şârihler tarafından farklı şekillerde yorumlanmaktadır.

* * *

Söz konusu beş rivayetin her birinin isnadlarının en eski kısmı aynı saygın beş râviden teşekkül etmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, en erken râvi el-Hudrî'dir. Onun ardından ilk olarak [Hz.] Peygamber'in yaklaşık 720'lerde⁸ ileri bir yaşta vefat eden son eşi Meymûne'nin mevlâsı Atâ b. Yesâr, daha sonra Meymûne'nin daha önceki bir eşinden olan Hilâl b. Ali b. Üsâme diye de bilinen oğlu Hilâl b. Meymûne gelir (el-Kastallânî'ye göre *sigâr-ı tâbiî*ndendir; İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında geçmektedir).⁹ Müteakiben Basra'da yaşayan ve 746'da¹⁰ vefat eden Tay kabilesinin mevlâsı Yahyâ b. Ebû Kesîr ve son olarak da İran'da bulunan Destüvâ'dan getirilen kumaşları sattığı Basra'da vefat eden Hişâm b. Ebû Abdullah el-Destüvâî gelmektedir. Hişâm 769'da vefat etmiştir.¹¹ Son iki râvinin ikamet ettiği yerden hareketle, beş rivayetten oluşan ilk grup *Basra Grubu* olarak adlandırılabilir.

Diğer yedi rivayet metinlerinde mevcut olan ipuçlarından hareketle üç gruba ayrılabilir. Bununla birlikte hepsinin bir ortak noktası bulunmaktadır; [Hz.] Peygamber 7. bölümde şöyle demektedir: "Hayır ancak hayrı getirir." (يَأْتِي الْخَيْرَ إِلَّا بِالْخَيْرِ). Tartışmasız daha kesin ve dikkat çekici olan bu ifade şeklinin, daha erken tarihli bir ifadelendirme olabilmesi mümkündür. Diğer kısımlara gelince, 1., 2., 3., 6., 8. ve özellikle de 9. bölüm, grupların ayrılmasını mümkün kılan ifade değişikliklerine rağmen aynı temel konuyu ihtiva etmektedir.

B ve L rivayetleri metinleri kadar isnadları açısından da özdeş görünmektedir. Bu rivayetler en erken râviler olarak *Basra Grubu*'nun isnadlarındaki ilk üç râviye sahiptirler. Onların peşinden Medine sakinlerinden Fülejh b. Süleyman gelir. [15] Fülejh 760 yılı civarında¹² ölmüştür -ki bu da Hilâl ile arasında

⁸ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (nşr. Eduard Sachau v.dğr.), Leiden 1904–1940, V, 129.

⁹ [Daha çok Hilâl b. Ebû Meymûne adı geçmektedir. (Meselâ bk. Müslim, *Sahih*, no. 2470, *The Thesaurus Islamicus Foundation*, Vaduz 2000; diğer baskılarda "Zekât", 41.) İbn Hacer'e göre Hilâl, el-Âmir kabilesinin mevlâsıdır ve 724 civarında vefat etmiştir, bk. *Tehzîbü't-Tehzîb*, Haydarâbâd 1327, XI, 82. Bu bilgi Hilâl'in [Hz.] Peygamber'in eşi Meymûne'nin oğlu olduğu iddiası ile tutarsızlık arz etmektedir. İbn Hacer bu iddiadan bahsetmemektedir. Harald Motzki]

¹⁰ İbn Sa'd, V, 404.

¹¹ bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. Ferdinand Wüstenfeld), Leipzig 1866–73, II, 574.

¹² İbn Sa'd, V, 307.

imkânsız bir kronolojik mesafe yaratmaktadır.¹³ Biz bu grubu *Birinci Medine Grubu* şeklinde adlandırmaktayız.

Metne gelince, İbn Hanbel L'den sadece birkaç tane ibare barındırdığı için metnin bütününe sadece B'de sahibiz. Bununla birlikte L'deki ibarelerin, B ile isnadın da teyit ettiği üzere, benzerlikler arzettiği görülmektedir. B ile (Krehl'in el-Buhârî neşrinde B'de bazı atlamalar söz konusudur.) ilk grup arasındaki en çarpıcı farklar şunlardır: 4. bölümde şöyle denilmektedir: "Onun sözlerinin ardından [Hz.] Peygamber sessizleşti. Dedik ki: 'Vahiy geliyor'. İnsanlar başlarında kuşlar varmış gibi sessiz durdular." el-Kastallânî onların, kuşları yakalamak isteyen ve uçup kaçmalarından korktukları için sessiz duran insanlar gibi davrandıklarını söyleyerek bu ilginç ifadeyi açıklamaktadır. Diğer hiçbir rivayet bu detayı içermemektedir. 6. bölümde şöyle denilmektedir: "[Hz.] Peygamber şöyle buyurdu: 'Sorun kişi nerede? O gerçekten hayır mıdır?', üç kere." Son ifade muhtemelen son sözlerin üç kere tekrarlandığına işaret etme amacına ma'tuftur. Bu noktada metinde bir karışıklık olması kuvvetle muhtemeldir. "O gerçekten hayır mıdır?" ifadesi aynı zamanda 4. grupta da (*Mısır Grubu*) geçmektedir. Fakat orada 7. bölümden sonra yani büyük ihtimalle gerçekten olması gereken yerde bulunmaktadır. Üçüncü grupta üç kere tekrarlanan 7. bölümdür ve anlama daha uygun olan da budur.

3. grubu teşkil eden rivayetler (C, E, I) biraz farklılık arz etseler de, 2. bölümde [Hz.] Peygamber'in "Sizin için en fazla korktuğum şey Allah'ın sizin için yarattığı yerin bereketleri (بركات) ve dünyanın şaşaaşadır." derken en üstünlük yapısı kullanması gibi bazı metinsel hususiyetleri paylaşırlar. Bununla birlikte daha belirleyici olan E ve I rivayetlerinde [Hz.] Peygamber'in 7. bölümdeki "Hayır ancak hayra sebep olur." açıklamasını üç kere tekrar ettiğinin nakledilmesidir. Bu tür tekrarlar [Hz.] Peygamber'in hitabetinin meşhur bir yönüdür. Bu husus "Bir söz söylediğinde, dinleyen iyice öğrensin diye üç kere tekrarları,"¹⁴ şeklindeki hadiste açıkça ifade edilmiştir. C rivayeti aynı üçlemeyi içermemektedir fakat söz konusu eksiklik bu tür metinler için olağanüstü bir durum değildir. 7. bölümdeki ifadelerin tekrarının [16] söz konusu hadisin en erken rivayetine has bir unsur olması muhtemel görünmektedir.

9. bölüm, sonundaki küçük bir değişiklikle birlikte bütünüyle C, E ve I rivayetlerinde yer almaktadır. Aynı şekliyle 4. grupta da yer alması sebebiyle bu husus önemlidir. Söz konusu küçük değişiklik ise ثم رعت yerine ثم عادت وأكلت (sonra tekrar yemeye başlar) ifadesinin yer almasıdır. 3 ve 4. grupların "أكلت الحضر hareketlerine اجترت fiilinin ("geviş getirir") eklenmesi noktasında da benzerlik arzederler.

¹³ [Aradaki tarihî mesafe 36 yıldır. H. Motzki.]

¹⁴ el-Buhârî, *Sahîh*, I, 36; ayrıca bk. A. J. Wensinck v.dğr., *Concordance et indices la tradition musulmane*, Leiden 1936-88, "Selâse" md., I, 297.

10 ve 11. bölümler ilk grupta olduklarından daha kısadırlar. Burada 10. bölüm “Şimdi bu mal yeşil, tatlı ot gibidir. Onu kim hakkıyla alır ve yerli yerinde sarfederse iyi bir yardım (معونة) kaynağıdır.” ve 11. bölüm de “Fakat onu haksız yere alan doymaksızın yiyen kişi gibidir.” şeklindedir. 4., 5. ve 6. bölümlerin E’de olmadığına işaret etmek istiyorum.

3. grubun isnadından elde edilen veriler şaşırtıcıdır. C ve E rivayetlerinde, el-Hudrî’den sonra ilk râviler olarak önceki iki grupta da yer alan Atâ b. Yesâr ve ondan sonra da Zeyd b. Eslem (ö. 753–754)¹⁵ ve daha sonra Mâlik b. Enes (ö. 795) gelmektedir. I rivayetinde ise el-Hudrî’yi İyâz b. Abdullah takip etmektedir. İyâz 4. grupta da yer alır fakat I’nın isnadının geri kalan kısmı farklıdır. Zira I’nın isnadında sırasıyla, hayatlarına dair bilgi bulmanın zor olduğu İbn Aclân ve Süfyân gelmektedir.¹⁶ Bu durum I’nın isnadının şüpheli olduğunu düşündürmektedir. I metninin tertibinde de, bu rivayetin diğer rivayetlerin sahip olduğu sahihlikten yoksun bulunduğunu teyit eder görünen düzensizlikler vardır. I’nın metninin dördüncü grupla bazı ortak noktaları paylaştığı doğru olmakla beraber, metindeki bazı ibareler, bu rivayeti 3. gruba yani *İkinci Medine Grubu*’na daha yakın kılmaktadır.

Son olarak D ve H’den teşekkül eden 4. grup açıkça Mısırlı bir isnada sahiptir. el-Hudrî’yi müteakiben I’nın isnadında da yer alan İyâz b. Abdullah b. Sa’d b. Ebû’s-Serh el-Fihri gelmektedir. el-Fihri Mısır’ın 657’de ölen ikinci vâlisinin oğludur. İbn Sa’d, İyâz’ın ölüm tarihini vermemektedir.¹⁷ İyâz’ın ardından, İbn Sa’d’ın hakkında kısaca bilgi verdiği Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî¹⁸ ve son olarak da Mısırlı meşhur muhaddis ve fakih el-Leys b. Sa’d (ö. yaklaşık 780) gelmektedir.¹⁹

[17] *Mısır Grubu*’nu teşkil eden iki rivayetin metinlerinin formu *Birinci Medine Grubu*’nun (B, L) metinlerine az da olsa benzemektedir. 4. bölümde [Hz.] Peygamber’in sorunun sorulmasının ardından “bir saat” sessiz kaldığı ifade edilmekte fakat vahiy gelmesi bahsi yer almamaktadır. Bu gruptaki rivayetlerde 5. bölüm de mevcut değildir. Daha ayırt edici olan ise 7. bölümün ardından, [Hz.] Peygamber’in daha önce B rivayetinde karşılaştığımız “O gerçekten hayır mıdır?” sözünü tekrar etmesidir. Ancak “O gerçekten hayır mıdır?” ifadesi B’de, 7. bölümden önce gelmektedir. 9.-11. bölümler kısaca

¹⁵ İbn Hacer, *İsâbe*, no. 9365.

¹⁶ 149/765 veya 149/766’da ölen Muhammed b. Aclân için bk. İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib*, IX, 341–342; Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813–814) bk. *a.g.e.*, IV, 117–122. I versiyonunun bir tariki de el-Humeydî’nin *Müsned*’inde yer alır, bk. *Müsned*, Beyrut 1409/1988, II, 325–326. H. Motzki.]

¹⁷ İbn Sa’d, V, 180. [İbn Hacer’in *Takrib*’ine göre 100/719 yılının başlangıcında ölmüştür. bk. İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 201. H. Motzki.]

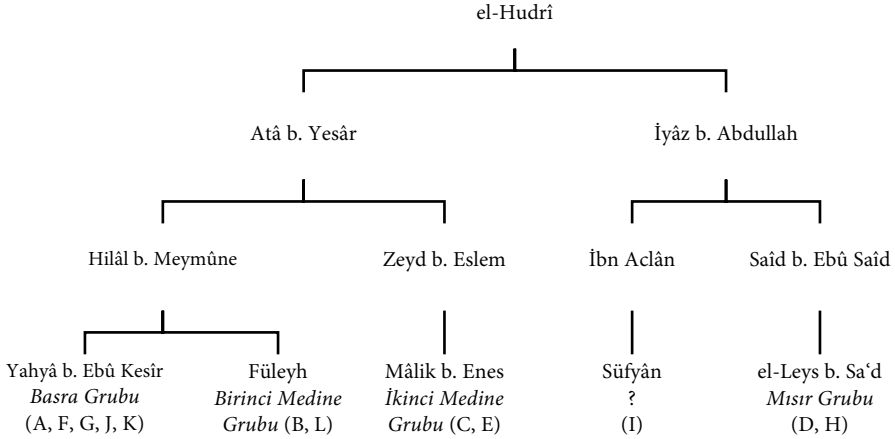
¹⁸ İbn Sa’d, V, 198.

¹⁹ Diğer eserlerin yanı sıra bk. İbn Hallikân, *Vefâyâtü’l-a’yân ve enbâü’z-zamân*, Bulak 1299, no. 559.

ifade etmek gerekirse, İ'ya ait bazı hususiyetler de dahil olmak üzere *İkinci Medine Grubu* ile neredeyse aynı metne sahiptir.

Mısır Grubu'nun metni bu grubun, *Birinci* ve *İkinci Medine Grupları* arasında bir yer işgal ettiğini göstermektedir ki bu durum *Mısır Grubu*'nun hayli erken menşeli olduğunu ispatlamaktadır.

İncelediğimiz hadisin rivayetleri aşağıdaki şekilde gruplandırılabilir:



İncelediğimiz hadis üzerinde uyguladığımız filolojik arkeoloji çerçevesindeki gayretlerimizin yerinde olduğunu göstermek adına iki noktaya dikkat çekeceğiz. Bunlardan ilki hayrın şerre sebep olup olmaması meselesi ile alâka-lyken (7. bölüm), ikincisi 'آكلة الخضر' ifadesi ile ilgilidir (9. bölüm).

"Hayır şerre sebep olabilir mi?" sorusu, İslâmî bakış açısından ele alındığında İslâmî veya en azından doğru bir soru değildir. Kelâm literatüründe *hayır* ve *şerr* terimlerinin soyut şekilleri nâdir bulunur. Daha ziyade İslâm'da terimler salah/aslah meselesi şeklinde, insanî açıdan anlaşılabilir somut bir mâna kazanırlar. İncelediğimiz hadisin şerhleri de bu hususta birçok örneği içermektedir.

Kelâmcılar bilhassa dilediği her şeyi kudreti sayesinde gerçekleştiren Allah [c.c.] hakkında kullanılması durumunda [18] hayrın ancak ilâhî faaliyetin bir veçhesi olduğunu göstermeye çalışırlar. el-Beyzâvî, Allah [c.c.] hakkında *بيدك الخير* (hayır senin elindedir) ifadesinin yer aldığı Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetinin tefsirinde 'الخَيْر' kelimesinin, Allah'ın [c.c.] hayrın asıl, şerrin ise ârızı olduğuna hükmetmesi sebebiyle tek başına kullanıldığını ifade eder. Zira şer her zaman 'cüz'î, hayır ise 'külli'dir. Daha önce geçtiği üzere, Kastallânî inceledi-

ğimiz hadisi şerhederken 7. bölümün Allah'ın [c.c.] iyiliğine hükmettiğinin iyi, şer olmasını dilediğinin ise şer olduğu anlamına geldiğini söylemiştir.

Mu'tezile'nin altın çağında mesele hâlâ ilginçliğini muhafaza etmekteydi. Bu dönemde Allah'ın zâtına nisbet edilen zâid sıfatlar [meânî sıfatlar] ve bunların Allah [c.c.] için kullanılmaları tartışıldı. Akılcılar ve selef arasındaki tartışmada zihinleri en fazla meşgul eden husus hayır ve şer tartışması değildi. Bilindiği üzere, öne sürülen akılcı fikirler genellikle ilâhî adalet ile alâkalıydı. Bununla birlikte 9. asır boyunca Mu'tezile etrafında yürütülen erken tarihli tartışmalarda hayır ve şer problemi daha belirgindi. Zira söz konusu asır Mu'tezile'nin Maniheiztler'in savunduğu düalist fikirlerle boğuşmaya devam ettiği bir dönemdi.

Maniheizm'e göre hayır ve şer, ikisi de ebedî olan fakat kendilerini geçici bir karışım halinde bulan ışık dünyası ve karanlık dünyası öğretisi ile bağlantılı iki kozmolojik öğedir. Işık ve karanlığın ezeli-ebedî doğası ve değişmezliği aynı zamanda iyi ve kötüyü de nitelemektedir. İlginçtir ki *Fihrist* yazarı Maniheizm ile alâkalı meşhur izahının hiçbir yerinde hayır ile ışık, şer ile karanlık arasındaki bağlantı fikrine değinmemiştir.²⁰ 9. yüzyıldaki diğer bir kaynak olan el-Câhiz da, Maniheiztler'in hayır ve şer hakkındaki fikirlerinden bahsetmemiştir.²¹ Sadece el-Ya'kübî tarihe dair eserinde Sâsânî tarihiyle alâkalı verdiği bilgilerde Mani ve onun iki ahlâkî prensipten bahseden doktrinini ana hatlarıyla izah etmiştir.²² el-Ya'kübî, Mani'nin "İyi ve faydalı (İslâmî karşılığı menfa'a) ne varsa ışıktan sudûr eder, kötü ve zararlı ne varsa karanlıktan kaynaklanır." dediğini nakletmektedir. Bu naklin akabinde onun [19] "iyi sâdır olandan kötülük sudûr etmez ve kötü sâdır olandan da iyi doğamaz." dediğini söylemektedir.²³

el-Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr*'ı aynı sorunun Mutezile'yi de meşgul ettiğini gösterir. el-Hayyât kitabının bir bölümünde, İbnü'r-Râvendî tarafından öne sürülen ithama karşı en-Nazzâm'ı savunur. İbnü'r-Râvendî en-Nazzâm'ın Maniheizt doktrini görünürde reddetmesine rağmen iki zıt eylemin tek bir prensipten doğamayacağını iddia ettiğini ileri sürmüştür. el-Hayyât, en-Nazzâm'ın düşüncesinin ateşin yalnızca ısınmaya, buzun da üşümeye sebep olması gibi bir fizik kuralı olduğunu gösterir. en-Nazzâm'ın zekice bir diyalektik kullanarak Maniheiztleri nasıl şu ifadeyi kabul etmeye mecbur bıraktığını detaylı bir şekilde açıklar:

Bir âmilden/insandan iki zıt fiil sudûr edebilir: Yani iyi ve kötü, samimiyet ve sahtekârlık. Biri iyi, diğeri kötü olan iki prensibin ebediliği öğretisininin

²⁰ bk. Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und Schriften*, Leipzig 1862.

²¹ Konrad Kessler, *Mani. Forschungen übewr die manichaische Religion*, Berlin 1889, 365-369.

²² el-Ya'kübî, *Târîh Historiae* (nşr. Martijin Theodoor Houtsma), Leiden 1883, I, 180.

²³ Ayrıca bk. Kessler, *Mani*, 327-328.

yıkımı (hedm) işte burada yatar. Bu meşhur bir meseledir (meseletün meşhûra).²⁴

Kitâbü'l-İntisâr'ın bazı bölümlerinde de Maniheist öğretiyeye ve onun Mu'tezile tarafından reddine göndermeler yapılmaktadır.²⁵

Aynı şekilde el-Kâsım b. İbrâhim'in İbnü'l-Mukaffâ'ya yönelttiği, Guidi tarafından yayımlanan cevabında ışığın her zaman iyiyi, karanlığın da her zaman kötüyü üretmediğini ispat etmeye yönelik bir iddia yer almaktadır.²⁶

Yukarıda aktarılan metinlerde mesele 'أكلة الخضر' hadisindeki gibi ortaya konulmamaktadır. Hadiste ifade şekli kelâmî bir düzeye yükselmemiştir, halka mahsus bir doğallık içerir. Bu tür soruların, daha soyut düşünme biçimlerini öğrenmeseler de dindarların zihnini meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple [Hz.] Peygamber'in ilgili soruya verdiği bir cevap olan "Hayır ancak hayra sebep olabilir." sözü şüphesiz onun etrafındaki kişilerin meydana getirdiği mânevî atmosfer ile kolayca ilişkilendirilebilir. [20] Bu söz konusu hadisin gerçekten hayli eski olduğu ve İslâm'ın en erken dönemine ait olduğunu kabul etmek için bir sebep olabilir. Hadis herhangi bir propaganda veya bir polemik işareti taşımamaktadır. Fakat bu ortamda Maniheizm veya daha genel olarak şerrin dünyaya nasıl dahil olduğu şeklindeki girift probleminden doğan gnostik fikirlerle alâkalı muğlak bir algıya sahip olunması da hayli muhtemeldir. Her ne kadar sonradan Ehl-i sünnet tarafından çok fazla önemsenmese de bu, [Hz.] Peygamber'in bu hadiste farkında olmadan cevap verdiği bir problemdi.

Ömer el-Hayyâm hadiste soru soranın vazettiği gibi meselenin meşhur şekliyle varlığını sürdürdüğünü şu dörtlüğü ile göstermiştir:

Deniliyor ki ihtilâfların doğrusu kıyamet günü ortaya çıkacak
ve Yüce Refik zalimleşecek.
Saf iyiden ancak iyilik sudûr edebilir.
Neşelen; her şeyin sonu güzel olacak.²⁷

Bununla birlikte 11. yüzyıl İran'ında İslâm öncesi dinî düşünceler daha büyük bir kararlılıkla muhafaza edilmekteydi.

Değineceğimiz ikinci husus 'أكلة الخضر' şeklindeki garip ifade ile alâkalıdır. Eğer bu ifade belirli bir hayvanı tanımlamak için kullanılan neredeyse manzum bir açıklama şeklinde anlaşılırsa, üslûp açısından Arapça'dan oldukça farklıdır.

²⁴ Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî* (nşr. Henrik Samuel Nyberg), Kahire 1344/1925, 30-31.

²⁵ a.g.e., 48, 50.

²⁶ Michelangelo Guidi, *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma 1927, 7-8.

²⁷ Ömer el-Hayyâm, *Rubâiyyât*, Kalküta 1251/1836, no. 147; *The Quatrains of Omer Khayyâm* (İngilizceye çev. Edward Henry Whinfield), London 1893, no. 193.

Hint-İran dilleri, Germen dilleri ve Yunanca gibi bazı Hint-Avrupa dillerinin yazılı geleneğinde, niteledikleri ismin delâlet ettiği nesneyi tanımlamak için adlaşmış birleşik sıfatların kullanımı oldukça yaygındır. Avestçe’de bu çeşit birleşik yapılar meşhurdur. Aynı şekilde Farsça’da örnek vermeye ihtiyaç bırakmayacak derecede çok sayıda birleşik sıfat vardır. Bütün bunların ışığında, ‘آكلة الخضر’ in, *sebz-khvâr* (سبز خوار) gibi bir ibarenin tercümesi olması çok muhtemeldir. Bu durumda kişinin aklına Irak ve İran muhitinde sığır türlerinin gelmesi makul iken, [21] meseller ve teşbihler için develerin kullanılmasının daha uygun düşeceği Arap steplerinde yaşayan bir medeniyet için katıyen makul değildir. İlginçtir ki hiçbir şârih hayvanın türünü belirtmemektedir (yukarıya bakınız). Bazı rivayetlerin (C, E, D, H) 9. bölüme ‘آكلة الخضر’ in yedikten sonra “geviş getirdiği” şeklinde bir ilâvede bulduklarını görüyoruz. Ot obur ve geviş getiren bir hayvan olmasına rağmen devenin ‘آكلة الخضر’ şeklinde nitelenmesi ihtimal dışı görünse de 9. bölümdeki ifade develeri de kapsayabilir.

Başta İbnü'l-Esîr *en-Nihâye*'de olmak üzere, bazı şârihlerin şerhlerinde ifadeyi tamamen farklı bir şekilde anladığını görmekteyiz.²⁸ İbnü'l-Esîr bodur ve kurumuş bir çeşit ota delâlet eden الخضر kelimesi üzerinde durur. Bu açıklamada Arapça'ya has bir üslûp ve kelimeye kabul edilebilir bir anlam verme ihtiyacı kendini göstermektedir. Yine de الخضر kelimesi için verilen açıklamanın mevcut bir ihtiyaçtan doğup doğmadığı sorusu sorulabilir. Zira açıklamanın sözlük türü eserlerde geçmesinin²⁹ yanı sıra, şerhlerin çoğunda da İbnü'l-Esîr'in çözümüne yer verilmemiştir.

Üstelik 9. bölüm ve onun akabinde gelen ifadelerin ancak *illâ* (لا) bağlacı ile gizlenebilen oldukça ani ve mantıksız bir geçiş sergilediği farkedilebilmektedir. Ayrıca şerhlerin bazılarında *illâ*'nın (لا) nahiv açısından etkisi üzerinde de hayli durulmuştur. 8. bölümle tamamen makul şekilde biten orijinal hadise son üç paragraf sonradan eklenmiş gibi görünmektedir.

Hadisin şimdi sahip bulunduğumuz şekline dönersek, menşei ve sıhhati hakkında aşağıdaki sonuçları önermekteyiz:

Hareket noktası şerrin ya da kötü şeylerin hayrı getirip getiremeyeceği sorusu etrafındaki tartışmadır. [Hz.] Peygamber'in bu ünlü ve etkin problem hakkında bir fikir beyan etmesi hayli yüksek bir ihtimaldir. Hadisin Medine, Irak ve Mısır'da hepsi el-Hudrî'ye kadar uzanan tariklerinin olduğunu gösteren isnadların ait olduğu devir, [Hz.] Peygamber'in ifadesinin erken tarihini desteklemektedir. 2. bölümdeki hitabın asıl metne ait olduğunu kabul edebiliriz. [Hz.] Peygamber'in bir problem olarak algılanan sessizliği ve [22] vahiy aldığına dair imalar sonraki dönemlerde ortaya çıkmış süslemeler olabilir.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, 299, “el-hadir” md.

²⁹ Meselâ Georg Wilhelm Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Halle 1830-37'de de geçmemektedir.

Rivayetlerden biri (E) bunları tamamen atlarken, diğerkleri ise Irak [Basra] grubundaki rivayetlerden daha az detay içermektedir.

‘آكلة الخضر’ ve onun hareketleri ile başlayan, peşinden dindar kişinin doğru davranışı hakkında öğüt veren kısmın geldiği 9.-11. bölümler ise Basra rivayetlerinin insicamından çıkan sonuca göre Irak’ta sonradan eklenmiş olabilir. Hatta en azından 10 ve 11. bölümler Irak rivayetleri dışında kalan ve kendi içinde daha az bütünlük arz eden rivayetlere daha da sonra eklenmiş olması yüksek bir ihtimaldir. Sadece, en dikkat çekici ve aynı zamanda da keyfi tahriflere en az hedef olan 9. bölüm asıl şeklini aşağı yukarı muhafaza edegelmiştir. Hadisin en eski haline tamamlayıcı unsurların ve ilâvelerin dâhil edilmesi, Abbâsiler döneminin ilk asrında hadis müdevvinlerinin tasarrufu olabilir.

el-Mektebü'l-Elfiyye CD'sinin İçerdiği Eserler, Künyeleri ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi

Sıddık KORKMAZ, Dr.*

İlâhiyat alanında yapılan ilmî tetkikler çoğu zaman hacimli kaynaklara ihtiyaç hissettirmektedir. Bu kaynaklara ulaşmak bazan büyük külfetlerle mümkün olur. Araştırmacılar gerekli esere ulaşmak için uzun ve yorucu yolculuklara çıkmak, yüklü harcamalar yapmak, ya da kütüphanelerde uzun süre mesai harcamak durumunda kalırlar. Oysa günümüzde bu hacimli eserlerin pek çoğu, teknolojinin imkânlarından yararlanılarak CD'lere aktarılmış ve araştırmacıların kullanımına sunulmuş durumdadır. Bu örneklerinden biri de aşağıda inceleyeceğimiz çalışmadır.

Türkiye'deki ilâhiyatçılar arasında yaygın biçimde kullanılması ve içeriğinin zengin olması sebebiyle *el-Mektebetü'l-Elfiyye li's-sünneti'n-nebeviyye* (et-Türâs: Merkezün li-ebhâsi'l-hâsibi'l-âli, neşir 1.5, 1419–1999, Amman/Ürdün) CD'si önem arz etmektedir. Bu çalışmada öncelikle ortaya konulmak istenen şey bu kaynağın içerdiği eserlerin kronolojik olarak takdim edilmesidir. Böylece araştırmacılar CD içerisinde aramakta oldukları kitapları, şayet müelliflerinin vefat tarihlerini biliyorlarsa kolayca bulabilecekler ve aradıkları eseri bütün özellikleriyle birlikte bir arada görebileceklerdir¹.

Aşağıda hazırlamış olduğumuz sıralama söz konusu CD'nin *bitâkât* adlı bölümünde yer alan bilgilerden oluşmaktadır. Söz konusu liste CD'ye bağlı kalınarak ve herhangi bir ekleme yapılmadan oluşturulmuştur. Sadece eksik bırakılan hicrî tarihlerin milâdî karşılıkları ya da milâdî tarihlerin hicrî karşılıkları tarafımızdan gösterilmiştir. Metnin hazırlanmasında bir yazara ait

* Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, skorkmaztr@hotmail.com

¹ Söz konusu şirketin hazırlamış olduğu benzer bir CD çalışması için bk. Fikret Karapınar, "el-Mevsûatu'z-Zehabiyye li'l-Hadisi'n-Nebeviyyi's-Şerif ve 'Ulûmih (Hadis CD'si)", *İslâmiyât*, 1/3, Ankara 1998, s. 153–158.

birden fazla eser varsa, yazarın ismi tekrar edilmemiş, onun yerine uzun bir çizgi ile yetinilmiştir. CD’de yer alan eserlerden tek cilt ya da cüzden ibaret olanlar için herhangi bir kayıt düşülmemiş, birden fazla cilt ya da cüzden oluşanlara listede yer verilmiştir. Özetle her bir eserin yazarının adı ve tam künyesi, hicrî ve milâdî olarak ölüm tarihi, eserin adı, varsa cilt sayısı, varsa eseri tahkik edenin adı/adları, eseri neşreden kuruluşun adı, basıldığı yer ve hicrî/milâdî olarak basım tarihi verilmiştir. Bununla birlikte dikkat çekmesi açısından eser adları bold karakterle yazılmıştır.

İçeriğini vermeye çalıştığımız bu CD her ne kadar araştırmacıların işini kolaylaştırıyor olsa da bazı açılardan sınırlılıklar içermektedir. Ancak bu çalışmada *Elfiyye*’nin böylesi eksikliklerine geniş ölçüde temas edilmemiştir. Bununla beraber telâfi edilmesinin CD’yi daha yararlı hale getireceğini düşündüğümüz bir iki noktaya da değinmeden geçemeyeceğiz. Öncelikle CD’nin içermekte olduğu eserlerin içindekiler kısmı ve indeksleri yüklenmiş olsaydı çok daha kullanışlı olurdu. Öte yandan CD’de yapılan arama sonuçlarının kronolojik biçimde sıralanması büyük bir kolaylık sağlamış olurdu. Zira bu şekildeki bir veri tasnifi, belli bir dönemi çalışmakta olan araştırmacıya, aradığı bilgilere kronolojik açıdan daha çabuk ulaşma ve onları kolayca değerlendirme imkânı vermiş olacaktı.

Hazırlamış olduğumuz bu listenin, CD’nin eksikliklerinden bir kaçının giderilmesine katkı sağlayacağını, meslektaşlarımıza kolaylık getireceğini, onlara zaman kazandıracağını ve yüklerini hafifleteceğini ümit ediyoruz.

المكتبة الألفية للسنة النبوية

١. معمر بن راشد الأزدي (٧٦٨/١٥١)، الجامع (٢-١)، ح: حبيب الأعظمي (منشور كملحق بكتاب المصنف للصنعاني ج١٠)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢. أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري (٧٧٧/١٦١)، الفرائض، ح: أبو عبد الله عبد العزيز عبد الله الهليل، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٩/١٤١٠.
٣. مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي (٧٩٥/١٧٩)، موطأ الإمام مالك (٢-١)، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
٤. عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله (٧٩٧/١٨١)، الزهد ويليهِ الرقائق، ح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥. يعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبو يوسف (٧٩٨/١٨٢)، الآثار، ح: أبو الوفا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٣٦/١٣٥٥.
٦. _____، الرد على سير الأوزاعي، ح: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧. محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله (٨٠٤/١٨٩)، الحججة على أهل المدينة (١-٤)، ح: مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.

٨. _____ ، الأصل المعروف بالمبسوط (١-٥)، ح: أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.
٩. أبي عبد الرحمن محمد بن فضيل بن غزوان الضبي (١٩٥/٨١٠)، كتاب الدعاء، ح: عبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٤١٩/١٩٩٩.
١٠. عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي (١٩٧/٨١٢)، القدر وما ورد في ذلك من الآثار، ح: د. عبد العزيز عبد الرحمن العثيم، دار السلطان، مكة المكرمة، ١٤٠٦/١٩٨٥.
١١. سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي (٢٠٤/٨١٩)، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.
١٢. محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي (٢٠٤/٨١٩)، الرسالة، ح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٩٣٩/١٣٥٨.
١٣. _____ ، مسند الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤. _____ ، اختلاف الحديث، ح: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٥.
١٥. _____ ، الأم (١-٨)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٣/١٣٩٣.
١٦. _____ ، السنن المأثورة، ح: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
١٧. _____ ، أحكام القرآن (١-٢)، ح: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩/١٤٠٠.
١٨. أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١/٨٢٦)، المصنف (١-١١)، ح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
١٩. عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد (٢١٣/٨٢٨)، السيرة النبوية لابن هشام (١-٦)، ح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٤١١/١٩٩٠.
٢٠. عبد الله بن الزبير أبو بكر الحميدي (٢١٩/٨٣٤)، المسند (١-٢)، ح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبّي، بيروت، القاهرة.
٢١. أبو عثمان سعيد بن منصور الخراساني (٢٢٧/٨٤١)، كتاب السنن، ح: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ١٤٠٢/١٩٨٢.
٢٢. سعيد بن منصور (٢٢٧/٨٤١)، سنن سعيد بن منصور، ح: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار العصيمي، الرياض، ١٤١٤/١٩٩٣.
٢٣. علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي (٢٣٠/٨٤٤)، مسند ابن الجعد، ح: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، ١٤١٠/١٩٩٠.
٢٤. محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (٢٣٠/٨٤٤)، الطبقات الكبرى (١-٨)، دار صادر، بيروت.
٢٥. _____ ، الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم)، ح: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٠٨/١٩٨٧.
٢٦. يحيى بن معين أبو ذكريا (٢٣٣/٨٤٧)، من كلام أبي ذكريا يحيى بن معين في الرجال، ح: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٠/١٩٧٩.
٢٧. _____ ، تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (١-٤)، ح: د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٣٩٩/١٩٧٩.

