

CİLT: 24 SAYI : 1 2021

Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات، جامعة
دجلة





DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

CİLT: XXIV • SAYI: 2021/1

DİYARBAKIR / 2021

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

E-ISSN: 2667-6273 CİLT: XXIV • SAYI: 2021/1 YAYIN NO: 58

Yayınlanma Tarihi: 22.01.2022

D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergi Kurulu

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI



DERGİ EDİTÖRÜ

Doç. Dr. Hayreddin KIZIL



Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Faruk EVRENK

Arş. Gör. Üsame BOZKURT



Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Doç. Dr. Abdulkerim ÖNER



Mizanpaj & Tasarım

Arş. Gör. Üsame BOZKURT



Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Metin BOZAN

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Prof. Dr. Canan SEYFELİ

Prof. Dr. M. Cevat ERGİN

Prof. Dr. Abdürrahim ALKIŞ

Doç. Dr. Necmi DERİN

Doç. Dr. Davut IŞIKDOĞAN

Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Doç. Dr. İhsan AKAY

Dr. Öğr. Üyesi Abdusamet KAYA

**Prof. Dr. Abdallah Ibrahim Abdel-Halim
Zaid ALKİLÂNİ**

Dr. Öğr. Üyesi Azad Said SEMU

**Dr. Öğr. Üyesi Âmad Kazım Muhammed
SALİH**



Alan Editörleri

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri

Hadis-Dr. Arş. Gör. Taner KARASU

İslam Hukuku-Dr. Arş. Gör. İmran
Hüseyin ÇELİK

Tefsir- Dr. Arş. Gör. Hüseyin ZAMUR

Arapça- Arş. Gör. Cennet ASANA

Kelam- Arş. Gör. Ahmet AKDENİZ

Tasavvuf- Arş. Gör. Abdulmelik
İBRAHİMOĞLU

Kıraat ve Kuran-ı Kerim- Dr. Öğretim
Görevlisi Lokman ŞAN

Mezhepler Tarihi- Dr. Öğr. Üyesi Halide
Rümeysa KÜÇÜKÖNER

İslam Sanatları ve Tarihi Bölümü Alan Editörleri

Dr. Arş. Gör. Sacide AKCAN

Dr. Arş. Gör. Ömer GÜNAN

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Alan Editörleri

Din Felsefesi- Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören
BAYAM

Din Eğitimi- Dr. Arş. Gör. Fatih ÖZKAN

Din Sosyolojisi- Arş. Gör. Faruk EVRENK

Dinler Tarihi- Arş. Gör. Dilek Özbey TAN

Mantık- Arş. Gör. Alaattin TEKİN

İslam Felsefesi- Arş. Gör. Ahmet
PEKAYDIN

Din Psikolojisi- Arş. Gör. Merve ZEYBEL

Edebiyat Alan Editörü

Doç. Dr. Mustafa Uğurlu ARSLAN

Tarih Alan Editörü

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah CENGİZ

Eğitim Alan Editörü

Dr. Arş. Gör. Zakir ELÇİÇEK

Kitap Kritiği Alan Editörü

Arş. Gör. Abdulmelik İBRAHİMOĞLU



Dil Alan Editörleri (Arapça)

Dr. Öğr.Üyesi Orhan CANPOLAT

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhammed NASSAN

Dil Alan Editörleri (İngilizce)

Dr. Öğr. Üyesi Esra ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören BAYAM

Dr. Öğr. Üyesi Halide Rümeysa
KÜÇÜKÖNER

Arş. Gör. Faruk EVRENK

Dicle İlahiyat Dergisi

6 EMİNE GÖÇER

Doksastik Olmayan İman
Modeli, İnanç ve Şüphe

20 RIFAT ABLAY

Meryem Sûresinde Yer Alan
Kıraatlerin Tefsire Katkısı

35 MURAT ÖZAYDIN

1803 Yılı Seyyid Feyzullah Efendi
Kitâbesinde Diyarbakır'ın Fethi ve
Bölgeye Yerleşen Sahâbiler

57 BİLGE KILIÇ

Hadis Usûlünde Câmî' Kavramının
Tanımı, Sorunları ve Yeni Bir
Tanım Önerisi

82 BİLGE KILIÇ

Erken Dönem Hadis Edebiyatında
Müsned Türü Eserler ve Müsned
İstılâhının Problemleri

İÇİNDEKİLER

DOKSASTİK OLMAYAN İMAN MODELİ, İNANÇ VE ŞÜPHE*

Emine GÖÇER*

Öz

Doksastik olmayan iman modeli, önermesel ve önermesel olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Doksa kavramı inanç kelimesinden gelirken doksastik ise önermeye dayalı inanç anlamında kullanılır. Önermesel olan ise doğruluk değeri taşıyan önermelerin bir fiille ifade edilme şeklidir. Çalışmamız, önermesel olarak kabul edilen ancak doksastik olmayan iman modelini değerlendirme konusu yapacaktır. Bu iman modeline göre inanç, kesinlik içerdiği gerekçesi ile iman ile uyusmamaktadır. Çünkü inanç bilgiye en yakın önermesel tutumdur. Buna karşılık doksastik olmayan iman savunucuları imanın bilgiye yakın olmadığı düşüncesindedirler. Doksastik olmayan iman modelinde, iman nenden inancı gerektirmediği şüphe temelinde sorgulanmaktadır. İman ile şüphe arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmek için iman nenden inancı gerektirmediği tezini savunmanın gerekli olduğunu ileri süren doksastik olmayan iman savunucularının tezleri ve onlara yöneltilen eleştiriler üzerinde durulmaktadır. Doksastik olmayan iman modeli savunucuları, iman nenden inancı gerektirmediğini düşündükleri için bunun yerine farklı kavramlar yerleştirirler. Bunlar kabul, güven, umut ve varsayım gibi kavramlardan oluşmaktadır. Bu kavramların kesinlik yerine şüphe içermesi imanla daha uyumlu olduğu kanaatini uyandırmaktadır. İkinci bölümde, doksastik iman modeline göre iman, inancı gerektirdiği için şüphe içermemesi gerektiği kanaati sorgulanmaktadır. Bu kanaatin yerini, şüphe ile uyumlu doksastik iman modeli almaktadır. Doksastik iman modelinin belli türden şüphe ile uyumlu olduğu tezi doksastik olmayan iman modelinin tezini zayıflattığı düşünülmektedir. Bu makalenin amacı inanca dayalı iman modelinin şüphe ile uyumlu olduğunu savunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Doksastik Olmayan İman, Doksastik İman, Bilgi, Kesinlik, İnanç ve Şüphe.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale "Emine Göçer, "Şüphecilik ve Fideizm", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Felsefesi, Tamamlanmamış Doktora Tezi, Ankara," künyeli tezin bir bölümünden üretilmiştir.

* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi
e-posta: goceree@gmail.com

Non-Doxastic Faith Model, Belief and Doubt

Abstract

The non-doxastic model of faith is a model of faith that has two types as propositional and non-propositional. While the concept of doxa comes from the word belief, doxastic is used in the sense of belief based on proposition. The propositional attitude is the way in which propositions with truth value are expressed with a verb. Our article deals with the non-doxastic model of faith that is considered to be propositional. According to this model of faith, belief is inconsistent with faith for the reason that it contains certainty. Because belief is the closest propositional attitude to knowledge. Non-doxastic advocates of faith believe that faith is not close to knowledge. In the non-doxastic faith model, why faith does not require belief is questioned on the basis of doubt. In order to defend that there is a relationship between faith and doubt, it is emphasized on the theses of non-doxastic faith advocates who try to justify that it is necessary to defend the thesis that faith does not require belief and the criticisms directed against these theses. Proponents of the non-doxastic faith model replace different notions instead of belief. These consist of concepts such as acceptance, trust, hope and assumption. The fact that these concepts include doubt rather than certainty manifests that they are more compatible with faith. In this article, according to the doxastic faith model, it has been questioned the idea that it should not contain doubt because faith requires belief. This opinion is replaced by the doxastic faith model compatible with doubt. I support thought that the doxastic model of faith is compatible with a certain type of doubt weakens the thesis of the non-doxastic model of faith. The purpose of this article is to argue that the belief-based model of faith is compatible with doubt.

Keywords: Non-Doxastic Faith, Doxastic Faith, Knowledge, Certainty, Belief, and Doubt.

GİRİŞ

Teizmin savunduğu iman kavramı rasyonel temellere dayalı önermesel olan doksastik iman anlayışıdır. Bir teist için 'Tanrı vardır' önermesine inanmak, iman için zorunludur fakat yeterli değildir. Bununla birlikte teist, imanın önermesel boyutunun yanı sıra önermesel olmayan boyutunun olduğunu da kabul etmektedir. Bunlar, bir açıdan da imanın güvene ve teslimiyete dayalı duygusal veya çabaya dayalı yönünü oluşturmaktadır. Dini epistemolojide ise iman kavramı, bir bilgi çeşidi olup olmadığı, kesinlik ya da şüphe içerip içermediği yönünden ele alınmaktadır.

Geleneksel teistik yaklaşıma göre imanın önermesel tutumunun doksastik olması gerektiğine inanılır. Bir önermenin doksastik olması demek inanca dayalı olması demektir. İnanç, pozitif önermesel tutumlardan biridir. Ummak ve istemek de pozitif önermesel tutumlar arasına girer. Ancak inanca dayalı önermeler, doğrunun veya yanlışın taşıyıcıları olarak kabul edilir. Bu inançtan kasıt ise iradenin doğrudan bir eylemi ile oluşturulmayan, yine iradi olmayacak şekilde dünyada doğru olan şeyleri savunmayı gaye edinen ve dereceler içinde geldiği düşünülen bir önermesel tutumdur. Ancak geleneksel teistik yaklaşıma göre iman için gerekli olan inanç, derece bakımından *tam inançtır*. En azından doksastik olmayan iman savunucuları açısından, doksastik iman tanımına göre inanç, bu şekilde kabul edilmektedir. Geleneksel teizmin bu doksastik iman tanımını, McKaughan, iman hakkındaki *Belief-Plus* (McKaughan, 2013: 103) görüşü olarak tanımlamaktadır.

Doksastik olmayan iman modeli nedir? Doksastik olmayan iman, imanı inanca dayalı olmayacak şekilde savunma biçimidir. Bu iman türü, imanı, doksastik olarak savunan önermesel imanın karşısına yerleştirmektedir. İmanı, önermesel ve önermesel olmayan biçimde savunan iman teorileri içinden doksastik olmayan imanın bazı türleri kendini önermesel olan içine bazı türleri ise önermesel olmayan içine yerleştirmektedir. Bunlar arasında burada ele alınacak doksastik olmayan önermesel iman türüdür. Bu makaledeki amacım ise imanın şüphe ile ilişkisi olduğunu ortaya koyabilmek için imanın doksastik olmaması gerektiği görüşüne karşı çıkmak ve doksastik imanın da şüphe ile uyumlu olabileceği görüşünü tutarlı şekilde savunabilmektir.

Doksastik olmayan iman modeli, inancın yerine farklı önermesel tutumlar yerleştirir. Bunlar, kabul, güven, umut ve varsayım gibi tutumlardan oluşmaktadır. Örneğin, "Tanrı vardır önermesine inanıyorum" demekten ziyade, "Tanrı vardır önermesini kabul ediyorum, umut ediyorum veya varsayıyorum" demek gibidir. Doksastik olmayan iman modelini savunanlar, inancı kaldırıp neden bu kavramları yerleştirirler? İnanç, onlar için ne ifade etmektedir? İnanç, önermesel tutumlar arasında duyguya dayalı olmayıp, düşünceye dayalı bir tutum olması açısından, bilgiye en yakın önermesel tutumdur. Bilgiye yakın olması, onu iradeye dayalı olmaktan kurtarmaktadır. Oysa doksastik olmayan iman modelini savunanlar, imanın doğasında kesinlikten ziyade şüpheyi barındırmasının daha makul olduğunu savunmaktadırlar. Bu makalede, öncelikle günümüz din felsefecilerinden, William Alston, Robert Audi, Louis Pojman, Daniel Howard-Snyder ve Daniel McKaughan örneğinde doksastik olmayan iman modelinin şüphe ile ilişkisini değerlendireceğim. Daha sonra doksastik iman modelinin doksastik olmayan iman modeline karşı eleştirilerini ele alıp, doksastik iman modelinin şüphe ile ne ölçüde uyumlu olabileceğini ortaya koymaya çalışacağım.

I. Doksastik Olmayan İman Savunusu ve Şüphe

Doksastik olmayan iman savunucularından ilk olarak Alston'ın görüşünü ele alacağım. Alston, *inancın* yerine *kabul* (*acceptance*) kavramını yerleştirir. İlkin, neden imanın inancı gerektirmediğini açıklamak için inancın neleri gerektirdiğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre inanç, herhangi bir şüphe ve belirsizliği dışlamaktadır (Alston, 1996: 6). İnancın dereceleri olduğuna inansa da burada sözünü ettiği inanç, *flat-out belief* olarak bilinen *tam inançtır*. Bu inançla Alston, kesinliği en yüksek derecede ortaya koyan inancı kastetmektedir. Bir şeye inanmaya karar veremeyeceğimizi çünkü inancın iradi bir kontrol altında olmadığını ileri sürer (Alston, 1996: 7). Alston'a göre inanç, bilgi ile de uyumludur. Birisi bir şeye inandığını söylediğinde onu bildiğini ima eder. Fakat kabul, böyle değildir. Kabul, inançtan farklıdır ve zihinsel bir eylemdir (Alston, 1996: 8). Kabul daha çok iradeye dayalıdır. Bir önermeyi kabul etmek, o önermeye inanmayı gerektirmemektedir (Alston, 1996: 10). Ancak genellikle kabul ettiğimiz önermeyi, inanca dayalı olarak değil de iradi olarak kabul ettiğimizi savunmanın makuliyetine inanır. İradeye dayalı olarak kabul edilen önerme ise kesinlikten uzaktır (Alston, 1996: 11). Bu nedenle, Alston'un düşüncelerinde inanç şüphe içermediği için imanın inancı gerektirmediği ve inanılmayıp 'kabul edilen' bir iman ise şüphe içerebileceği veya içermesi gerektiği fikri ima edilmektedir. Alston'ın imanın inanç yerine kabulü gerektirdiğini ileri sürmesinin nedeni, imanın şüphe ile uyumlu olduğu tezini savunduğu için olabilir.