٢٨. _____، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، ح: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٧٩/١٤٠٠.
٢٩. علي بن عبد الله بن جعفر السعدي المدني (٨٤٨/٢٣٤)، العلل، ح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠٠.
٣٠. _____، سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المدني، ح: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٣١. _____، تسمية من روي عنه من أولاد العشرة، ح: د. علي محمد جماز، دار القلم، الكويت، ١٩٨٢/١٤٠٢.
٣٢. أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (٨٤٩/٢٣٥)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (١-٧)، ح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٣٣. إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي (٨٥٢/٢٣٨)، مسند إسحاق بن راهويه، ح: د. عبد الغفور عبد الحق حسين بر البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ١٩٩٥/١٤١٥.
٣٤. محمد بن الحسين البرجلاني أبو الشيخ (٨٥٢/٢٣٨)، الكرم والجد وسخاء النفوس، ح: د. عامر حسن صبري، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩١/١٤١٢.
٣٥. خليفة بن خياط أبو عمر الليثي العصفري (٨٥٤/٢٤٠)، الطبقات، ح: د. أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٢/١٤٠٢.
٣٦. أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (٨٥٥/٢٤١)، سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، ح: د. زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٣/١٤١٤.
٣٧. _____، فضائل الصحابة (١-٢)، ح: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣/١٤٠٣.
٣٨. _____، مسند الإمام أحمد بن حنبل (١-٦)، ح: مؤسسة قرطبة، مصر.
٣٩. _____، الأسامي والكنى، ح: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة دار الأقصى، الكويت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٤٠. _____، العلل ومعرفة الرجال (١-٤)، ح: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٨.
٤١. _____، الرد على الزنادقة والجهمية، ح: محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٧٣/١٣٩٣.
٤٢. _____، الورع، ح: د. زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣/١٤٠٣.
٤٣. أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس (٨٥٥/٢٤١)، كتاب بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بملح أو دم، ح: د. أبو أسامة وصي الله بن محمد بن عباس، دار الراية، الرياض، ١٩٨٩.
٤٤. أحمد بن إبراهيم بن كثير الدورقي أبو عبد الله (٨٦٠/٢٤٦)، مسند سعد بن أبي وقاص، ح: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
٤٥. عبد بن حميد بن نصر أبو محمد الكسي (٨٦٣/٢٤٩)، المنتخب من مسند عبد بن حميد، ح: صبحي البدري السامرائي، محمود محمد خليل الصعيدي، مكتبة السنة، القاهرة، ١٩٨٨/١٤٠٨.

٤٦. عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي (٢٥٥/٨٦٨)، سنن الدارمي (١/٢)، ح: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
٤٧. الزبير بن بكار بن عبد الله بن مصعب الزبيري أبو عبد الله (٢٥٦/٨٦٩)، المنتخب من كتاب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، ح: سكينه الشهابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٤٨. حمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري الجعفي (٢٥٦/٨٦٩)، التاريخ الكبير (١-٨)، ح: السيد هاشم الندوي، دار الفكر.
٤٩. _____، خلق أفعال العباد، ح: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض، ١٩٧٨/١٣٩٨.
٥٠. _____، التاريخ الصغير (الأوسط) (١-٢)، ح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، مكتبة دار التراث، حلب، القاهرة، ١٩٧٧/١٣٩٧.
٥١. _____، الجامع الصحيح المختصر (١-٦)، ح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٩٨٧/١٤٠٧.
٥٢. _____، الضعفاء الصغير، ح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٩٧٦/١٣٩٦.
٥٣. _____، الكنى، السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت.
٥٤. إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني أبو إسحاق (٢٥٩/٨٧٢)، أحوال الرجال، ح: صبحي البدرى السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩/١٤٠٥.
٥٥. الحافظ أبو علي الحسن بن محمد الصباح (٢٦٠/٨٧٣)، مسند بلال بن رباح المؤذن، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة، مصر، ١٩٨٩/١٤٠٩.
٥٦. أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي الكوفي (٢٦١/٨٧٤)، معرفة الثقات، (١-٢)، ح: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٩٨٥/١٤٠٥.
٥٧. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (٢٦١/٨٧٤)، صحيح مسلم (١-٥)، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٨. _____، التمييز، ح: د. محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر، المربع - السعودية، ١٩٨٩/١٤١٠.
٥٩. _____، المنفردات والوحدان، ح: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨.
٦٠. _____، الكنى والأسماء (١-٢)، ح: عبد الرحيم محمد أحمد القشيري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٦١. يعقوب بن شيبة بن الصلت السدوسي أبو يوسف (٢٦٢/٨٧٤)، مسند عمر بن الخطاب، ح: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٦٢. عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد الرازي أبو زرعة (٢٦٤/٨٧٤)، الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي، ح: د. سعدي الهاشمي، دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٦٣. حماد بن إسحاق بن إسماعيل بن زيد البغدادي أبو إسماعيل (٢٦٧/٨٨٠)، تركة النبي صلى الله عليه وسلم والسبل التي وجهها فيها، ح: د. أكرم ضياء العمري، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٦٤. محمد بن إبراهيم الطرسوسي أبو أمية (٢٧٣/٨٨٦)، مسند عبد الله بن عمر، ح: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، ١٩٧٣/١٣٩٣.

٦٥. سليمان بن الأشعث أبو داود (٨٨٨/٢٧٥)، رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سنته، ح: محمد الصباغ، دار العربية، بيروت.
٦٦. سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (٨٨٨/٢٧٥)، سؤالات أبي عبيد الأجرى أبا داود السجستاني، ح: محمد علي قاسم العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٧٩/١٣٩٩.
٦٧. _____، سنن أبي داود (٤-١)، ح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
٦٨. محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي أبو عبد الله (٨٨٨/٢٧٥)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه (٦-١)، ح: د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤.
٦٩. محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (٨٨٨/٢٧٥)، سنن ابن ماجه (٢-١)، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٧٠. محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (٨٩٢/٢٧٩)، الجامع الصحيح سنن الترمذي (١-٥)، ح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٧١. عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا القرشي أبو بكر البغدادي (٨٩٤/٢٨١)، التواضع والخمول، ح: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩/١٤٠٩.
٧٢. _____، مكارم الأخلاق، ح: مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٩٠/١٤١١.
٧٣. _____، حسن الظن بالله، ح: مخلص محمد، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٨.
٧٤. _____، الاعتبار وأعقاب السرور والأحزان، ح: د. نجم عبد الرحمن خلف، دار البشير، عمان، ١٩٩٣/١٤١٣.
٧٥. _____، العمر والشيب، ح: د. نجم عبد الله خلف، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩١/١٤١٢.
٧٦. _____، الوجل والتوثق بالعمل، ح: مشهور حسن آل سلمان، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧/١٤١٨.
٧٧. _____، كتاب من عاش بعد الموت، ح: محمد حسام بيضون، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٣.
٧٨. _____، الرضا عن الله بقضائه، ح: ضياء الحسن السلفي، الدار السلفية، بومباي، ١٩٨٩/١٤١٠.
٧٩. _____، الأولياء، ح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٣.
٨٠. _____، الصمت وآداب اللسان، ح: أبو إسحاق الحويني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٩/١٤١٠.
٨١. _____، الهواتف، مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٣.
٨٢. الحارث بن أبي أسامة، الحافظ نور الدين الهيثمي (٨٩٥/٢٨٢)، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (٢-١)، ح: د. حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ١٩٩٢/١٤١٣.
٨٣. أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني أبو بكر (٩٠٠/٢٨٧)، الزهد، ح: عبد العلي عبد الحميد حامد، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧/١٤٠٨.
٨٤. _____، الديات، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ١٩٨٧/١٤٠٧.
٨٥. _____، الجهاد (1-2)، ح: مساعد بن سليمان الراشد الجميد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٨/١٤٠٩.

٨٦. _____ ، الأحاد والمثاني (٦-١)، ح: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٩٩١/١٤١١.
٨٧. نعيم بن حماد المروزي أبو عبد الله (٩٠١/٢٨٨)، كتاب الفتن (٢-١)، ح: سمير أمين الزهيري، مكتبة التوحيد، القاهرة، ١٩٩١/١٤١٢.
٨٨. أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (٩٠٤/٢٩٢)، البحر الزخار (١-١٠)، ح: د. محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٨٩. أسلم بن سهل الرزاز الواسطي (٩٠٤/٢٩٢)، تاريخ واسط، ح: كوركيس عواد، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٩٠. محمد بن نصر المروزي أبو عبد الله (٩٠٦/٢٩٤)، اختلاف العلماء، ح: صبحي السامرائي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٩١. محمد بن عثمان ابن أبي شيبة العبسي أبو جعفر (٩٠٩/٢٩٧)، العرش وما روي فيه، ح: محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلا، الكويت، ١٩٨٥/١٤٠٥.
٩٢. محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي (٩٠٩/٢٩٧)، علل الترمذي، ح: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٨/١٣٥٧.
٩٣. أحمد بن هارون البرديحي أبو بكر (٩١٣/٣٠١)، طبقات الأسماء المفردة من الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث، ح: عبده علي كوشك، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٩/١٤١٠.
٩٤. جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي (٩١٣/٣٠١)، صفة المناقب، ح: بدر البدر، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٩٥. _____ ، الصيام، ح: عبد الوكيل الندوي، الدار السلفية، بومباي، ١٩٩١/١٤١٢.
٩٦. _____ ، أحكام العيدين، ح: مساعد سليمان راشد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٩٧. _____ ، دلائل النبوة، ح: عامر حسن صبري، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٩٨. أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٩١٥/٣٠٣)، السنن الكبرى (٢-١)، ح: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١/١٤١١.
٩٩. _____ ، المجتبى من السنن (٨-١)، ح: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦/١٤٠٦.
١٠٠. _____ ، تسمية فقهاء الأمصار من أصحاب رسول الله ومن بعدهم، ح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٩٤٩/١٣٦٩.
١٠١. _____ ، تسمية من لم يرو عنه غير رجل واحد، ح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٩٤٩/١٣٦٩.
١٠٢. _____ ، مجموعة رسائل في علوم الحديث، ح: جميل علي حسن، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٥.
١٠٣. _____ ، الوفاة، ح: محمد السعيد زغلول، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.
١٠٤. أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي (٩١٩/٣٠٧)، مسند أبي يعلى (١-١٣)، ح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤/١٤٠٤.
١٠٥. أحمد بن علي بن المثنى الموصلي أبو يعلى (307/919)، المعجم، ح: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، ١٩٨٦/١٤٠٧.

١٠٦. عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري (٩١٩/٣٠٧)، المتقى من السنن المسندة، ح: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨.
١٠٧. محمد بن هارون الروياني أبو بكر (٩١٩/٣٠٧)، مسند الروياني (٢-١)، ح: أيمن علي أبو يمان، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٩٩٥/١٤١٦.
١٠٨. الإمام الحافظ أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي (٩٢٢/٣١٠)، الذرية الطاهرة النبوية، ح: سعد المبارك الحسن، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
١٠٩. محمد بن جرير الطبري أبو جعفر (٩٢٢/٣١٠)، صريح السنة، ح: بدر يوسف المعتوق، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
١١٠. _____، تاريخ الأمم والملوك (١-٥)، ح: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
١١١. _____، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١-٣٠)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
١١٢. أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال أبو بكر (٩٢٣/٣١١)، السنة (١-٣)، ح: د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ١٩٨٩/١٤١٠.
١١٣. محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري (٩٢٣/٣١١)، صحيح ابن خزيمة، ح: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٠/١٣٩٠.
١١٤. الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن محمد بن سليمان الباغندي (٩٢٤/٣١٢)، مسند أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، ح: محمد عوامة، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٩٨٣.
١١٥. أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني (٩٢٨/٣١٦)، مسند أبي عوانة، ح: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٨.
١١٦. أبو الفضل محمد بن أبي الحسين بن أحمد بن محمد بن عمار بن محمد بن حازم بن المعلى بن الجارود الجارودي (٩٢٩/٣١٧)، علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج، ح: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، دار الهجرة، الرياض، ١٩٩١/١٤١١.
١١٧. عبد الله بن محمد بن عبد العزيز بن المرزبان البغوي أبو القاسم (٩٢٩/٣١٧)، مسند الحب بن الحب أسامة بن زيد، ح: حسن أمين بن المندوه، دار الضياء، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
١١٨. محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر (٩٣٠/٣١٨)، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١-٢)، ح: د. صغير أحمد محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٤/١٤٠٥.
١١٩. يحيى بن محمد بن صاعد أبو محمد (٩٣٠/٣١٨)، مسند عبد الله بن أبي أوفى، ح: سعد بن عبد الله آل الحميد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٨٧/١٤٠٨.
١٢٠. أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة أبو جعفر الطحاوي (٩٣٣/٣٢١)، شرح معاني الآثار (١-٤)، ح: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٩.
١٢١. أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي (٩٣٤/٣٢٢)، الضعفاء الكبير (١-٤)، ح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٤.
١٢٢. عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي (٩٣٨/٣٢٧)، الجرح والتعديل (١-٩)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٢/١٢٧١.
١٢٣. عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (٩٣٨/٣٢٧)، المراسيل، ح: شكر الله نعمة الله فوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٦/١٣٩٧.
١٢٤. عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن مهران الرازي أبو محمد (٩٣٨/٣٢٧)، علل الحديث (١-٢)، ح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.

١٢٥. الحسين بن إسماعيل الضبي المحاملي أبو عبد الله (٩٤١/٣٣٠)، أمالي المحامل رواية ابن يحيى البيهقي، ح: د. إبراهيم القيسي، المكتبة الإسلامية، دار ابن القيم، عمان - الأردن، الدمام، ١٩٩١/١٤١٢.
١٢٦. أبو سعيد الهيثم بن كليب الشاشي (٩٤٦/٣٣٥)، المسند للشاشي (٢-١)، ح: د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٩/١٤١٠.
١٢٧. أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم أبو سعيد (٩٥١/٣٤٠)، الزهد وصفة الزاهدين، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٩٨٧/١٤٠٨.
١٢٨. حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني (٩٥٦/٣٤٥)، تاريخ جرجان، ح: د. محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨١/١٤٠١.
١٢٩. أحمد بن إبراهيم بن كثير الدورقي أبو عبد الله (٨٦٠/٢٤٦)، مسند سعد بن أبي وقاص، ح: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
١٣٠. أحمد بن سلمان النجاد أبو بكر (٩٥٩/٣٤٨)، الرد على من يقول القرآن مخلوق، ح: رضا الله محمد إدريس، مكتبة الصحابة الإسلامية، الكويت، ١٩٧٩/١٤٠٠.
١٣١. عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم (٩٦٠/٣٤٩)، أخبار النحويين، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ١٩٨٩/١٤١٠.
١٣٢. عبد الباقي بن قانع أبو الحسين (٩٦٢/٣٥١)، معجم الصحابة (٣-١)، ح: صلاح بن سالم المصراطي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٩٩٧/١٤١٨.
١٣٣. محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (٩٦٥/٣٥٤)، المجروحين (٢-١)، ح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب.
١٣٤. _____، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١-١٨)، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤.
١٣٥. _____، الثقات (٩-١)، ح: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ١٩٧٥/١٣٩٥.
١٣٦. _____، مشاهير علماء الأمصار، ح: م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٩.
١٣٧. حمزة بن محمد بن علي بن العباس أبو القاسم الكناني (٩٦٧/٣٥٧)، جزء البطاقة، ح: عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، مكتبة دار السلام، الرياض، ١٩٩٢/١٤١٢.
١٣٨. الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي (٩٧٠/٣٦٠)، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ح: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣/١٤٠٤.
١٣٩. سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (٩٧٠/٣٦٠)، الروض الداني (المعجم الصغير) (١-٢)، ح: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ١٩٨٥/١٤٠٥.
١٤٠. _____، المعجم الكبير (٢٠-١)، ح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣/١٤٠٤.
١٤١. _____، مسند الشاميين (٢-١)، ح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
١٤٢. محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري أبو بكر (٩٧٠/٣٦٠)، التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة، ح: سمير بن أمين الزهيري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧.

١٤٣. الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري (٩٧٤/٣٦٤)، القناعة، ح: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
١٤٤. عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني (٩٧٥/٣٦٥)، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه (في جامعه الصحيح)، ح: د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤.
١٤٥. _____، الكامل في ضعفاء الرجال (٧-١)، ح: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٩.
١٤٦. _____، التراجم الساقطة من الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين وعلل الحديث، ح: أبو الفضل عبد المحسن الحسيني، مكتبة إبن تيمية، القاهرة، ١٩٩٣.
١٤٧. عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو محمد الأنصاري (٩٧٩/٣٦٩)، العظمة (١-٥)، ح: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٧/١٤٠٨.
١٤٨. _____، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها (١-٤)، ح: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٢.
١٤٩. أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الإسماعيلي أبو بكر (٩٨١/٣٧١)، المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي (١-٣)، ح: د. زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٨٩/١٤١٠.
١٥٠. محمد بن الحسين أبو الفتح الأزدي الموصلي (٩٨٤/٣٧٤)، أسماء من يعرف بكنيته، ح: أبو عبد الرحمن أقبال، الدار السلفية، الهند، ١٩٨٩/١٤١٠.
١٥١. محمد بن الحسين الأزدي أبو الفتح (٩٨٤/٣٧٤)، من وافق اسمه اسم أبيه، ح: علي حسن علي عبد الحميد، دار عمار، عمان - الأردن، ١٩٨٩/١٤١٠.
١٥٢. محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق الحاكم أبو أحمد (٩٨٨/٣٧٨)، شعار أصحاب الحديث، ح: صبحي السامرائي، دار الخلفاء، الكويت.
١٥٣. محمد بن إبراهيم بن المقرئ أبو بكر (٩٩١/٣٨١)، الرخصة في تقبيل اليد، ح: محمود محمد الحداد، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٧/١٤٠٨.
١٥٤. الحسن بن عبد الله العسكري أبو أحمد (٩٩٣/٣٨٢)، أخبار المصحفين، ح: صبحي البدري السامرائي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
١٥٥. الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري أبو أحمد (٩٩٣/٣٨٢)، تصحيفات المحدثين (١-٢)، ح: محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٨١/١٤٠٢.
١٥٦. أبي الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني البغدادي (٩٩٥/٣٨٥)، ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم ممن صححت روايته عن الثقات عند البخاري ومسلم (١-٢)، ح: بوران الضناوي وكمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥.
١٥٧. _____، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، ح: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٤/١٤٠٤.
١٥٨. _____، سنن الدارقطني (١-٤)، ح: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٦/١٣٨٦.
١٥٩. _____، سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني، ح: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٤/١٤٠٤.

١٦٠. _____، سؤالات البرقاني للدارقطني ح: د. عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى، كتب خانه جميلي، باكستان، ١٤٠٤/١٩٨٣.
١٦١. _____، الصفات، ح: عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٢/١٩٨١.
١٦٢. _____، رؤية الله، ح: مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن، القاهرة.
١٦٣. _____، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (١-٩)، ح: د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥/١٩٨٥.
١٦٤. عمر بن أحمد أبو حفص الواعظ (٣٨٥/٩٩٥)، تاريخ أسماء الثقات، ح: صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٤/١٩٨٤.
١٦٥. عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن محمد بن أيوب بن أزداد (٣٨٥/٩٩٥)، ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه، ح: حماد بن محمد الأنصاري، أضواء السلف، الرياض، ١٤١٩/١٩٩٩.
١٦٦. محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم (٣٨٥/٩٩٥)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨/١٩٧٨.
١٦٧. حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي (٣٨٨/٩٩٨)، إصلاح غلط المحدثين، ح: د. محمد علي عبد الكريم الرديني، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٧/١٩٨٦.
١٦٨. محمد بن إسحاق بن محمد بن منده (٣٩٥/١٠٠٤)، فضل الأخبار وشرح مذاهب أهل الآثار وحقيقة السنن، ح: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، دار المسلم، الرياض، ١٤١٤/١٩٩٣.
١٦٩. محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده (٣٩٥/١٠٠٤)، الإيمان (١-٢)، ح: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٥.
١٧٠. محمد بن عبد الله بن أحمد بن سليمان بن زبر الربيعي (٣٩٧/١٠٠٦)، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم (١-٢)، ح: د. عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٠/١٩٨٩.
١٧١. أحمد بن محمد بن الحسين البخاري الكلاباذي أبو نصر (٣٩٨/١٠٠٧)، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد (١-٢)، ح: عبد الله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.
١٧٢. محمد بن أحمد بن جميع الصيداوي أبو الحسين (٤٠٢/١٠١١)، معجم الشيوخ، ح: د. عمر عبد السلام تدمري، مؤسسة الرسالة، دار الإيمان، بيروت، طرابلس، ١٤٠٥/١٩٨٤.
١٧٣. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥/١٠١٤)، معرفة علوم الحديث، ح: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٧/١٩٧٧.
١٧٤. عبيد الله بن عبد الله بن أحمد الهروي أبو الفضل (٤٠٥/١٠١٤)، المعجم في مشبه أسامي المحدثين، ح: نظر محمد الفارياي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١١/١٩٩٠.
١٧٥. محمد بن عبد الله بن حمدويه النيسابوري الحاكم أبو عبد الله (٤٠٥/١٠١٤)، المدخل إلى الصحيح، ح: د. ربيع هادي عمير المدخلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤/١٩٨٣.
١٧٦. _____، تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما، ح: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الجنان، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.
١٧٧. _____، المستدرک على الصحيحين (١-٤)، ح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١/١٩٩٠.
١٧٨. عبد الغني بن سعيد الأزدي أبو محمد (٤٠٩/١٠١٨)، المتوارين الذين اختفوا خوفا من الحجاج بن يوسف الثقفي، ح: مشهور حسن محمود سلمان، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ١٤١٠/١٩٨٩.

١٧٩. _____، الأوهام التي في مدخل أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، ح: مشهور حسن محمود سلمان، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، ١٤٠٧/١٩٨٦.
١٨٠. الإمام الحافظ أبو القاسم تمام بن محمد الدمشقي (١٠٢٣/٤١٤)، مسند المقلين من الأمراء والسلاطين، ح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة، مصر، ١٤٠٩/١٩٨٩.
١٨١. هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي أبو القاسم (١٠٢٧/٤١٨)، كرامات أولياء الله عز وجل، ح: د. أحمد سعد الحمان، دار طيبة، الرياض، ١٤١٢/١٩٩١.
١٨٢. _____، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة (١-٤)، ح: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢/١٩٨١.
١٨٣. أحمد بن علي بن منجويه الأصبهاني أبو بكر (١٠٣٥/٤٢٨)، رجال صحيح مسلم (١-٢)، ح: عبد الله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.
١٨٤. أبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني الصوفي (١٠٣٨/٤٣٠)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١-١٠)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥/١٩٨٤.
١٨٥. _____، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، ح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦/١٩٩٦.
١٨٦. _____، تسمية ما انتهى إلينا من الرواة عن سعيد بن منصور عاليا، ح: عبد الله يوسف الجديع، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٩/١٩٨٨.
١٨٧. _____، الضعفاء، ح: فاروق حمادة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٥/١٩٨٤.
١٨٨. _____، مسند الإمام أبي حنيفة، ح: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ١٤١٥/١٩٩٤.
١٨٩. _____، جزء فيه طرق حديث إن لله تسعة وتسعين اسما، ح: مشهور بن حسن بن سلمان، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٤١٣/١٩٩٢.
١٩٠. _____، ذكر من إسمه شعبة، ح: طارق محمد سلكوع العمودي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٤١٧/١٩٩٧.
١٩١. أبو عمرو عثمان بن سعيد المقرئ الداني (١٠٥٢/٤٤٤)، السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراتها (١-٦)، ح: د. ضياء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦/١٩٩٥.
١٩٢. الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي القزويني أبو يعلى (١٠٥٤/٤٤٦)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث (١-٣)، ح: د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩/١٩٨٨.
١٩٣. محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبد الله القضاعي (١٠٦٢/٤٥٤)، مسند الشهاب (١-٢)، ح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٦.
١٩٤. أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي (١٠٦٣/٤٥٦)، حجة الوداع، ح: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٩٩٨.
١٩٥. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (١٠٦٣/٤٥٦)، المحلى (١-١١)، ح: لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
١٩٦. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي (١٠٦٥/٤٥٨)، شعب الإيمان (١-٨)، ح: محمد السعيد بسبوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠/١٩٨٩.
١٩٧. _____، كتاب الزهد الكبير، ح: الشيخ عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٦/١٩٩٦.

١٩٨. _____، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، ح: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠١.
١٩٩. _____، إثبات عذاب القبر، ح: د. شرف محمود القضاة، دار الفرقان، عمان الأردن، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٢٠٠. _____، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ح: د. الشريف نايف الدعيس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١/١٤٠٢.
٢٠١. _____، السنن الصغرى ح: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٠٢. _____، كتاب القراءة خلف الإمام، ح: محمد السعيد بن بسوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٢٠٣. _____، المدخل إلى السنن الكبرى، ح: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٢٠٤. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (١٠٧٠/٤٦٣)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٢-١)، ح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٦٧/١٣٨٧.
٢٠٥. أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (١٠٧٠/٤٦٣)، تاريخ بغداد (١-١٤)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٠٦. _____، تالي تلخيص المتشابه (٢-١)، ح: مشهور بن حسن آل سلمان، أحمد الشقيرات، دار الصميعي، الرياض، ١٩٩٦/١٤١٧.
٢٠٧. _____، الكفاية في علم الرواية، ح: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
٢٠٨. _____، الرحلة في طلب الحديث، ح: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥/١٣٩٥.
٢٠٩. _____، الفصل للوصول المدرج في النقل (٢-١)، ح: محمد مطر الزهراني، دار الهجرة، الرياض، ١٩٩٧/١٤١٨.
٢١٠. _____، موضح أوام الججمع والتفريق (٢-١)، ح: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
٢١١. _____، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢-١)، ح: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢١٢. يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (١٠٧٠/٤٦٣)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١-٤)، ح: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١/١٤١٢.
٢١٣. عبد العزيز بن أحمد بن محمد الكتاني أبو محمد (١٠٧٣/٤٦٦)، ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، ح: د. عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٢١٤. سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي (١٠٨١/٤٧٤)، التعديل والتجريح، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح (٣-١)، ح: د. أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٦/١٤٠٦.

٢١٥. علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماکولا (١٠٨٢/٤٧٥)، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى (١-٥)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠/١٤١١.
٢١٦. علي بن هبة الله بن جعفر بن علي بن ماکولا أبو نصر (١٠٨٢/٤٧٥)، تهذيب مستمر الأوهام على ذوي المعرفة وأولي الإفهام، ح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢١٧. عبد الله بن محمد بن علي بن محمد الهروي أبو إسماعيل (١٠٨٨/٤٨١)، الأربعين في دلائل التوحيد، ح: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، المدينة المنورة، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٢١٨. إبراهيم بن سعيد بن عبد الله الحبال أبو إسحاق (١٠٨٩/٤٨٢)، وفيات قوم من المصريين ونفر سواهم من سنة ٣٧٥، ح: محمود بن محمد الحداد، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٧/١٤٠٧.
٢١٩. عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد (١٠٩٤/٤٨٧)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع (١-٤)، ح: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢٢٠. محمد بن طاهر بن علي المقدسي أبو الفضل (١١١٣/٥٠٧)، إيضاح الإشكال، ح: د. باسم الجوابرة، مكتبة المعلا، الكويت، ١٩٨٧/١٤٠٨.
٢٢١. محمد بن طاهر بن علي بن القيسراني (١١١٣/٥٠٧)، المؤلف والمختلف (الأسباب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط)، ح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠/١٤١١.
٢٢٢. أبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني (١١١٥/٥٠٩)، الفردوس بمأثور الخطاب، ح: السعيد بن بسبوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
٢٢٣. يحيى بن عبد الوهاب ابن منده أبو ذكريا (١١١٧/٥١١)، معرفة أسامي أرداد النبي صلى الله عليه وسلم، ح: يحيى مختار غزوي، المدينة للتوزيع، بيروت، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٢٤. يحيى بن عبد الوهاب بن منده أبو ذكريا الأصبهاني (١١١٧/٥١١)، جزء فيه ذكر أبي القاسم سليمان بن أحمد، ح: مشهور بن حسن بن سلمان، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٩٩٢/١٤١٣.
٢٢٥. هبة الله بن أحمد بن محمد بن هبة الله بن الأصفهاني (١١٢٩/٥٢٤)، ذيل ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، ح: د. عبد الله بن أحمد بن سلمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٢٢٦. إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني (١١٤٠/٥٣٥)، كتاب دلائل النبوة، ح: محمد محمد الحداد، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٢٢٧. أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (١١٦٦/٥٦٢)، التحبير في المعجم الكبير، ح: منيرة ناجي سالم.
٢٢٨. عبد الكريم بن محمد بن منصور أبو سعد التيمي السمعاني (١١٦٦/٥٦٢)، أدب الإملاء والاستملاء، ح: ماكس فايسفايلر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١/١٤٠١.
٢٢٩. الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد بن محمد بن سهل بن سلمة بن عثكل بن حنبل بن إسحاق العطار (١١٧٣/٥٦٩)، فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف، ح: عبد الله بن يوسف الجديع، دار العاصمة، الرياض، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٢٣٠. أحمد بن محمد بن أحمد السلفي (١١٨٠/٥٧٦)، سؤالات الحافظ السلفي، ح: مطاع الطرابي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢٣١. خلف بن عبد الملك بن بشكوال أبو القاسم (١١٨٢/٥٧٨)، غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة (١-١٣)، ح: د. عز الدين علي السيد، محمد كمال الدين عز الدين، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.

٢٣٢. عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج (١١٨٣/٥٧٩)، الضعفاء والمتروكين (٢-١)، ح: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٣٣. محمد بن عمر الأصبهاني المدني أبو موسى (١١٨٥/٥٨١)، نزهة الحفاظ، ح: عبد الرضى محمد عبد المحسن، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٣٤. _____، خصائص مسند الإمام أحمد، مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٣٥. محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد (١١٩٨/٥٩٥)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت.
٢٣٦. عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج (١٢٠٠/٥٩٧)، اللعل المتناهية في الأحاديث الواهية (٢-١)، ح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢٣٧. _____، صفة الصفوة (٤-١)، ح: محمود فاخوري - د. محمد رواس قلعهجي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩/١٣٩٩.
٢٣٨. _____، التحقيق في أحاديث الخلاف (٢-١)، ح: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٥.
٢٣٩. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (١٢٢٣/٦٢٠)، إثبات صفة العلو، ح: بدر عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٤٠. _____، ذم التأويل، ح: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٤١. ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله (١٢٢٨/٦٢٦)، معجم البلدان (١-٥)، دار الفكر، بيروت.
٢٤٢. محمد بن عبد الغني البغدادي أبو بكر (١٢٣١/٦٢٩)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسائيد، ح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧/١٤٠٨.
٢٤٣. محمد بن عبد الغني البغدادي أبو بكر (١٢٣١/٦٢٩)، تكملة الإكمال (١-٥)، ح: د. عبد القيوم عبد ريب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٤٤. علي بن محمد الأمدي أبو الحسن (١٢٣٣/٦٣١)، الإحكام في أصول الأحكام (٤-١)، ح: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٢٤٥. أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي (١٢٤٥/٦٤٣)، الأحاديث المختارة (١-١٠)، ح: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٤٦. _____، فضائل بيت المقدس، ح: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، سورية، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٢٤٧. عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهر زوري أبو عمرو (١٢٤٦/٦٤٣)، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، ح: موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧/١٤٠٨.
٢٤٨. عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد (١٢٥٨/٦٥٦)، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف (٤-١)، ح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦/١٤١٧.
٢٤٩. عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد (١٢٥٨/٦٥٦)، رسالة في الجرح والتعديل، ح: عبد الرحمن عبد الجبار الفيرواني، مكتبة دار الأقصى، الكويت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٥٠. يحيى بن علي بن عبد الله القرشي أبو الحسين (١٢٦٣/٦٦٢)، غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، ح: محمد خرشافي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٦/١٤١٧.

٢٥١. محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله (١٢٧٢/٦٧١)، الجامع لأحكام القرآن (٢٠-١)، ح: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٢/١٣٨٢.
٢٥٢. محمد بن عبد الملك بن مالك الطائي الجبائي أبو عبد الله (١٢٧٣/٦٧٢)، الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، ح: د. محمد حسن عواد، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١/١٤١١.
٢٥٣. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (١٢٧٧/٦٧٦)، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ح: علي أبو الخير، دار أسامة، عمان، ١٩٩٧/١٤١٨.
٢٥٤. _____، صحيح مسلم بشرح النووي (١-١٨)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٢/١٣٩٢.
٢٥٥. أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري أبو جعفر (١٢٩٤/٦٩٤)، الرياض النضرة في مناقب العشرة (١-٢)، ح: عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦.
٢٥٦. عمر بن عبد الرحمن القزويني أبو المعالي (١٢٩٩/٦٩٩)، مختصر شعب الإيمان للبيهقي، ح: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٢٥٧. محمد بن عمر بن محمد بن عمر رشيد الفهري أبو عبد الله (١٣٢١/٧٢١)، السنن لأبين والمورد الأيمن في المحاكمة بين الإمامين في السنن، ح: صلاح بن سالم المصراطي، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ١٩٩٦/١٤١٧.
٢٥٨. محمد بن إبراهيم بن جماعة (١٣٣٢/٧٣٣)، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ح: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٥٩. يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي (١٣٤١/٧٤٢)، تهذيب الكمال (١-٣٥)، ح: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠٠.
٢٦٠. أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله الذهبي (١٣٤٧/٧٤٨)، الرواة الثقة المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، ح: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٢.
٢٦١. _____، سير أعلام النبلاء (١-٢٣)، ح: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٣.
٢٦٢. _____، المقتنى في سرد الكنى، ح: محمد صالح عبد العزيز المراد، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٨٧/١٤٠٨.
٢٦٣. _____، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ح: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.
٢٦٤. _____، المغني في الضعفاء، ح: نور الدين عتر.
٢٦٥. _____، المعين في طبقات المحدثين، ح: د. همام عبد الرحيم سعيد، دار الفرقان، عمان - الأردن، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٢٦٦. _____، ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، ح: محمد شكور أمير الميادين، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٦٧. _____، المعجم المختص بالمحدثين، ح: د. محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، ١٩٨٧/١٤٠٨.
٢٦٨. _____، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة (١-٢)، ح: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، ١٩٩٢/١٤١٣.

٢٦٩. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (١٣٥٠/٧٥١)، نقد المنقول والمحك المميز بين المردود والمقبول، ح: حسن السماعي سويدان، دار القادري، بيروت، ١٩٩٠/١٤١١.
٢٧٠. _____، المنار المنيّف في الصحيح والضعيف، ح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢٧١. أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي أبو سعيد العلائي (١٣٥٩/٧٦١)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، ح: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
٢٧٢. _____، كتاب المختلطين، ح: درفعت فوزي عبد المطلب وعلي عبد الباسط مزيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٦/١٤١٦.
٢٧٣. عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي (١٣٦٠/٧٦٢)، نصب الراية لأحاديث الهداية (١-٤)، ح: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٩٣٨/١٣٥٧.
٢٧٤. أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي (١٣٦٣/٧٦٥)، ذيل تذكرة الحفاظ، ح: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٧٥. محمد بن علي بن الحسن أبو المحاسن الحسيني (١٣٦٣/٧٦٥)، الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال، ح: د. عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ١٩٨٩/١٤٠٩.
٢٧٦. عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد (١٣٧٠/٧٧٢)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ح: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩/١٤٠٠.
٢٧٧. إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (١٣٧٢/٧٧٤)، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، ح: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٧٨. _____، تفسير القرآن العظيم (١-٤)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠١.
٢٧٩. محمد بن رافع السلامي أبو المعالي (١٣٧٢/٧٧٤)، الوفيات (١-٢)، ح: صالح مهدي عباس، د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١/١٤٠٢.
٢٨٠. عمر بن علي بن أحمد الوادياشي الأندلسي (١٤٠١/٨٠٤)، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (١-٢)، ح: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٢٨١. عمر بن علي بن الملقن الأنصاري (١٤٠١/٨٠٤)، خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي (١-٢)، ح: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٨٢. علي بن أبي بكر الهيثمي (١٤٠٤/٨٠٧)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٧.
٢٨٣. علي بن أبي بكر الهيثمي أبو الحسن (١٤٠٤/٨٠٧)، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، ح: محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨٤. أبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب (١٤٠٦/٨٠٩)، كتاب الوفيات، ح: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٨.
٢٨٥. علي بن محمد بن علي الجرجاني (١٤١٣/٨١٦)، التعريفا، ح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٢٨٦. أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم الكردي (١٤٢٢/٨٢٦)، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، ح: عبد الله نواره، مكتبة الرشيد، الرياض.

٢٨٧. محمد بن أحمد الفاسي المكي أبو الطيب (١٤٢٨/٨٣٢)، ذيل التقييد في رواة السنن والمسائيد (١-٢)، ح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩/١٤١٠.
٢٨٨. أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني (١٤٣٦/٨٤٠)، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (١-٤)، ح: محمد المتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٢٨٩. إبراهيم بن محمد بن سبط ابن العجمي أبو الوفا الحلبي الطرابلسي (١٤٣٧/٨٤١)، الاغتباط لمعرفة من رمي بالاختلاط، ح: علي حسن علي عبد الحميد، الوكالة العربية، الزرقاء.
٢٩٠. _____، التبيين لأسماء المدلسين، ح: محمد إبراهيم داود الموصلي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٤.
٢٩١. _____، الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، صبحي السامرائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٧/١٤٠٧.
٢٩٢. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (١٤٤٨/٨٥٢)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (١-١٣)، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٩/١٣٧٩.
٢٩٣. _____، الإصابة في تمييز الصحابة (١-٨)، ح: علي محمد الجاوي، دار الجبل، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٢.
٢٩٤. _____، القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٠/١٤٠١.
٢٩٥. _____، تلخيص الحبير في أحاديث الرافي الكبير (١-٢)، ح: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٩٦٤/١٣٨٤.
٢٩٦. _____، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة (١-٢)، ح: د. إكرام الله إمداد الحق، دار الكتاب العربي، بيروت.
٢٩٧. _____، تقريب التهذيب، ح: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ١٩٨٦/١٤٠٦.
٢٩٨. _____، تهذيب التهذيب (١-١٤)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٤.
٢٩٩. _____، طبقات المدلسين، ح: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، مكتبة المنار، عمان، ١٩٨٣/١٤٠٣.
٣٠٠. _____، فتح الباري شرح صحيح البخاري (١-١٣)، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٩/١٣٧٩.
٣٠١. _____، لسان الميزان (١-٧)، ح: دائرة المعرف النظامية - الهند - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٦.
٣٠٢. _____، هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، ح: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٩/١٣٧٩.
٣٠٣. _____، الإيثار بمعرفة رواة الآثار، ح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٣.
٣٠٤. _____، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ح: ضمن كتاب سبل السلام، دار إحياء التراث العرب، بيروت.
٣٠٥. _____، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١-٢)، ح: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.

٣٠٦. _____، نزهة الألباب في الألقاب، ح: عبد العزيز بن محمد بن صالح السديدي، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٩٨٩/١٤٠٩.
٣٠٧. _____، الوقوف على ما في صحيح مسلم من الموقوف، ح: عبد الله الليثي الأنصاري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٥/١٤٠٦.
٣٠٨. _____، تغليق التعليق على صحيح البخاري (١-٥)، ح: سعيد عبد الرحمن موسى القرقي، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان - الأردن، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٣٠٩. _____، سلسلة الذهب فيما رواه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر، ح: د. عبد المعطي أمين قلعه جي.
٣١٠. محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير (١٤٤٨/٨٥٢)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام (١-٤)، ح: محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٩/١٣٨٨.
٣١١. برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح (١٤٧٩/٨٨٤)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد (١-٣)، ح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض.
٣١٢. السيوطي + عبد الغني + فخر الحسن الدهلوي (١٥٠٥/٩١١)، شرح سنن ابن ماجه، قديمي كتب خانة، كراتشي.
٣١٣. عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل (١٥٠٥/٩١١)، أسباب ورود الحديث أو للمع في أسباب الحديث، ح: يحيى إسماعيل أحمد، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٤.
٣١٤. _____، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٩٧٨/١٣٩٩.
٣١٥. _____، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (١-٢)، ح: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٣١٦. _____، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢/١٤٠٣.
٣١٧. _____، التطريف في التصحيف، ح: د. علي حسين البواب، دار الفائز، عمان - الأردن، ١٩٨٨/١٤٠٩.
٣١٨. _____، تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي، ح: صبحي البدري السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٣/١٤٠٤.
٣١٩. _____، إسعاف المبطل برجال الموطن، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٦٩/١٣٨٩.
٣٢٠. _____، الديباج على صحيح مسلم (١-٥)، ح: أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر-السعودية، ١٩٩٦/١٤١٦.
٣٢١. _____، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك (١-٢)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٦٩/١٣٨٩.
٣٢٢. _____، شرح السيوطي على سنن النسائي (١-٨)، ح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦/١٤٠٦.
٣٢٣. _____، الشمائل الشريفة، ح: المناوي، دار طائر العلم، جدة.
٣٢٤. _____، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة.
٣٢٥. _____، ربح السريرين فيمن عاش من الصحابة بعد مائة وعشرين، لاهور بدون تاريخ.
٣٢٦. زكريا بن محمد بن ذكريا الأنصاري أبو يحيى (١٥١٩/٩٢٦)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ح: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٩٩٠/١٤١١.

٣٢٧. محمد بن أحمد بن يوسف أبو البركات الذهبي الشافعي (١٥٢٢/٩٢٩)، الكواكب النيرات، ح: حمدي عبد المجيد السلفي، دار العلم، الكويت.
٣٢٨. علي بن سلطان محمد الهروي القاري (١٦٠٥/١٠١٤)، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٤/١٩٨٣.
٣٢٩. محمد عبد الرؤوف المناوي (١٦٢١/١٠٣١)، التوقيف على مهمات التعاريف، ح: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ١٩٨٩/١٤١٠.
٣٣٠. عبد الرحمن بن محمد عماد الدين بن محمد العمادي (١٦٤١/١٠٥١)، الروضة الربا فيمن دفن بداريا، ح: عبده علي الكوشك، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٨.
٣٣١. مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي (١٦٥٦/١٠٦٧)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢-١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢/١٤١٣.
٣٣٢. إبراهيم بن محمد الحسيني (١٧٠٨/١١٢٠)، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف (٢-١)، ح: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠/١٤٠١.
٣٣٣. محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (١٧١٠/١١٢٢)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (-١-٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠/١٤١١.
٣٣٤. نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي (١٧٢٥/١١٣٨)، حاشية السندي على النسائي (١-٨)، ح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٩٨٦/١٤٠٦.
٣٣٥. إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (١٧٤٨/١١٦٢)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (٢-١)، ح: أحمد الفلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤/١٤٠٥.
٣٣٦. محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٨٣٩/١٢٥٥)، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح متنى الأخبار (٩-١)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣.
٣٣٧. صديق بن حسن القنوجي (١٨٨٩/١٣٠٧)، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم (١-٣)، ح: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٨.
٣٣٨. محمد بن جعفر الكتاني (١٩٢٦/١٣٤٥)، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، ح: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٦/١٤٠٦.
٣٣٩. محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (١٩٣٤/١٣٥٣)، تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي (١٠-١)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٤٠. الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ح: محمد إدريس، عاشور بن يوسف، دار الحكمة، مكتبة الاستقامة، بيروت، سلطنة عمان، ١٩٩٤/١٤١٥.
٣٤١. عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (٦-١)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٣٧/١٣٥٦.
٣٤٢. عبد الكريم بن محمد الرفاعي القزويني، التدوين في أخبار قزوين، ح: عزيز الله العطاردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
٣٤٣. مالك بن أنس، المدونة الكبرى (٦-١)، دار صادر، بيروت.
٣٤٤. محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، عون المعبود شرح سنن أبي داود (١٠-١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤/١٤١٥.
٣٤٥. يوسف بن موسى الحنفي أبو المحاسن، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار (٢-١)، عالم الكتب، مكتبة المتنبي، بيروت، القاهرة.

٣٤٦. أبو طالب القاضي، علل الترمذي الكبير، ح: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود محمد الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٩/١٩٨٨.
٣٤٧. أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله، من كلام أحمد بن حنبل في علل الحديث ومعرفة الرجال، ح: صبحي البدري السامرائي، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٩/١٩٨٨.
٣٤٨. أبو ذكريا محيي الدين يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن حزام، تهذيب الأسماء واللغات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦/١٩٩٦.
٣٤٩. عمر بن محمد بن فتوح البيهقي، منظومة البيهقي، ح: كمال يوسف الحوت، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، ١٤٠٧/١٩٨٧.
٣٥٠. عبيد بن محمد الإسعدي، فضائل الكتاب الجامع لأبي عيسى الترمذي، ح: صبحي السامرائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٩/١٩٨٨.
٣٥١. محمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، المبسوط (١-٣٠)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦/١٩٨٥.
٣٥٢. محمد بن علي بن الحسن أبو عبد الله الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول، ح: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢/١٩٩٢.
٣٥٣. أسماء المخضرمين من الرجال.
٣٥٤. تكملة إكمال الإكمال.
٣٥٥. مجموعة رسائل في الحديث.

*Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân:
Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları*
Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar

*İsmail ALBAYRAK, Yrd. Doç. Dr.**

Üç yıl önce *Hint Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İnsan Yayınları, İstanbul 2001) adlı kitabıyla Türkiyede önemli bir boşluğu dolduran Abdülhamit Birışık, söz konusu esere bir tekmile mahiyeti arz eden başka bir çalışmasıyla, ülkemizde pek çok okura pek fazla bilinmeyen bir İslâm coğrafyasının kapısını aralamıştır. *Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları* (Abdülhamit Birışık, İnsan Yayınları, İstanbul 2004) adını taşıyan emek mahsulü bu eserin bir diğer ayrıcalıklı yanı da, haklarında giderek büyüyen tartışmaların ehliyetli ya da ehliyetsiz hemen her kesim tarafından yapıldığı, fakat ne tarihsel serüven ne de mevcut şartlardaki durumlarıyla ilgili net bilgilerin tatmin edici şekilde ortaya konmadığı misyonerlik/misyonerler mevzuunu ele almış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hem zamanlama açısından isabetli olan, hem de içerik olarak ilmî verilere dayanan bu eserin misyonerlik meselesiyle ilgilenen herkesin müracaat etmesi gereken bir çalışma olduğunu hatırlatmayı zait görmekteyiz.

Eser bir giriş, üç bölüm (I. Babürlüler Döneminde Misyonerlik Faaliyeti ve İlmî-İctimaî Sonuçları, s. 21-50; II. İngiliz Doğu Hint Şirketi Döneminde Protestan Misyonerler ve İlmî Faaliyetleri, s. 51-128; III. Müslüman İlim Adamlarının Tepkisel İlmî Faaliyetleri ve Kur'ân Araştırmaları, s. 129-182) ile bir değerlendirme ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Orta hacimli çalışmada yazar sade, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmaktadır.

Giriş bölümünde Hıristiyanlıkta misyonerliğin menşei ile kurumsallaşmasında katkıları olan tarikatlar hakkında özet bilgi veren yazar, Fransisken ve Dominiken rahipler üzerinde durmaktadır (s. 16). İlk coğrafi keşiflerle birlikte Hıristiyan misyonunun önderliğini üstlenen İspanyollar ve Portekizlilerin faaliyetlerine de değinen Birışık, Hıristiyanların Haçlı seferleriyle (kaba kuvvet) elde edemediklerini misyonerlikle elde etmeye çalıştıklarını belirtmektedir (s.

* SAÜ İlahiyat Fakültesi, Adapazarı.

19). Yazar çalışmanın asıl gayesinin XIX. yüzyılın başından itibaren Hint alt kıtasında Müslüman ilim adamlarınca tartışılan dinî konuların mahiyetinin şekillenmesinde Batılı din ve ilim adamlarının etkilerinin tespiti olduğunu söylemektedir (s. 20). Böylece yazar, misyonerler ve oryantalistler tarafından bölgede yürütülen çalışmalar ve bu çalışmalara dönemin Müslüman münevverlerinin gösterdiği müspet/menfi tepkilerin incelenmesi sonucu hem Hint alt kıtasındaki içtimaî, siyasî ve dinî cereyanların doğru olarak algılanmasının sağlanacağına hem de müslümanların yaşadığı başka bölgelerdeki benzer cereyan ve değişimlerin de daha sağlıklı anlaşılacağına işaret etmektedir.

Birinci bölümde yazar misyonerlerin Hint alt kıtasına girişiyle ilgili bir panorama sunmaktadır. Satır aralarında pek çok bilginin saklı olduğu bu bölüm yazarın analitik değerlendirmeleriyle oldukça zenginleşmektedir. Bölgede bulunan ilk Batılı grupların (Portekiz, Venedik, Hollanda, Fransa, İtalya ve İngiltere) misyonerlikten ziyade ticaret amacıyla geldikleri zikredilmektedir. Çoğunluğu denizci olan bu tüccarlar kendi toplumlarına bölge hakkında bilgi vermekte ve insanları buralara gelmeye teşvik etmektedir (s. 24). Birişik, Hıristiyanlığın Hint alt kıtasına ilk defa 1540'da Cizvit tarikatına mensup mutaassıp bir misyoner grubunun geldiğini söylemektedir. Ayrıca bu ilk grubun gelişini takip eden yıllarda bölgeye gelen misyonerler buraya vardıklarında, ülkenin büyük bir kısmına hükmeden Babürlülerin başında dinî konularda aşırı tavizkarlığıyla bilinen Ekber Şah'ın bulunduğunu kaydetmektedir. Yazar Cizvitler ve Protestanlardan müteşekkil misyonerlerin bölgedeki faaliyetlerini dört ana başlıkta ele almaktadır ki kanaatimizce bu kategorik sınıflandırma tarihsel süreci göstermesi açısından okuyucuya oldukça kolaylık sağlamaktadır: Bunları, (1) 1540-1627 (Ekber ve Cihangir'in Saltanat) yılları, (2) 1627-1707 (Şah Cihan ve Evrengizib'in Saltanat) yılları, (3) 1707-1813 (Babürlü Devletinın zayıfladığı) yıllar, (4) 1813 sonrası (İngiliz kontrolündeki) yıllar şeklinde sıralar.

Bu bölümde yazar ilk misyoner gruplar arasında İslâm hakkındaki bilgilerin yetersizliğine dikkat çekmektedir. Neredeyse yazılı hiçbir eser ortaya koyamayan bu insanların İslâm hakkında bilgi aldıkları tek kaynak da Kur'ân'ın XII. yüzyılda yapılmış Latince çevirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarın tam burada sorması gereken en önemli soru 'ne dil ve kültürünü ne de dinini bildikleri bu çok dilli ve kültürlü bölgeye misyonerleri taşıyan ana sebepler nelerdir?' olmalıdır. Acaba misyonerleri yeni keşfedilmiş bölgelere sevk eden bir avuç Avrupalı kâşifin bu bölgeler hakkındaki abartılı söylemleri midir? Ya da Hıristiyan dogmasının bir parçası olan misyonun icrası için çaba gösteren fedakâr insanların gönüllü seferberliği midir? Belki de misyonerler bir zamanlar çok çetin işkencelere maruz kalan ve daha sonra imparatorluk dini olduktan sonrada diğer din ve mezheplere hayat hakkı tanımayan emperyalist Greko-Roman kültürünü yeni keşfedilen bölgelere getiren taşeronlar mıdır?

Misyonerlerin XIX. ve XX. yüzyıllarda gelişmiş Batılı ülkeler tarafından kendi çıkarları için kullanıldıkları bugün yadsınamaz bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Hıristiyanlığın tebliği gibi dini ve sivil bir gayenin hiçbir misyoner tarafından dikkate alınmadığını söylemek de söz konusu kimselerin dindarlığının hiçe sayılması anlamına gelmektedir. Gördüğümüz kadarıyla Hint alt kıtasına gelen erken dönem misyonerlerinin faaliyetlerini mükemmel bir şekilde özetleyen Bırışık'ın yukarıda zikredilen soru(n)lara verdiği cevaplar daha çok satır aralarında ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle pek çok bağlantının kurulabilmesi için eserin aktif bir okuyucuya ihtiyaç duyduğunu belirtmekte fayda vardır. Ayrıca yazarın maksadının misyonerlik tarihini özetlemek olmadığını da göz ardı etmemek gerekir.

Yazarın üzerinde durduğu ilginç bir konu da bilmedikleri bir dünyaya gelen ve beslendikleri kaynaklar hakkında yeterli bilgisi olmayan bu cesur insanların çok kısa bir süre içerisinde sık sık Ekber Şah'ın da bulunduğu meclislerde müslüman âlimlerle polemige girmeleri meselesidir. Daha da ilginç, Ekber Şah'ın sulh-i külli prensibi gereği kendilerini oldukça rahat hisseden bu ilk grup misyonerlerin İslâm dini ve peygamberi hakkında ileri geri konuşmalarına tanık olunmasıdır. Kilise açmalarına ve kendilerine katılanları vaftiz etmelerine izin verilen bu kimselere bazı konularda maddi yardımların da yapıldığı kaydedilmektedir. Aslında Ekber Şah ve Cihangir Şah'ın dinî çoğulculuğu, kuruluş amacı misyonerlik olan Katolik Cizvitlerle sınırlı değildir. Yazar bizlere bu iki hükümdar döneminde Müslümanlığı tam benimsememiş olan bazı Hindu kökenli mühtedilerin eski dinlerine dönmelerine özendirildiğini de nakletmektedir (s. 23).

Bölgenin yeni misafirlerinin faaliyetlerine bakıldığında çok erken bir dönemde oldukça fazla konuda fikir üretip eyleme geçtiklerini görmekteyiz. Meselâ Bırışık bize misyonerlerin 1583 yılında ilk defa bölgede okul açma fikrini gündeme getirdiklerini (s. 30), 1609 yılında ise dört İncil'in de çevirisini yaptıklarını ve mahallî dilleri yavaş yavaş öğrenmeye başlayan misyonerlerin 1622-1623 yıllarında Hıristiyanlık hakkında (Teslis'in ispatı vb.) ilk eserlerini ortaya koyduklarını nakletmektedir (s. 43). Müslüman ve Hinduların haklarında hiçbir şey bilmedikleri bu insanlar her geçen gün bilgi ve birikimlerini artırmaktadır. Hemen hemen her konuda kendi toplumlarına bilgi rapor eden misyonerlerin ekonomi vb. birkaç konu dışında ilk dönemlerde bölgeyle ilgili malumatlarında oldukça yanlışlıkların olduğu bildirilmektedir (s. 39). Geniş değerlendirmelerin yapıldığı Ekber Şah dönemiyle ilgili önemli bir ayrıntı da İmam-ı Rabbani'nin ve diğer bazı ulemanın dinî ihya hareketlerine başlamalarıdır (s. 48). Şah Cihan ve Alemgir Evrengizib'in misyonerlik faaliyetlerine selefleri kadar toleranslı olmadığını belirten yazar bölgedeki misyonerlerin (Katolik ve Protestan gruplar) bazen birbirleriyle uğraştıklarını bazen de ortak hareket ettiklerini hatırlatmaktadır. (s. 37) Fakat bu karşıtlıkların ya da birlik-

teliklerin mahiyeti hakkında detaylı bilgi sunmamaktadır. Sanki yazar, her Hıristiyan mezhebin kendine özgü bazı metotlarının varlığını, özellikle de Katolik Hıristiyanların diğer Hıristiyan grupları da kendi yanlarına çekme gayretlerinin devamlı ajandalarında olduğu meselesini -daha doğrusu varlıklarının sebebi olduğunu- göz ardı etmiş gibi görünmektedir. İki farklı mezhepten ziyade, farklı dinler gibi algılanan bu iki grup ve bunların altında yer alan değişik kiliseler arasında yaşanan ilişkilerin Hint alt kıtası bağlamında daha fazla mercek altına alınması gereken bir konu olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Birişik, bu bölüm ve diğer bölümlerde Doğu Hindistan Şirketi sebebiyle İngilizlerin bölgede siyasetçi, papaz, sanatçı, doktor, bilim adamı vb. vasıflarla kendilerine yer bulduklarını belirtse de (s. 34) her misyoner mezhebin ve tarikatın perde arkasında bulunan ülke(ler) arasındaki ilişki bağını çok net bir şekilde ortaya koymamaktadır.

Eserin en zengin bölümünü ikinci bölüm teşkil etmektedir. ‘İngiliz Doğu Hint Şirketi Döneminde Protestan Misyonerler ve İlmi Faaliyetleri’ başlığını taşıyan bu bölüm özellikle Protestan misyonerlerin bölgedeki faaliyetleri, kurdukları cemiyetler, bu cemiyetleri birleştirme gayretleri, Hıristiyanlaştırma çabaları, söz konusu misyonerlerin sosyal ve bilimsel statüleri hakkında geniş bilgi verilmektedir.

Bilindiği üzere ilk dönem Protestanlıkta misyonerlik bilinci pek dikkatleri çekmemektedir. Yazar eserde bu konuya zaman zaman dikkat çekmektedir. Her ne kadar Doğu Hint Şirketi kurucuları Protestan olsalar da uzun süre misyonerlerle ortak bir hareketin olmadığını, hatta bazen şirket yetkililerinin Protestan misyoner faaliyetlerini engellediğini zikretmektedir (s. 52–54). Fakat ilerleyen yıllarda İngilizlerin bölgede hâkim bir güç olarak yerini alması, hem şirketle misyoner faaliyetleri arasındaki bağların kuvvetlenmesine hem de şirkette çalışan misyoner sayısındaki fazlalaşmada açık bir şekilde görünmektedir. Birişik bölgeye gelen (1706’da) ilk Protestan misyoner grubun Baptistler olduğunu söylemektedir (s. 55). Çok ağır şartlar altında çalışan bu misyonerlerden sonra ardı arkası kesilmeyen Protestan gruplar bölgeye gelmiştir. Burada yazarın da üzerinde haklı olarak durduğu William Carey ismini zikretmekte fayda vardır. Carey’in 1792’de kurduğu ilk Baptist misyoner derneğini (British Baptist Missionary Society) pek çok yeni misyoner derneği takip etmiştir. Evanjelik ihya hareketlerinden doğan bu derneklerin asıl hedefi benzer kuruluşları sömürge topraklarında yeniden üretmek ve faaliyet alanları açmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Sömürgeci devletlerin kuvvetlenmeleriyle paralellik arz eden bu derneklerin ortaya çıkışı eserde oldukça tatmin edici bir şekilde sunulmuştur (özellikle bk. s. 57–114). Yazar daha 1870’li yıllarda bu dernekleri birleştirme fikirlerinin tartışılmaya başladığını ve bazı küçük birleşmeler hesaba katılmazsa ilk büyük birleşmenin 1921’de gerçekleştiğini bildirmektedir (s. 61–62).

Erken dönem Protestan misyonerler, selefleri Katolik misyonerler gibi, İslâm hakkında çok donanımlı kimseler değillerdir. Kullandıkları eserler de genellikle marjinal (polemik türü) kaynaklardır. Birişik, erken dönem eserlerin hiçbirisinde İslâm'ın bir bütün olarak ele alınmadığını söylemektedir (s. 103). Eserde de geniş bir şekilde işlendiği gibi XIX. yüzyılın başından itibaren gide-rek artan misyonerlik faaliyetleri beraberinde çok farklı aktiviteleri de getirmiştir. Bölümün başlığında dikkatleri çeken Doğu Hint Şirketi'nin bu bağlamdaki yeri ise misyonerlere daha fazla hareket alanı açmak olmuştur. Misyonerlerin, bir sığıntı gibi kurulan İngiliz şirketi için yaptıkları katkı ise, yıllar sonra bölgede İngiliz hâkimiyetini sağlamasına yardımcı olma şeklinde tezahür etmiştir. Yazar bu karşılıklı ilişkide aktif bir olgu olarak karşımıza çıkan tarihsel teorik arka planı fazla irdelememektedir. Hâlbuki misyonerliğin gerçek anlamdaki teorisini (Pavlus) tarafından sergilendiği gibi dünyevî iktidarlar bir şekilde Tanrısal gücün de temsilcisi sayılmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak bu dünyevî otoritelere itaat aynı zamanda Tanrı'ya itaati ortaya koymakta, mefhumu muhâlif ise bu iktidarlara itaatsizlik Tanrı tanımazlığı göstermektedir. Bu nedenle sömürge güçleri ile misyoner işbirliği her iki kesim içinde sayısız kolaylıklar sağlamıştır. Her ne kadar yazar yerli halk ile ilişkiler konusunda misyonerlerin şirkete yardımlarından bahsetse de teorik açıdan bu ilişkinin daha sistematik ortaya konması gerektiğini düşünmekteyiz.

Misyoner faaliyetleri nelerdir sorusunun cevabı eserde sık sık yer almaktadır: Açılan çok sayıda okul ve kolejler –ki bazılarının denkliği Batılı okullar tarafından da kabul görmüştür-, tıbbî yardımlar, kimsesizleri barındırma, yiyecek-giyecek ihtiyaçlarını karşılama, kıtlık anında arzı endam etme, yazılan polemik ve reddiye türü eserler, çeviriler vb... Buradan da anlaşılacağı üzere misyonerler yerli halk arasında Hıristiyanlığı yaymak için hemen hemen her yolu denemektedirler. Bir iki grup hariç eğitim durumlarının çok yüksek olmadığı ve bazılarının da sırf işsizlik sebebiyle bölgeye geldiği belirtilen bu insanların (s. 75–76) en geniş hedef kitlesinin Hindular olduğu da sık sık vurgulanmaktadır. Müslümanları bölgenin davetsiz misafirleri olarak lanse eden (s. 67) misyonerlerin bölgede fitne çıkarma konusunda her teşebbüsü meşru gördükleri anlaşılmaktadır. Yazar misyonerlerin özellikle Hindular arasında Hıristiyanlaştırma adına başarılar elde ettikleri söylenebilir demekte fakat Müslümanlar arasında çok başarılı olmadıklarını ifade etmektedir (s. 71).

Siyasî yapı ile misyonerler arasındaki en ilginç ilişki ise çıkarılan pek çok kanunla bölge halkı arasında din değiştirenlerin temel hak ve özgürlüklerden istifade etmeleri için yapılan yeni düzenlemelerdir. Meselâ din değiştirenlerin mirastan yararlanmalarını sağlayan düzenleme bunun en güzel örneğidir (s. 68). Müslümanları bölgede hemen hemen her alanda (bürokrasi, ticaret, eğitim vb.) devamlı marjinalleştiren siyasî irade (yönetim ve eğitimde kullanılan)

resmi dili Farsça'dan İngilizce'ye çevirerek bölgedeki dengeleri tamamen alt üst etmiştir (s. 91-92). Sömürgeci güçler ve misyonerler bu değişiklikler sonucu değişik avantajlar elde etmişlerdir. Eğitimin İngilizce olması İngilizce kaynaklara rağbeti artırmıştır. Okunan en popüler eserler arasında da İnciller dikkati çekmektedir (s. 92). Kur'ân çevirileri arasında çok sık kullanılan İngilizce tercümenin ise İskoç mütercim George Sale'in *The Qur'an: Commonly Called the Alcoran of Mohammed*'i olduğu bildirilmektedir (s. 81). Her ne kadar bu teveccühün sebebi eserde zikredilmese de daha çok işlenmesi gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Bu bölümün üzerinde durulması gereken başka bir önemli konusu ise misyoner, oryantalist ve İslâm çalışmaları arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda karşımıza ilk çıkan sorunun özellikle 1800'lü yıllarda her misyoner ve oryantalistin yer aldığı çeviri faaliyetleridir. Bir klişe oryantalist zihniyeti kullanarak Doğuyu atıl, tembel ve geri kalmış Batılı elinin uzanması gereken bir miskinler teknesi olarak gören bölgenin yeni efendilerinin öte taraftan yerli halkın kültür mirasıyla ilgili çalışılması gereken hiçbir konuyu ihmal etmedikleri görülmektedir.¹ Matematik, botanik, tarım, astronomi vb. konularda araştırmalar yapan misyonerlerin bölge halkı hakkındaki mülâhazaları, dönemin Avrupa'sında sürdürülen ırkçılık tezahürleri gibi görünmektedir. Bu nedenle bu ilişkiler ağında özellikle Batılı sosyolog ve siyaset bilimcilerin geliştirdikleri teorilerin bölgedeki uygulayıcıları nasıl besledikleri daha fazla analiz edilmeyi beklemektedir.

Eserde eksikliği hissedilen bir ikinci konu ise bu bölümde çok sık vurgulanan dil çalışmalarıyla ilgili değerlendirmelerdir. 'Nasıl'larının tatmin edici bir şekilde belirtilmesine rağmen 'niçin'lerinin fazla tartışılmadığı bu konunun izaha ihtiyacı aşikârdır. Bölgede Farsça, Urduca, Bengalce, Tamilce, Sanskritçe ve Arapça gibi pek çok dilin grameriyle ilgili yapılan çalışmaların yanında bu dillere ait klâsiklerin tercüme edilmesi ve konuyla ilgili uzman misyoner ve oryantalistlerin ortaya çıkması tartışılmaya değer mevzuların başında gelmektedir. Bir taraftan bölgenin kültürel mirasına bu linguistik donanımla sahip olmaya çalışan misyonerler diğer taraftan da kendi dinî ve kültürel propagandalarını çevirilerle gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Burada özellikle hatırlatılması gereken konu ise Hıristiyan dininin İslâm ve diğer bazı dinlerde olduğu gibi bir vahiy diline sahip olmayışı gerçeğidir. Bu nedenle İncillerin çevirisi dünyanın dört bir yanına ve hemen hemen her dile misyonerlik vasıtasıyla taşınmaktadır. Bu linguistik zenginliği Hıristiyanlık tarihinde Hz. İsa sonrasına kadar götürmek mümkündür. Çok kısa sürede Yahudilerden ümitlerini kesen Hıristiyan misyonerler Hz. İsa'nın mesajını [Baba'nın beni gönderdiği gibi ben

¹ Müslümanların, Batılılar karşısındaki siyasi, askeri ve ekonomik zayıflığı misyonerleri oldukça cesaretlendirmiştir. Pek çok Hıristiyan misyoner ve entelektüel, Batının yükselişi ve İslâm dünyasının düşüşünü Hıristiyanlığın gelişime uygun İslâm'ın ise mâni-i terakkî olduğu çerçevesinde değerlendirmiştir.

de sizleri gönderiyorum.../ Yuhanna 20: 21–22; Resullerin İşleri, 1: 8] kendilerine rehber edinerek dinlerini farklı kültür havzalarına taşımışlardır. Bu ise karşılaşılan her yeni toplumun dilini de bilmeyi zorunlu hale getirmiştir. Hıristiyanlığın erken dönem yayılış temelinde yatan bu dilsel çoğulculuk Hint alt kıtasında da gerçekleştirilen İncil çevirilerinde kendini açık bir şekilde göstermektedir. Birışık'ın verileri çerçevesinde meseleye bakılacak olursa erken dönemde başlayan parçacı çevirilerden sonra 1800'lü yıllarda İncillerin bölgede konuşulan otuz beş dile tercüme edilmesi (s. 94) ve 1843'te ise Yeni ve Eski Ahit'in tamamının çevirisinin yapılması (s. 94–96) bir taraftan insanları İncillerle karşılaştırırken öte taraftan da İncilleri dilsizleştirmektedir. Kendine has bir vahiy dili (Arapça) olan Kur'ân'ın ise Hint alt kıtasındaki çevirilerinde gizli de olsa bu dilsizleştirmenin izleri görünmektedir. Bu nedenle Kur'ân ve İncil çevirileri yönüyle meselenin daha detaylı irdelenmesi gerekmektedir.

Misyonerlerin inisiyatifıyla gerçekleştirilen çeviriler sadece *Kitab-ı Mukaddes*'le sınırlı değildir. Çok sayıda Kur'ân çevirisiyle de karşılaşmaktadır. Kendi aralarında sağladıkları kuvvetli irtibat ve ortak çalışmalar sonucu İslâm'la ilgili bilgileri ve birikimleri daha da artan misyonerler bir taraftan İslâm, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında geniş eserler verirken öte taraftan da kendilerine ait Kur'ân çevirileri yapmaktadırlar. Birışık ilk misyoner çevirilerin Amerikalı Calvinistlere ait olduğunu belirtmektedir (s. 118). Fakat Kur'ân çevirileri konusunun en ilgi çeken tarafının bazı yeni mühtedilerin tercüme faaliyetlerinde misyonerler tarafından istihdam edilmiş olmasıdır. 'Imadüddin Lahiz, Dr. Ahmet Şah ve Ali Bahş gibi Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçen kimselerin çevirileri sık sık kullanılmıştır (s. 118). Misyonerler Hindulardan da kazandıkları bazı kimseleri (Ram Çandar, Thakur Dass vb.) İslâm'la ilgili polemik türü eser yazımında da istihdam etmiştir. Yazar'ın yerli Hıristiyanlar hakkındaki, "Kur'ân aleyhinde en ağır ithamlar Hintli Hıristiyanlar tarafından yapılmıştır" (s. 119) şeklindeki tespiti de üzerinde durulmaya değer diğer bir konudur. Kıraatlerden nesih konusuna, icaz-ı Kur'ân'dan Kur'ân tarihine kadar pek çok mesele bu yazarların eserlerinde ele alınmıştır. Birışık bunların İslâm karşısındaki sertliklerinin sebepleri üzerinde durmamaktadır. Ayrıca Hıristiyanlığı seçen bu insanların tercih sebepleri, eğitim düzeyleri, yetiştikleri çevre ve aileler hakkında tatmin edici bilgiler bulunmamaktadır. Bu kimselerin Hıristiyanlığı araştırarak mı, bazı dünyevî menfaatler karşılığında mı yoksa Tefik Fikret'in oğlu Halûk gibi kendi geleneğini bilmemekten kaynaklanan zaafardan dolayı mı seçtikleri belirgin değildir. Ayrıca misyonerlerin kendi aralarındaki ilişkiler ve faaliyetler net bir şekilde ortaya konulmasına rağmen sonradan Hıristiyanlığı seçen bu insanların misyonerlik faaliyetleri ile ilgileri fazla irdelenmemektedir.

Bu bölümde ele alınan başka bir konu da XIX. ve XX. yüzyıllarda bölgedeki çalışmalarda misyonerlikten oryantalizme doğru giden bir trendin dikkatlere

sunulmasıdır. Bu yeni yapılanmada misyonerliğin oryantalizme dönüşünü irdeleyen yazar yerli dillerin öğrenilmesi ve ilgili kitabiyâtın incelenmesini bu geçişte önemli bir etken olarak değerlendirmektedir. Bölgede görev yapan misyonerler artık tek başlarına değil çok ilişkili bir sistemin parçalarıdır. Türkiye, İran, Afganistan, Arabistan ve Hint alt kıtasında faaliyet gösteren bu kimseler hem kaynak hem de ortaya konan eserler açısından birbirilerinden fazlasıyla istifade etmektedirler. Misyonerler birliği ve 1873'te gerçekleşen Oryantalist kongresi bu kolektif şuurun en önemli ispatıdır. Kataloglar hazırlanmakta, misyonerlerin kullanımı için pek çok eser kaleme alınmaktadır. Çok ilginçtir ki misyoner ve oryantalistler Yahudi ilim adamlarının yazdıkları eserlerden de istifade etmeyi ihmal etmemişlerdir. Muir'in, Weil'in Kur'ân'la ilgili eserini kullanması ya da Abraham Geiger'in Kur'ân'ın kaynağı ile ilgili hiçbir bilimsellik içermeyen eseri bütün oryantalist ve misyonerliğin başucu eseri olması konu hakkındaki iki önemli örneği teşkil etmektedir. Gördüğümüz kadarıyla yazar aşırı derecede benzerlik arz eden bu oryantalist ve misyonerlerin eserlerindeki sosyal Darwinizm etkisine pek fazla vurgu yapmamaktadır. Hâlbuki Pfander, Muir, Sprenger, Sell, Tisdall, McDonald ve Margoliouth gibi pek çok oryantalist ve bazı misyonerlerin İslâm ve Kur'ân'la ilgili mülahazaları söylem farklılığı dışında hep aynıdır. İslâm, Hz. Muhammed'in Yahudi-Hıristiyan kültüründen aldıklarıyla inşa ettiği eklektik bir dindir. İslâm dört kadınla evlenmeyi, hırsızın elini kesmeyi ve zina edeni recmetmeyi getiren, içkiyi de yasaklayan Yahudi ve Hıristiyanlık karşıtı anti sosyal bir dindir (!). Pek çok İslâmi malzemeyi de manipüle eden Batılı yazarlar işlerine yarayan alan ve istemediklerini de dışarıda bırakarak hayalî bir İslâm inşa etmişlerdir. Birişik özellikle son dönemlerde İslâm ve Peygamber'le ilgili verilerin daha rasyonelleştiğini söylese de tipik oryantalist vurgunun söz konusu süreçte hâkim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu nedenle ikinci yüzyılda Kindî'nin kaleme aldığı risale ya da Yuhanna ed-Dımeşki'nin yazdığı reddiye ile XIX ve XX. yüzyıllarda McDonald ya da Muir'in yazdıkları arasında içerik açısından pek fark yoktur. Bu klişeciliğin çok iyi işlenmesi gerekmektedir.