İmanın inancı gerektirdiği anlayışının, inancı gerektirmeyen iman anlayışından farkı birincisinin rasyonel kabul edilmesidir. Ancak doksastik olmayan iman anlayışını savunan bir diğer isim olan Audi, bu kanaatte değildir. Ona göre doksastik olmayan iman da rasyonel ve önermesel olabilir (Audi, 1991: 213). Audi inanca dayalı olmayan imanın önermesel karakterinden söz ederken Paul Helm, inanca dayalı olmayan imanın önermesel olamayacağından söz etmektedir. İnanca dayanmayan önermesel imanın imkanı Helm makul bulmamaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Helm, 2000: 4). Çünkü bilişsel dini bağlanmada sadece bilgi ya da haklılaştırılmış inancın imkanı değil iman ya da umudun da imkanı vardır (Audi, 1991: 214). Audi daha çok bilişsel dini bağlanma konusunda inanç yerine başka bir kavram yerleştirmeyi hedeflemektedir. Bunun da inanç kadar önermesel ve rasyonel olabileceğini iddia eder. O halde Audi inanç yerine hangi kavramı yerleştirmektedir? O imanın inancı gerektirdiğine inanmaz. İmanın önermesel olması için inanca ihtiyacı olmadığını iddia eder. Audi'ye göre iman *inançsızlık* (*disbelief*) ile de uyumsuz olduğu için imanın inancı gerektirdiğine inanırlar ancak öyle olmak zorunda değildir. Tanrı'ya inançsızlık yoksa bu Tanrı'ya inanç vardır anlamına gelmez. Biri kesinlik hissinin yokluğunda dahi uyumlu şekilde imana sahip olabilir. Hatta bu kişi Tanrı'nın varlığına inanç yüksek oranda muhtemel olmadığında bile imana sahip olabilir. Fakat sadece o önermeye inanmazsa imana sahip olamaz. Üstelik bir önermeye yönelik kesinlik hissinin sahip olmak gerekmiyorsa bu şüphe

etmenin de bir sınırı olmalı. O önermeden güçlü şekilde şüphe belli bir noktaya ulaştığında kişinin tutumu imandan ziyade umut olacaktır. Umut, Audi'ye göre inançsızlık kadar kesinliğe ulaşmamış fakat çok fazla şüphe içerecek kadar da ciddi bir durumdur. İman, bu tür bir şüphe ile yer değiştirebilir fakat altını oyacak şüphe ile bir arada bulunamaz (Audi, 1991: 216). Umut, imandan başka yönlerden de farklıdır. Örneğin utandığım bir şeyin meydana gelmesini umar halde kendimi bulabilirim. Ancak bir şeyin olmasına yönelik istekli bir tutuma sahip değilsem o şeyin olacağına dair imana sahip olamam (Audi, 2008: 97). Dolayısıyla Audi, umudun imandan daha zayıf bir tutum olduğuna inanır. Çünkü umut, şüphenin daha yüksek derecesiyle uyumludur (Audi, 1991: 219).

Audi'nin, Alston'ın inancın şüphe içermeyip kesinlik gerektirdiği fikrine katılmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Audi'ye göre "Tanrı vardır" önermesine zayıf inanç, belirli derecede şüpheyle uyumluyken bu önermeye iman ise bu önermeden şüphenin daha yüksek derecesiyle uyumludur (Audi, 1991: 217). O halde Audi inancın şüphe içerebileceğini düşünürken, imanının inancı gerektirmediğini neden savunmaktadır? Esasında Audi, imanının doğasının inançtan daha yüksek derecede fakat imanının altını oymayacak şüphe ile uyumlu olduğunu düşündüğü için inancı gerektirmeyen iman anlayışını savunmaktadır. Audi'ye göre inandığı şey yanlış çıktığında kişi yanlış şeye inandığını kabul eder, fakat iman ettiği şey konusunda bu geçerli değildir (Audi, 1991: 217). Audi burada önermsel imanının önermesel inançtan daha fazla şüphe içerebileceği ve bunun kişiyi o önermeye iman etmekten vazgeçirmeyeceğini ileri sürmektedir. Tabi ki ona göre bu şüphe, imanının altını oyacak şüphe olmadığı sürece böyledir.

Audi'ye göre üç çeşit doksastik olmayan iman türü vardır. Bunlar, önermesel iman, tutumsal iman ve iradi imandır. Audi bunlar arasından önermesel imanı savunmaktadır. Önermesel imana göre kişi Tanrı'nın var olduğuna inanmazken Tanrı'nın bizi sevdiğine iman edebilmektedir. Bir kişinin Tanrı'nın var olduğuna iman etmesi, Tanrı'nın var olduğuna inanması demek değildir. Bu önermesel imanının zayıf ve kesin olmayan inançla karıştırılmaması gerekir (Radcliffe, 1995: 73-74). Rasyonel iman, rasyonel inançtan daha az pozitif temellendirme aşaması gerektirir. Çünkü rasyonel iman, rasyonel inançtan daha az çürütülebilir olduğu için epistemik açıdan daha az risklidir (Audi, 1991: 219). Bu mücadelede rasyonel inancın rasyonel imandan daha çok çürütülmesi, rasyonel inancın zayıflığını değil rasyonel inancın epistemik süreçte katettiği mesafenin rasyonel imana göre daha çok dikkate değer olduğunu gösterir. Burada, Audi, 'iman, doksastik değilse daha az güçlüdür' düşüncesiyle mücadele ediyor görünse de aslında doksastik olmayan önermesel imanının daha zayıf olduğunu ancak imanının doğasının da bu tutumu gerektirdiğini savunuyor görünmektedir. Çünkü şüphe içeren bir iman modeli inşa etmek için doksastik iman modelinden vazgeçiyor görünmektedir. Fakat Audi'ye göre imanının inançla uyumsuz olup şüpheyle uyumlu olması, inançsızlıkla veya güçlü şüpheyle uyumlu olacağı anlamına da gelmemektedir.

Doksastik olmayan iman savunucularından biri de Howard-Snyder'dır. O da inancı gerektirmeyen önermesel iman anlayışının imkanını kabul eder. Önermesel iman, bilgiden farklıdır. Bilgi *factive*¹ iken, önermesel iman *non-factive*'dir. Buradan da anlaşıldığı gibi Howard-Snyder'in önermesel imanı tereddütsüz bir kesinliği gerektirmez. Tereddüt içermesi mümkün olduğu gibi ideal bir durumda kesinlik de içerebilir fakat bunu gerçek bir durum olarak görmememiz gerekir. Çünkü Howard-Snyder'a göre gerçeğin ideal olması gerekmemektedir (Howard-Snyder, 2013: 358).

Howard-Snyder'ın doksastik olmayan iman anlayışına göre *önermesel iman* (*faith that*) Tanrı'nın varlığını gerektirmez ancak *Tanrı'ya iman* (*faith in God*) Tanrı'nın varlığını gerektirir. Önermesel iman bir önerme veya *olgu durumu* (*state of affairs*) değildir. Bilgi gibi elde edilmez. Howard-Snyder imanının inancı gerektirdiği görüşünü *Yaygın Görüş* olarak adlandırır. Bu görüş yukarıda söz edilen geleneksel teist yaklaşımın doksastik iman anlayışdır. Bu görüşe göre inanç iradeye dayalı değildir. Howard-Snyder da bu görüşün tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yapmasının nedeni ise iman ile şüphenin ne kadar uyumlu olduğunu kanıtlamaya çalışmaktır. Ona göre tutarsızlıklardan biri, doğruluğunu kabul etmediğimiz bir şeye inanan birinin imana sahip olamayacağıdır. Seçimlerde bir kişinin Clinton'ın kazanacağına inanırken Bush'a güvenip ona oy vermesi örneğinde olduğu gibi inanılan ve güvenilen adayların farklı olması imanın inancı gerektirmediğine örnek olarak gösterilebilir. Diğerisi ise bir kişinin inancının aksi yönde bir sonuçla karşılaştığında hayal kırıklığı hissetme eğiliminde olmadığı ancak bir kişinin iman konusunda böyle bir durumla karşılaştığında hayal kırıklığı hissetme eğiliminde olduğu görülecektir (Howard-Snyder, 2013: 360).

Bunlardan çıkan sonuca göre Howard-Snyder, inancın iman için yetersiz olduğunu söyler. Daha başka ifadeyle inancın kriterleri, iman kriterlerinden daha yüksek görünmektedir. Bu inancın doğruluğa imandan daha yakın olduğu ve dolayısıyla bilgiye daha yakın olduğu anlamına gelmektedir. Howard-Snyder da önermesel imanın *non-factive* olduğunu söylerken aslında bunu kasteder. Fakat Howard-Snyder, inanç, iman için yetersizdir derken inancın iman için gerekli ama tek başına yeterli olmadığı şeklindeki tezini de savunmuyor. Bu görüşü savunmamasının bir kaç nedeni vardır. İlkine göre İngilizce'de bir kişi bir konuda şüphe içindeyken o konuya dair hala güvene/imana sahip olabilir (Howard-Snyder, 2013: 361). Böyle bir durumda kişinin o olaya karşı şüphe içinde olması, inançsızlık içinde olması anlamına gelmemektedir. Çünkü Howard-Snyder, üç tür şüpheden ikincisini kastetmektedir. İlkine göre *şüphelere sahip olmak* (*to have doubts*) ifadesi kişinin inanmama eğilimi içinde olduğunu gösterir. İkincisine göre *şüphe içinde olmak* (*to be in doubt*) ise ne inanma ne de inanmama eğilimi

¹ İngilizce'de bazı fiiller ardından gelecek olan *that-clause* cümlelerinde önermenin doğruluğunu ifade ederse bunlara *factive* fiiller denir. Ancak bazı fiillerde ise ardından gelecek cümlede önermenin doğruluğu aranmaz. Bunlara da *non-factive* fiiller denir. Örneğin, bilmek, öğrenmek, kanıtlamak ve kavramak gibi fiiller *factive* olarak kabul edilirken; inanmak, şüphe etmek, tartışmak ve varsaymak gibi fiiller de *non-factive* olarak kabul edilmektedir.

içinde olmak anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise en güçlü olan *şüphelenmek (doubting)* güçlü şekilde inanmama eğilimi içinde olmaktır (Howard-Snyder, 2013: 359). Howard-Snyder'a göre şüphe içinde olmak, ne inançsızlık içinde olmak demek ne de inanç içinde olmaktır. Şüphe içinde olmak, iman ile bir arada bulunabilir demektir. İkincisine göre ise imana sahip olan biri inanmasa bile ihtimaliyetçi inançlara sahip olabilir. Bunlar, imanın önermesel umut ya da önermesel korku gibi olduğu anlamına gelir. İman, bu türden pozitif bilişsel tutumlara kapı açıyor görünmektedir. İmanla uyumlu pozitif bilişsel tutumlara örnek olarak Howard-Snyder şunları göstermektedir: Kabul, onay, varsayım, güven, kanı vb. Yine Howard-Snyder, Alston'ın iman için inançtan farklı olarak kabul kavramını kullandığını, çünkü kabulün inançtan daha çok tereddüt (ya da şüphe) içerdiğini ileri sürdüğünü, fakat kendisinin buna katılmadığını dile getirir. Çünkü Howard-Snyder'a göre iman için kullanılan pozitif bilişsel tutumlardan kabul de inanç kadar şüphe ile çelişiktir. O halde Howard-Snyder'ın şüphe içindeki önermesel imanla uyumlu pozitif bilişsel tutumu nedir? Ona göre bu tutum *varsayımdır (assuming)*. Varsayım önermesel iman ile uyumludur. Aynı zamanda varsayım şüphe içinde olmakla da uyumludur. Howard-Snyder'a göre şüphe içinde olmakla uyumlu önermesel iman, inanç ya da kabulü gerektirmez, varsayımı gerektirir (Howard-Snyder, 2013: 366).

Pojman da inanca dayalı önermesel imanı reddedenler arasındadır. O da önermesel imanın inancı değil umudu gerektirdiğini ileri sürer. Umut inançtan daha çok şüphe içerirken Pojman, neden inanç yerine umudu yerleştirir? Çünkü ona göre çoğu dindar, inandıkları dini doktrinlerini şüpheli bulurlar (Pojman, 1986a: 157). İman, inanç gibi şüphe içermeyen bir kavramı gerektirseydi, Pojman, kendisini iman sahibi kabul etmezdi. Çünkü o kendisinin bir dini şüpheci olduğunu ve şüphenin hayatında sürekli bulunduğunu ileri sürer. Bu nedenle kendisinin şüphe içinde olmasının onu iman sahibi olmaktan çıkarmayacağını düşünür (Pojman, 2012: 550). Bu nedenle o imanda şüpheye yer açmak için inancın etkinlik alanının dışlanması gerektiğini ileri sürer. Bilinen teist gelenekte ise iman inancı gerektirir ve insanlar inancına göre yargılanır çünkü kurtuluş için inanç gereklidir. Pojman inanmadan umut edilebileceğini ileri sürerken umudun *olasılığa inancı (belief in possibility)* gerektirdiğini ileri sürer. Buna göre önermenin muhtemel oluşu subjektif ihtimaliyete göre tanımlanır. 0-1 arasındaki inanç derecelerinden 0.5 ile 1 arasının pozitif inancın dereceleri olduğunu, 0.5 ile 0 arasının inançsızlığın dereceleri olduğunu ve 0.5'in ise agnostisizm veya hükmü askıya almak olduğunu ileri sürmektedir. Bu durumda Pojman, umudun inancı gerektirmediğini, sadece inanılması mümkün olan şeylerden umut edilebileceğini ileri sürmektedir. Örneğin, eğer Ryan felsefeden A alacağını umut ediyorsa, Ryan'ın A alacağını mümkün olduğuna inanması gerekir. 0.5'ten daha büyük değil de o'dan daha büyük olmanın subjektif ihtimaliyeti, zorunlu şekilde muhtemel olmasa bile umut eden kişi açısından önermenin mümkün olduğuna inanmasını sağlar. İmkansız olmayan şey hakkında umut edilir. Ancak kesinlik de umudu yok eder. Bu da şu anlama gelir ki umut kesinliği

imkansızlaştırmaktadır. Umut, ı'den daha az o'dan daha büyük subjektif ihtimaliyeti yani kesinsizliği ve imkanı gerektirir (Pojman, 2012: 556).