Ayrıca sınırlı bir bölgeyi ele almasına rağmen uzun bir tarihsel süreci resmetme gayreti ile Kur'ân çalışmaları bağlamında misyonerlik ve oryantalizm ilişkisi gibi fevkalâde netameli bir konuyu inceleme arzusu zorunlu olarak yazarı bazı sıkıntılarla karşı karşıya getirmektedir. Bu çerçevede kitapta okur açısından dikkatleri çeken en önemli eksikliğin çalışmanın omurgasını oluşturan ana bölümlerin orantısızlığı ile zaman zaman karşılaşılan bazı tekrarlardır. Özellikle kitabın asıl teması olan Kur'ân ve tefsir çalışmalarına sıranın ancak 115. sayfada gelmesi ve sayısal olarak bu konuya pek çok tarihsel detaydan daha az yer verilmesi bizim bu yargımızı destekler mahiyettedir. Meselâ yazar, Aligarh Koleji'nin misyonerliğin güçlenmesine yardım ettiğini belirtir ve geçtiğimiz yüzyıla mührünü vuran T.W. Arnold, J. Horovitz ve A. Tritton gibi

oryantalistlerin burada öğretmenlik yaptığına dikkat çeker (s. 65). Fakat yazar bu önemli isimlerin misyoner-oryantalist bağlamında katkılarını somut bir şekilde ortaya koymaz. Horovitz Yahudi kökenli bir Alman ve Kur'ân çalışmalarında dönemin vazgeçilmezlerindedir. Yapmış olduğu öğretmenlik dışında bize fazla bir bilgi aktarılmamaktadır. Yine en önemli çalışmalarını Hindistan'da yapmış olan Arthur Jeffery'e referansta bile bulunulmamaktadır. İngiliz (Avustralya) kökenli Jeffery Methodist kilisesine bağlı dindar bir Hıristiyandır ve hayatı boyunca hem akademisyenlik hem de misyonerlik yapmıştır. Madras'ta bir Hıristiyan kolejinde öğretmenlik yapan Jeffery meşhur eseri -ki bugün bile kaynak kitaplar arasındadır- *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*'ı bu bölgede tamamlamış ve daha sonra Edinburgh'ta doktor unvanı almıştır. Her ne kadar bölgede faaliyet gösteren misyoner oryantalistlerin tamamını zikretmek mümkün değilse de bunlar arasında özellikle Kur'ân çalışmalarında uzmanlaşan bazı isimlere yer verilmemesi eksiklik sayılabilir. Buna ilâveten ilkinde 1784'te başlayan ve düzenli bir şekilde devam eden dergilerin misyoner ve oryantalizme dair faaliyetlerdeki katkıları da çok daha somut ortaya konulması gereken konulardandır.

Son bölüm (3. bölüm) Müslüman ilim adamlarının tepkisel ilmî faaliyetleri ve Kur'ân araştırmaları başlığını taşımaktadır. Yazar burada Müslüman-Hıristiyan diyalogu, diyalektiği ve münazaraları hakkında geniş bilgiler vermektedir. Tarihsel bilgilerden sonra en çok üzerinde durulan konu 'Agra Tartışması' olarak bilinen ve Rahmetullah Hindî ile Carl G. Pfander arasında 1854'de gerçekleşen münazara olduğu dikkatleri çekmektedir. Hem Batı hem de İslâm kaynakları ile kendisini çok iyi yetiştiren Hindî iki gün süren bu münazarada tahrif, teslis, nesh, risâlet-i Muhammedi, Kur'ân ve İncil metinleri gibi konulardaki vukûfiyetiyle rakibi Pfander'e önemli bir üstünlük sağlamıştır (s. 135-141). Daha sonra kitap hâline getirilen bu tartışma ve benzerleri müslümanlar arasında reddiye bilincini kuvvetlendirmiştir. Birişik, gelecek çalışmalar için bu bölümde oldukça önemli soru işaretleri ortaya koymaktadır. Meselâ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'yi yaşadığı toplumdaki hurafelerin mi yoksa Batılı misyonerlerin mi etkilediği sorusu bunlardan biridir (s. 155). Birişik'in Hintli Müslümanların bu tartışma ve çalışmalar sonucu dinamizm kazandıkları ve öteki hakkında ciddi araştırmalara giriştikleri çıkarsaması ise oldukça yerinde bir tespittir. Ayrıca Yazar'ın da haklı olarak belirttiği gibi Hintli Müslümanlar bu yönleriyle diğer bölgelerde yaşayan dindaşlarına da örnek olmuşlardır (s. 157).

Agra tartışmasını bir milât olarak değerlendiren yazar bu bölümü 'Hintli Müslümanların Kur'ân ve tefsir çalışmaları' başlığı altında bitirmektedir. Üç alt başlıkta işlediği konuyu (1) Misyoner ve oryantalistlerle uyumlu çalışmalar (Sir Seyyid Ahmed Han vb.), (2) Misyoner ve oryantalistlere tepkisel çalışmalar (Ehl-i hadis ve Diyobendî ekolü mensupları vb.), (3) Misyoner ve oryantalistle-

ri dikkate alan mutedil çalışmalar (Şibli Nu'mânî, Ferâhî, Âzâd ve Mevdûdî vb.) başlıkları altında sistemleştirmiştir (s. 158)

Her ne kadar bu sınıflandırma bölgede Müslümanlar tarafından sürdürülen bütün çalışmaları bir şekilde ya misyoner etkisi ya da tepkisi sonucu ortaya konulmuş gibi gösterse de yazarın bu tasnifi tercih etmesini tamamen pratik nedenlerle ilişkilendirmekte fayda vardır. Bir kitabın sınırları içerisinde verilmesi gereken genel bilgi bu sınıflandırmayla sunulmaktadır. Sağladığı kolaylık takdire şayan olmakla birlikte kategorilerdeki yeknesaklık vurgusu okuru yanlış yönlendireceği tehlikesini de tamamen izale etmemektedir.

İslâm dünyasının önemli bir bölgesinde misyonerlik ve oryantalizme dair faaliyetleri tarihsel olarak ve Kur'ân araştırmalarıyla ilişkisi eksenli olarak bizlere aktaran Birışık'ı bu doyurucu çalışmadan dolayı kutlarız. Eseri titizlikle basıma hazırlayan İnsan Yayınları'nın değerli yetkililerini de ayrıca tebrik ederiz. Dizgi ve yazım hatalarının çok az olduğu eserin ileriki çalışmalar için çok sayıda kişiye yeni ufuklar açacağını ümit ediyoruz.

“İcâzet” Hakkındaki Bir Makalenin İcâzeti

*Abdullah AYDINLI, Prof. Dr.**

İcâzet geçmişte, özellikle rivayet asrının sonlarına doğru çok tartışılan ve zamanla yaygın bir şekilde kullanım alanına giren bir hadis öğretim/öğrenim yolu idi. Bilindiği gibi bir kimsenin rivayet hakkına sahip olduğu hadisi/ hadis kitabını rivayet etmesi için birine, okuma ve elden verme olmaksızın, sözlü veya yazılı olarak izin vermesi demek olan bu öğretim/öğrenim yoluyla ilgili meseleler hadis usulü kitaplarında ve müstakil eserlerde ele alınmış bulunmaktadır. Buralarda konunun ayrıntıları üzerinde dikkat çekici, girift açıklama ve değerlendirmeler vardır. Bu önemli konu hadisle başlayıp diğer ilim dallarına uzanan ve nihayetinde ‘diploma’ya varan bir macera da geçirmiştir. Dolayısıyla konunun hem hadisi hem bilim ve eğitim tarihini ilgilendiren yönleri vardır. Bu demektir ki konu muhtelif çalışmalara müsâittir. Arş. Gör. Muhittin Düzenli de “İslâm Rivayet Geleneğinde İcâzet” (*OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 17, Samsun 2004, s. 265–300) başlıklı makalesinde konuyu hadis rivayeti açısından ele almıştır. Makaleye konulan başlık, konuyu uzun asırlar boyu devam eden bir gelenek içinde ele almak gibi bir mâna da ifade etmektedir. Önemli bir konunun böyle kapsamlı bir şekilde ele alınacak olması, meraklıları için sevindirici bir husus olmalıdır. Makalede konu Giriş ve Sonuç kısımlarının haricinde “İcâzet Kelimesinin Semantik Tahlili”, “İcâzetin Şartları” ve “Hadis Usûlünde İcâzet Türleri” isimli üç ana başlık ve bunların altında açılan alt başlıklarla işlenmeye çalışılmıştır.

İnsanın yaptığı araştırma ve incelemelerinin sonuçlarını okuyucuyla paylaşmak istemesi takdire şayan bir husustur. Bu yönüyle yazarı tebrik etmek gerekir. Bununla beraber yazmanın konuşmaktan daha geniş ve daha kalıcı bir etki alanının olduğu da bilinen bir gerçekliktir. Bu da meselenin sorumluluk yönünü, müslüman bir yazar için ise ilmî mesuliyete ilâveten uhrevî sorumluluk yönünü de düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla takdire şayan

* SAÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, aaydinli@sakarya.edu.tr

paylaşma isteği ile paylaşmanın olumlu veya olumsuz etkisini birlikte değerlendirmek gerekir.

Yazar, bir makale için zengin sayılabilecek bir kitâbiyata başvurmuş görünmektedir. Ancak bunlardaki malzemenin değerlendirilmesi meselesine gelince olumlu şeyler söylemek maalesef mümkün değildir.

Her şeyden önce makalede Özet kısmından başlamak üzere bir terim ve kavram problemi vardır. Yazar ele aldığı konunun ana terimi olan icâzetin ne olduğunu tayin edememiş gibidir. Örnek olarak; “icâzet: ... talebinin hocasına okumaksızın ondan aldığı hadisleri rivayet etmek için izin istemesi ve hocanın da bu izni vermesi... (s. 265, “Özet” kısmı!, 268, 294) ve “icâzet, şeyhin şifahi veya yazılı olarak yahut mektupla talebesine rivayetlerini vermesi ve söz konusu rivayetleri kendisinden nakledebileceğine dair açık bir beyanda bulunmasıyla meydana gelmektedir” (s. 268) şekillerinde verilen icâzet tanımları zikredilebilir. Bu tanımların birincisinde tanıma “ondan aldığı hadisler”, ikincisinde “rivayetlerini vermesi” kaydı eklenmiştir ki bunları ne kaynaklardaki bilgilerle ne de tarihi uygulamalarla telif etmek mümkün değildir. Bu tanımlar, görüldüğü üzere, müphemlikler taşımakla beraber, birincisi icâzetli münâveleyle, ikincisi ismâ/semâ, münâvele ve mükâtebeye uygun düşmektedir. Temel kavramın netleşmemiş olması konunun zihinde bir dereceye kadar belirgin hale gelememesine, dolayısıyla ortaya müphem ifadelerin çıkmasına ve kavramların âdeta birbirine girmesine yol açmıştır. İcâzetten bahsederken araya münâvelenin girmesi (s. 272); icâzet, kıraat, münâvele, arzu'l-münâvelenin (s. 294) birbirine karıştırılması bu sebepten olmalıdır. Makalede görülen; “akıl balığ olmamış genç çocuklar...”(s. 266), “hadislerin metinden okunması” (s. 273), “izin belgesi hem yazılı hem sözlü olabilmektedir” (s. 271), “mubah oluş ise hem akıl sahipleri hem de diğerleri için caizdir” (s. 290), “icâzet... sonradan rivayet formülleri arasına bir bidat olarak girdiği...”(s. 295), “ekseriyetle böyle icâzetin sahih olmayacağı üzerinde ittifak edilmiştir” (s. 286) ve “bazı icâzet türlerinin sadece eğitim amaçlı, diğer bir tabirle akademik diploma amacıyla kullanıldığı...” (s. 276) gibi garip ifadeler meselenin ıstılahları aşan bir boyuta sahip olduğunu düşündürmektedir.

Bunların yanında makalede bazı dayanaksız, yanlış ve çelişkili bilgiye de yer verilmiştir. Meselâ “Elimizdeki hadis malzemesinin büyük bir kısmının, bazı görüşlere göre de büyük çoğunluğunun bize bu yolla (yani icâzet yoluyla) ulaştığı iddiası”nın (s. 266) bazı kaynakları verilmeliydi.

Yine “Bu şekilde kullanılan icâzet ise... sened kısmına icâzeti alan şahsın girmesi gibi bir durum meydana gelmemektedir. Bu tür icâzetlerin rivayet formülasyonu açısından çok fazla bir önemi olmamakla beraber...” (s. 272) ve “bu tür icâzetin hadislerin rivayet hakkını devretmekten ziyade hadisleri bir başkasına öğretmeye yönelik olarak verilen izin manasında kullanıldığı söylenebilir” (s. 283) ifadeleri müphem ve hayalidir.

Temyiz çağına ulaşan çocuğun edâsından bahsedilmesi de (s. 290) doğru olmamalıdır. “kitabü’l-fulan: falanın kitabı” (s. 277) ifadesi de böyledir. Zaten verilen kaynaklarda “el-kitâbü’l-fülânî: falanca kitap” ifadesi yer alır. İlla “falanın kitabı” denilecekse “kitâbu fülân” ifadesi kullanılmalıdır.

Bu makalede, herhalde ilmî bir makalede hiç bulunmaması gereken bir şeyle yani asılsız veya yanlış atıflarla karşılaşmak ise gerçekten şaşırtıcıdır. Örnek olarak şu hususlar zikredilebilir:

“ashab-ı hadis nazarında...” denilerek verilen bilgi (s. 278) kaynakta “ashâb-ı hadîsin bir grubuna göre” şeklindedir.

Sehâvî’nin bir icâzet çeşidini semâdan daha üstün gördüğü şeklinde verilen bilgi (s. 277) kaynakta Sehâvî’nin görüşü olarak değil, Sehâvî’nin başkasından naklettiği zayıf bir görüş olarak yer almaktadır. Aynı kaynakta Sehâvî kendisinin semâi icâzetten üstün gördüğünü belirtmektedir¹.

“Yunus’un cevap vermemesi” (s. 290) ifadesi verilen kaynakta “Yunus’un bu isteğini kabul etmemesi” şeklindedir.

İcâzetin ayrıntılı bir tanımı olarak Fuat Sezgin’den nakledilen bir paragraf (s. 270) ise verilen kaynakta “münâvele” başlığı altında yer almaktadır ve tamamen bu konuyla ilgilidir.

Herhalde ilmî bir makalede, “elinde bir yem olduğu zannını uyandırarak köpekleri kandıranların bile hadis râvisi olamayacağı... kadar titiz, ahlaki kurallar koyan muhaddisler” (s. 289) gibi menkıbevi şeyler de bulunmamalıdır. Kaldı ki böyle bir menkıbe at yakalamayla ilgili olarak anlatılır.

İşaret edilen bu hususların bir kısmı şekli ve önemsiz görünse de, bunların zaman içinde yerleşmesi ve öze yönelik yanlışlara yol açması sakıncası vardır. Nitekim meselâ yazar da *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*’nden naklen olduğu anlaşılan “icâzetü’l-muayyen li’l-muayyen fi’l-muayyen” (s. 277, Arapça ibare) ifadesini kullanmıştır. Bu ifade yanlıştır. Çünkü “gayri muayyen”in icâzeti söz konusu olamayacağına göre bu terkipte “icâzet” kelimesi, “icâzetü’l-ma’dûm” terkiibinde olduğu gibi, mef’ûlüne muzâftır. Bu durumda “li’l-muayyen” demeye gerek yoktur. Kaynak olarak kullanılan kitaptaki bir hata böylece kabullenilmeye başlanmış olmaktadır. Bu durum malzemeyi eleştirel bir şekilde değerlendirmenin ne denli önemli olduğunu gösterir. Böyle bir bakış açısının ihmal edilmesi çelişkilere düşmeye de sebep olur. Söz gelimi bir tür icâzetin “İslam alimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş” olduğunu söyledikten sonra “bu tür icâzetin... caizliği konusunda da herhangi

¹ Diğer bazı örnekler için bk. s. 276 (56. dipnotunda Hatîb ise dört değil beş icâzetten bahsetmekte 59. dipnotunda verilen kaynakta icâzetin dokuz çeşit olduğunu Kastallânî değil Irâkî söylemekte), s. 283 (109. dipnotunda Kâdî İyâz’ın bahsettiği icâzet şekli farklı), s. 284 (115. dipnotunda Kâdî İyâz’ın Hatîb’den naklettiği bilgi Kâdî İyâz’a da mal edilmiş), s. 286 (138. dipnotunda verilen kaynaklarda Mâlik ve Ebû Hanîfe’nin ashâbının ma’dûma vasiyeti değil vakfı câiz gördükleri belirtilir).

bir ihtilaf görülmemekte..”(s. 277) demek tutarsızlıktır. Zira “büyük çoğunluk” kabul etmişse “küçük azınlık” kabul etmemiş olup bir ihtilâf var demektir.

Burada “bilimsel ciddiyet açısından bakıldığında, mecnuna icazet meselesini entelektüel tecessüslerden ortaya çıkan bir konu olarak değerlendirmek mümkündür” (s. 294) gibi bir ifadenin isabetli olmadığını da kaydetmek gerekir. “Bilimsel ciddiyet”i, kendimiz kadar başkaları da, bu arada önceki âlimler de taşımış olabilir. Kaldı ki mecnûna icâzet meselesi, ma’dûma ve “genç çocuğa” icâzet meselesinden daha az ciddi bir mesele değildir. Nihayetinde mecnûn da aklı başına geldikten sonra rivayet edecektir.

Sonuç olarak, bir makale için zengin sayılabilecek eserlere başvuran yazar bununla ilmî araştırma ve incelemeye olan merakını göstermiştir. Ancak bu merakın ilmî sorumluluğun gereği olan titizlikle birleştirilmesi icap eder.

Son olarak şunu da kaydetmekte fayda vardır: “Hakemli dergi” uygulaması akademik ürünlerin kalitesini yükseltmekte çok önemli bir işlev görebilir. Burada hakemlere ve hakemlerin değerlendirmeleri doğrultusunda neşredilmesine kararı veren editör ve yayın kuruluna da büyük görevler düşmektedir. Hakemler yazıları titiz bir şekilde okuyup değerlendirmeli, editör ve yayın kurulu da bu değerlendirmeleri nazarıtibara almalıdır.

Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir ile İlmî Hayatı, Türkiye’de Akademik Hadisçiliğin Geçmiş ve Geleceği Üzerine

*Raşit KÜÇÜK, Prof. Dr.**

Raşit Küçük: Muhterem Hocam; genel anlamda hayat hikâyenizden ziyade, hadis ilmiyle ilk irtibatınızı ve bu alanda size ufuk açan kişiler ve ilmî etkinlikleri kısaca anlatarak söze başlayabilir miyiz?

M. Yaşar Kandemir: Sevgili arkadaşım! Sorunuz kendi içinde çok tutarlı. Çünkü bir kimsenin bir ilimle alâkası normal şartlar altında böyle başlayıp gelişir. Fakat ben sorunuza beklediğiniz cevabı veremeye bilirim. Bu durum bugünkü neslin pek bilmediği bir gerçekle ilgilidir. İzin verirseniz söze oradan başlayalım.

1950’li yılların başında İmam-Hatip okulları açıldı. O zamanlar İstanbul, Konya gibi bazı büyük şehirlerde eski devrin iyi yetişmiş âlimleri henüz hayat-taydı. Arapça ve meslek derslerinde onlardan istifade edildi. Ama benim okuduğum Yozgat İmam-Hatip Okulu gibi bazı okullar bu imkândan mahrumdu. Ben bu okula ilk kaydolan öğrenciyim. Onun için numaram ‘1’ idi. Allah’ın bir lutfu olarak o zaman Yozgat’ta Hüseyin Avni Bayraktar adında âlim bir müftü efendi vardı. Biz ilk üç yıl Arapçayı ondan okuduk. *en-Nahvü’l-vâzih*’ın ilk üç kitabını bitirdik. Ondandır müftü efendiyi başka yere tayin ettiler ve biz hocasız kaldık. Okul idaresinin ve hocalarının sevdiği bir öğrenciydim. Önce Yozgat’a yeni gelen müftüyü -ki ondan özel ders almaya başlamıştım-, sonra şehrimizin âlimlerinden birini Arapça hocalığı için teklif ettim. Bu iki hoca efendinin, Arapça bilseler dahi öğretmen olmadıklarını gördük. Ondandır sonraki yıllarımız bu açıdan verimsiz geçti. Ben özel derslerle bu konudaki noksanımı telâfi etmeye çalıştım. Hadis derslerimiz de diğer meslek derslerimiz gibi verimsiz geçti.

* MÜ İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Başkanı.

Yalnız burada İslâm dini, akaid ve ahlâk derslerine gelen ve örnek kişiliği ile memleketimizde çok sevilen Şeyhzâde Ahmet Efendi'den söz etmeliyim. Merhum hocam bize derslerinde Peygamber Efendimizi ve dolayısıyla onun hadislerini sevdirdi. İmam-Hatip okulu bitince İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde yüksek tahsile başladık. Enstitüdeki hadis hocamız 1960 ihtilâlinde sonra mensup olduğu üniversiteden bazı siyasî mülâhazalarla uzaklaştırılmış biriydi. Yine siyaset icabı ona bir yerde vazife vermek gerekmiş, kırk hadisle ilgili bir çalışması dolayısıyla bizim enstitümüze hadis hocası tayin edilmişti. Fakat hadis bilgisi yoktu. Bizim hadis derslerimiz böylece heba olup gitti.

O yıllarda bazı arkadaşlarımızla toplantılar yapar, İmam-Hatip okullarında iyi birer meslek hocası olmak, öğrenciyi daha iyi yetiştirmek, meslek derslerinin kitabını yazmak gibi konularda konuşurduk. Yüksek İslâm enstitülerindeki meslek derslerine ehliyetli hocalar yetiştirmeyi kendimize dert edinirdik. Öğretmen olduk, Türkiye'ye dağıldık. Talebelerimizi en iyi şekilde yetiştirmek için büyük gayret gösterdik. Ailemizden çok onlarla meşgul olduk. 1966'da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsüne asistan alınmaya başlandı. Bazı arkadaşlarımız açılan imtihanı kazanıp asistan oldular. O zamanlar asistan olabilmek için üç yıl öğretmenlik yapmış olmak şarttı. Sivas İmam-Hatip Okulunda bu üç yılı tamamladıktan sonra 1967'de açılan hadis asistanlığı imtihanına katıldım ve Mevlâ'nın lutfuyla yanında asistan olarak çalışacağım hoca, yukarıda sözünü ettiğim hadis hocamızdı.

İmtihanı kazandıktan sonra bana sorduğu ilk soru "Bana yardım edecek misin?" demek oldu. "İlmî çalışmalarınızda elbette yardım ederim" dedim. Daha sonra bir gün, otuz sayfalık bir şey yazmamın tez için yeterli olacağını, geri kalan zamanda kendisine yardım etmemi teklif etti. Ben de ciddî bir tez yapmayı düşündüğümü söyledim. İlk kekremsi konuşmamız böyle başladı. Onun okutacağı hadis metinlerini ben hazırlar, kendisiyle birlikte derslere girer, okutacağı hadisleri kelime kelime imlâ eder, ben onları tashih ederek kara tahtaya yazardım.

İçinde bulunduğum şartlarda hadisten soğumamak için köklü bir hadis sevgisine sahip olmak gerekti. Asistanlıktan çok bunaldığım zamanlar oldu. Arkadaşlarıma bu işi bırakıp öğretmenliğe döneceğimi söyledim. Onlar da bana hedefimizi hatırlattılar; sabretmemi tavsiye ettiler; Yüksek İslâm Enstitüsünün hadis hocalığını ehil olmayan ellerde bırakıp kaçmanın vebalinden söz ettiler. Bir nice maceradan sonra Allah'ın yardımıyla *Mevzû Hadisler* adlı tezimi tamamladım.

Küçük: Zannedersem Subhî es-Sâlih'ten yaptığınız *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* adlı tercüme de asistanlık günlerinde tamamladınız.

Kandemir: Evet öyle oldu. Onun da enteresan bir macerası var. Bugün ilâhiyat sahasında doktora yapanların, sahip oldukları rahatlığa şükretmeleri

açısından bunu bilmeleri lâzım. Hocam bana, bir hadis kitabı yazacağını, bunun için malzeme toplayacağını, bu malzemelerden birinin Subhî es-Sâlih'in kitabı olduğunu ve onu kendisi için tercüme etmemi istediğini söyledi. Onun ifadesine göre bu da benim asistanlık görevlerimden biriymiş. Tercüme edeceğim eser ise büyük boy 400 sayfa ve oldukça çetrefil bir Arapça ile yazılmış bir kitaptı. Bir yandan tezime çalışıyor, bir yandan tercümeyle devam ediyordum. Uzun çaba ve sıkıntılardan sonra tercüme bitti. Ama benim çilem bitmemişti. Bu defa da hoca "Yeni Türk alfabesiyle yazılmış yazıları rahat okuyamadığını, yaptığım tercümeyle eski harflerle yazmam gerektiğini" söyledi. Al başına bir belâ daha. Tercüme ettiğim kitabın epeyce bir kısmını istediği gibi yazdım. Bu defa da sürem daralmaya başladı. Okul idaresi ise bize, zamanında tezimizi teslim edemezsek ortaokullara öğretmen olarak gönderileceğimizi söylüyordu.

Küçük: Tam bir sabır imtihanı.

Kandemir: Aynen öyle. Bir yandan hocayla birlikte derslere girip çıkıyor, onun olmadığı zaman da dersleri ben veriyordum. Altı ay süreyle Mısır'a gittiği zaman derslerine ben girmiştim. Hocanın hazırladığı radyo konuşmalarını evinden alıp İstanbul radyosuna götürmek, başkanlığını yaptığı Türk-Pakistan Dostluk Cemiyetinde -yine hocanın emri üzerine- sekreterlik yapmak da cabası.

Küçük: Bildiğimiz kadarıyla hem Arap dili edebiyatı hem de Hadis dalında doktora yaptınız, bu iki alan birbiriyle çok mu ilgiliydi, buna sizi sevk eden sebepler nelerdi, kurumsal zorunluluklar mı bunu gerektirdi, yoksa iki alanı da kuşatan bir zenginlik miydi arzuladığınız?

Kandemir: Şimdi bana o zamanki bir mahrumiyetimizi hatırlattın. İzin verirsen söze oradan girelim. Bugün araştırmacı kardeşlerimiz kendi fakültelelerinde rahat rahat doktora yapıyorlar. Hocalarının hocası durumunda olan bu yolun ilk yolcularının bir zamanlar ne sıkıntılar çektiğini duysunlar. Ve sahip oldukları nimetlere bir daha şükretsiner.

O günlerde, Yüksek İslâm Enstitüsü mezunları olarak hiçbir yerde doktora yapma hakkına sahip değildik. Ankara'da bulunan tek İlahiyat Fakültesi de bize bu hakkı vermiyordu. Hâlbuki onlar lise mezunlarını talebeliğe kabul ediyorlardı. Biz ise İmam-Hatip okullarında yedi yıl dinî tahsil yaptıktan sonra Yüksek İslâm Enstitüsüne kaydoluyor ve kendi öğrencileri gibi dört yıl yüksek tahsil yapıyorduk. Müfredatlarımız da birbirine yakındı. İşin bu tarafını geçelim. Yüksek İslâm enstitülerinde hoca olmak için yaptığımız çalışmaların adı doktora değil, 'öğretim üyeliği tezi' idi. Bağlı olduğumuz Millî Eğitim Bakanlığı (Maârif Vekâleti) tezlerimize bu adı uygun görmüştü. 1982'den sonra Yüksek İslâm enstitüleri fakültelere dönüşünce, bu tezlerden uygun görülenler muhtelif jüriler tarafından doktora çalışması olarak değerlendirildi.

Şimdi asıl sorunuza biraz daha yaklaştık. 1967’de asistan olduğumda, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Yüksek İslâm Enstitüsü mezunlarına doktora yapma hakkı tanıdı. Ama bir şartı vardı: ‘Devlet lisesi mezunu olmak’. 1960 Haziranında Yozgat İmam-Hatip Okulu’nu bitirmiştım. “Eğer Yüksek İslâm Enstitüsünü kazanamazsam, bir başka fakülteye gidebileyim” düşünceyle eylülde Yozgat’ta lise bitirme imtihanına katılmışım. O zaman lise mezunu olmak için 13 dersten fark imtihanı vermek gerekiyordu. Fizik dersinden başarılı olamadım. Dolayısıyla lise diploması da alamadım. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünü kazanınca lise bitirmelerine devam etmedim. Tam yedi yıl sonra, sözünü ettiğim doktora yapma imkânı doğunca fizik imtihanını verip lise mezunu da oldum. Merhum hocam Prof. Dr. Nihad Çetin Bey doktoramı yöneteceğini vaat edince İstanbul Üniversitesi Arap-Fars Filolojisinde doktora imtihanına girdim ve doktora başladım.

Şimdi sorunuzun cevabını takdim ediyorum: Ben meslek olarak hadisi seçmişim. Doktora tezimin de hadis ile ilgili olmasını istiyordum. Nihad Çetin hocam, “Burası Arap Filolojisi. Sadece hadis ile ilgili bir çalışmayı Fakülte yönetimine savunmakta güçlük çekerim.” dedi. O zaman tezimin hem hadis ile hem de Arap edebiyatı ile ilgili olmasını istedim ve buna uygun bir konu araştırmaya başladım. O yıllarda İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsünde Kelâm ve Mezhepler Tarihi hocası olan merhum hocam Prof. Muhammed b. Tâvî et-Tancî imdadına yetişti. Hoca Nihad Bey’in de çok yakın dostu idi. Kâdî İyâz’ın *Bugyetü’r-râ’id fîmâ fî hadîsi Ümmi Zer mine’l-fevâid* adlı eserinin tam aradığım vasıfta olduğunu söyledi. Eserin Fas’ta Karaviyyîn Kütüphanesi’nde bulunan bir nüshasını istinsah ettirdiğini, kitabı bizzat neşretmeyi düşündüğünü, ama istersem eserin neşrini bana bırakabileceğini ifade etti. Dünyalar benim oldu. Bu teklifi Nihad hocam da uygun gördü. *Bugyetü’r-râ’id*’in iki nüshasını daha temin ettim ve doktora çalışmasına başladım. Bir yandan Yüksek İslâm Enstitüsündeki tezim ve arz ettiğim meşgalelerim, öte yandan bir süre sonra yaptığım askerlik görevim derken doktora tezimi ancak on yıl sonra tamamlayabildim.

Küçük: Yüksek İslâm enstitülerine asistan unvanı ile alınan ilk kişilerden biri olduğunuzu biliyoruz. Öncesi ve sonrasıyla, bu sürecin Türkiye’de dinî ilimler alanının gelişmesinde ne gibi etkileri oldu, bu müesseselerin fakülteye dönüşme sürecinde bu ilk adımların etkilerini nasıl değerlendiriyorsunuz? Hocalarınızdan Nihat Çetin merhum yazmalar ve Arap edebiyatı konusunda dünyadaki çok önemli uzmanlardan biri idi. İlmî anlamda onun bu müktesebâtından sizin kazanımlarınız neler oldu?

Kandemir: Hatırlayacağınız üzere sevgili arkadaşımız Prof. Dr. İsmail L. Çakan asistanlık günlerinde, 1876–1976 Arasında Türkiyede Hadis Çalışmaları Bibliyografyası adlı bir çalışma yapmıştı. Hadisle ilgili olarak bir asır boyunca yazılıp yayımlanan risâle ve kitapları ortaya çıkarmıştı. Bunların çoğu küçük

çaplı kitapçıklardı. Buna göre 1929–1950 arasındaki dönemde zikre değer iki hadis çalışması Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yaptırılan *Riyâzû's-sâlihîn Tercümesi* ve *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi* ve *Şerhi* idi. Diğer sahalardaki çalışmalar bundan daha iyi durumda değildi. 1950'den bizim arkadaşlarımızın çalışmalarının gün ışığına çıkmaya başladığı 1970'e kadar yapılan diğer çalışmalar da son derece azdır. O çalışmalar, Yüksek İslâm Enstitüsü neslinin tezlerini tamamlamaya başladıkları 1970'ten üniversiteye dönüş tarihi olan 1982'ye kadar yaptıkları çalışmalar yanında devde kulak sayılır. Elbette bizden önceki nesillerin yaptığı çalışmaları asla küçümsemiyorum. Onlar kendi şartlarına, anlayışlarına ve benimsedikleri usûllere göre eserler verdiler. Bizi bu eserler emzirdi, doyurdu, yetiştirdi.

Kendilerine ilmî araştırma yapma imkânı verilen Yüksek İslâm Enstitüsü nesli ise, din ilimleri alanında, günümüzün ilmî araştırma usûllerine uygun kıymetli çalışmalar yaptılar. Bu çalışmalar o günün muhtelif fakültelerinde çok rahat şartlar içinde yapılan doktora çalışmalarıyla her bakımdan boy ölçüşecek değerdedir. Nitekim Yüksek İslâm Enstitülerinin fakülteye dönüşme sürecinde bu eserlerin doktora çalışması olarak değerlendirilmesi istendi. Yeterli görülen çalışmalara doktora payesi verildi.

Burada, zihnimizde acı bir hatıra olarak kalacak bir hususu anmak istiyorum: Bir kardeş müessesenin bazı öğretim üyeleri, Yüksek İslâm Enstitülerinde yapılan bu tezlerin ilmî açıdan yetersizliğini ileri sürdüler. Bu eserlerin doktora çalışması kabul edilmesine karşı çıktılar. O zaman buna çok üzülmüştük. İnanıyorum ki bu tavır, ileriki zamanlarda muhtelif açılardan daha serinkanlı bir şekilde değerlendirilecektir ve isabet derecesi test edilecektir. 1982'den sonra Yüksek İslâm Enstitüleri üniversiteye bağlı bir fakülte statüsüne kavuşunca arkadaşlarımız çeşitli unvanlar elde ettiler ve öğrencilerine kendi fakültelerinde yüksek lisans ve doktora yaptırmaya başladılar. Onların yetiştirdiği öğrenciler bugün kendi sahalarında otorite oldular. Bir kısmı yurtdışında başarılı doktoralar yaptılar.