Pojman, şüphe etmenin birçok olumsuz yanları olduğu gibi olumlu yanları olduğunu da vurgular. Şüphe, kişiye acı verirken kimi zaman doğruluğa ulaşmada önermesel tutumumuzu yeniden denetlemede erdemli bir acı çekme olarak da görülebilir. Şüphe ile yaşamının imkanından söz eder. Eğer şüphe erdemli bir acı çekme ise buna dayanma sabrını öğrenmek gerektiğini ima eder (Pojman, 1986a: 159). O halde iman için inancın gerekmediğine Pojman'ı inandıran nedir? Ona göre inanç ahlakı, iradi şekilde inanç üretmeye izin vermediği için ve dürüst bir kişinin inanç üretecek kadar güçlü kanıtı olmadığında yapılacak şeylerin en iyisi hipoteze göre inançsızca yaşamaktır. Birbiri ile uyumsuz iki amaçtan biri olan A'nın değeri 0.4 iken B'nin değeri 0.6 olarak verildiğini düşünün. Ancak bir kişi A'nın daha mümkün olduğunu düşünür ve bunun üzerinde araştırmasını yoğunlaştırmayı tercih eder. Ömrü de yeterse araştırmaya devam edebilir. Pojman'a göre yine son karar kişinin öznel fikrine dayanıyor. Örneğin bir kişi odada bomba olduğuna ihtimal verse, fakat bu konuda ikna edilmese bile risk almamak için odayı terk edecektir. Bu insanın sürekli kaba kar-zarar hesabı yapması ile ilgilidir. Öyle görünüyor ki Pojman'a göre küçük ihtimaller de kişinin hayatına yön verebilir, hatta bu can sıkıcı şüphe bile kanıtları gözden geçirmeye ve daha doğru inançlar elde etmeye sebep olan bir kurtarıcı olarak görülebilir (Pojman, 1986a: 161).

Pojman, inanmak için yeterli delil bulunamadığında umudu, kişinin iman için başvurulacak tutumu olarak görmektedir. Kendisi de dahil olmak üzere çoğu insanın yeterli delil bulamadığını ve bu konuda şüphe içinde olduğunu dile getirmektedir. Umut kavramını da bu nedenle ileri sürmektedir. O halde Pojman'ın bu umudunun rasyonel olduğundan söz edebilir miyiz? O iki tür umuttan söz etmektedir. Bunlar rasyonel ve irrasyonel umuttur. Kendisi rasyonel umudun imkanını savunur. Pojman'a göre;

- a. Bir önerme hakkında umut etmek o önermeye inançla uyumludur, fakat o önermeye inancı zorunlu şekilde gerektirmez.
- b. Bir önermeden umut etmek o önerme hakkında hükmü askıya almakla uyumlu olup zorunlu şekilde o önerme hakkında hükmü askıya almayı gerektirmemektedir.
- c. Bir önermeden umut etmek o önermeye inançsızlıkla uyumlu olup zorunlu şekilde o önermeye inanmamayı gerektirmez.

Buradan da anlaşılacağı üzere Pojman'a göre ateizm de agnostisizm de dini bir pozisyon olarak görünmektedir (Pojman, 1986b: 230). Öyle anlaşıyor ki Pojman'ın iman ile uyumlu bulduğu umudu, kişiyi inançsızlığa götüren şüphe ile daha uyumlu görünüyor. Burada hala iman kavramından söz etmek mümkün müdür? Açıkçası burada hangi tür şüphenin iman ile uyumlu olduğunun sınırlarının çizilmesi gerekmektedir.

Kişinin imanı ile uyumlu şüphe ve imanı ile uyumsuz şüphe arasında bir dereceden söz edebileceğimiz kanaatindeyim.

McKaughan da imanın şüphe ile uyumlu olduğunu fakat inançla uyumsuz olduğunu savunanlar arasındadır. Öncelikle McKaughan, iman, şüphe ve sabır kavramları arasındaki ilişkiye dikkat çeker. O, iman konusunda şüphe ederken sabredilmesi gerektiğini ve bunun imanın doğası ve değeri hakkında bizi eğiteceğini ileri sürmektedir. İmanın şüphe ile neden uyumlu olduğunu açıklamadan önce şüphe ile inancın neden uyumsuz olduğunu tartışır (McKaughan, 2018: 195-196).

McKaughan, *belief-plus* modeline göre iman ile şüphe arasındaki ilişkiyi irdeler. Bu model aslında geleneksel teist iman anlayışının yeni bir terim şeklinde doksastik olmayan iman savunucusu tarafından adlandırılmış halidir. Bu modele göre iman, bir yandan Tanrı'nın var olduğuna dair önermeye inanmayı gerektirirken diğer yandan iman için sadece inancın yeterli olmadığı, fakat daha fazlasının gerekli olduğu yönünde bir anlayış sunar (McKaughan, 2013: 103). *Belief-plus* görüşü dini şüphe fenomenini ciddiye almaz. Bunun nedeni imanın entelektüel içeriğinin yüksek epistemik delillere sahip olmayı gerektirdiği düşüncesidir. Dolayısıyla imanın kanıtla haklılaştırılmış bilgi statüsüne sahip olduğu düşünülür (McKaughan, 2013: 106).

Belief-plus modeline göre kişi Tanrı'nın varlığı hakkında *ciddi şüphe* (*serious doubt*) içindeyse Tanrı'nın var olduğuna inanmıyordur. Ayrıca bu kişi Tanrı'nın var olmadığına da *tam inançla* inanmıyordur. *Belief-plus* görüşüne göre bu kişinin imana sahip olamayacağı, çünkü ciddi şüphenin inançla uyumlu olmadığı için imanla da uyumlu olamayacağı ileri sürülür. Ancak McKaughan, ciddi şüphe kişiyi inançtan yoksun bırakırken imandan da yoksun bırakıp bırakmayacağını sorgular. Buradan yola çıkarak McKaughan'ın vardığı sonuç ise ciddi şüpheye sahip birinin imana sahip olabileceği yönündedir (McKaughan, 2018: 199).