Nihad Çetin hocam hakkındaki sorunuza gelince, belirttiğiniz gibi onun yazma eserler üzerinde derin bir ihtisası vardı. En eski devirlerde kaleme alınan yazma eserlerin özelliklerini, bu eserlerde kullanılan çeşitli işaretlerin ne anlama geldiğini, daha sonraları bunların nasıl geliştiğini çok iyi bilirdi. Okunması zor yazıları okurdu. Onun bu konuda pek değerli notları vardı. Bu notların kitaplaştırılması için talebeleri olarak çok ısrar ettik. Bu talebelerinin başında edebiyat profesörü sevgili arkadaşım Orhan Bilgin gelir. Hocam bir gün bana iki kişiyi çok sevdiğini; bunlardan birinin Orhan Bey, diğerinin de bendeniz olduğumu söylemişti. Orhan Bey, hocayla uzun yıllar beraber çalıştı. Onun bu yöndeki bilgilerinden daha çok faydalandı. Hocanın ilmî araştırma usûlleri hakkındaki notları da hâlen ondadır. Bu notların neşri hususunda sevgili arkadaşımın himmetini bekliyoruz.

Küçük: Türkiye’de hadis ve müsbet yönde katkısı olan kişileri zikretmenin bir kadirşinaslık olduğu düşüncesinden hareketle sizin üzerinizde iz bırakan şahıslar kimlerdir?

Kandemir: Benim üzerimde iz bırakan hocaların başında Nihad Mazlum Çetin Hoca gelir. İlmi kadar efendiliği, inceliği ve zarafetiyle de beni büyülemiştir. Hoca insana çok değer verirdi. İlme yeni başlayan bir talebe ondan bir âlim gibi itibar görürdü. Fazla eser vermedi ama hep talebeleriyle meşgul oldu. Anlattığına göre, daha çocukken rüyasında kendisine “وأما السائل فلا تنهر/Soru soranı ise azarlayıp kovma, ed-Duhâ 93/10)” âyeti gösterilmiş. Ama âyetin mânasını bilmiyormuş. Sorup öğrenmiş ve o günden sonra kendisine soru soranları hiç geri çevirmemiş. Nihad Bey’in hayatını, onu yakından tanıyanların dilinden şahsiyetini öğrenmek isteyenler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasında neşredilen *Prof. Dr. Nihad M. Çetin’e Armağan* adlı kitaba başvurabilirler.

Hayatımda etkili olan âlimlerden biri de Prof. Muhammed b. Tâvî et-Tancî hocadır. Yüksek İslâm Enstitüsünde tezimi yöneten hoca benimle hiç meşgul olmadığı için müşküllerimi Tancî hocaya sorardım. Çok zengin bir kütüphanesi vardı. Enstitümüzün kütüphanesi doğru dürüst tasnif edilmediği için onun kütüphanesi hem benim hem diğer arkadaşlarım için bir nimetti. Kütüphanesinin anahtarı elimizin altındaydı. O varken veya yokken kütüphanesine girer, ihtiyacımız olan kitabı alırdık. Beni sevdiğini bildiğim için, enstitüde bulunduğu günlerde ikindi vakti odasına gider, oradaki piknik tüpünde çayını yapardım. Sonra da sohbet ederek veya çalışmalarımıza devam ederek çayımızı içerdik.

Arkadaşlarla birlikte kendisinden Câhiz’in *el-Osmâniyye*’sini de okumuştuk.

Küçük: Ders arkadaşlarınız kimlerdi?

Kandemir: Hatırladığım kadarıyla dört asistandık. Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu (Bekir Bey onun asistanıydı), bir de Tayyar Altıkulaç.

Benim üzerimde etkili olan âlimlerden Muhammed Hamîdullah ile Muhammed Tayyib Okiç hocaları da anmalıyım. Muhammed Hamîdullah hocanın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde haftada iki gün verdiği derslere katılır, ders boyu söylediklerini not etmeye çalışırdık. Onun kendini hep ilme vermesi, diğer bir ifadeyle ilimle evlenmesi, kütüphanelerden çıkmaması, az yemesi gibi özellikleri bizi kendine hayran bırakırdı.

Konya Yüksek İslâm Enstitüsünden senin de hocan olan M. Tayyip Okiç ile ilk tanıştığımızda *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* adlı tercümem Diyanet yayınları arasında yeni çıkmıştı. Eseri kendisine takdim ettim. Hocadan “Aferin, iyi yapmışsın. Bu işe devam et.” diye takdir göreceğimi ümit ediyordum. Tam tersi oldu. Hoca bana tercüme kitaplarla vakit geçirmemeyi, telif çalışmasına ağırlık vermeyi tavsiye etti. Bu tavsiye ilk anda pek hoşuma gitmedi. Ama

üzerinde düşündükçe hocaya hak verdim. Biz kendi eserlerimizi kendi şartlarımıza, kendi ihtiyaçlarımıza göre hazırlamalaydık. Merhum hocamızın bu tavsiyesini hiç unutmadım.

Küçük: Yüksek İslâm Enstitüsü neslinin devreye girmesinden sonra Türkiye’de hadis sahasında da pek çok ilmî çalışma yapıldığına işaret ettiniz. Bu kadar çok kitap ve neşriyata rağmen Batılı düşünürlerin Türkiye’de yaygın bir şekilde kabul gördüğü, hatta zaman zaman ‘sünnete dışarıdan bakış’ şeklinde nitelendirilebilecek eğilimlerin var olduğu da söyleniyor. Bu iki durum birbirleriyle çelişik değil mi?

Kandemir: Batılı düşünürlerin Türkiye’de bazı kesimler üzerinde etkili olduğu doğrudur. Çünkü bu kesimler onları pek önemsemiş ve baş tacı edinmişlerdir. Fakat bu düşünürlerin Türkiye’de yaygın bir şekilde kabul gördüğü iddiasının hiçbir temeli yoktur. Esasen Batılı düşünürlerin çoğu birbirinden etkilenmiştir. Özellikle de ilk şarkiyatçılardan yani İslâmiyet’e ve onun Peygamberine karşı ön yargılı kimselerden. Bu şarkiyatçılar hadislerin, özellikle de fıkıhla ilgili olanlarının daha sonraları uydurulduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre hicretin II. ve III. yüzyıllarında yeni meseleler ortaya çıkmış, Müslümanlar da duruma göre hadis icat etmişlerdir. Hatta birçok hadisin kaynağı Tevrat ve İncil’dir. Zaten bu iddiaların sahipleri İslâmiyet’in ilâhî vahye dayandığını da kabul etmezler. Şimdi bu anlayışta olan kimselerin iddialarına nasıl inanmalıdır? Onların sünnet ve hadis hakkındaki sözlerine nasıl değer vermelidir?

Hamd olsun Türkiye’de ciddi” ilim adamları yetişmiş, hadis ve sünnetin güvenilirliği konusunda pek değerli çalışmalar yapmışlardır. Batıyı, Batılıyı tanıyan ve kendi evinin içindekini bir Batılıdan daha iyi bilen gençlerimiz vardır.

Küçük: Geleneksel anlamda hadis alanındaki ilmî faaliyetlerin medreselerde ve camilerde yürütüldüğünü de hesaba katarsak, bu anlamda geçmişte yaptığınız ve yapmayı düşünüp de değişik sebeplerle gerçekleştiremediğiniz neler var?

Kandemir: Gençlerimiz pek değerli ilmî çalışmalar yaptılar, yapmaya da devam ediyorlar. Bununla iftihar ediyoruz. Fakat biz bu arada çok önemli bir şeyi ihmal ettik. Bizi okutan, yetiştiren halkımızla irtibatımızı gevşettik. Halkımız bir zamanlar bize ve okuduğumuz müesseselere büyük hizmetler yaptılar. Şimdi de bu hizmetin karşılığında bizden ilgi bekliyorlar. Pek de duyulmayan bir sesle “Bir zamanlar senin iyi bir din âlimi olman için elimizden gelen yardımı yaptık, ama şimdi kendi çocuklarımıza yardım edemiyoruz, onlara hâkim olamıyoruz. Ne olur hem bize hem çocuklarımıza dinimizi öğret” diyorlar. Biz bu sese kulak tıkadık. İlmî çalışmaların her şeyden önemli olduğu kanaatiyle halkımızı ihmal ettik. Onlara olan borcumuzu unuttuk. Her birimiz,

akademik ilgimiz ne olursa olsun, kendi sahamızda halka dönük çalışmalar yapmak zorundayız. İlmî çalışmalarımızın yanında halk için de eserler yazmaya mecburuz. Vefa bunu gerektirir.

Bu konuda ben ne yaptım? Akademisyen arkadaşlarımdan istediğimi uygulamaya çalıştım. Bildiğiniz üzere halk için, onların çocukları için kitaplar yazdım. Allah fırsat verdikçe bu görevimi ifa etmeye devam edeceğim.

Fazla seslendiremesem bile, dertlerimden biri halkımızla cami dersleri yapmamak. Bir hadis kitabını veya atalarımızın camilerde okuttuğu meşhur bir eseri onlarla birlikte okuyamamak. Emekli olmadan önce Marmara İlahiyat camiiinin altındaki geniş salonda yedi yıl süreyle *Sahih-i Buhâri* dersleri vermiştim. Bu derslere halkımızdan da katılanlar oluyordu. Kimi zaman on kişiyle kimi zaman yetmiş, seksen kişiyle ders yapıyorduk. O günkü talebelerim, karşılaştığımızda, bu derslerden aldıkları zevki yâd ederler. Daha sonra bu dersi sevgili talebem Doç. Dr. Emin Aşıkutlu'ya bırakmıştım.

Camide halkımızla birlikte kitap okuyarak kaynaşmanın bir ihtiyaç olduğuna inanıyorum. Bu işin Türkiye çapında yapıldığını bir hayal edelim. İnsanımızla iç içe olmanın feyiz ve bereketi şüphesiz bize büyük bir şevk verecektir. Onlar bundan derin bir heyecan duyacak ve dinlerini daha iyi bir şekilde öğreneceklerdir. Hamdolsun İstanbul'da, eski güzel günlerin havasını aksettiren bazı hoca efendiler hâlâ var. Onlar ve gayretli genç kardeşlerimiz camilerde dersler veriyorlar. Değişik vakıflarımız bu hizmeti yürütüyor. Belki Anadolu'da da cami hizmetleri yürütülüyordur. Yürütülmesi de şarttır.

Küçük: Sizin yoğun biçimde akademik etkinliklerin içerisinde olduğunuz süreçte, Türkiye'de hadis ve sünnet toplumun pek çok kesiminde olduğu gibi İlahiyat fakültelerinde de ciddi olarak tartışma alanına çekildi. Bu süreçte siz konuya nasıl baktınız, bugün gelinen nokta itibarıyla bu tartışmalar etrafında neler söyleyebilirsiniz?

Kandemir: Yüksek din tahsili veren müesseselerimiz çok uzun süren ilmî ve manevî bir kıtlık ve boşluk döneminden sonra açıldı. Türkiye'de ciddi hadis çalışması Yüksek İslâm enstitülerine hadis asistanı alınmasıyla birlikte başladı. O zamanlar Ankara İlahiyat Fakültesinde de sayıları pek az da olsa bu yönde değerli eserler verildi.

Şimdi gelelim hadis ve sünnet üzerine yapılan tartışmalar konusuna. O zamanlar bu tartışmaları kim yaptı? Asr-ı Saadet'ten itibaren üzerinde titrenen ve bize bir emanet olarak intikal eden hadisleri, hadis eserlerini iyice okuyup anlaması ve onları hazmetmesi gerekenler yaptılar. Daha doğru dürüst anlamadıkları bu eserleri müsteşriklerin tesiriyle tartışmaya açtılar. Hadislerin sıhhati hakkında yeterli bilgileri bulunmadan, en güvenilir hadis kitaplarındaki rivayetleri tenkide başladılar. Sahi bu cesur adamlar nerede, nasıl yetişmişlerdi?

Onlarca hadis ilmini gerçekten öğrenmişler miydi? Bu sahalarda yazılan binlerce kitaba vâkîf olmuşlar mıydı?

Esasen onların yaptıkları bununla da kalmadı. Dinî ilimlerin, bizim yetiştiğimiz zamanla mukayese edilemeyecek kadar güçlü olduğu devirlerde yetişen, hatta hadisin muhtelif ilimlerine dair eserler veren ve kendi dönemlerinde el üstünde tutulan âlimleri hakir görmeye, tabir câize onları tokatlamaya başladılar. Sahi bu zevat bu cesareti nereden almıştı? Bizim bilmediğimiz bir yerde mi yetişmişlerdi? Sözü uzatmayalım. Herkes haddini bilmelidir. Boyunu aşmamalıdır. Haddini bilmemek bizim kültürümüzde çok ayıp görülür. Büyüklereimize saygılı olmak bizim terbiyemizin gereğidir. Peygamberimizin emanetini bize taşıyanlar başımızın tacıdır. Kimse onları bizim gözümüzden düşüremez. Esasen kayalara çarpanlar, kendilerini hırpalar ve yaralar. Ben meseleye işte böyle baktım. Bu kanaatim hiç değişmedi. Dinini doğru dürüst bilmeyen halkımıza dinini öğretmekle görevli olanların, onların gözü önünde bu tartışmaları yapmaları son derecede yersiz olmuştur

Bugün bu tartışmalar büyük ölçüde tavsadı. Yine de donkişotluğu sürdürmeye çalışanlar olabilir. İnaniyorum ki bir süre sonra onların da sesi kısılacak, yaptıkları ibretle anılacaktır.

Küçük: Siz sünnet malzemesini özellikle yaygın bir kesimin okuyabileceği şekilde çocuk edebiyatı ve büyüklere yönelik neşriyata yansıtınız, bununla hedeflediğiniz şeyler gerçekleşti mi?, *TDV İslâm Ansiklopedisi'*ndeki katkılarınızda görüldüğü üzere, çocuk edebiyatı ve sünnetin büyük kitlelere tanıtılıp sevdirmesi konusundaki hizmetleriniz dolayısıyla da çalışmalarınız toplumsal zeminde mâkes buldu mu?

Kandemir: Peygamber Efendimiz Allah Teâlâ'dan aldıklarını, Kur'ân-ı Kerim'de olduğu gibi, insanlara ya aynen ilettiler veya bunları kendi ifadeleriyle açıklayarak ve bizzat yaşayarak onlara öğrettiler. İlâhî gerçekleri insanlara öğretme ihtiyacı hiçbir devirde eksilmedi. Yüce Rabbimiz, Peygamber Efendimizden sonra bu görevi âlimlere verdi. Onlar da her devirde halk ile iç içe yaşadılar. Sevgili Peygamberimizi onlara anlattılar. Bize gelince, biz halktan koptuk. Sırça saraylarımıza çekildik. Halk ile aramıza mesafeler koyduk. Ben bu mesafenin kaldırılması gerektiğini, halka olan borcumuzu ödemek zorunda olduğumuzu arkadaşlarıma, talebelerime hep söyledim. Halka dönük çalışmalarımı güzel dinimizi, Sevgili Peygamberimizi onlara anlatmaya çalıştım. Hâlâ bu işi yapmaya gayret ediyorum. Allah ömür ve imkân verdiği sürece de yapmayı arzu ediyorum. On dört yıldır *Altınoluk* dergisinde Peygamber Efendimiz etrafında yazılar yazıyorum. "Canım Arzular Seni" başlığı altında. Halka dönük çalışmalar genellikle kaynaklı, dipnotsuz yapılır. Ben öyle yapmıyorum. Verdiğim bilgilerin kaynağını da gösteriyorum. Buna misal olarak Zafer Yayın Grubunun bir şubesi olan Morötesi Yayınları arasında basılan üç kitabımı zikredebilirim. *Hayatımıza Peygamber Modeli, Peygamberimizden 101 Hatıra, Peygam-*

berimiz Sevdiği Müslüman böyledir. İsmail Lütfi Bey ve seninle birlikte yedi yılınızı verdiğimiz ve *Peygamberimizden Hayat Ölçüleri* adıyla yayımladığımız *Riyâzû's-sâlihîn Tercüme ve Şerhi* böyledir. Bu çalışmalarını halkımız okurken hiç zorlanmıyor. Zikrettiğimiz hadislerin kaynağını görmek isteyenler görebiliyor. Bence halka yönelik çalışmalar böyle olmalıdır. Yarı ilmî. Böylece halkımızın seviyesini de yükseltmiş oluruz.

Yazdığım çocuk kitaplarıyla halkımızın yavrularına ulaşmaya, sünnet malzemesini onlara götürmeye çalıştım. Son olarak Nesil Yayınları arasında çıkan sekiz kitaplık *Beni Seven Peygamberim* dizisiyle Peygamber Efendimizin hayatını çocuklara daha geniş bir şekilde anlatmaya gayret ettim. Onun güzel ahlâkını, ümmetine olan muhabbetini, ümmetinin ona olan sevgisini dile getirmek için çaba harcadım.

Bu çalışmalar toplumsal zeminde karşılık buldu. Hayata atılmış ve belli yerlere gelmiş kimi gençler “Biz sizin kitaplarınızı okuyarak büyüdük” dediler. Birçok insan Peygamber sevgisini benim kitaplarımdan öğrendiklerini, şimdi de aynı şekilde çocuklarına öğretmeye çalıştıklarını dile getirdi. Halk için yazdıklarım da büyük ilgi gördü. Bu yıl hac mevsiminde Mekke ve Medine’de pek çok Müslümanla sohbet etme imkânı buldum. Onların Peygamber Efendimize, Peygamber muhabbetine dair kitaplarımı mübarek topraklarda okumak üzere yanlarında getirdiklerini veya bunlardan beğendikleri yazıların fotokopisini çıkartıp orada okuduklarını gördüm. Biz halka yaklaşırsak, onlar bizi bağrına basacaktır. Kaldı ki onlara hizmet etmek bizim boynumuzun borcudur.

Küçük: Hadisin hayata aksetmesi düşüncesinden hareketle, sizin yaptıklarınıza ilâve olarak içtimaî eğitim ve aile eğitimi çerçevesinde neler yapılabilir, bu konuda genç akademisyenlere neler tavsiye edebilirsiniz?

Kandemir: Bu soru vesilesiyle önce şuna işaret etmek isterim: Genç araştırmacılar hayatlarının en değerli yıllarını doktora ve benzeri çalışmalara veriyorlar. Böyle olması da tabiidir. Gönül ister ki, en verimli çağlarında yaptıkları bu araştırmalar, ya kendi sahalarının ya da toplumun önemli bir problemini çözmeye yönelik olsun. Tamamlandıktan sonra, “Acaba bu çalışma yayımlanmaya değer mi? Alıcısı olur mu?” diye tereddütlere yol açmasın. Birinci baskısı 500 veya 1000 tane yapıp da ikinci baskısı için yıllarca beklenen, okunup istifade edilmeyen bir çalışma olmasın.

Şimdi asıl sorunuza gelelim. Toplumun ve ailenin çözüm bekleyen binlerce derdi var. Bu dertlerin ilacı da Kur’an’da ve Sünnete. Genç araştırmacıya düşen, çözüm bekleyen meselelere Allah’ın ve Resûlü’nün bakış açısıyla yaklaşmak. Toplum ve ailenin birçok problemi eskiden de vardı ve o devrin âlimleri yazdıkları pek değerli eserlerde bu problemlere çözüm getirmeye çalıştılar. Ama onlar kendi devirlerinin geçerli usûlüyle yazdılar kitaplarını. Metotları

günümüzde geçerli olan metotlara uymuyor diye onları görmezden gelemeyiz. Genç araştırmacının yapacağı şey, bugün dünyada bu konulara nasıl bakıldığını görmek, Efendimizin ve İslâm büyüklerinin görüşlerinden, selefimizin birikiminden faydalanmak suretiyle yeni çözümler üretmektir.

Küçük: Değişen ve genişleyen uluslararası ilişkileri de dikkate alırsak, Türkiye'deki hadis çalışmalarının bu anlamda nasıl bir seyir izlemesi gerekir. Kısaca Türkiye'deki akademik hadisçiliğin uluslararası alanda ne gibi bir boşluk dolduracağını düşünüyorsunuz, ya da boşluk doldurması için neler yapılmalı?

Kandemir: Biz ilk nesiller büyük mahrumiyetler içinde yetiştik. Devlet bizi yurtdışına göndermeyi düşünmedi. Zaten biz üvey evlattık. Kendi imkânlarımızla yurtdışına gitmek için de uğraşmadık. Çünkü memleketimizde acil olarak yapacaklarımız vardı. Bunlardan biri İmam-Hatip okullarının diğeri Yüksek İslâm Enstitülerinin bitip tükenmeyen meseleleriydi. Bir yandan hükümetlerin ilgilileriyle, öte yandan bürokratlarla uğraşıp durduk. Arkadaşlarımızın kendilerini yetiştirmesi ve memleket meselelerine sahip çıkması da bir başka derdimizdi.

Türkiye'deki akademik hadisçiliğin uluslararası alanda katkı sağlaması için genç arkadaşlarımızın kendilerini her bakımdan iyi yetiştirmesi şarttır. Bizim kültürümüzde hadis öğrenimi için yapılan rihle geleneği vardır. Bir hadis talebesi muhaddis olabilmek için İslâm dünyasının belli ilim merkezlerindeki tanınmış muhaddislerden faydalanmak durumundaydı. Bu konu açılınca hemen Ahmeb b. Hanbel'in talebelerinden Bakî b. Mahled'i hatırlarım. Rihlesi tam otuz dört yıl sürmüştü. Ondandı 300 yıl sonra yaşayan İbnü'l-Kayserânî'yi hatırlarım. Onun da bu maksatla gittiği ilim merkezlerini saymaya kalksanız üç uzun nefes almanız gerekir. Rihleleri sırasında ne büyük sıkıntılar çektikleri okunmaya değer. Her ikisini de *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ne ben yazmıştım. Gençlerin onları okumasını tavsiye ederim.

Araştırmacılığın ilk yıllarında dil problemleri halledilmelidir. İslâm ve Batı dünyasında yapılan hadis çalışmaları takip edilmeli ve bu çalışmaları yürütenlerle irtibatlar kurulmalıdır. Onların imkânlarından faydalanılmalıdır. Hadis kültürünün hem İslâm dünyasına hem halkı Müslüman olmayan ülkelerin insanlarına nasıl götürüleceği üzerinde durulmalıdır. Bu çalışmalarda görev almalıdır. Kültürümüzün kendi halkımıza nasıl götürüleceği en önemli meselemizdir. Öte yandan şu küreselleşme sürecinden faydalanmamız, kültürümüzü dünyanın tanınması bâbında da hizmet vermemiz gerekiyor. Unutmamalıdır ki bizler birer emanetçiyiz. Bize emanet edilen bir kültürü ona muhtaç olanlara iletmek durumundayız.

Küçük: Bugünkü genç nesil meslektaşlarımızın geleneksel anlamda hadis eğitim ve öğretimini daha iyi anlayabilmesi için neler önerirsiniz. Daha açık bir

ifadeyle, hadis ilminin güçlü bir tarihî ve ilmî arka planının bulunduğu, dolayısıyla, ancak bu ilim geleneği üzerine bina edilmiş çalışmaların kalıcı izler bırakabileceği düşüncesinden hareketle, hadis çalışmaları yaparken nasıl bir yöntem izlenmelidir?

Kandemir: Dinî ilimler arasında hadis ilmi en eski, en köklü olanıdır. Hadis ve sünnet dinin iki ana kaynağından birini oluşturduğu için İslâm ulemâsı onun üzerine titremiştir. Hadis etrafında onlarca ilim dalı meydana getirmişlerdir. Hadisi kendine meslek olarak seçen bir kimse bu ilimleri tanımak zorundadır. Tanımamışsa bunun önemli bir eksiklik olduğunu bilmelidir. Açıkçası hadisi kendi kaynağından öğrenmek mecburiyeti vardır. Hadis hakkında bilmek zorunda olduğumuz şeyleri bu sahanın otoritelerinin eserlerinden değil de oryantalistlerden öğrenmeye kalkmanın tutarlı bir tarafı yoktur. Bu tavır; terzilik, marangozluk gibi za”naatleri gerçek ustasından değil de, “Elli derste terzilik”, “Otuz derste marangozluk” gibi el kitaplarından öğrenmeye kalkmak kadar abestir.

Oryantalistlerin içinde çok başarılı olanlar vardır. Samimi olanlarını tespit etmek ise pek güçtür. Onların yazdıklarını elbette okumalı, verdikleri faydalı bilgileri süzgeçten geçirildikten sonra almalıdır. Ama asla onlara teslim olmalıdır. Onların da kendilerine göre bir hedefi bulunduğu unutulmamalıdır.

Hadisin muhtelif ilim dallarının temel kitapları vardır. Bunları kısa yoldan görmek veya yeniden hatırlamak isteyenler benim *TDV İslâm Ansiklopedisi*’ne yazdığım “Hadis” maddesinin ‘Literatür’ bölümüne göz atabilirler. Hadis usûlünün veya hadis metinlerinin klâsik eserleri hem okunmalı hem okutulmalıdır. Suyu kaynağından içmek en sağlıklı yöntemdir.

Küçük: Türkiyede yapılan hadis çalışmalarına ve Türkiyedeki hadisçiliğinin geleceğine yönelik bu kıymetli sohbet için *Hadis Tetkikleri Dergisi* ekibi olarak bize vakit ayırma lütfunda bulundunuz, şükranlarımızı arz ediyoruz. Ayrıca, Cenâb-ı Hakk’ın sohbetimizden bereketler hâsıl etmesini niyaz ediyor, sizlerin de sağlık ve afiyet içinde nice hayırlı çalışmalarda bizlere öncülük etmenizi bekliyoruz.

Kandemir: Ben de öncelikle sizin ilginize ve iltifatınıza teşekkür ederim. Dergimize, okuyucularımıza, özellikle hadis ilmini meslek olarak seçen kardeşlerime hayırlar ve başarılar dilerim.

Uluslararası ‘Klâsîği Yeniden Düşünmek’ Sempozyumu, 8–10 Ekim 2004, İstanbul, TÜRKİYE

Klâsik eserler, hem yaşadıkları dönemleri şekillendirir, hem de zaman boyutunu aşarak her çağa hitap eder. Bizlere bırakılan bu miras, geleceğe doğru aldığımız yolda yönümüzü tayin etmek için kullanabileceğimiz önemli araçlardır.

Geçmişle ve farklı medeniyetlerle aramızda köprü kurabilmenin en sağlam vasıtası olan klâsiklerin yeniden yorumlanması, medeniyet dönüşümleri açısından önemli bir rol oynamaktadır. Farklı düşünce iklimleri arasında köprüler kuran klâsikler, aynı zamanda medeniyetler arası etkileşimin fikrî zeminini de oluşturur. Bu nedenle, klâsik meselesi, içinde bulunduğumuz büyük dönüşüm sürecinde İslâm, Batı ve diğer medeniyetler için bir meydan okuma olarak güncelliğini korumaktadır.

Bu bağlamda Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi, 8-10 Ekim 2004 tarihleri arasında, klâsik meselesinin İslâm, Batı ve diğer medeniyetler ile Osmanlı-Türkiye tecrübesi açısından tartışıldığı uluslararası bir sempozyum düzenledi.* Sempozyum’da, “Klâsik nedir? Bir eseri klâsik kılan unsurlar nelerdir? Klâsik, toplumlar üstü bir hüviyete sahip midir? Klâsikler, toplumlar arasında ne ölçüde aktarılabilir? Klâsiklerin etkisi ve medeniyet tarihi açısından önemi nedir?” sorularına cevap aranmaya çalışılarak genel olarak bu ve diğer sorulara ışık tutacak tebliğler sunuldu.

Bilim ve Sanat Vakfı Medeniyet Araştırmaları Merkezi’nin uzun soluklu bir atölye çalışması sonucunda ortaya çıkan sempozyum, Türkiye’nin değişik üniversitelerinden 100 öğretim üyesi ve araştırmacının yanı sıra, İngiltere, ABD, Bulgaristan, Japonya, İsveç, Belçika, Avustralya ve Azerbaycan’dan 21 yabancı olmak üzere toplam 121 akademisyenin katılımı ile gerçekleşti.

* Bu sempozyumunun başka bir tanıtımı için bk. Mehmet Özşenel, “Uluslararası ‘Klâsîği Yeniden Düşünmek’ Sempozyumu’nun Ardından”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, I, 1 (2004), s. 215–218. Bazı ifadeleri aynen alıntılanama izin veren değerli meslektaşım Mehmet Özşenel’e teşekkürü bir borç bilirim.

Sempozyumun açılış oturumu 8 Ekim Cuma günü öğleden sonra Tak-sim'deki Cemal Reşit Rey Konser Salonu'nda gerçekleştirildi. İkrâm ve proto-kol konuşmalarının ardından Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın'ın başkanlığındaki açılış oturumunda sırasıyla Notre Dame Üniversitesi'nden (İndiana-ABD) Prof. Dr. Fred Dallmayr, “**Niçin Bugün Klâsik? Gadamer'den Dersler**”; MÜ İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Bekir Karlığa, “**Gelenekselden Güncele Klâsiklerin Büyüsü**”; California Üniversitesi Global ve Uluslararası Tetkikler Bölümü'nden (Santa Barbara-ABD) Prof. Dr. Richard Falk, “**Modern Ulusla-rarası İlişkilerin Klâsik Kurumları**”; MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Selçuk Mülayim, “**Antikite'den Bugüne Klâsik Anlayışları**” ve Beykent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nden Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu, “**Medeniyetlerarası Etkileşim ve Klâsikler**” başlıklı tebliğlerini sundular.

Sempozyumun 9 ve 10 Ekim günlerindeki oturumlarına Bilim ve Sanat Vakfı'nın Vefa'daki genel merkez binasında devam edildi. Katılımın yoğunlu-ğu sebebiyle vakıf merkez binasının muhtelif salonlarında aynı anda dört oturum birden yapılarak sürdürülen sempozyumda bu çerçevede iki gün boyunca açılış oturumu dışındaki 27 oturumda 91 tebliğ (açılış oturumu ile birlikte 96 tebliğ) sunulmuş oldu. Bu sempozyumda diğer benzer organizas-yonlarda genel olarak görülen her tebliğe bir müzakereci belirleme yerine, her bir tebliğciye yirmişer dakikalık sunum zamanı tanındıktan sonra, kalan süre dinleyicilerin yazılı yönelttikleri soruların cevaplanmasına ayrılarak katılımcı-lar ve dinleyiciler arasında interaktif bir iletişim sağlandı. Ayrıca yabancı dille sunulan tebliğlerin, açılış oturumunda olduğu gibi anında tercüme ile dinleyi-cilere aktarılmamasının ve aynı anda farklı oturumlar bulunmasının yol açtığı olumsuzluk, tebliğlerin Türkçe ve İngilizce özetlerinin yer aldığı bir kitapçığın katılımcılara verilmesiyle bir ölçüde telâfi edilmiş oldu. Burada şunu da be-lirtmek gerekir ki, bir sempozyum öncesinde tebliğ özetlerinin titiz bir çalış-mayla iki dilde yüz seksen sayfalık bir kitapçıkta neşredilerek katılımcılara takdim edilmesi Türkiye'de nadiren görülen bir organizasyon başarısıdır.

Oturumlara verilen başlıklardan ve ilgili oturumlarda sunulan tebliğlerin isimlerinden hareketle “Klâsîği Yeniden Düşünmek” sempozyumunda şu alanlara dair tebliğlerin sunulduğunu söyleyebiliriz: İslâm Düşüncesi, Felsefe, İslâm Felsefesi, Din Felsefesi, Tarih, Tarih Metodolojisi, İslâm Tarihi, Osmanlı Tarihi, Tefsir, Hadis, Plastik Sanatlar, Siyaset Felsefesi, İslâm Hukuku, Ansik-lopediler, Ahlâk, Bilim, Musıkî, Batı Dini ve Siyasi Düşüncesi, Mimari, Edebi-yat, İslâm Siyasi Düşüncesi, Sosyoloji, Batı Edebiyatı, Doğa Bilimleri, İktisat, Yunan Klâsikleri, Tasavvuf, Kelam ve Mezhepler Tarihi. Burada şu kadarını söyleyebiliriz ki sunulan tebliğlerde söz konusu alanlara ait muhtelif konular ve problemler katılımcıların ilmi birikimleriyle çeşitli açılardan ele alınarak gündeme getirildi. Takdir edileceği gibi sempozyumda sunulan 96 tebliği tek

tek tanıtmak dergi sınırlarını hayli aşan kitapçık çapında bir hacim alacaktır. Bu nedenle biz *HTD*'nin muhtevasına da uyumlu olması açısından sempozyuma dair yukarıda verdiğimiz genel bazı bilgilerden sonra burada hadise ayrılan oturumda sunulan üç tebliğ tanıtmakla yetineceğiz.

Sempozyumun “Klâsikten Moderne Hadis” başlığıyla hadis ilmine ayrılmış oturumun ilk tebliğini “**İsnadlı Rivayet Metoduyla Yazılmış İslâm Klâsiklerini Okuma Sorunu**” ismiyle Prof. Dr. Salahattin Polat sundu. Polat tebliğinin girişinde “isnadlı rivayet yöntemi ile yazılmış” ifadesiyle, verdiği her malumatı isnad/sened (raviler zinciri) vasıtasıyla kaynağına dayandıran eserleri; “İslâm klâsikleri” ifadesiyle de, İslâm tarihinde “tedvin [ve tasnif] asrı” diye bilinen hicrî II. yüzyıldan başlayıp IV. yüzyıla kadar devam eden dönemde telif edilen eserleri kastettiğini açıkladı. Polat, isnad sistemini ilk uygulayanların Müslümanlar olmadığına dair son iki asırda müsteşriklerce ortaya atılan iddialara kısa bir atfı nazar yaptıktan sonra, isnad fikrini Yahudilerden almış oldukları kabul edilse bile, bunu gerçek anlamda sistemleştirip kurumsallaştıranların Müslümanlar olduğunun inkâr edilemeyeceğini ve bunun bir ayıp değil meziyet kabul edilmesi gerektiğini vurguladı. Bu açıdan İslâm medeniyeti hem kendi köklerinden getirdiği özellikleri, hem de diğer medeniyetlerle etkileşimi sonucu isnadlı rivayet geleneğini oluşturmuş ve kurumsallaştırmıştır.

Tebliğ sahibi, isnadlı rivayet metoduyla eser yazan müelliflerin günümüzde bazen yanlış anlaşıldığına ve tanıtıldığına da dikkat çekerek ehl-i hadis veya ehl-i eser olarak adlandırılan bu kesimin rivayeti korumakla birlikte eleştirmekten de geri kalmadıklarını beyan etti. Ona göre, sanıldığı gibi aksine ehl-i hadis, nassların literal anlamının dışına çıkmayan, içtihadı karşı olan ve değişimi asla göz önünde bulundurmeyen kişiler değildir. Sadece içtihadın, özgün İslâm anlayışının dışına çıkacak kadar serbest kullanımına ve değişen şartlara uyum adına İslâm'ın buharlaştırılmasına karşıdırlar. Mesela büyük hadis İmamı Malik b. Enes, zamanın halifesi Harun Reşid'in, sünneti bir el kitabında derlemesini istemesi üzerine *Muvatta*'yı yazmış, fakat halifenin bu kitabı resmi bir metin haline getirmesine ilmi özgürlük adına karşı çıkmıştır.

Polat, çağımız kitap yazım tekniğine uygun olmayan isnadlı rivayet literatürünün, günümüz okuma alışkanlıklarıyla okunmasının doğurduğu sorunların bunlardan yeterince yararlanmayı engellediğini ifade etti. Zira bu tür eserler, sistematik kitapları okuma alışkanlığıyla okundukları takdirde, hem içlerindeki hazineleri bize açmazlar, hem de yanlış sonuçlar çıkarmaya uygun özellikler arz ederler. Bu rivayet literatürü üzerinde ilmi araştırma yaparken çağdaş bilimin verileriyle de desteklenmiş, *çözümleme*, *eleştiri* ve *yorum yöntemleri* geliştirmemiz gerekmektedir. Ama söz konusu eserlere sadece bu günün mantığıyla ve tenkit anlayışıyla değil, yazıldıkları çağın mantığıyla da bakabilmek gerekir. Bunun ilk şartı da, ön yargı ile değil, saygılı ve anlama çabasını öne alan bir tavırla yaklaşmaktır. Bununla birlikte bu eserler sadece yazıldığı

çağın amaç ve zihniyeti doğrultusunda okunmak durumunda da değildir. Onları, her çağın âlimi, bir önceki çağdan daha farklı amaçlarla, daha başarılı okuyabilir.

Tebliğci, isnadlı eserlerden bilimsel olarak yararlanabilmek için yapılması gerekenler hakkında da özetle şunları söyledi: Öncelikle mezkûr eserlerin tenkitli neşir kurallarına göre basımları, bu kurallara uyulmadan basılmış olanların yeniden tenkitli basımları yapılmalıdır. Daha sonra bu eserler bütün olarak, kaynak tenkidi ve metin tenkidi dediğimiz değişik tenkit yöntemlerine tâbi tutulmalıdırlar. Bunun için ilgili metinler, geçirdikleri merhaleleri ve oluşum aşamalarını tespiti amaçlayan nakil (tradition) tenkidine tâbi tutulmalıdırlar. Bu sayede, kaynakları, tarihi süreçte ne ölçüde etkilere ve değişime maruz kaldıkları ortaya çıkarılabilecek, kaynaklarından bize ulaşmayanların yeniden inşası mümkün olacaktır.

Öte yandan günümüzde hızla gelişen bilgisayar teknolojisinin imkânlarından yararlanarak rivayet metoduyla yazılmış eserler üzerinde çok daha geniş çalışmalar yapılabilir. Çünkü günümüz bilgi işlem teknolojisinin imkânlarıyla rivayetlerin isnad şemalarını çok kısa sürede çıkaracak yazılımlar ve bilgisayar programları hazırlamak mümkün hale gelmiştir. Bu çerçevede *Sahr* ve *Türâs* gibi bazı şirketlerin hadis ve diğer İslâmî disiplinlere ait eserler için hazırladıkları CD'ler, ihtiva ettikleri yanlışlar yanında kullanım kolaylığı açısından da yeterince gelişmiş değildir. Hâlbuki bizim için gerekli olan bilgisayar programı, rivayetler seçilip kopyalandığında isnad şemalarını çıkarabilecek nitelikte olmalıdır. Bir yazılım uzmanı ile bir hadis uzmanının beraberce hazırlayabileceği bu tür bir yazılım ne yazık ki şimdiye kadar hazırlanamamıştır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Polat'a göre, klâsik rivayet literatürü, öncelikle saygılı bir eleştiri zihniyetiyle, katı disiplin sınırlarına bağlı kalmaksızın okunmalıdır. Bundan da öte sadece doğrudan verdikleri bilgiler açısından değil, karine kabilinden dolayı olarak verdikleri ve çıkarım gerektiren bilgiler yani satır araları da okunarak değerlendirilmelidirler. Tabiri caizse bir arkeologun bulgularına soru sorma ve konuşurma yöntemiyle okunmalıdır. Tabii ki satır aralarının okunması öncelikle yetenek, daha sonra çok ciddi bir ilmi birikim, disiplinler arası yaklaşım ve titizlik gerektirir. Bunlardan da öte usanmak bilmez bir merak, aşk, şevk hatta tutku gerektirir. Ama hepsinden ötesi "marifet iltifata tâbidir" sözü gereğince toplumsal iltifat ister. Dolayısıyla yapılması gerekenlerin büyük bir kısmı fertlerin gayretlerini aşmakta ve bu konuda kurumsal çalışmalara imkan sağlayacak ekip ve yeterli finansmanı bulunan organizelere ihtiyaç duyulmaktadır.

Hadis ilmine ayrılan oturumun ikinci tebliğini "**Bir Hadis Usûlü Klâsiği Olarak Ulûmü'l-hadis ve Etkileri**" ismiyle Yrd. Doç. Dr. Mehmet Özşenel sundu. Tebliğci, İslâmî ilimlerin herbirinde o ilmin tarihi gelişimini ve ilmî tekâmülünü etkileyen köşe taşı şahsiyetler ve temel kitaplar bulunduğundan

bahisle, hadis usûlünde dönüm noktası şahsiyetlerden birisi olan İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulümü'l-hadis*'i veya diğer adıyla *el-Mukaddime*'sinin de daha sonra gelen birçok usûl eserinin temel metnini teşkil ettiğini ifade ederek tebliğinde, önce İbnu's-Salâh'ın hayatı ve yaşadığı asır hakkında bilgiler verdi, sonra onun eserini tanıttı ve bunun üzerine yapılan bazı çalışmalara işaret etti.

İbnu's-Salâh'ın yaşadığı dönem (577-643/1181-1245) ve coğrafya (Ortadoğu) Eyyübilerin (570-648/1174-1250) hüküm sürdüğü döneme tekabül etmektedir. Bu dönem İslâm dünyasının özellikle Kudüs ve Şam civarının batıdan Haçlılar, doğudan Moğol istilasına maruz kaldığı sıkıntılı bir dönemdir. Bu dönemde esasen İslâm dünyasında yaklaşık bir asır önce Nizâmiyye Medreselerinin kurulmasıyla başlayan eğitimde müesseseleşme süreci bütün hızıyla devam etmiştir. Eyyübî hükümdarları, Nureddin Mahmud Zengi'den sonra medreseler yanında ilk darü'l-hadisleri açarak bu sürece katkıda bulunmuşlardır. İbnu's-Salâh, Eyyübî hükümdarı el-Meliku'l-Eşref'in yaptırdığı Daru'l-hadis el-Eşrefiyye'nin müdürlüğüne getirilmiştir. O, bir ihtisas medresesi olan ve İslâm dünyasındaki ilk daru'l-hadislerden sayılan bu medresede 643/1245'deki vefatına kadar hadis dersleri vermeye devam etmiştir. Burada *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve el-Beyhaki'nin *es-Sünenü'l-kübra*'sı gibi kaynakları okutan İbnu's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*'ini de bazı kayıtlara nazaran Daru'l-hadis'teki dersleri esnasında 630-634 (1233-1236) yılları arasında tasnif ve öğrencilerine imla etmiştir.

Özşenel, Zehebî gibi âlimlerce İbnu's-Salâh'ın "selefi" olarak nitelendirilmesinin ve hadiste tashîh ve tad'if kapısının kapandığına ilişkin görüşlerinin onun yaşadığı dönemin şartlarından kopuk değerlendirildiğini ve bu nedenle ona bazen haksız ithamların yapıldığını da belirtti. Tebliğci, Zehebî'nin "selefi" nitelmesini "naslar karşısında tevile başvurmeyen İmam Mâlik vb. selef âlimleri tarzında bir tavra sahip" şeklinde anlamının daha doğru olacağını, onun felsefe ve mantık aleyhindeki tutumu ve tevilden kaçınmasının ise, devrindeki genel yaklaşım ile Fatimî ve Batınîlerin felsefe ve mantığı Ehl-i sünnete karşı silah olarak kullanmalarından kaynaklandığını vurguladı. Özşenel, hadiste tashîh ve tad'if döneminin kapandığını savunmakla İbnu's-Salâh'ın, İslâm inanç ve amelinin hadisten kaynaklarının sıhhatini zihinlerde tespit etmeye ve Müslümanları devrinin fikrî ve kültürel kaoslarından korumaya çalıştığını ifade etti.

Tebliğ sahibi İbnu's-Salâh'ın eseri *el-Mukaddime*'nin öneminin İslâm dünyasında düzenli eğitim kurumları olarak medreselerde okunmak üzere hazırlanan ilk ders kitabı olmasından kaynaklandığı ifade etti. Bu sebeple İbnu's-Salâh anılan kitabında kendinden önceki eserlerde yer alan bilgileri daha sistematik bir hale getirmiş, senedli bilgi verme yöntemini bırakmış, görüşler arasında tercihte bulunmuş, ıstılahların tariflerini netleştirmeye çalışmıştır. İbnu's-Salâh kitabındaki başlıkları neville halinde kaleme almış, her bir neviyi

hadis ilminin bir alt dalı olarak değerlendirmiş ve böylece *Ulûmü'l-hadis* ismine uygun 65 nevi tespit etmiştir. Onun eserini tasnif ederken yararlandığı kaynakların başında Hatîb'in eserleri gelmektedir. Ancak Hatîb'in eserleri isnadlı bilgilerden oluşan ihtisas kitapları mahiyetindedir. İbnu's-Salâh bu malzemeyi değerlendirerek öğrencilerin anlayabileceği bir formata sokmuştur. Diğer yandan *Ulûmü'l-hadis*'in tertibinde yer yer görülen bazı düzensizlikler onun imla ile oluşturulmuş bir kitap olmasına bağlanmaktadır. Hatta bir yaklaşıma göre İbnu's-Salâh, eserinin nüshaları arasında farklılık olmasın diye yapılabilecek bazı düzeltmeleri de yapmamıştır.

Özşenel, tebliğinin devamında *Ulûmü'l-hadis* üzerine yapılan belli başlı çalışmalar hakkında bilgiler vermiştir. İbnu's-Salâh'ın eseri vefatından sonra da uzun süre usûl-i hadisde ders kitabı olarak okutulmaya devam etmiş, bunun sonucu olarak üzerinde ihtisar, şerh, haşiye, talik, nüket, şiirleştirme türünden büyük bir külliyyat yükselmiştir. Bu eser üzerinde çeşitli açılardan yapılan çalışmalar X/XVI. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş, sonraki dönemlerde temelde *Ulûmü'l-hadis*'e dayanan İbn Hacer'in *Nuḥbe*'si üzerinde günümüze kadar devam eden ilmî mesailer de ayrı bir külliyyat meydana getirmiştir. Tebliğciye göre, İslâm kültüründe bir eser üzerinde asırlar boyu yükselen büyük bir külliyyatın hayret verici serüvenini görmek için *Ulûmü'l-hadis* üzerine yapılan çalışmaları izlemek yeterlidir. Ayrıca *Ulûmü'l-hadis* üzerinde oluşan, günümüze ulaşan ve ulaşmayan, yazma veya matbu halde bulunan bütün çalışmaların tam bir dökümünü yapmak ise, ayrı bir araştırma konusu olarak durmaktadır.

Netice itibarıyla bir kriz dönemi âlimi olarak İbnu's-Salâh fikirleri ve eserleriyle sahil İslâm inancını muhafaza etmek ve halkın zihinlerine yerleştirmek, insanları devrin Şii-Batinî yaklaşım ve yorumlarından korumak için devrin hükümdarlarıyla aynı çizgide hareket etmiş, bu amaçla hadis fakültesi olarak nitelenebilecek Daru'l-hadis el-Eşrefiyye başta olmak üzere devrin mühim medreselerinde uzun süre hadis ve hadis ilimlerini tedris etmiştir. Bu bakımdan onun eserlerini sırf akademik gayelerle kaleme alınmış çalışmalar olarak görmemek, devrinin sosyal, siyasi ve kültürel ortamı içinde değerlendirmek gerekmektedir.

Bu oturumun son tebliğini Yrd. Doç. Dr. Erdinç Ahatlı, “**Klâsik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği (Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese)**” başlığıyla sundu. Ahatlı, tebliğinde Cumhuriyet döneminde yazılmış dört hadis şerhini örnek alarak, bunların öncelikle klâsik şerhlerden şekil ve muhteva olarak ne kadar istifade ettiklerini tespit etmeye çalıştı. Bunun yanı sıra tebliğci, incelenen şerhlerin kaynakları, geleneği tekrarlayıp tekrarlamadığı, farklı ve özgün yönlerinin olup olmadığı, hadisin günümüze söyledikleri konusunda çağımızla hadis arasında bir ilgi kurup kurmadıklarını araştırarak

sözkonusu şerhlerin gelenekle modernlik arasında nasıl bir bakış açısı geliştirdiklerini ortaya koymaya gayret etti.

Ahatlı'nın seçtiği dört hadis şerhi; Ahmet Naîm ve Kâmil Miras'ın hazırladığı *Tecrîd-i Sarîh Tecemesi ve Şerhi*, Ahmed Davudoğlu'nun, *Sahih-i Müslim Şerhi*, İbrahim Canan'ın *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Şerhi* ve Yaşar Kandemir-İsmail Lütfi Çakan-Raşit Küçük'ün hazırladığı *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*'dir. Ona göre, bu eserler, Cumhuriyetin ilk yıllarından başlayıp günümüze kadar kronolojik bir örnekleme imkânı sunması, okunma ve basım açısından en yaygın eserler olmaları, her birinin klâsik hadis şerhlerini ve şerhçilik yöntemini önemli ölçüde kullanmaları, aralarında değişik açılardan farklılıklar bulunması ve sonra yazılanın öncekilerden istifade etmiş olması nedeniyle tercih edilmiştir.

Tebliğci, klâsik hadislerde görülen sened ve metne ilişkin açıklamaların neleri ihtiva ettiğini özetleyip bunların, istisnalar ve eserlerin türlerinin getirdiği farklılıklar bir kenara bırakılıp kabaca genelleme yapılırsa, Cumhuriyet döneminde yazılan dört eserde de rastlandığına dikkat çekti. Buna göre sened ve metin açısından klâsik şerhlerdeki içeriği en çok aksettirenlerin sırasıyla *Müslim Şerhi* ve *Tecrîd-i Sarîh Şerhi* olduğu söylenebilir. Bu haliyle *Müslim Şerhi* ve *Tecrîd-i Sarîh Şerhi*, sıradan bir vatandaşın pek çok konuyu rahat anlayabileceği bir içerikten mahrumdur. Bunlar günümüz için, uzun kelime ve kavram izahlarıyla, hükümler konusunda mezheplerin farklı görüşlerini değerlendirmesiyle ve klâsik şerhlerdeki bilgileri güzel bir şekilde özetlemesiyle başta İlahiyât Fakültesi öğrencileri, bilhassa hadisle ilgilenenler olmak üzere, hadis eserlerine özel merak duyan ve bu konuda kendisini yetiştirmiş diğer kişiler için temel bir müracaat kaynağı hüviyeti taşımaktadır.

Kütüb-i Sitte Muhtasarı Şerhi ise, yukarıdaki iki şerhe göre ilgili hadislerin günümüz bilimsel verileriyle açıklamalarına yer vermesi, çok teknik sayılmasa da yine çağımızda revaç bulan psikoloji, sosyoloji ve hukuk felsefesine dair bilgileri hadisin izahında kullanmaya çalışması yönüyle farklı bir çığır açmıştır denilebilir. Ne var ki şerhin bütününde, tertip, dil ve muhteva açısından bir tutarlılığın olmadığı da aşikârdır. Ayrıca eserde şerhe konu olan hadislerin dışında da genel olarak zikredilen hadislerin sıhhati konusunda mütesâhil bir tavır takınıp hadis ilminin temel prensiplerinden birisi olan cerh ve ta'dil ilmi işleterek tedkik ve tahkik yöntemi yeterince uygulanmamıştır.

Son eser olan *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi* şârihlerin önsözünde hedeflediği "öncelikle din hizmeti veren müftü, vâiz, imam ve hatiplerin, aynı zamanda İslâm'ı öğrenmek ve uygulamaya koymak isteyen üniversite ve lise talebelerinin ve İslâmî konularda bilgilenme ihtiyacı duyan halkın bu ihtiyacını karşılayacak orta büyüklükte bir şerh çalışması" olup arzulanan hedefi karşılayacak bir şerhtir. *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi* konuları ayrıntıya girmeden işlemesi ve anlaşılır bir dil kullanması yönüyle sünnet kültürünü halka intikal ettirerek bir Müslü-

man kimliği oluşturma konusunda önemli bir görev ifa etmektedir. Bu şerhin tertibinin ve muhtevasının diğer eserlere göre daha düzgün ve derli toplu olmasında, üçü de halkla iç içe ve iyi birer akademisyen olan şârihlerin muhtemelen kolektif çalışmalarının payı büyüktür. Ancak bu şerhte esas alınan kaynaktaki hadislerin sınırlılığı ve çalışmanın ‘güncel’ olma kaygısı dolayısıyla önceki üç şerhte ayrıntılı bir şekilde anlatılan konuların detaylarının bulunmadığını da bilmek gerekir.

Sempozyum, oturumların ardından Vakıf merkez binasının Vefa salonunda Sazende Faslı Topluluđu’nun “10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türk Saz Musikisi” temasıyla sunduğu müzik ziyafetiyle sona erdi. Sempozyum tertib heyeti tarafından katılımcılar için Daruzziyafe’de verilen öğle yemekleri dışında, 9 Ekim Cumartesi akşamı düzenlenen Piyerloti’de akşam yemeği ve ardından Haliç’te Miniatürk gezisi programa ayrı bir renk ve mana kattı. Üç gün boyunca en ince ayrıntılara kadar düşünülmüş başarılı bir organizasyon gerçekleştirilen başta Bilim ve Sanat Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Dr. Mustafa Özel ve Medeniyet Araştırmaları Merkezi’nden Dr. Sami Erdem olmak üzere tertib heyetinin değerli üyelerine ve emeği geçen herkese tebrik ve teşekkürlerimizi sunarız.

Erdinç AHATLI, Yrd. Doç. Dr.

SAÜ İlahiyat Fakültesi, Ozanlar/ADAPAZARI

Sûfilerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği),
Seyit Avcı, Ensar Yayıncılık, Konya 2004,
XXX+313 sayfa.

Sünnetin dinin ikinci kaynağı olduğu hususunda muhaddisler ile mutasavvıflar paralel düşünmekle birlikte mutasavvıfların hadisleri anlama ve yorumlama biçimleri çoğu zaman muhaddislerin metotlarından farklı bir nitelik arz eder. Sûfilerin rivayet ve isnad olgusu karşısındaki tutumları, lâfzî rivayete fazla ehemmiyet vermemeleri ve keşif, rüya, ilham gibi kendilerine has yöntemlerle Hz. Peygamber'den hadis aldıklarını söylemeleri İslâm âlimleri, özellikle de muhaddisler tarafından, erken dönemlerden itibaren eleştiri konusu yapılmıştır.

Hadis-tasavvuf ilişkileri konusunda yakın tarihimizde Türkiye'de gerçekleştirilen bazı akademik çalışmalar yapılmakla birlikte, bu alandaki çabalar henüz yeterli düzeye ulaşmamıştır. Özellikle mutasavvıfların kullandıkları hadis malzemesinin hadis usûlü çerçevesinde tenkide tabi tutulması, bu sahada daha tutarlı değerlendirmelerin yapılmasına imkan tanıyacak, sonuçta elde edilen bulgular hem hadis hem de tasavvuf ilminin zenginleşmesine vesile olacaktır. Seyit Avcı tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve daha sonra *Sûfilerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)* adıyla yayımlanan eser, hadis-tasavvuf tartışmalarını aydınlatma çabalarını sürdüren önemli bir çalışmadır.

Bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelen çalışmanın giriş bölümünde, Bursevî'nin (ö. 1137/1725) yaşadığı XVIII. yüzyılın Osmanlı Devleti'ndeki zayıflamanın iyice hissedildiği bir süreç olduğuna işaret eden yazar, dönemin siyasi ve dini özellikleri hakkında bilgi vermiştir. Yazara göre, devletin siyasi açıdan zayıflaması, ferdî ve içtimaî alanda tezahür eden dinî yaşantıyı ve özellikle cemiyetin ayrılmaz bir parçası olan tasavvufî hayatı olumsuz yönde etkilemiş, buna bağlı olarak da, ulemâ-meşâyih dengesinin bozulması bu yüzyılda gün yüzüne çıkmıştır. Genel bir değerlendirmeye XVIII. yüzyılda hadis ilimlerinin verimsiz bir şekilde devam ettiğini söyleyen yazar, Osmanlı'daki hadis çalışmalarını Mısır ve Hindistan'daki çalışmalarla kıyaslamıştır.

Bu bölgelerdeki faaliyetlerin Osmanlılardan ileride olduğu tespitinde bulunan yazar, bu çalışmaların daha çok şerh ve haşiye şeklinde yoğunlaştığını, Bursevî'nin hadisle ilgili eserlerinin de bu özelliği taşıdığını ileri sürmüştür (s. 8-10). Giriş bölümü, İsmail Hakkı Bursevî'nin hayatı, şahsiyeti ve tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve edebiyat gibi çeşitli alanlardaki eserlerinin kısaca tanıtılmasıyla son bulmuştur.

“Bursevî'nin Hadis Tespit Etme Metodu” başlığını taşıyan birinci bölümde; sened, metin, lafzî ve manevî rivayet, zayıf ve mevzû hadisler, *mutlak* ve *mukayyed* sünnet konuları, Bursevî'nin bakış açısını yansıtan örnekler doğrultusunda incelenmiştir. Araştırmacıya göre; Bursevî, isnad sistemini tenkit ederek kullandığı hadisin otorite kabul ettiği âlimlerin eserlerinde zikredilmiş olmasını yeterli bulmuş, ayrıca râvi zinciri yerine hadislerin keşif yoluyla da alınabileceğini savunmuş, yine isnadı olmayan bir hadisin sadece manasının doğru olmasını yeterli görmüştür (s. 47-52). Bu ve benzeri görüşleriyle Bursevî, tasavvuf ehli arasında kabul görse bile hadisçiler arasında rağbet görmemiştir.

Muhaddisler sadece fezâil, terğib ve terhib gibi konulardaki zayıf hadisle amel etmeyi caiz görürlerken, Bursevî, bu konularda zayıf hadisler yanında uydurma hadislerle de amel edilebileceğini savunmaktadır. Bursevî'nin en çok tenkit edilen yönünün bu nokta olduğuna dikkat çeken müellif, onun prensipte hadis uydurulmasına karşı çıkmasına rağmen, muhaddislerce uydurma olduğu hususunda tam bir ittifakın sağlanamadığı hadislerle terğib ve terhib amacıyla amel edilebileceği görüşünü benimsediğini nakletmektedir. Müellife göre, Bursevî'nin bu müsamahakâr yaklaşımı her ne kadar eleştirilere açık olsa da, bir başka açıdan onun sünnete bağlılığını ispatlar biçimde hadisle amel etme konusundaki ıstıyakı olarak da değerlendirilebilir (s. 60-75).

Tasavvuf ile diğer ilimler arasındaki önemli farklardan biri olan zâhir-bâtın ayırımının, sûfilerin ilim anlayışlarını, bilgilerinin kaynaklarını etkilediğini ifade eden araştırmacı, Bursevî'nin de hadislerin bâtinî manalarını kabul eden, ancak zahiri de tümüyle gereksiz görmeyen bir anlayışa sahip olduğunu, bu durumun ise her iki alanda kullanılan bilgi kaynaklarının farklılığına yol açtığını ileri sürmektedir (s. 103-106). Söz konusu tutum, hadisçilerce benimsenmiş hadis alma usullerinden farklı olarak mutasavvıfların rüya, keşif ve ilhamı, bilgi edinme vasıtaları kabul etmelerine sebebiyet vermiştir. Bursevî'nin bu yollarla da hadis alınabileceğini savunduğunu örneklerle açıklayan müellif, keşfi kabul eden ve etmeyen âlimleri de sıralayarak konuyu detaylandırmış, muhaddislerin keşifle hadis tashihini asla caiz görmediklerini belirtmiştir (s. 170). Burada yazar, Bursevî'nin hadis tespitinde hangi ölçülere göre hareket ettiğini dört başlık altında açıklamıştır. Bursevî'nin tespit yöntemlerinden birincisi; muhaddisler tarafından ihtilafı görülen ve sıhhati üzerinde tartışma-

lar bulunan hadisler hakkında, bu hadislerin büyük âlim ve velilerin eserlerinde zikredilmiş olmasını yeterli görmesidir.

Yazar, bir diğer tashih yolu olarak, “sözün manasının hadis olmaya uygunluğu” ilkesini benimseyen Bursevî'nin bu anlayışının, bazı sûfilerde özellikle de İbn Arabî'de görülen isti'nâs, insanı ısındırma amacı ile irtibatı bulunduğu işaret eder. Ancak, başka sözleri de hadis dairesine dâhil etmeye götürecek böyle bir metodun tasavvufi düşünce içerisinde geçerli kabul edilse bile, hadis usulü açısından herhangi bir değer taşımadığını vurgulamaktadır. İsnâdı bulunmayan ya da ihtilaflı olan hadislerin tashihinde tasavvuf çevrelerince bir ölçü kullanılan bu yöntem örneği olarak “الفقر فخري / *Fakirlik iftihârımdır*” sözünün mevzû olduğunu belirten muhaddislere karşı, manasının sahihliğini gerekçe gösteren Bursevî (s. 191–195), hadisin peygamberin zahidâne yaşantısını ifade eden sahih hadislerin muhtevasına uygun düştüğünü söylemiştir.

Tasavvufi anlayışta sahâbe nesli, selef-i salihîn, büyük mutasavvıflar ve ârif velilerin manalı sözlerine zaman zaman hadis gözüyle bakılmasından hareketle, müellifin, “kelâm-ı kibâr olan sözler” başlığı altında ele aldığı yöntem, Bursevî'nin kullandığı diğer bir tashih ölçüsüdür. Sözgelimi, “من عرف نفسه فقد عرف ربه / *Kim nefsi bilirse Rabbini bilir.*” sözünü değerlendiren Bursevî, Hz. Ali'ye nispet edilen bu mevkuf rivayete, merfû hadis gözüyle bakılabileceği kanaatinde. Buna gerekçe olarak, Hz. Ali'nin bilgi kaynağının Hz. Peygamber olduğunu ileri süren Bursevî, onun bu tip sözleri –sahih bir senedle doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilmese bile- Hz. Peygamber'den mana yoluyla almış olabileceğini savunur. Ancak Bursevî'nin bu kanaati, sadece sahâbe nesliyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda sahâbeden sonra gelen diğer büyük şahsiyetlerin sözlerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Müellif, İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1365/1946), tasavvufi kaynaklarda bulunan birtakım sözlerin hadis değil mutasavvıfların sözleri olduğu iddiasını haklı bularak, bu tür sözlerin tasavvuf literatüründe hadis şeklinde değerlendirildiği kanaatini taşımaktadır (s. 195–199).

Mana âlemindeki bir takım hadiselerle itibar eden ve mutasavvıfların bu tür uygulamalara önem verdiğini savunan Bursevî, sûfiyenin hırka giymesiyle ilgili olarak Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Hz. Ali'den hırka giydiği şeklindeki rivayetleri gündeme getirmiş ve bunları kabul etmeyen muhaddisleri şiddetle eleştirmiştir. Yazar, bir diğer yöntem olarak “mana âlemindeki hâdiseler” başlığı altında Bursevî'nin, hırka giyme uygulamasını ahz-ı bâtın kapsamında değerlendirdiği için bu yolla elde edilen bilgilere rağbet ettiğini nakletmektedir. Daha sonra Bursevî'nin hadis tespit yöntemlerini değerlendiren araştırmacı, onun bir muhaddis olarak değil, ancak bir mutasavvıf olarak hareket ettiğini, böyle bir tutumun dini bakımdan bir sorumluluk getirmese bile ilmi açıdan pek çok probleme kapı araladığını ileri sürmektedir (199–201).

Eserin “Bursevî'nin hadis yorumlama metodu” başlığını taşıyan ikinci bölümünde, Bursevî'nin hadis yorumlama usulü irdelenerek, kudsi ve nebevî hadisler üzerinde durulmuş, bu tür rivayet malzemesinin hadis sayılıp sayılmadığına dair görüşleri detaylı bir şekilde verilmiştir. Müellif, Bursevî'nin eserlerinde yer verdiği kudsi hadisler arasında yer alan “لولاك لولاك لما خلقت ولا أرضي... / *Gögüm de yerim de beni ihâta edemedi...*” şeklindeki hadislerinin sıhhati konusunda sûfilerin iddialarının ilmi bir gerekçeye dayanmadığını, ancak yorumlamaları hususunda zahiri açıdan bir mahzurun bulunmadığını dile getirmiştir (s. 204–210).

“Nebevî hadisler” başlığı altında, “الفقر فخري/*Fakirlik iftiharımıdır*”, “علماء أمي / *علي*”, “لي / *Benim Allah ile olan öyle bir vaktim vardır ki...*” gibi on yedi rivayet hakkında Bursevî'nin değerlendirmelerini başka âlimlerin eserlerinden yapılan nakil ve mukayeselerle birlikte sunan yazar, bu rivayetler hakkında okuyucularına daha isabetli karar verme imkânını tanımıştır (s. 211–254). Keşif yoluyla rivayet edildiği için “farklı yollarla tespit edilen hadisler” olarak değerlendirilen; “أصحابي / *Ebrârın seyyiâtı mukarrabînin seyyiâtıdır*”, “كأنبياء بني إسرائيل / *Ashabım yıldızlar gibidir*”, “كنت كنزا مخفيا / *Ben gizli bir hazine idim*.” gibi yedi hadisin yorumunu yine mukayeseli olarak inceleyen yazar, Bursevî'nin keşif yoluyla hadis rivayetinde en önemli kaynağının İbn Arabî olduğunu belirtmiş, bu hadislerden bir ikisi dışında diğerlerinin hadis kaynaklarında zayıf ya da mevzû isnadları bulunduğuna işaret ederek (s. 255–279) aynı rivayetlerin işârî yorumlarının tasavvufî çevrede kabul gördüğünün göz ardı edilmemesine dikkat çekmiştir.

Yazar, hadislerin tespitinde *mütesâhil* davranan Bursevî'nin, yorumlama esnasında ise, zahire bağlı kalmaya çalıştığına, dolayısıyla tasavvufî yorumlarında tenkit edilecek çok ciddi noktaların bulunmadığına dikkat çekmiştir. Hadisleri şerh ederken kelimeleri açıklayıp rivayet farklarını göstermesi ve hadisleri tercüme etmesi, araştırmacının, Bursevî'nin hadis yorumlama teknikleri arasında zikrettiği diğer hususlardır. Bu bölümün sonunda Bursevî'nin kullanmış olduğu hadis kitapları, şerhler, garibü'l-hadisler ve diğer kaynaklar hakkında kısaca malumat verilmiştir (s. 279–294).

Sonuç kısmında; genel anlamda sûfilerin özel anlamda İsmail Hakkı Bursevî'nin hadis anlayışını yansıtmaya çalıştığını belirten yazar, araştırmasındaki tespitlerini ve ulaştığı kanaatlerini sıralamıştır. Yine bu çalışmasında sınırlı sayıda hadisleri ele almış olmasının gerekçelerini açıklarken, Bursevî'nin diğer eserlerinin de bu tarz çalışmalara konu edilmesinin rivayet ilimleri açısından bir boşluğu doldurabileceği kanaatini dile getirmiştir. Yazarın ulaştığı sonuca göre, mutasavvıflar herhangi bir hadisi kullanmak için onun Kur'ân'a ve sünnete uygunluğunu yeterli görürlerken, muhaddisler bununla

yetinmeyip hadisin senet ve metin yönünden de ciddi bir tenkide tabi tutulması gerektiği üzerinde ısrarla durmuşlardır. Gayeleri açısından bakıldığında her iki ilim dalı da kendi içerisinde diğerine göre daha ehliyetli ve daha liyakatli konumda olup, hadise ve hadis kültürüne dayanan bir tasavvufi anlayış, gerek bu iki ilim dalı açısından gerekse bu ilim dallarının mensupları açısından faydalı olacaktır (s. 297–300).

Araştırmanın asıl konusunu İsmail Hakkı Bursevî'nin eserlerinde izlediği hadis tespit metodu ve bu hadislerin yorumu olması sebebiyle, çalışmada öncelikle Bursevî'nin kendi eserlerine başvurulmuş, bunun yanı sıra hadis ve tasavvuf alanlarında yaklaşık üç yüz otuz eserden faydalanılmıştır. Eserde, gerekli görülen yerlerde, kaynaklardan alıntılar yapılmış, konular dipnotlarla zenginleştirilmiştir. Ayrıca yazarın çalışmasında mukayeseli tahlil ve tenkide dayalı bir yöntem izlemesi, okuyucuya konu hakkında isabetli karar verme imkânını sağlamıştır. Toplumumuzda dini yaşantının, Hz. Peygamber sevgisinin, sünnete bağlılığın sağlanması için tarihte ve günümüzde önemli görevler ifa etmiş olan hadis ve tasavvuf ikilisinin daha sağlam temeller üzerine oturtulmasına yönelik çalışmalardan biri olarak görebileceğimiz bu çalışma, önemli bir halkanın zincirlerinden olması ve gerek muhtevası gerek baskısı açısından övgüye değer bir nitelik arz etmektedir.

Şule COŞKUN

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, BURSA

Zevâidu Târîhi Bagdâd 'ale'l-Kütübi's-sitte,
Haldûn el-Ahdeb, Dârü'l-Kalem, I-X,
Dımaşk 1417/1996.

Hadis âlimleri arasında rağbet görmesi sebebiyle Kütüb-i Sitte diğer hadis kaynaklarına göre daha fazla araştırma konusu olmuştur. Büyük çoğunluğu hicri 8. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınmış zevâid edebiyatının esas konusu da genellikle Kütüb-i Sitte olmuştur. Yani zevâid edebiyatı esas itibariyle Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisleri bir araya getirmek amacıyla meydana getirilmiştir.¹ Meselâ, Bûsirî'nin (ö. 840/1436) *İthâfü'l-hiyereti'l-mehere* ve *Fevâidü'l-Müntekâ'sı* Heysemî'nin (ö. 807/1404) *Keşfü'l-estâr, el-Maksadu'l-a'lâ* ve *Mecmeü'z-zevâid*'i, İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *el-Metâlibü'l-âliye, Zevâidu Müsnedi'l-Ahmed* ve *Zevâidu Müsnedi'l-Hâris*'i gibi örneklerini çoğaltabileceğimiz birçok eser farklı hadis kaynaklarının Kütüb-i Sitte'ye olan zevâidi'ni cemetmektedir. Zikri geçen eserlerden de görüleceği üzere Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadisler genellikle onun dışındaki *musannef, müsned, sünen* ve *mu'cem* gibi diğer hadis kaynaklarından toplanmaktadır. Fakat müellifimiz zevâid hadislerin *câmi, sünen, müsned* ve *mu'cem* gibi yalnız hadis kaynaklarını ifade eden literatüre değil, onun dışında akâid, tefsir, fıkıh, siyer, ahlâk ve tarih eserlerine de şamil edilmesi gerektiğini savunmakta ve zevâid edebiyatında ilk kez belli bir bölgeye mahsus rical kitabının (*Târîhu Bagdâd*) *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan rivayetlerini bir araya getirmektedir.

Hicri 5. yüzyılın ikinci yarısında artık râviler, herhangi bir kitap, nüsha veya cüz'e dayanmaksızın direk Hz. Peygamber'den rivayette bulunmuyorlardı.

¹ Birçok zevâid eseri Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadisleri cemetmektedir. Fakat *Kütüb-i Sitte*'yi oluşturan eserlerin birbirine olan zevâidleri de hadis âlimlerince bir araya getirilmiştir. Örneğin Bûsirî'nin "*Misbâhu'z-zücâce*" isimli eseri İbn Mâce'nin Kütüb-i Hamse'de yer almayan hadislerini cemederek değerlendirmiştir. İbnü'l-Mülakkin (ö. 804/1401) Müslim'in Buhârî dışındaki zevâidini, Ebû Dâvud'un *Sahihayn* dışındaki zevâidini, Tirmizî'nin *Sahihayn* ve Ebû Davud dışındaki zevâidini, Nesâî'nin zikri geçen dört eser dışındaki zevâidini ve İbn Mâce'nin Kütüb-i Hamse dışındaki zevâidini konu edinen birer eser telif etmiş ve bunları şerh etmiştir (İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şafi'iyye*, IV, 253; İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, V, 43-44).