McKaughan'a göre, bir kişi bir önermeden üç farklı şekilde şüphe eder. İlkine göre bir kişi bir önermeden şüphe ettiğinde o önermeye inanç, kesinliği gerektirmeyecektir. Ancak bazı teolog ve filozoflara göre iman sadece inancı gerektirmez, bilgiyi ve kesinliği de gerektirir. Bu anlayışa göre, iman, şüphe ile uyumsuzdur. İkinci anlayışa göre, bir önermeden şüphe etmek, o önermeye inanmamak anlamına gelir. McKaughan, şüphe hakkındaki bu iki görüşe kendisinin katılmadığını söyler. Kendisini dahil ettiği üçüncü görüşe göre bir önerme hakkında şüphe içinde olmak, o önermeye ne inanmak ne de inanmamaktır (McKaughan, 2018: 200). McKaughan bu şüphe çeşidini ciddi şüphe olarak adlandırmaktadır. Bu şüphenin rasyonel inançla birlikte olamayacağını savunmaktadır. O, Hıristiyanların temel iddialarının ne kadar kışkırtıcı ve çarpıcı olduğunu göz önüne aldığımızda inançla birlikte olmayan ciddi şüpheye sahip birinin imana sahip olabileceğine dair rahatlıkla örnekler bulabileceğimizden söz eder. İnancın yokluğunda bile kişi imanını pozitif bilişsel tutumlarla tanımlayabilir. Örneğin

McKaughan'a göre, Tanrı'nın var olduğunu *kabul etmek*, kutsal kitabın doğru olduğunu *varsaymak*, İsa'ya *güvenmek* ve hatta Tanrı'nın var olduğuna dair yoğun *umutun* bile Hristiyan imanını sürdürmek için yeterli görülebilir. Yine ona göre eğer iman iradeye dayanmayan inancı gerektirseydi Tanrı, gizli, sessiz ve belirsiz olmazdı (McKaughan, 2018: 202). İmanı cazip kılan şey tam da budur. Onun ayırt edici özelliği zorluk, risk ve belirsizlik şartlarında, direnç, metanet ve sabrın değerini bize göstermesidir. Bu inançla uyumsuz ciddi şüpheyi hayatlarında trajedi, sıkıntı ve kayıp yaşayan insanlarda görürüz. Burada McKaughan Rahibe Teresa örneği üzerinden iman ve ciddi şüphenin uyumluluğunu savunur. Rahibe Teresa yaklaşık elli sene boyunca fakirlere hizmet etmiş ve bu süreçte deneyimlediği ciddi şüpheyle birlikte imanını kaybetmemiştir. McKaughan'ın öne sürdüğü bu örnekte Rahibe Teresa'nın imanı ciddi şüphe ile uyumlu ise *belief-plus* görüşü yanlıştır. McKaughan *Rahibe Teresa İtirazı (RTİ)* olarak adlandırdığı *belief-plus* eleştirisini şu şekilde formüle etmiştir:

- I. Rahibe Teresa Hristiyan imanının bir modelidir.
- II. Bir kişi bir önerme hakkında ciddi şüphe içinde ise o önermeye inanmıyordur.
- III. Rahibe Teresa Hristiyanlığın çarpıcı içeriği (Tanrı'nın varlığı ve ruhların varlığı gibi) hakkında kendini ciddi şüphe içinde görür.
- IV. Rahibe Teresa Hristiyanlığın çarpıcı içeriği hakkında inanca sahip değildir.
- V. Bu nedenle Rahibe Teresa Hristiyan imanına sahip fakat Hristiyanlığın çarpıcı içeriği hakkında inanca sahip değildir (McKaughan, 2018: 206).

McKaughan, *belief-plus* savunucularının bu RTİ'ye karşı koyabileceği iki eleştiri, olabileceğinden bahseder. Bunlardan ilki Rahibe Teresa'nın imana sahip olduğunu inkar etmek; ikincisi şüphanın ciddiyetini azaltarak aslında inanca da sahip olduğunu ileri sürmektir. İlkine göre Rahibe Teresa'nın gizli bir ateist olduğu ihtimali üzerinde düşünülebilir. Ancak McKaughan, (I) "Rahibe Teresa Hristiyan imanının bir modelidir" önermesini inkar edene neredeyse hiç rastlanmadığını söyler. İkincisine göre, *belief-plus* savunucuları Rahibe Teresa'nın hem inanca sahip olup hem de şüpheli olmasının irrasyonel bir tutum olduğunu ileri sürebilirler. Ancak McKaughan bu irrasyonellik durumunun felsefi açıdan çok da ilginç olmadığını dile getirir (McKaughan, 2018: 208-209).

Yukarıda ele alınan doksastik olmayan iman savunularının kendi aralarında farkı olsa da ortak noktaları imanın inancı gerektirmemesi ve inancı gerektirmeyen imanın şüphe ile uyumlu olmasıdır. Çünkü doksastik olmayan iman anlayışına göre doksastik iman anlayışının tanımı şu şekildedir: Bir kişi Tanrı'nın varlığına iman ediyorsa bu, Tanrı'nın varlığına *tam* (*flat-out*) inancı gerektirir. Bu inanç ise onlara göre şüphe ile uyumlu inanç çeşidi değildir. Doksastik olmayan iman teorilerini savunanlara göre inanç ile şüphe uyumsuz mudur? Esasında doksastik olmayan iman teorilerini

savunanlar arasında bir kısmını *zayıf inançlı* (*sub-doxastic*) iman teorileri oluşturmaktadır. *Sub-doxastic* demek, tam inancı içermeyen veya tam inançtan daha az inanç içeren demektir. Daha başka ifadeyle bir önermesindeki doğrulukla ilişkili olarak bu önerme hakkındaki *sub-doxastic* tutum, az inancı gerektiren bir tutumdur. Bu tutumu, *zayıf inançlı* tutum olarak adlandırsak da bazıları bu tutumu yine doksastik olmayan tutum olarak kabul etmiştir. Bu tutumun temsilcileri Richard Swinburne, Louise Pojman ve Andrei Buckareff olarak görülmektedir (Eklund, 2018: 390). Bu tutuma sahip bir kişi dini önermelerin doğruluğunun tam bir onayını yapması gerekmez. Sadece dini önermelerin ihtimaliyetine yönelik onayı gerektirir (Eklund, 2018: 391). Ancak bu tutumun doksastik olmayan bir iman tutumu mu yoksa doksastik bir iman tutumu mu olduğu tartışmalıdır. Eklund'a göre *zayıf inançlı* (*sub-doxastic*) iman tutumu doksastik olmayan iman tutumundan farklıdır ancak bu tutuma doksastik de denemez. Ancak Malcolm ve Scott'a göre *zayıf inançlı* (*sub-doxastic*) iman tutumu da doksastik olmayan iman tutumuna dahil edilmektedir (Eklund, 2018: 390).