Oysaki Beyhakî (ö. 458/1065), İbn Abdilberr (ö. 463/1070) ve Hatîb el-Bagdâdî (ö. 463/1070) gibi âlimler kendilerinden önceki hadis kaynaklarında bulunmayan hadisleri müstakil isnadlarla Hz. Peygamber'e ulaştırmışlardır. Bu sebeple müellife göre *Târîhu Bagdâd* eseri belli bir bölgeye mahsus rical kitabı olmanın yanı sıra aynı zamanda hadis kaynağı olarak da önem arz etmektedir (I, 83). Nitekim *Târîhu Bagdâd*'da yer alan hadis sayısı 4385'tir. bu sayı da neredeyse *Sünen-i Tirmîzî*'nin (3956) ve *Sünen-i İbn Mâce*'nin (4341) ihtiva ettiği hadis sayısına yakındır. *Târîhu Bagdâd*'ın ihtiva ettiği 4385 hadisten 2253'ü Kütüb-i Sitte'de zikredilmemektedir. Bu rakam bize rical kitaplarının zevâid edebiyatı açısından ne kadar önemli olduğu hakkında bilgi vermektedir.

Müellif hangi hadislerin 'zevâid' sayılabileceği hususundaki temel kriterleri kabul etmekle beraber bazı hususlarda klâsik dönem hadis âlimlerinden farklı düşünmekte ve bunu eserinde uygulamaktadır. Bu sahada eser telif etmiş birçok hadis âlimine göre herhangi bir hadisin zevâid sayılabilmesi için şu üç özelliğe sahip olması gerekir: 1. Herhangi bir hadis hem mana hem de lafız bakımından *Kütüb-i Sitte*'de veya bu eserlerden birinde gerek sahabe gerekse sahabe olmayan başka bir kimse tarafından rivayet edilmemiş olmalıdır. 2. Aynı anlamı ifade eden hadis, Kütüb-i Sitte'de mevcut olsa dahi başka eserlerde farklı bir sahabî tarafından rivayet edilmiş olmalıdır. 3. Gerek Kütüb-i Sitte'de gerekse diğer hadis kaynaklarında rivayet edilen herhangi bir hadisin metni ve sahabî râvîsi aynı ise, diğer kaynaklardaki hadisin zâid olan kısmı önemli bir farklılık arz etmelidir.

Ahdeb, zevâid hadislerle ilgili birçok eser meydana getirmiş Heysemî, Bûsîrî ve İbn Hacer'den farklı olarak *merfû* hükmünde olmayan *mevkûf* hadisleri herhangi bir hüküm ihtiva etmemesi gerekçesiyle zevâidden saymamaktadır (I, 67). Müellife göre Kütüb-i Sitte'de yer alan herhangi bir *merfû* hadis, *Târîhu Bağdâd*'da *mevkûf* olarak zikredilmişse bu rivayet de zevâidden sayılmamaktadır. O, Hatib Bagdâdî'nin muhtasar bir şekilde rivayet ettiği fakat Kütüb-i Sitte'de tafsilatlı olarak yer alan aynı sahabînin hadisini zevâid olarak değerlendirmemektedir (I, 69). Hatib Bagdâdî'nin naklettiği hükmen *merfû* olan herhangi bir *mevkûf* hadis eğer Kütüb-i Sitte'de *merfû* olarak rivayet edilmişse bu hadis de müellife göre zevâid olarak değer bulmamaktadır (I, 72).

Ahdeb'in zikrettiği söz konusu ayrıntılar onun herhangi bir zevâid hadisin farklı bir hüküm ihtiva etmesi gerektiği kanısında olmasından kaynaklanmaktadır. Yani zevâid hadisin en belirgin özelliği Kütüb-i Sitte'deki hadislerden farklı olarak değişik bir hüküm içermesidir. Onun bu hususta klâsik hadis âlimlerden farkı şöyle özetlenebilir: Klâsik âlimlere göre herhangi bir zevâid hadisin ölçüsü ek bilgi ihtiva etmesidir. Ahdeb'e göre ise zevâid hadisin ölçüsü içerdiği ek bilginin yeni bir hüküm ifade etmesidir. O, bu düşüncesiyle zevâid hadisin anlamını daraltmakta ve aynı sahabeden nakledilmemek kaydıyla

şahidi Kütüb-i Sitte'de bulunan herhangi bir hadise *Zevâidu Târîhi Bagdâd ale'l-Kütübi's-Sitte* isimli eserinde yer vermemektedir.

Müellifin bu çalışması diğer zevâid eserlerinden farklı olarak fıkıh bâblarına göre değil 'ale'l-ahruf bir tertibe sahiptir. *Târîhu Bâgdâd*'daki kronolojiye sadık kalan müellif hadisleri şahıs isimlerine göre kaydetmektedir. Hadislerin bu şekilde tertibi esere *müsned* ve *mü'cem* görünümü kazandırmaktadır ki bu da *Târîhu Bagdâd*'ın tabakât eseri olmasından kaynaklanmaktadır. Hadislerin ön plana çıkarılarak numaralı şekilde zikredilmesinden sonra parantez içinde onun *Târîhu Bâgdâd*'da kaydedildiği yeri işaret etmesi araştırmacıya bazı hususlarda zorluk çıkarmaktadır. Örneğin fikhî bilgi içeren herhangi bir hadisi *Zevâidu Târîhi Bagdâd*'da bulmak için bu eserin tümünü taramak gerekir. Oysaki hadislerin tahrici yapıldığı için hangi hadisin hangi konuda olduğu bilinmektedir. Bu sebeple kitabın tertibinde sünen eserleri örnek alınarak hadisleri ait oldukları kitaplar ve bâb başlıkları altında kaydetmek mümkündür. Bu durumda müellifin de belirttiği gibi, hem Hatîb Bâgdâdî'nin Kütüb-i Sitte dışında hangi hadisler rivayet ettiği daha açık anlaşılmalı olacak, hem de araştırmacıya kolaylık sağlayarak zaman kazandıracaktır. Eser zevâid edebiyatında ilk kez bir rical kitabının Kütüb-i Sitte'de yer almayan hadislerini (zevâid) konu edindiği için söz konusu eleştirilere açık olması muhtemeldir.

Zevâidu Târîhi Bagdâd eseri gerek müellifinin farklı zevâid anlayışıyla telif etmiş olması, gerekse bu branşta diğer zevâid eserlerinden farklı olarak belli bir bölgeye mahsus rical kitabının zevâidini cemetmesi hasebiyle önem arz etmektedir. Aynı anlamlı hadislerden birinin taşıdığı zâid kelimenin veya ifadenin diğerine nispeten farklı bir hüküm ifade etmesi durumuna göre hadislerin zevâid olarak telâkki edilmesi hem birçok tekrarı önlemiş hem de hacmi küçültmüş olur. Oysaki küçük rivayet farkını dahi dikkate alarak hadisleri zevâid diye değerlendirmek şahidi Kütüb-i Sitte'de bulunan hadislerin başka bir eserde cemedilmesi anlamına gelmektedir. Bu eser örnek alınarak akâid, tefsir, fıkıh, siyer, ahlâk, tarih ve tasavvuf gibi hadis kaynaklarının dışındaki kaynakların Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hangi hadisleri ihtiva ettiklerini tespit etmek mümkündür. Bu sayede bütün İslâmî literatürde yer alan Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirler bir arada bulunarak araştırmacıların hizmetine sunulmuş olacaktır.

Namiq ABUZEROV

MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İSTANBUL

Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük,
Dr. Selçuk Coşkun, Aktif Yayınevi,
Ankara 2003, 356 sayfa

Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde İlahiyat fakültelerinin açılmasıyla, İslâm kültür tarihinin en yoğun ilgi alanı olan hadis sahasıyla ilgili çalışmalar, farklı bir açılım kazandı. Bu çerçevede yapılan çalışmaların temelde iki meseleyi; hadislerin tespiti ve delâleti problemini ele aldığı söylenebilir. Bugüne kadarki çalışmalarda, bu iki mesele, kimi zaman en özellikli yönüyle, kimi zaman ise çok teknik bir yaklaşım tarzıyla işlendi. Yaklaşık seksen-doksan yıllık bu birikimin faydalı bir hale gelmesi için, parçalar hâlinde yapılan çalışmaların bir arada değerlendirilmesi çok büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim bunun farkına varılması sonucu, çağdaş hadis çalışmalarında dikkat edilmesi gereken hususları belirlemeye yönelik birtakım çalışmalar da yapılmıştır. Ne var ki, bu çalışmalar daha çok meseleyi teorik açıdan ele alıp genel/ideal kaide-lerden söz etmektedirler. Bu yüzden işin pratik/uygulamalı yönü ihmal edilmiştir.

Dr. Selçuk Coşkun'un *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük* adlı çalışması, bu boşluğu doldurma amacına matuf olarak büyük bir öneme sahiptir. Daha önceleri teorik olarak ortaya konulmaya çalışılan prensipler bu eserde, teorik ve kavramsal çerçeve yanında, pratiğe yönelik boyutuyla ele alınmakta ve ayrıca tespit edilen esaslara riayet edilmeden yapılan çalışmaların ne gibi olumsuz durumlara sebep olduğu, örneklerle somutlaştırılıp, okuyucuya, niçin bir usûl dairesinde hadislere yaklaşılması gerektiği gösterilmektedir.

Büyük bir çaba ve birikimi yansıtan eserde, şimdiye kadar yapılmış çalışmalar incelenmiş ve ismiyle de uygunluk arz edecek tarzda bir bütünleştirme faaliyetine girişilmiştir.

Eser bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde (s. 13-19) Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları tasnif edilip, bu çalışmaların genel karakteristiği hakkında bilgiler verilerek, genel hatlarıyla bir değerlendirmede bulunulmuştur.

‘Hadiste Bütünlük ve Önündeki Engeller’ başlığını taşıyan birinci bölümde (s. 21–98), önce ‘Hadiste Bütünlük’ ifadesi kavramsal açıdan incelenmiş ve bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. ‘Genel Anlamda Bütünlük’ başlığı altında (s. 21–25) felsefi anlamda bütünlük kelimesi üzerinde durulmuş, ‘Hadis ve Bütünlük’ başlığı (s. 25–35) ile de hadis ve bütünlük arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır.

‘Bütünlük Önündeki Bazı Engeller’ adlı ikinci ana başlık altında (s. 35–98), hadis değerlendirmelerinde dikkat edilmesi gereken esaslar tespit edilmeye çalışılmış; tespit edilen bu esaslara riayet edilmediği için düşülen hatalara dair örnekler verilmiştir. Bu konunun alt başlıklarında ise Ana Kaynaklardan Uzaklaşma (s. 35–66), Hadis İstilahlarına Vâkıf Olmama (s. 67–84), Hadislere Ön Yargılı Yaklaşım (s. 84–98) şeklinde ifadeler yer verilmiştir.

İkinci bölüm ‘*Tespitte Bütünlük (Senet ve Metin Tenkîdinde Bütünlük)*’ (s. 99–223) şeklinde isimlendirilmiştir. ‘*Örnek Hadis Bağlamında Metin Tenkîdinde Bütünlük*’ alt başlığında (s. 99–158) hadisleri oluşturan senet ve metin unsurları ayrı başlıklar altında örnek bir hadisin ışığında sunulmaya çalışılmıştır. Konuya girmeden evvel senet tenkîdinde bütünlük ifadesinden neyin kastedildiği izah edilmiş ve kavramsal çerçeve tespit edilmeye çalışılmıştır. Örnek hadisin senetleri ilk önce ayrı ayrı verilmiş ve bütüncül tarzda senet tenkîdinin nasıl yapılacağı somut olarak ortaya konulmuştur. Daha sonra ‘*Örnek Hadis Bağlamında Metin Tenkîdinde Bütünlük*’ başlığıyla (s. 159–223) sahâbî râviler esas alınarak önce tüm rivayetlerin metinleri verilmiş, sonra bu rivayetlerin asgarî müşterekleri tespit edilmiş ve nihayet rivayetlerin metinleri bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Bütünleştirilen bu rivayetler daha sonra sırasıyla Kur’an’a, aynı konudaki diğer hadislere, tarihî bilgilere ve akla arz edilerek metin tenkîdi yapılmıştır.

Üçüncü bölüm ‘*Anlama ve Anlatımda Bütünlük*’ (s. 225–317) ana başlığını taşımaktadır. Bu bölüm çalışmanın en dikkat çeken kısımlarından birisini teşkil etmektedir. Şimdiye kadarki çalışmalarda, fazlaca üzerinde durulmayan anlatımda bütünlük üzerinde durulmaktadır. ‘*Anlamada Bütünlük*’ (s. 225–294) konusunda bilimsel çalışmaların olmazsa olması denilebilecek kavramsal çerçeve tespit edilmiş ve konu, ‘*Anlamı Anlama Üzerine*’ (s. 225–238), ‘*Anlamada Bütünlüğü Sağlayan Temel Unsurlar*’ (s. 239–294) genel başlıklarıyla irdelenmektedir. Birinci kısmın alt başlıkları, ‘*Anlama*’ (s. 225–226), ‘*Hadis-Fıkıh ve Anlama*’ (s. 226–235), ‘*Yeni Anlama Metodolojisine Doğru*’ (s. 235–238); ikinci kısmın alt başlıkları ise ‘*Hadîsi Dil Özellikleri Bütünlüğünde Anlamak*’ (s. 239–259), ‘*Hadisi Bağlam Bütünlüğünde Anlamak*’ (s. 259–284), ‘*Hadîsin Bağlayıcılığını Tespit etmek*’ (s. 284–294) olarak belirlenmiştir.

‘*Anlatımda Bütünlük*’ (s. 295–317) konusunun alt başlıklarını ise ‘*Anlatan-Anlayan Bütünlüğü*’ (s. 295–300) ve ‘*Anlayanın Hadis-Sünnet Bilgisi*’ (s. 301–317) oluşturmaktadır. Çağdaş çalışmalarda, anlatım yönü üzerinde fazlaca

durulmayan hadisler bu yönüyle daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Çünkü yapılan çalışmalar ancak sağlıklı bir anlatımla değer kazanacak ve topluma faydalı olacaktır. Bu itibarla çalışmaların değerinin, aslında onların sağlıklı anlatımıyla doğru orantılı olduğu söylenilebilir.

Sonuç bölümünde araştırmacı Kur'ân'ın nasıl bütünlük içerisinde ele alınması gerekiyorsa, hadislerinde bir bütünlüğünün olduğu ve bu bütünlük içerisinde ancak doğru anlaşılabilceğini ifade etmektedir (s. 319–320). Bir konudaki hadislerin bir araya getirilmesi olarak tarif edilen 'bütünlük'ün aslında bu kadar sade/kolay bir ameliye olmadığı ve karmaşık bir yapı arz ettiği ifade edilmekte ve önce hadislerin sıhhatinin tespiti sağlandıktan sonra eldeki hadislerin bütüncül tarzda anlaşılması ve anlatılması gerektiği ifade edilmektedir (s. 230). Anlatım esnasında muhatabın tanınmasının lüzumu üzerinde durularak anket, mülakat, vs. işlemlerle muhatap çevrenin tanınması ve onlara uygun metotlarla sunumun yapılması gerektiği dile getirilmektedir (s. 320–321). Bu çalışmanın sonucunda gerek sübût, gerek delâlet ve gerekse anlatım esnasında oluşturulan bu bütünlük ile Hz. Peygamber'in murâdının anlaşılıp, parçacı yaklaşımlarla yapılan istismarın önüne geçileceği vurgulanmaktadır (s. 231).

Eser 'Bibliyografya' (s. 323–349) ve 'Şahıs İsimleri İndeksi' (s. 351–356) ile sona ermektedir. Bibliyografyası oldukça zengin olan eser, erken döneme ait klâsik kaynaklardan, Türkçe ve yabancı dilde günümüzde yazılmış hadis eserlerine; felsefeden filolojiye ve fıkıh usûlüne hatta disiplinler arası eserlere kadar, genişliğine ve derinlemesine bakıldığında hayli doyurucu bir kaynak havuzuna sahip görünmektedir.

Çalışmada ilk plânda olumsuz gibi görünen birtakım hususlar dikkatleri çekmektedir: Sözelimi, bazı yerlerde fazlaca teknik ayrıntılara girilmiş, bazen de kısmî tekrarlara düşüldüğü olmuştur. Ayrıca kitabın sonunda karma indeks olmayışı da istifade imkânını azaltmaktadır. Bununla birlikte, büyük bir mesai ve çaba ürünü olan eserin hadis sahasında önemli bir boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir.

Abdulvahap ÖZSOY, Arş. Gör.

ATAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, ERZURUM

Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları,
Ali Kuzudişli, Tibyan Yayınları, İzmir
2004, 199 Sayfa

İslâm düşünce tarihiyle ilgilenen pek çok ilim adamı hadis ve sünnet kavramları üzerine yoğunlaşmakta ve bu kavramların günümüzde doğru anlaşılıp yorumlanması noktasında farklı metotlar geliştirmek suretiyle, Müslümanların karşılaştıkları sıkıntıların azaltılması ve İslâm'ın anlaşılıp hayata hâkim kılınması amacıyla çaba sarf etmektedir. Bu bağlamda bir yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları* adlı çalışma Fazlurrahman'ın sünnet etrafında ileri sürdüğü düşüncelerini beş ayrı başlık altında ele almaktadır.

Yazar, eserin önsözünde, modern dönemde sünnetin, tartışma konularının başında yer alma sebebinin Müslümanların Batı ile karşılaşmaları olduğuna vurgu yaparak, Doğu ve Batıyı iyi tanıyan idealist bir İslâm araştırmacısı kabul ettiği Fazlurrahman'ın sünnet yorumunun önemime işaret etmektedir. Çalışmada, önce Fazlurrahman'ın düşüncelerini anlamaya çalıştığını, daha sonra da Kur'ân'ın genel ilkeleri doğrultusunda yüceltme ya da karalama yoluna gitmeksizin objektif ve gerçekçi bir yaklaşımla değerlendirmelerde bulunduğu vurgulamaktadır.

Eserin giriş bölümünde, Fazlurrahman'ın hayatı, ilmi kişiliği, klâsik ve modern eğitim arka plânı, felsefi birikimi ve bu birikimin çalışmalarının seyrini değiştiren tayin edici konumu üzerinde durulmuş ve Fazlurrahman'ın özellikle Allah, Kur'an, peygamber, insan ve toplum konularına yoğunlaştığı ifade edilmiştir.

Yazar, ilk olarak Fazlurrahman'ın vahiy telâkkisini ele almaktadır. Ona göre Fazlurrahman'ın vahiy anlayışı *tabîî* ve *dinî* yorum ekseninde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla, onu doğru anlayabilmek için ortaya koyduğu bu ayrımın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in, içinde yaşadığı toplumdan bir süre uzaklaşmak istemesi, yetim ve öksüz kalması onun peygamber seçilmesinin *tabîî* sebeplerini teşkil ederken, kendisini peygamber olarak seçenin Allah Teâlâ olması da *dinî* sebeplerden bir tanesidir.

Fazlurrahman nübüvvetin kesbî değil vehbî olduğunu ifade etmekle birlikte sosyal ve psikolojik sebeplerin de göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Yazar, Fazlurrahman'ın *tabiî* sebepleri ifade ederken ortaya koymaya çalıştığı sosyal ve psikolojik şartların farklı zaman ve mekânlarda yeniden gerçekleşebilirliğine işaret ederek peygamberi seçenin Allah olduğuna vurgu yapmak suretiyle, onun bu yaklaşımını isabetli bulmamıştır (s. 30).

Vahyi Hz. Peygamber'de var olan bir sezgi gücü olarak tanımlayan Fazlurrahman, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in zihninde bir kuvve hâlinde bulunduğunu ve olaylar meydana geldikçe kuvve hâlindeki vahyin şuur alanına çıkarak Hz. Peygamber tarafından söze döküldüğünü belirtir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in kalbine toplu olarak yerleştirilmesini ve Hz. Peygamber'in Allah tarafından kendisine gönderilen Ruh'u'l-Kudüs ile ayetleri söyleyebilecek gücü bulmasını rasyonel biçimde açıklama çabasında olan Fazlurrahman'a göre, Cebrâil Hz. Peygamber'in içinde mevcut bir meleke olup, onun sadece bir melek olarak tanımlanması doğru değildir. Dolayısıyla vahiy "Hz. Peygamber'in içinde var olan bu ruhtan kaynaklandığı için Hz. Muhammed'in sözleri, onun içine Allah Teâlâ tarafından yerleştirdiğinden dolayı da Allah'ın sözleridir".

Yazara göre, Hz. Peygamber şayet Kur'an üzerinde tasarruf yetkisine sahip olsaydı, ifk hadisesi vb. durumlarda görüldüğü gibi vahyin gelmesi için büyük sıkıntılar çekmesine gerek kalmaz, söz konusu yetkisini kullanarak olayı çözerdi. Ayrıca yazar, vahyin nüzûl sürecinde Hz. Peygamber'in, Kur'an ile hadislerin karışması endişesiyle kitâbetü'l-hadîsi yasakladığını dile getirerek görüşünü desteklemektedir. Kısaca yazara göre, mucizelerin tabiî sebeplere dayanılarak açıklanamayacağı düşünüldüğünde, kelâmullâh olan Kur'an üzerinde Hz. Peygamber de dâhil hiç kimsenin etkisinin olmadığı ve onun Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek çıkmadığı anlaşılır (s. 31).

Yazarın üzerinde durduğu bir diğer husus Fazlurrahman'ın sünnet yorumudur. Sünneti, İslâm öncesini de içerecek şekilde 'yürünmüş yol, yürünen-çiğnenmiş yol' şeklinde tanımlayan ve davranışla ilgili olduğu kadar ahlâkî kurallar bütünü olduğuna da işaret eden Fazlurrahman'ın sünnet yorumunun aynı konudaki oryantalist yaklaşımla benzerlik arz ettiğini ileri sürer. Ne var ki, Fazlurrahman Nebevî sünnetin kabulü meselesinde onlardan farklı düşünür. Nitekim sünneti bir bütün hâlinde İslâm öncesi ve sonrası Arapların örf ve âdetlerinin devamı olarak gören ve sünnetin temelinde İslâm hukukçularının çevre medeniyetlerden (Yahudi, Bizans ve İran) aldıkları uygulamaların var olduğuna işaret eden oryantalistler, Fazlurrahman tarafından eleştirilmiştir (s. 72). Bu bağlamda, oryantalistlerin 'peygamberin sünneti' ifadesinin sonradan kullanıldığı şeklindeki görüşlerini de eleştirerek, 'Peygamber sünneti' vurgusunun Hz. Peygamber'in zamanında da mevcut olduğunu belirtir. Yazara göre, Fazlurrahman Peygamber sünneti tabirini kabul etme noktasında Ehl-i sünnet

ile paralellik arz etse de, sayı itibarıyla bunların çok az olduğunu ve kesin bir anlam ifade etmediğini söylemesi tutarlı değildir. Zira Ehl-i sünnet'in sünneti gelenek olarak değil de Hz. Peygamber'in sünneti olarak görmesi Fazlurrahman ile Ehl-i sünnet arasındaki farkı oluşturmaktadır.

Yazara göre Fazlurrahman sünnet kavramının bünyesine gelenek, örf, âdet ve ahlâk anlamlarını yüklerken sünnet ile diğer kavramlar arasındaki ayırımın farkındadır. Bu fark sünnetin Allah'ın elçisinin sözleri ve davranışları olup kitleler tarafından alınıp nakledilmiş olmasıdır. Zira gelenek, örf ve ahlâk kurallarını ortaya koyan toplum olduğu için söz konusu kurallar belirli bir şahısla ilişkilendirilemez. Ancak yazara göre bu ayırım Fazlurrahman tarafından dikkate alınmamıştır. Peygamber sünnetini iri bir elmaya nispetle ondaki çekirdekler gibi gören ve Nebevî sünnetin sürekli üretilen, dinamik ve her an gelişime açık bir özelliği olduğuna vurgu yapan Fazlurrahman, hicrî III. yüzyılda Nebevî sünnetin Hz. Peygamber'e atfedilmesi suretiyle hadis formatına dönüştürülmesinin büyük bir hata olduğunu belirtir. Oysa Fazlurrahman'ın aksine, yazara göre sünnetin ortaya çıkmasındaki asıl sâik toplum değil, Hz. Peygamberdir. Ümmet Hz. Peygamber'in sünnetini büyük bir samimiyetle hayatına tatbik etmiştir. İslâm toplumunda da Hz. Peygamber'in sünneti ile sahâbe ve tâbiînün uygulamaları her zaman birbirinden ayrı olarak ele alınmıştır. Hz. Ömer'in *müellefe-i kulûba* zekâtta pay vermemesi, Hz. Osman'ın cuma namazında ikinci ezan okutması gibi uygulamalara kimse *Nebevî sünnet* adını vermemiştir. Bu örnekler dikkate alındığında kaynağını Hz. Peygamber'den almayan bir uygulamanın Hz. Peygamber'in sünneti şeklinde nitelenmesi mümkün değildir. Nitekim, hadis usûlünde de sahâbe ve tâbiîn sözleri için ayrı ıstılahlar kullanılmıştır.

Fazlurrahman'ın sünnet yorumunun temelinde yer alan ifadelerden biri de *yaşayan sünnet/living sunnah* terimidir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine, Mısır, Kûfe, Şam gibi merkezlerde 'ibâdet, idare ve hukuk alanlarında' gelişme gösteren teamüller yaşayan sünnet olarak isimlendirilmiştir. Bunun sonucunda İslâm'ın ilk üç asrındaki teamüller yaşayan sünneti oluşturmuştur. Yazar, Fazlurrahman'ın 'yaşayan' kelimesiyle sadece tatbik edilen değil, oluşum sürecindeki uygulamayı da kastettiğine işaret etmektedir. Bazı kesimlerin Schacht'a ait olan *yaşayan gelenek/living tradition* kavramının Fazlurrahman'ın *yaşayan sünnet* kavramıyla aynı olduğunu iddia etmeleri yazara göre isabetli bir görüş değildir (s. 80). Ulaşılmak istenen amaçlar yönünden ikisi arasında kesin bir fark vardır ve bir etkilenme söz konusu değildir. Ancak Fazlurrahman'ın kendi amacına ulaşabilmek için Schacht'ın adını vermeksizin çalışmalarında ondan yararlandığı söylenebilir.

Yaşayan sünnet ile alâkalı diğer bir kavram ise icmâdır. Müslümanların Nebevî sünnetin ruhuna uygun olarak ortaya koydukları ictihadlar ümmet tarafından kabul edildiğinde icmâ gerçekleşmiş olur. Bu bağlamda Fazlur-

rahman'a göre yaşayan sünnetin içeriği ile icmâ esasen aynı anlama gelmektedir. Zira İslâm toplumu yaşayan sünnetin içeriğini geliştirirken icmâ ile de söz konusu içeriğin Nebvî sünnete uygun olduğunu onaylamaktadır.

Yazar, Fazlurrahman'ın Hz. Peygamber'in hadislerinin varlığını kabul ettiğini belirtmekte ve bu görüşü ile onun Hz. Peygamber'in hadisi kavramını kabul etmeyen modernistlerle ters düştüğünü ifade etmektedir. Ona göre Fazlurrahman'ın kendi yorumuyla tutarlılık gösterebilmek adına bu tarz bir yaklaşım sergilemesi zorunluydu. Zira onun sünnet yorumunda hadisler Nebvî sünnetin çekirdeğini oluşturuyordu. Şayet bu fark göz ardı edilirse onun görüşlerinin oryantalistlerden bir farkı kalmayacaktı. Kısaca, Fazlurrahman'a göre hadis, yaşayan sünneti aktaran bir vasıta, ancak hadislerin başında yer alan senedler sonradan uydurulmuştur. Zamanla hadisler, yaşayan sünnetin ve icmâın yerini alarak sünneti temsil etme iddiasıyla oluşturulmuştur. Yine ona göre Nebvî sünnetin temelinde yer alan Hz. Peygamber'in hadisi fikhî anlamda yasa koyan ifadeler olmaktan ziyade, ümmetin günlük yaşamıyla alâkalıdır.

Hadis alanında önemli bir yer işgal eden İmam Şafii'nin 'bütün bir toplumun ürünü olan sünnetin hadis formuna dönüştürülerek Hz. Peygamber'e isnat edilmesi ve durağan bir döneme girilmesi'nin sorumlusu olarak gösterilmesi, onun Fazlurrahman tarafından haksız bir eleştiriye tâbi tutulması demektir (s. 106). Fazlurrahman'ın bütüncül bir sünnet yorumu denemesinde bulunmasına rağmen yine de oluşturmak istediği anlayışın pek çok sorun içerdiğine vurgu yapan yazar, onun sünnet yorumunu güçlendirmek gayesiyle bu anlayışını ilk dönem Müslümanlarına onaylatmak istemesini boşa harcanmış bir çaba olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda İmam Mâlik'in Medine ehlinin ameli, Ebû Yusuf ve Evzaî'nin ganimetlerle ilgili münakaşası gibi örnekler üzerinde durulmuştur. Ancak yazar Fazlurrahman'ın yaklaşımlarını 'geçmişî günümüze göre düzenleme çabası' olarak görmektedir.

Yazar, son olarak, Fazlurrahman'ın hadisleri tenkit metodunun üzerinde yoğunlaşmakta ve onun 'kapsamlı ve bütüncül' bir metodolojiye sahip olmadığını iddia etmek suretiyle eleştirilerinin birbirinden kopuk ve kimi zaman da kendi anlayışıyla çeliştiğini ifade etmektedir. Ayrıca yazar Fazlurrahman'ın ulaşmak istediği noktanın doğru tespit edilmesi gerektiğine, aksi takdirde onun ne demek istediğinin anlaşılmasının zor olduğuna dikkat çekmektedir. Yine yazara göre, Fazlurrahman'ın hadis ve hadis usûlüne dair görüşleri ve yorumlama çabası esnasındaki tenkitlerinin amacı, hadisten kaynaklanan problemleri çözmek ya da onları daha sorunsuz bir metodoloji ile ele almak değil, içinde yaşadığı toplumun şartlarını göz önünde bulundurmak suretiyle onların Nebvî sünnetin ölçülerine uygun olup olmadığını tespit etmektir.

Kuzudışlı'nın yüz civarında kaynak kullanmak ve Fazlurrahman'ın eserlerinden iktibaslar yapmak suretiyle hazırladığı çalışması, Fazlurrahman'ın vahiy

ve sünnet yorumunu akıcı ve sade bir üslûp kullanarak ele almaktadır. Yazar bunu yaparken, önce Fazlurrahman'ın görüşlerini anlamaya çalıştığını, ardından da, Kur'ân'ın amaçları doğrultusunda ve 'tarihsel olaylara çağdaş elbiseler giydirme' yoluna gitmeden onun görüşlerini gerçekçi bir şekilde değerlendirmeye çalıştığını ifade etmektedir. Eserin Fazlurrahman ile mülâkat yapıldığı intibainı veren başlığı bir yana, çalışmanın bütünü dikkate alındığında büyük ölçüde bu yaklaşımına sadık kaldığını söylemek mümkündür.

Ümmühan ÖZÇELTİKÇİ

UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, BURSA

Abdülkâdir el-Arnaût
(1350–14 Şevval 1425/
1929 –26 Kasım 2004)

Yetmiş altı yıllık ömrünü Hz. Peygamber'in hadisleri uğruna çalışmaya; ilme, öğretime, tahkik ve davete tahsis eden Abdülkâdir el-Arnaût 14 Şevval 1425 (26 Kasım 2004) cuma günü sabah namazı vaktinde geçirdiği kalp krizi neticesinde Dımaşk'ta vefat etti. Meydan mahallesindeki Zeynelâbidin Camii'nde cuma namazının ardından oğlu Mahmûd tarafından kıldırılan cenaze namazından sonra Hakle Kabristanı'na defnedildi. Merhum Arnaût (Allah rahmet eylesin) geriye, sekizi erkek on bir çocuk bıraktı. Çocuklarından en büyük oğlu ve bir muhakkik olan Mahmûd dışındaki diğerleri tamamı, ilk eşi Sabriye hanımın vefatı dolayısıyla evlendiği ikinci eşi Hatice hanımdandır.



Abdülkâdir el-Arnaût diye şöhet bulmuşsa da kimliğindeki gerçek ismi Kadri'dir (Kadri b. Savkal b. Abdül b. Sinân). Asıl memleketi olan Arnavutluk'a işaret etmek üzere de el-Arnaût nisbesini almıştır. Kadri 1350'de (1929) Kosova'da yer alan Vrela'da doğdu. Babası Savkal Sırpların Kosova'daki müslümanlara uyguladığı baskılar sebebiyle köyü Vrela'dan eşi ve çocukları ile birlikte 1353'te (1932) Şam'a hicret etti. O sırada Kadri henüz üç dört yaşlarında bir çocuktur. Şam'a hicretlerinden kısa süre sonra, annesi Şâne'nin vefatı dolayısıyla küçük yaşta öksüz kaldı. Babası onu önce iki yıl devam ettiği Şeyh Emîn el-Hanefî'nin idaresindeki Medresetü'l-edebi'l-İslâmî'ye yazdırdı. Daha sonra kaydını Medresetü'l-İs'âfi'l-Hayrî adlı ilkokula nakledildi ve beşinci sınıftan 1363'te (1942) mezun oldu. Buradan aldığı ilkokul diploması dışında ne başka bir okula gidebilmiş, ne de akademik anlamda bir ders almıştır.

Ailesinin yaşadığı malî sıkıntılar dolayısıyla mezuniyetinin ardından bir yandan gayri resmî olarak ilimle meşguliyetini sürdürürken diğer yandan da Miskiyye mahallesinde saat tamirciliği işiyle meşgul olmaya başladı. Gündüzle-

ri saat tamirciliği ile meşgul olurken akşamları da Ezher mezunu ve şer'î ilimlere vâkif biri olan Saîd el-Ahmer'den dinî ilimleri okumaya başladı. Hocasının teşviki ve gerekli imkânı sağlaması sayesinde dönemin Şam ulemâsının derslerine devam etti. Nâsirüddin el-Elbânî'nin babası Nuh Necâtî yanında, Süleyman Kâvecî el-Elbânî'den fıkıh ve sarf, Subhî el-Attâr'dan tecvîd, Muhammed Sâlih el-Ferfûr'dan da Arapça, fıkıh, tefsir, bedî', meânî, beyân ilimlerini okudu. Özellikle Muhammed Sâlih el-Ferfû ile on yılı aşkın süre birlikte oldu. Akranları ve arkadaşları arasında Abdürrezzâk el-Halebî, Remzî el-Bezm, Şuayb el-Arnaût gibi ulemâdan kimseler vardı. Yine dönemin âlimlerinden Ali et-Tantâvî, Muhammed Emîn el-Mısırî, İbn Mânî, Rifâî, Abdurrahman el-Bânî, Muhammed Lutfî b. es-Sebbâğ, Züheyre eş-Şâviş, Nâsirüddin el-Elbânî gibi kimselerle arkadaşlık yaptı, kendilerinden istifade etti.

Erken dönemde okuduğu ve hadis ilmini sevmesine vesile olan eserlerin başında Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i gelir. Bu sırada İbn Hacer ve İbn Kayyim gibi müelliflerin şerhlerini de mütalaa etti. Şeklî anlamda hadis icâzetine önem vermeyip, esasen icâzetin hoca, talebe ve icâzeti verilen kitap etrafında cereyan eden bir eğitim şekli olduğunu, buna özen gösterilmesi gerektiğini savundu, bu doğrultuda tadrîsatını sürdürdü.