Doksastik iman savunusunun *tam inancı* gerektirmesi, doksastik olmayan iman savunucularının da ileri sürdüğü gibi *tam inancın* şüphe içermemesini gerektirmekte midir? Epistemolojide bilginin tanımı, Platon'dan beri haklılaştırılmış doğru inanç olarak bilinir. Bir bilgi ne tür bilgi olursa olsun kesinliği gerektirdiği düşünülür. Epistemik kesinlik ise şüphe içermeyen bir kavramdır. Ancak inanç, *tam inanç* da olsa bilgi değildir. Bir *tam inancın* bilgi olabilmesi için doğru olması ve haklılaştırılması gerekir. Bir önermeye tam inanmak o önermenin kesinliğini gerektirmez. Eğer bu tam inanç, haklılaştırılmış ve doğru ise kesinlik içerecektir. Elbette diğer önermesel tutumlar olan umut, kabul, varsayım ve güven gibi kavramlardan farklı olarak inanç, doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan, daha çok düşünceye dayalı bir önermesel tutumdur. Bu, inancın diğer önermesel tutumlardan daha az şüphe içerdiği anlamına gelir. Fakat bu durum, inancın hiçbir şekilde şüphe içermeyeceği anlamına gelmemektedir. Buradan yola çıkarak doksastik iman tutumunun da şüphe içerebileceğini iddia edebiliriz. Bazı günümüz din felsefecileri arasında da doksastik iman savunusunun şüphe ile uyumlu olduğunun ileri sürüldüğünü görmekteyiz.

II. Doksastik İman Savunusu ve Şüphe

Doksastik imana dayalı yaklaşımlardan ilki Joshua Mugg'ın doksastik iman savunusudur. Mugg Tanrı'nın varlığına iman, Tanrı'nın varlığına inancı gerektirdiğini savunduğu için doksastik olmayan iman savunucularına karşı çıkar. Mugg'ın karşı çıkmasının nedeni, yukarıda doksastik olmayan iman savunucularından Pojman, Audi, Howard-Snyder ve McKaughan'ın doksastik iman teorisini şüphesiz ve kesinlik içerecek şekilde tanımlamalarıdır. Başka bir ifadeyle, bu yazarlara göre, Tanrı'nın var olduğu önermesine iman eden biri, Tanrı'nın var olduğu önermesine inanırken, aynı zamanda Tanrı'nın var olduğu önermesinden şüphe edemez. Doksastik olmayan iman savunucuları, doksastik iman anlayışı hakkındaki bu varsayımlarını da Luther, Calvin ve

Plantinga'nın yüksek epistemik standartları veya bilgiyi gerektiren iman tanımlarına atıfla ileri sürmektedirler. Ancak bu çalışmada doksastik iman savunusu için Luther, Calvin veya Plantinga'nın görüşleri üzerinden değil doksastik iman yaklaşımına getirilen yeni yorumlar üzerinden bu yaklaşımı değerlendireceğiz. Doksastik iman anlayışını, McKaughan gibi *belief-plus* modeli olarak adlandıran Mugg, Tanrı'nın varlığı hakkında şüpheleri akılda bulundururken, Tanrı'nın varlığına inanabileceğini ileri sürmektedir (Mugg, 2016: 202). Ona göre Tanrı'nın varlığına doksastik iman, Tanrı'nın varlığı hakkında yüksek epistemik statü veya kesinlik gibi bilmeyi gerektirmemektedir.

İnancın dereceleri olduğu gibi şüphenin de dereceleri bulunmaktadır. Şüphe, çok miktarda olduğunda inançsızlığa, orta miktarda olduğunda hükmü askıya almaya neden olmaktadır. Ancak McKaughan, hükmü askıya aldırın şüpheyi, orta miktarda şüphe olarak adlandırmaktan ziyade ciddi şüphe olarak adlandırmıştır. Mugg'ın bahsettiği şüphenin ise bunlardan birisi olmaması gerektiği kanaatindeyim. Ona göre, inançsızlığa neden olan ya da hükmü askıya aldırın şüphe, inanç ile uyumlu olamaz. Mugg'ın savunması gereken şüphe, inanç ile uyumlu olan az miktarda şüphe olmalıdır. Mugg'ın bu konudaki tam ifadesi ise "imanın hiç değilse *biraz şüphe (some doubt)* ile uyumlu olduğu görüşüne karşı olumlu bakıyorum" şeklindedir (Mugg, 2016: 202). Mugg, McKaughan'ın buna şu şekilde karşı-cevap verebileceğini ileri sürmektedir. McKaughan, iman ve inanç az miktarda şüpheyi izin verirken imanın inançla uyumlu olan şüpheden daha çok miktarda şüphe ile uyumlu olduğunu öne sürebilir. Daha açık ifadeyle iman, inançtan daha çok şüphe içerebilir. Ancak bu *belief-plus* savunucusu için kabul edilemez bir açıklamadır.

Doksastik iman savunucusu olup doksastik olmayan iman anlayışını eleştirenlerden bazıları da Malcolm ve Scott'tur. Onlara göre belief-plus teorisi aşağıdaki gibidir:

Belief-plus: P'ye iman, inancın nesnesine yönelik çeşitli doksastik olmayan tutumların (sevgi, güven, şükür ve çabaya dayalı ifadeler gibi) yanı sıra p'ye inancı gerektirir (Malcolm ve Scott, 2017: 258).

Geleneksel teist yaklaşıma göre inanç, imanın temel şartıdır. Fakat yeterli de değildir. Doksastik olmayan lehine ileri sürülen, dindar insanların imanlarında şüphe olduğu, bu nedenle inancın iman için gerekli olmadığı argümanı olan *şüpheden gelen argümana* Malcolm ve Scott karşı çıkmaktadır. Onlar da Mugg gibi imanın inancı gerektirdiğini savunurken, inancın şüphe ile uyumlu olduğunu savunmaktadırlar. O halde Malcolm ve Scott'un inançla uyumlu gördüğü şüphenin türü ve derecesi nasıldır? Malcolm ve Scott üç tür şüpheden bahseder. Bunlardan biri inançla uyumlu, diğer ikisi inançla uyumsuzdur.

- i. Şüphe 1: Tanrı'nın varlığına inanan biri kötülük probleminden dolayı Tanrı'nın varlığı hakkında şüphelere sahip olabilir.
- ii. Şüphe 2: 'Tanrı'nın varlığından şüphe ediyorum' ifadesi bir Tanrı'nın olmadığı inancını ifade edebilir.
- iii. Şüphe 3: Ne Tanrı'nın var olduğuna ne de olmadığına inanmaktır (Malcolm ve Scott, 2017: 260).

Şüphe 1, doksastik iman anlayışı olan *belief-plus* teorisi ile uyumludur. Şüphe 2, ne *belief-plus* teorisi ile ne de doksastik olmayan iman teorisi ile uyumludur. Şüphe 3 ise *belief-plus* teori ile uyumsuz, doksastik olmayan iman teorisi ile uyumludur. Malcolm ve Scott'a göre Şüphe 3 ve iman bir arada bulunamaz. Onlara göre imana sahip olan ya Şüphe 3'e sahip olamaz ya da *belief-plus* görüşü yanlıştır (Malcolm ve Scott, 2017: 260). Malcolm ve Scott, *belief-plus* görüşünü şüphe 1 ile uyumlu görmektedir. *Belief-plus* görüşünü savunan birine göre Şüphe 2 ve Şüphe 3'ün ciddi şüphe içerdiği için iman ya da inanç ile uyumlu olması mümkün değildir.