Abdülkâdir el-Arnaût çalışmalarını sadece hadis ilmine hizmetle sınırlı tutmamış, davet, tebliğ ve halka hizmet konularında da önemli vazifeler ifa etmiştir. Pek çok cami dersinin yanında 1373-80 (1952-59) yılları arasında mezun olduğu Medresetü'l-is'âfî'l-hayrî'de Kur'an ve hadis dersleri okuttu. 1381'de (1960) yine Dımaşk'ta bulunan el-Ma'hedü'l-Arabî el-İslâmî'ye geçti ve burada Kur'an ve fıkıh dersleri okuttu ve aynı zamanda Şeyh Bedreddin el-Hüseynî tarafından kurulan Ma'hedü'l-Furkân'da dersler verdi. Bu tarihlerde Şam ulemâsıyla aralarında zuhûr eden tartışmalar sebebiyle hatiplik görevinden ayrılarak haftada bir sürdürdüğü cami dersleri dışındaki bütün vazifelerini bıraktı. Hocalık yaptığı süre boyunca Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâisü'l-hasîs* (Kahire 1958), Nevevî'nin *İrşâdü tullâbi'l-hakâik* (Medine 1987), Cemâleddin el-Kâsımî'nin *Kavâidü't-tahdîs* (Dımaşk 1925), Sehâvî'nin *Fethu'l-mugîs* (I-III, Beyrut 1983), Süyûtî'nin *Tedribü'r-râvî* (Beyrut 1988), İbnü'l-Kayyim'in *Zâdü'l-meâd* (Beyrut 1981), Zebîdî'nin *et-Tecrîdü's-sarih* (Kahire 1958) adlı eserlerinin de aralarında bulunduğu pek çok kitap okuttu.

Tedris faaliyetlerinin yanında cami hatipliği görevini de yürüten el-Arnaût on beş yıl boyunca Câmîu'd-dîvâniyyeti'l-Berâniyye'de, daha sonra da on yıl süreyle inşasına da öncülük ettiği Câmîu Ömer b. el-Hattâb'da hatiplik görevini yürüttü. Ardından on yıl süreyle Câmîu'l-İslâh'ta, sekiz yıl da Câmîu'l-Muhammedî'de hatiplik yaptı. Görev yaptığı camilerden bir kısmından Selefîlik ve İbn Teymiyye sevgisi dolayısıyla ortaya çıkan tartışmalar nedeniyle ayrıldı.

Öte yandan asıl ülkesi ile irtibatını hiçbir zaman koparmayan Abdülkâdir el-Arnaût, babasının teşviki ile Arnavutçayı öğrendi, ailesiyle ana dilini konuştu ve sürekli olarak Arnavutluğa ve civar bölgelere giderek tebliğde ve ilmî faaliyetlerde bulundu. Bunun yanında Şârîka, Riyâd, Mekke ve Medine'nin de aralarında bulunduğu pek çok yerde ihtisas alanıyla ilgili ilmî toplantılara katıldı.

Fetva verirken belirli bir mezhebe bağlı kalmaması dolayısıyla Abdülkâdir el-Arnaût ile Şamlı bazı âlimler aralarında ciddi tartışmalar yaşandı. Müctehitlik iddiasında bulunmayarak sürekli kendisini hadis talebesi olarak takdim etmenin yanı sıra, delilini bilmeksizin fetva vermeyi de hoş görmezdi. Bununla birlikte genellikle İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in görüşleri doğrultusunda fetva verdiği görülür. Doğru olduğunu düşündüğü konularda açık fikirlilikle görüşünü dile getirirdi. Onun tenkit edildiği bir diğer konu da tasavvufa yaklaşımıdır. Arnaût zühd anlamındaki tasavvufa sıcak bakmakla birlikte günümüzdeki tasavvufî anlayışı tasvip etmezdi. Kendisine yönelik Seleflik ithamlarına karşı da böyle bir iddiada bulunmadığını, Seleflik ile selef yönteminin farklı olduğunu, gücü nisbetinde selef yöntemini takip etmeye ve selefin görüşüyle amel etmeye çalıştığını söylerdi. On yıldan fazla devam ettiği Muhammed Sâlih el-Ferfûr'un ders halkasından arkadaşı Şuayb el-Arnaût ile birlikte ayrılması da Seleflik ithamları ve İbn Teymiyye'ye sevgisi dolayısıydır.

Abdülkâdir ile Şuayb arasında nesep itibarıyla bir yakınlık bulunmamakla birlikte akraba veya kardeş oldukları şeklinde yaygın bir yanlış kanaat vardır. Ayrıca Abdülkâdir pek çok kişinin Nâsîrüddin el-Elbânî ile ilmî ihtilâfları bulunan Şuayb el-Arnaût'u kendisiyle karıştırdığını, oysa Elbânî ile arkadaş ve dost olduğunu, aralarında herhangi bir problemin bulunmadığını ifade etmiştir. Üçü de Arnavutluk'tan gelmiş olup, Şuayb el-Arnaût Hanefî Mezhebi üzere kalmaya devam ederken, Abdülkâdir ile Nâsîrüddin selef yöntemini benimsemiştir. Hatta aralarındaki fikrî yakınlık dolayısıyla Nâsîrüddin yeni neşredilen kitaplarını Abdülkâdir'e gönderir, o da derslerinde ve çalışmalarında bunlardan istifade ederdi.

İçtihad yöntemindeki farklılık dolayısıyla, çoğunluğu Hanefî Mezhebi'ne mensup ulemâ ile merhum Arnaût arasında zaman zaman görüş farklılıkları zuhur etmiştir. Aynı mecliste yapılan üç talâkın üç değil bir sayılması, şarta bağlı talâka şartın gerçekleşmesi durumunda talâkın vâki olmayıp yemin kefâretinin verilmesi gerektiği gibi meseleler onun cumhura muhalefet ettiği fetvalarından bazılarıdır. Bu fetvalarını nasları hafife almak düşüncesinden hareketle değil, insanların işlerini kolaylaştırmak düşüncesiyle verdiğini söylerdi.

Arnaût küçüklüğünden beri hadis ve hadis ilimleriyle meşgul olup derinleşmesine rağmen, pekçok telif eser bulunmakla birlikte bunların güvenilir

neşirlerinin azlığı dolayısıyla, öncelikli işin tahkik yapmak olduğunu savundu ve bu fikri doğrultusunda telif yolunu değil tasnif ve tahkik yöntemini benimsedi. Bu sebeple *el-Vecîz fî menheci's-selefi's-sâlih* ile akîde ve ahlâka dair beş hadisi şerhettiği *Vasâyâ nebeviyye* gibi birkaç küçük risâle dışında telif eseri bulunmamaktadır. Hadis ilmine hizmeti ve tahkikteki başarısı, bu uğurda büyük fedakârlıkta bulunmasına, ilim ehline uygun düşmeyecek fiil ve davranışlardan uzak durmasına, hadis ilmi ve yöntemine olan sadakatine ve yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelere aşırı düşkünlüğüne bağlıdır.

Hadis ıstılahları konusunda geleneksel düşünceden farklı bir kanaat taşımayan Arnaût, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hadislerin **tashih** ve **tazîfine** yönelik hüküm verilebileceği fikrini, Nevevî'nin "Hadis ilminde maharet sahibi olan ve gerekli bilgiye sahip bulunan kişilerin hadis ıstılahları çerçevesinde tashih, tahsin ve ta'îfte bulunması câizdir" şeklindeki görüşüne dayanırdı. Arnaût'a göre, hadisler hakkında vereceği hükümlerle alakası olduğu ve yöntemi ile de doğrudan ilgisi bulunduğu için, muhaddisin itikadının sağlam olması son derece önemlidir. Ayrıca o *Sahîhayn* dışında yer alan bütün eserlerdeki hadiselerin sahih ve zayıf olup olmamaları açısından değerlendirilmeye tabi tutulması gerektiği kanaatindedir. Hakkında zayıf hükmü verilen bir hadisi destekleyecek **şâhid** ve **mütâbi'** arayışına kesintisiz devam eder, hadisin farklı tariklerden gelmesi veya şâhidlerle desteklenmesi hâlinde şâhid ve mütâbi'lerin durumuna göre hadise sahih veya hasen hükmü verirdi.

İbnü'l-Esir'in *Câmiu'l-usûl* adlı eseri üzerine yaptığı tahkik çalışması onun ilim ehli arasında şöhret bulmasına vesile olurken, aynı zamanda onun ilmî titizliğini de ortaya koydu. Tahkikini eserin güvenilir yazma nüshalarına ulaşarak gerçekleştirdi, eserdeki hadisleri numaralandırdı, sıhhat durumlarını açıkladı, muhtelif mezhep görüşlerini hadislerle ilgili hükümlere yansıtmaya çalıştı.

On bin hadis ezbere bildiği ifade edilen Abdülkâdir el-Arnaût fıkıh, tefsir, hadis ve ahlâk gibi konulara dair elliye aşkın eserin tahkikini gerçekleştirmiştir. Bunlardan hadise dair olanlar arasında yukarıda adı geçen ve bir kısmı ortak hazırlanan İbnü'l-Esir'e ait *el-Câmiu'l-usûl*, Beyhakî'nin *Muhtasarı Şuabi'l-îmân*, Nevevî'nin *el-Ezkâr*, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ bi ta'rifî hukûki'l-Mustafâ*, İbnü'l-Esir'in *Şemâilü'r-resûl*, Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*, İbnü'l-Kayyim'in *Zâdü'l-meâd*, Sıddîk Hasan Han'ın *el-İzâa limâ kâne ve yekünü beyne yedeyi's-sâa* gibi eserler yanında İbn Teymiyye'ye ait çok sayıda çalışma da bulunmaktadır. Tahkikini tamamladığı halde henüz yayımlanma aşamasına gelmemiş eserler arasında ise İbn Kesir'in *el-Fiten ve'l-melâhim*'i ile *Şemâilü'r-resûl*ü, Kuşeyrî'nin *el-Mübtedeât*'ı ve Sıddîk Hasan Han'ın *Yakazatü üli'l-ebşâr bizikri'l-cenneti ve'n-nâr* adlı çalışmaları bulunmaktadır.

Yaşadıkları zulüm ve baskılar dolayısıyla ailecek Kosova'dan Dımaşk'a hicret etmek zorunda kalmalarına ve buradaki çileli hayatlarına rağmen hadis

ilminden hiçbir zaman kopmayan ve doğru bildiği Selef-i sâlihîn yolundan şaşmadan hayatını sürdürüp, kendini talebe yetiştirmeye adanmış merhum Abdülkâdir el-Arnaût¹ yetiştirdiği talebeleri ve geride bıraktığı çalışmaları vasıtasıyla vefatından sonra da hizmetine devam edecektir.

İbrahim HATİBOĞLU, Doç. Dr.

UÜ İlahiyat Fakültesi, Nilüfer/BURSA

¹ Hayatına dair daha ayrıntılı bilgi için bk. Mahmûd Muhammed Cemil el-Kesr, *Keşfü'l-lisâm an ehadi muhaddisi's-Şâm: el-Muhaddis eş-Şeyh Abdülkâdir el-Arnaût*, Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs 1421/2000, 72 sayfa; kendi ifadelerine dayanılarak hazırlanmış geniş bir doküman için bk.
1- <http://www.alarnaut.com>
2- <http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?lang123390=a&id=76606>
3- <http://saaid.net/Doat/fahad/11.htm>

el-Câmi‘u‘l-kebîr li-Kütübi‘t-türâsi‘l-İslâmî ve‘l-‘Arabî, Şeriketü‘t-Türâs, Amman/ÜRDÜN 2004

İslâm‘ın klasik kaynaklarının bilgisayar ortamına aktarılmasında büyük hizmetleri bulunan ve daha önce ayrı ayrı hadis, fıkıh, tefsir, akaid ve milel, fıkıh ve fıkıh usulü, sarf ve nahiv, İslâm tarihi ve siyer gibi¹ alanlardaki klasik eserleri CD ortamında kullanıcılarına takdim eden et-Türâs şirketi bir büyük hizmete daha imza atmış bulunuyor. *el-Câmi‘u‘l-kebîr li-Kütübi‘t-türâsi‘l-İslâmî ve‘l-‘Arabî* adıyla daha önceki bütün CD‘lerini de ihâta edecek büyüklükte bir sabit diski piyasaya süren şirket, kullanıcıların bütün İslâmî literatürün tamamının aynı anda taramasını sağlamayı amaçlamıştır.

Mezkûr sabit disk tefsir ve Kur‘an ilimleri; râvi biyografileri ve hadis kitapları; sahihler, sünenler, musannef ve âsâr kitapları, müsned ve mu‘cemler, hadis mecmuaları, cüzler, şerhler; genel biyografi kitapları, sika, zayıf veya belirli kitapların ricâli, büldân, tabakât, müşkilü‘l-hadîs, ilelü‘l-hadîs, tahrîc ve suâlât kitapları; konuların tamamını ve bir kısmını ihtiva eden hadis usulü eserleri şeklinde kategorize edilmiştir. Ayrıca İslâm fıkıhıyla ilgili olarak dört mezhebin temel kaynakları, diğer mezhep kitapları, fikhü‘l-hadîs ve fûrû‘u fıkha dair eserler ile konuların tamamını veya bir kısmını içeren fıkıh usulü kaynakları çalışmaya dâhil edilmiştir. Yine akaid ve milel konusunda akaid meselelerin tümünü ele alan kitaplar, müsned akaid kitapları ile akaid mevzu-larına temas eden kitaplar yanıda firak ve milel kitapları ile reddiyelere yer verilmiştir. Sabit diskte siyer megâzî eserleri ve ashâbın sîretine dair eserler yanıda tarih kitapları da oldukça geniş bir yer işgal etmektedir. Bunlar arasında genel tarih eserleri, evâil ve şehir tarihleri, ferdî biyografiler, tabakât ve vefeyât çalışmaları, tarihî meselelere dair eserler ve seyahatnameler ile tarihî biyografi eserlerine yer verilmiştir. Ahlâk ve tezkiye-i nefse dair eserler arasında müsned eserler, bu konuya tahsis edilmiş hadis eserleri, İbn Ebü‘d-Dünyâ, İbn Teymiyye ve İbnü‘l-Kayyim‘in eserleri ile ahlâk ve sülûke dair farklı meseleleri ele alan çalışmalan çalışmalan da bulunmaktadır. Hazırlanan çalışmada

¹ Ürünler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. <http://www.turath.com/arabic/order.php>

edebiyat konularına dair eserler ise, meseller, Arap şiiirlerinin kaynakları, aruz ve kitâbet sanatına dair eserler, dil hatalarının tashihi, belâgat ve fesâhat kitapları ile tarâif ve kasas kitapları başlığı altında sıralanmıştır. Bunların dışında sarf ve nahvin bütün konularını veya belli başlı bölümlerini ele alan eserler de çalışmada kaydedilmiştir. Hazırlanmış olan sabit diskte mu'cemler, garîb kelimeler ve ıstılahlara ait eserlere de garîbü'l-Kur'ân, garîbü'l-hadîs, mu'cemler, ıstılah kitapları, fıkıh lugatları ile meânî ve garîb kelimelerle ilgili konuları inceleyen eserler şeklinde yer almıştır. Arap şiiirine dair divanlar ise Câhiliye, muhadram, İslâmî dönem, Emevî, Endülüs, Abbâsî, Osmanlı ve modern dönem şairlerine ait divanlar şeklinde tasnif edilmiştir. Bunların yanında programda, siyasî kültür, rüya tabiri, bilim tarihi, tıp tarihi ve biyografî kitaplarına da yer verilmiştir.

CD içerisinde yukarıdaki on dokuz ana kategoriyle ilgili yaklaşık 8500 cilt kitap bulunmaktadır. Bir kişinin kendi imkânlarıyla oluşturamayacağı bu muazzam kütüphane dijital ortamda isteklilerin istifadesine sunulmuştur. İslâmî ilimlerin birbiriyle olan yakın ilişkisi düşünüldüğünde farklı ihtisas alanlarına hitap eden kitaplar içerisinde de araştırılan konunun taranma imkânının sunulması, yapılacak ilmî çalışmalara daha derinlikli bir mahiyet kazandıracaktır. Ancak bu teknik imkânların çalışmaların sağlıklı neticelere ulaşmasında büyük katkıları olacağı gibi yeni araştırmacıların işini zorlaştırıcı yönlerinin bulunduğunu da söylemek mümkündür. Zira incelenmesi gereken binlerce kitabı görmeden çalışma yürütmenin makul ve kabul edilebilir gerekçeleri ortadan kalkmış bulunmaktadır.

Hadis Tetkikleri Dergisi

KONU BAŞLIKLARI/TITLES/موضوعات

Editörden/Editorial/من رئيس التحرير

1. **İkinci Sayımızla Birlikte**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, I/2 (2003), 5-6
2. **İkinci Yayın Yılına Girerken**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, II/1 (2004), 5-6
3. **Yayın Hayatına Başlarken**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, I/1 (2003), 5-6
4. **Yeni Bir Sayı, Aydınlik Bir Ufuk...**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, II/2 (2004), 5-6

Makaleler/Articles/مقالات

- **A Contextual Analysis of the Hadith of ‘the Creation of Adam in God’s Image’**
Bkz. nr. 16
- **A Tradition of Manichaeen Tendency**
Bkz. nr. 25
- 5. **Bir Muhalefet Aracı Olarak Tahrîc**
Tahrîj: As a Means of Opposition
Ahmed ÜRKMEZ
HTD, II/2 (2004), 87-106
- **Critical Analyses of the Sa‘laba Hadîth (Story) in Sanad and Matr**
Bkz. nr. 13
- **Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerine Eleştirel Bir Bakış**
Bkz. nr. 21
- 6. **Das Historische Bild von Maria in der Geschichtsliteratur des Frühen Islam**
Erken Dönem Tarih Literatüründe Hz. Meryem’in Tarihsel Tasavvuru
Nimetullah AKIN
HTD, II/2 (2004), 39-62
- **Erken Dönem Tarih Literatüründe Hz. Meryem’in Tarihsel Tasavvuru**
Bkz. nr. 6
- 7. **Hadis Tespit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine**
On the Emergence and Development of Systematic Preservation of Ahadith
Yavuz ÜNAL
HTD, I/2 (2003), 7-42

8. **Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma**
Hadith and History: A Methodological Comparison
Ayhan TEKİNEŞ
HTD, II/2 (2004), 7-38
9. **Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkitlerin Mahiyeti Üzerine**
On the Nature of the Critiques Levelled at Khâlid b. al-Waleed
Mehmet EFENDİOĞLU
HTD, II/1 (2004), 51-79
- **Hadith and History: A Methodological Comparison**
Bkz. nr. 8
10. **Hazreti Peygamber'in Zatı ve Eşyası ile Teberrük Meselesi**
'Tabarruk' by the Prophet's Person and Belongings
Nuri TOPALOĞLU
HTD, I/1 (2003), 71-95
- **İsnadın İçtimâî ve Edebî Yapısı: Tarihi Bir Yaklaşım**
Bkz. nr. 14
11. **Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi**
The Evaluating of the Hadiths Concerning Qadariyya and Murjia
Yavuz KÖKTAŞ
HTD, I/2 (2003), 113-143
12. **Nebevî Sünnet'in Târihî Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'ân İslâm'ı' Söyleminin İlmî Değeri**
Saying of the 'Qur'anic Islam': A Critical Study of it in Aspect of the Nabawi Sunnah in a Historical Reality
Mustafa ERTÜRK
HTD, I/1 (2003), 7-29
- **On Bequests in Early Islam**
Bkz. nr. 24
- **On the Emergence and Development of Systematic Preservation of Ahadith**
Bkz. nr. 7
- **On the Nature of the Critiques Levelled at Khâlid b. al-Waleed**
Bkz. nr. 9
13. **Sa'lebe Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tenkidi**
Critical Analyses of the Sa'laba Hadith (Story) in Sanad and Matn
Kadir PAKSOY
HTD, II/2 (2004), 63-85
- **Saying of the 'Qur'anic Islam': A Critical Study of it in Aspect of the Nabawî Sunnah in a Historical Reality**
Bkz. nr. 12
- **es-Seyyid Hâmid el-Bandırmaî (1111-1172-1699-1758 veya 1759) ve 'Ukûdü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser Adlı Eseri**
Bkz. nr. 19
- **Sufis' Criteria of Determining the Soundness of Hadith: A Study on Ismail Hakki Bursawî**
Bkz. nr. 15
14. **Social and Literary Structure of Isnad: A Historical Perspective**
İsnadın İçtimâî ve Edebî Yapısı: Tarihi Bir Yaklaşım

- Recep ŞENTÜRK
HTD, II/1 (2004), 31-50
15. **Sûfilerin Hadis Tesbit Ölçüleri: İsmâil Hakkı Bursevî Üzerine Bir İnceleme**
Sufis' Criteria of Determining the Soundness of Hadith: A Study on Ismail Hakki Bursawî
Seyit AVCI
HTD, II/1 (2004), 7-29
16. **Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi**
A Contextual Analysis of the Hadith of 'the Creation of Adam in God's Image'
Hüseyin KAHRAMAN
HTD, I/1 (2003), 51-70
17. **Şarkiyatçıların Hadisi Tarihlendirme Metotları**
The Orientalist Methodology of 'Dating Hadiths'
Özcan HIDIR
HTD, I/1 (2003), 97-115
- **'Tabarruk' by the Prophet's Person and Belongings**
Bkz. nr. 10
- **Takhrîj: As a Means of Opposition**
Bkz. nr. 5
- **The Emergence and Development of the 'Idea of Practice by Hadiths on Virtue'**
Bkz. nr. 18
- **The Evaluating of the Hadiths Concerning Qadariyya and Murjia**
Bkz. nr. 11
- **The Orientalist Methodology of 'Dating Hadiths'**
Bkz. nr. 17
- **The Role of Traditionalism in Islam**
Bkz. nr. 23
- **The Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadiths**
Bkz. nr. 22
- **'Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir' Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar**
Bkz. nr. 20
18. **'Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi**
The Emergence and Development of the 'Idea of Practice by Hadiths on Virtue'
Ayşe Esra ŞAHYAR
HTD, I/1 (2003), 31-49
19. **السيد حامد الباندرماوي (١٧٥٩ أو ١٧٥٨-١٦٩٩/١١٧٢-١١١١) وأثره عقود الدرر في حدود علم الأثر**
es-Seyyid Hâmîd el-Bandîrmavî (1111-1172-1699-1758 veya 1759) ve 'Ukûdü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser Adlı Eseri
Abdullah AYDINLI
HTD, I/2 (2003), 67-112
20. **كشف الغمة بتخریج 'إختلاف أمتي رحمة'**
'Ümmetimin İhtilâfı Rahmettir' Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar
Halil İbrahim KUTLAY
HTD, II/1 (2004), 81-104
21. **نظرة انتقادية إلى مناهج نقد الحديث المنهجي في عهد التعاصر**
Çağdaşlaşma Dönemi Metodolojik Hadis Tenkidi Yöntemlerine Eleştirel Bir Bakış

İbrahim HATİBOĞLU
HTD, I/2 (2003), 43-66

Tercüme/Translation/ترجمة

22. **Hadis Çalışmalarında Uygulanan Bir Yöntem Olarak Ricâl İlmi**
The Science of Rijâl as a Method in the Study of Hadiths
İftikhar ZAMAN; (Çev. İbrahim HATİBOĞLU)
HTD, I/1 (2003), 117-147
23. **Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü**
The Role of Traditionalism in Islam
Johann W. FUECK; (Çev. Seda ENSARİOĞLU)
HTD, I/2 (2003), 145-165
24. **İslâm'ın İlk Döneminde Vasiyetler**
On Bequests in Early Islam
David S. POWERS; (Çev. Halit ÖZKAN)
HTD, II/1 (2004), 105-125
25. **Maniheist Eğilimli Bir Hadis: Âkiletü'l-hadîr**
A Tradition of Manichaeen Tendency
J. H. KRAMERS; (Çev. Fatma KIZIL)
HTD, II/2 (2004), 107-118

Araştırma Notları/Review Articles/ملاحظات دراسية

26. **el-Mektebü'l-Elfıyye CD'sinin İçerdiği Eserler, Künyeleri ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi**
Sıddık KORKMAZ
HTD, II/2 (2004), 119-139
27. **İnternette Rihle**
Hayati YILMAZ
HTD, II/1 (2004), 139-152
28. **İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine**
Cağfer KARADAŞ
HTD, I/1 (2003), 149-165
29. **Mâtürîdîlik'te Hadis Kültürü Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar**
Erdoğan AHATLI
HTD, I/2 (2003), 167-179
30. **Oryantalist Misyonerler ve Kur'ân: Batı Etkisinde Hint Kur'ân Araştırmaları Adlı Eser Üzerine Bazı Mülâhazalar**
İsmail ALBAYRAK
HTD, II/2 (2004), 141-150
31. **Ricâl Tenkidi Sisteminin Temel Karakteristiği ve Aktüel Değeri**
Osman GÜNER
HTD, II/1 (2004), 127-137

Yazma Tanıtımı/Manuscripts/التعريف بالمخطوطات

32. **Nüh b. Mustafa el-Konevî'nin er-Risâle fi'l-fark beyne'l-hadisî'l-kudsî ve'l-Kur'ân ve'l-hadisî'n-nebevî Adlı Risâlesi**
Hayati YILMAZ
HTD, I/1 (2003), 167-178

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/تقد كتب

33. **Ali Akyüz, Yaşayan Kur'an Hazreti Peygamber**
Ali AYTEN
HTD, I/2 (2003), 217-218
34. **Ali Kuzudişli, Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları**
Ümmühan ÖZÇELTİKÇİ
HTD, II/2 (2004), 189-193
35. **Eerick Dickinson, The Development of Early Sunnite Hadith Criticism the Taqdim of Ibn Abî Hâtim al-Râzî (240/854-327/938)**
Fatma KIZIL
HTD, II/1 (2004), 201-204
36. **Haldun el-Ahdeb, Zevâidu Târîhi Bagdâd ale'l-Kütübi's-Sitte**
Namiq ABUZEROV
HTD, II/2 (2004), 181-183
37. **Harald Motzki, Hadith: Origins and Developments**
Özcan HIDIR
HTD, II/1 (2004), 205-208
38. **Muhittin Uysal, Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler**
Sema ÖZDEMİR
HTD, I/1 (2003), 209-212
39. **Nevzat Tartı, Hadislerin Tarihsel Boyutu**
Yavuz ÜNAL
HTD, I/1 (2003), 213-216
40. **Nimetullah Akın, Untersuchungen zur Rezeption des Bildes von Maria und Jesus in den frühIslâmischen Geschichtsüberlieferungen**
Ahmet YILDIRIM
HTD, II/1 (2004), 195-199
41. **Ömer Özpınar, Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumunda Fikrî ve İlmî Hareketlerin Etkisi (Buhârî Örneği)**
Ahmet ÜRKMEZ
HTD, II/1 (2004), 221-223
42. **Recep Şentürk, Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı (610-1505)**
Bekir KUZUDİŞLİ
HTD, II/1 (2004), 209-214
43. **Selçuk Coşkun, Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük**
Abdulahap ÖZSOY
HTD, II/2 (2004), 185-187
44. **Şevki Ebû Halîl, Atlasü'l-hadîsi'n-nebevî mine'l-Kütübi's-sihâhi's-sitte (Emâkin ve Akvâm)**
Ataullah ŞAHYAR
HTD, I/2 (2003), 213-215
45. **Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi**
Neslihan KILAVUZ
HTD, II/1 (2004), 215-220

Mülâkât/Interview/حوار

46. **Muhammed Hamidullah'ın Kişiliği ve Araştırmaları Üzerine Ali Osman Koçkuzu İle Zekeriya GÜLER**
HTD, II/1 (2004), 153-164
47. **Muhammed Mustafa el-A'zamî İle Yetiştigi Çevre, Çalışmaları ve Görüşleri Üzerine Ataullah ŞAHYAR**
HTD, I/1 (2003), 179-190
48. **Prof. Dr. Harald Motzki ile Hayatı ve Eğitim Arka Plânı Üzerine Bülent UÇAR**
HTD, I/2 (2003), 181-187
49. **Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir ile İlmî Hayatı, Türkiye'de Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine Raşit KÜÇÜK**
HTD, II/2 (2004), 155-166

Makale Tahlili/Article Reviews/نقد المقالات

50. **"İcâzet" Hakkındaki Bir Makalenin İcâzeti**
Abdullah AYDINLI
HTD, II/2 (2004), 151-154

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

51. **Fuat Sezgin, "İslâm Medeniyetinin Duraklama Sebepleri" Konferansı**
Abdullah KARAHAN
HTD, I/2 (2003), 205-211
52. **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu, BURSA**
Erdoğan AHATLI
HTD, II/1 (2004), 165-183
53. **Hint Alt Kıtasında Hadis Araştırmaları Sempozyumu, İslâmâbâd/PAKİSTAN**
Halid Zaferullah DAUDI
HTD, I/2 (2003), 189-193
54. **II. Hadisçiler Toplantısı, Gerede/BOLU**
Hüseyin KAHRAMAN
HTD, I/1 (2003), 191-200
55. **III. Hadisçiler Toplantısı, Gerede/BOLU**
Abdülvahap ÖZSOY
HTD, II/1 (2004), 185-194
56. **İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu, Mudanya/BURSA**
Ayşe Esra ŞAHYAR
HTD, I/2 (2003), 199-204
57. **Mehmet Bayraktar, "Batı'da Şarkiyat Çalışmaları Tarihi ve Politikası" Konferansı**
Abdullah KARAHAN
HTD, I/1 (2003), 201-204
58. **Mehmet S. Hatiboğlu, "İslâm Araştırmalarında Müslüman İlim Adamının Görevi" Konferansı**
Abdullah KARAHAN
HTD, I/1 (2003), 205-207

59. **Suudi Arabistan'ın Sünnet ve Siret'e Verdiği Önem Sempozyumu, Medine/SUUDİ ARABİSTAN**
Bünyamin ERUL
HTD, I/2 (2003), 195-198
60. **Uluslararası "Klasîği Yeniden Düşünmek" Sempozyumu, İstanbul/TÜRKİYE**
Erdoğan AHATLI
HTD, II/2 (2004), 167-174

Vefeyât/Obituary/فدائ

61. **Abdülfettâh Ebû Gudde (9 Şevval 1417/17 Şubat 1997)**
Muhammet BEYLER
HTD, I/1 (2003), 217-221
62. **Abdülkâdir el-Arnaût, (1350-14 Şevval 1425/1929 -26 Kasım 2004)**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, II/2 (2004), 203-207
63. **Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî (1333-1420/1914-1999)**
Hamdi ARSLAN
HTD, II/1 (2004), 231-234
64. **Edward Wadie Said (1935-2003)**
Kemal ATAMAN
HTD, I/2 (2003), 225-228
65. **Muhammed Abdürreşîd en-Nu'mânî (1333-1420/1915-1999)**
Mehmet ÖZŞENEL
HTD, II/1 (2004), 225-229
66. **Muhammed Nâsîrüddin el-Elbânî (1332-1420/1914-1999)**
İbrahim HATİBOĞLU
HTD, I/2 (2003), 219-223
67. **Prof. Dr. Muhammed Hamîdullah (1908-2002)**
Casim AVCI
HTD, I/1 (2003), 223-226

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

68. **el-Câmiu'l-kebir li-Kütübî't-türâsi'l-İslâmî ve'l-Arabî, Şeriketü't-Türâs, AMMAN**
HTD, II/2 (2004), 209-210
69. **Hadis İlminde Metodoloji Problemleri Tartışmalı İhtisas Toplantısı**
HTD, I/2 (2003), 229-230
70. **İstanbul'da Geleneksel Hadis Öğreniminin İhyâsı**
HTD, I/1 (2003), 227

Kitaplar-Tezler/Books and Thesis/كتب وأطروحات

- HTD, I/1 (2003), 229-230
HTD, I/2 (2003), 231-232
HTD, II/1 (2004), 235-237

YAZARLAR/AUTHORS/مؤلفون

- ABUZEROV, Namiq; 36
AHATLI, Erdinç; 29, 52, 60
AKIN, Nimetullah; 6
ALBAYRAK, İsmail; 30
ARSLAN, Hamdi; 63
ATAMAN, Kemal; 64
AVCI, Casim; 67
AVCI, Seyit; 15
AYDINLI, Abdullah; 19, 50
AYTEN, Ali; 33
BEYLER, Muhammet; 61
DAUDI, Halid Zaferullah; 53
EFENDİOĞLU, Mehmet; 9
ENSARİOĞLU, Seda; 23
ERTÜRK, Mustafa; 12
ERUL, Bünyamin; 59
FUECK, Johann W.; 23
GÜLER, Zekeriya; 46
GÜNER, Osman; 31
HATİBOĞLU, İbrahim; 1, 2, 3, 4, 21,
22, 62, 66
HIDIR, Özcan; 17, 37
KAHRAMAN, Hüseyin; 16, 54
KARADAŞ, Çağfer; 28
KARAHAN, Abdullah; 51, 57, 58
KILAVUZ, Neslihan; 45
KIZIL, Fatma; 25, 35
KÖKTAŞ, Yavuz; 11
KORKMAZ, Sıddık; 26
KRAMERS, J. H.; 25
KÜÇÜK, Raşit; 49
KUTLAY, Halil İbrahim; 20
KUZUDİŞLİ, Bekir; 42
ÖZÇELTİKÇİ, Ümmühan; 34
ÖZDEMİR, Sema; 38
ÖZKAN, Halit; 24
ÖZŞENEL, Mehmet; 65
ÖZSOY, Abdulvahap; 43, 55
PAKSOY, Kadir; 13
POWERS, David S.; 24
ŞAHYAR, Ataullah; 44, 47
ŞAHYAR, Ayşe Esra; 18, 56
ŞENTÜRK, Recep; 14
TEKİNEŞ, Ayhan; 8
TOPALOĞLU, Nuri; 10
UÇAR, Bülent; 48
ÜNAL, Yavuz; 7, 39
ÜRKMEZ, Ahmed; 5, 41
YILDIRIM, Ahmet; 40
YILMAZ, Hayati; 27, 32
ZAMAN, İftikhar; 22

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 çalışmaları 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 ayırbasım 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 وسير المؤلفين في الحديث، والإعلان عن المطبوعات في علم الحديث التي لها صفة أكاديمية، وبيان مناقشات رسائل الدكتوراه، بجانب المقالات التي لم تنشر من قبل.

شروط المشاركة في المجلة:

✦ يجب أن تكون المقالات صالحة ومفيدة لقضية علوم الحديث والفكر الإسلامي، سواء من حيث موضوعه أو من حيث 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

Mülâkât/Interview/حوار

Raşit KÜÇÜK, Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir ile İlmî Hayatı, Türkiye’de Akademik Hadisçiliğin Geçmişi ve Geleceği Üzerine

Sempozyum-Konferans/Symposium-Conference/ندوات-مؤتمرات

Uluslararası ‘Klâsîği Yeniden Düşünmek’ Sempozyumu, İstanbul/TÜRKİYE
(Haz. Erdinç AHATLI)

Kitap Tanıtımı/Book Reviews/نقد كتب

Seyit Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı (Bursevî Örneği)*
(Haz. Şule COŞKUN)

Haldûn el-Ahdeb, *Zevâidu Târîhi Bagdâd ‘ale’l-Kütübi’s-sitte*
(Haz. Namiq ABUZEROV)

Selçuk Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*
(Haz. Abdulvahap ÖZSOY)

Ali Kuzudişli, *Fazlurrahman ile Sünnet Tartışmaları*
(Haz. Ümmühan ÖZÇELTİKÇİ)

Vefeyât/Obituary/فداء

Abdülkâdir el-Arnaût (1350–14 Şevval 1425/1929–26 Kasım 2004)
(Haz. İbrahim HATİBOĞLU)

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

el-Câmi ‘u’l-kebir li-Kütübi ‘t-türâsi ‘l-İslâmî ve ‘l-‘Arabî,
Şeriketü’t-Türâs, AMMAN

I-II. Cilt Fihristi/Contents for Vol. I-II/II-I محتويات المجلد

ISSN 1304-3617



internette sipariş için
www.kitapyurdu.com