SONUÇ

Sonuç olarak, doksastik olmayan iman modelinin savunucularına göre eğer iman, şüpheyi gerektiren bir kavram ise inancı gerektirmemelidir. Öyle anlaşıyor ki bu gerektirme imanın doksastik olması gerektiğini savunanlar tarafından farklı anlaşılmaktadır. Doksastik iman savunusunun kesinlik ile ilişkisi şüphe ile ilişkisi gibidir. Bir inanç, tam inanç olsa bile doğru ve yanlış olma ihtimalini içinde barındırmaktadır. Doksastik olmayan iman savunucularının yanlış anladığı husus, tam inancın kesinlik içermesi gerektiği hususudur. Kesinlik tam inanç ile ilgili olmayıp bilgi ile ilişkilidir. İmanın ise inancı gerektirdiğini savunmak onun kesinliği gerektirmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü iman, bilgiyi gerektirmemektedir. İman, bilgi ile sadece uyumludur. Bu da eğer iman bilgiyi gerektirse idi kesinliği de gerektireceği fakat şüpheyi gerektirmeyeceği anlamına gelirdi. Fakat imanın bilgi ile zorunlu değil sadece uyumlu bir ilişkide olduğunu söyleyebiliriz. Bu da doksastik imanın hem şüphe ile hem de kesinlik ile uyumlu olduğu anlamına gelecektir. Fakat bu şüphe, zayıf türden bir şüphedir. Tam inancın bilgi olmaması ile ilgili bir şüphedir. Doksastik olmayan iman savunucularının ileri sürdüğü türden ciddi ya da hükmü askıya aldırان bir şüphe değildir. İnanç kavramının da bilgiye en yakın önermesel tutum olması, içerisinde yoğun şüphelerden ziyade az şüphe barındırabileceği anlamına gelmektedir. Tam inanç, doksastik olmayan iman savunucularının ileri sürdüğü gibi kesinlik içeren bir kavram değildir. Yalnızca bilgi olmaması bakımından kesinlik içermemektedir. Daha açık bir ifadeyle bilginin kesin olması zorunlu iken inancın kesin ya da şüpheli olması mümkündür.

KAYNAKÇA

Alston, William Payne: (1996). "Belief, Acceptance and Religious Faith", *Faith Freedom and Rationality*, Ed: Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder, Rowman and Littlefield Publishers, Maryland, ss.3-27.

Audi, Robert: (2008). "Belief, Faith and Acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion*, No:63 (1-3), ss.87-102.

Audi, Robert: (1991). "Faith, Belief and Rationality", *Philosophical Perspectives*, No:5, ss.213-239.

Eklund, Dan-Johan Sebastian: (2018). "Cognitive Aspect of Christian Faith and Non-Doxastic Propositional Attitudes", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol.60, No.3, ss.386-405.

Helm, Paul: (2000). *Faith with Reason*, Oxford University Press, London.

Howard-Snyder, Daniel: (2013). "Propositional Faith: What It Is And What It Is Not", *American Philosophical Quarterly*, Vol.50, No.4, October, ss.357-372.

Malcolm, Finlay ve Scott, Michael: (2017). "Faith, Belief and Fictionalism", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol:98(S1), ss.257-274.

McKaughan, Daniel J.: (2013). "Authentic Faith And Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason", *Religious Studies*, Vol.49, ss.101-127.

McKaughan, Daniel J.: (2018). "Faith Through The Dark Of Night: What Perseverance Amidst Doubt Can Teach Us About The Nature And Value Of Religious Faith", *Faith And Philosophy*, Vol.35, No.2, April, ss.195-218.

Mugg, Joshua: (2016). "In Defence of The Belief-Plus Model of Faith", *European Journal For Philosophy of Religion*, Vol:8, No.2, ss.201-219.

Pojman, Louis P.: (1986a). "Faith Without Belief", *Faith and Philosophy*, Vol:3, No:2, April, ss.157-176.

Pojman, Louis P.: (1986b). *Religious Belief and The Will*, Routledge and Kegan Paul Plc., London.

Pojman, Louis P.: (2012). "Faith, Hope and Doubt", *Philosophy of Religion: An Anthology*, Ed: Louis Pojman and Michael Rea, 6. Baskı, Wadsworth Cengage Learning, ss.549-560.

Radcliffe, Dana M.: (1995). "Nondoxastic Faith: Audi on Religious Commitment", *International Journal for Philosophy of Religion*, No:37, ss.73-86.

MERYEM SÛRESİNDE YER ALAN KIRAATLERİN TEFSİRE KATKISI*

Rıfat ABLAY*

Öz

Kıraat ilmi, Kur'ân kelimelerinin eda tarzlarıyla, bunların çeşitlerini incelemektedir. Kıraat farklılıkları; anlama etki edenler ve anlama herhangi bir etkisi olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Anlama etki etmeyen kıraat farklılıkları, ses ve telaffuz farklılıkları olup Kur'ân'ın nasıl eda edileceğine dairdir. Bunların Kur'ân'ı tefsir etmeye bir etkisi yoktur. Anlama etki eden kıraat farklılıkları ise ayetlere yorum zenginliğini kazandırmakta, yer yer de hükümlerde farklılığa sebep olmaktadır. Nitekim farklı okunabilen bir metnin farklı şekillerde yorumlanması mümkündür. Çalışmada Meryem sûresi kıraat farklılıkları açısından incelemektedir. Barındırdığı hükümler itibariyle, zengin bir içeriğe sahip olan bu sûre; tevhit, nübüvvet ve kıyamete dair önemli bilgiler içermektedir. Bu çalışmada Meryem sûresi hakkında kısa bilgi verildikten sonra, sûrede yer alan bazı kıraat farklılıkları üzerinde durularak bu kıraatlerin anlama nasıl bir katkı sunduğu ve müfessirlerin bunları nasıl değerlendirdiği hususu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Kıraat, Meryem Suresi.

Contributions of Qiraats (Quranic Recitations) In Surah Maryam To Tafseer

Abstract

The science of qiraat is concerned with examining the varieties of Quranic recitation besides how Quranic words are recited. While some phonetic differences in reciting the Holy Quran affect the meaning, some others do not. Those not affecting meaning involve the phonetic differences that are to do with how to recite the Quran, none of which have an impact upon its interpretations. The phonetic differences that affect the meaning, on the other hand, add richness to the interpretation of the verses of the Holy Book, sometimes even causing differences in establishing the rules of Islamic Law. After all, it is possible for a text that can be recited differently to have different

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale 2015 yılında tamamlanan “Meryem Sûresinin Kıraatler Yönünden İncelenmesi” başlıklı Yüksek Lisans Tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Diyarbakır/Türkiye,

e-posta: rifat.ablay@dicle.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5948-9221>

interpretations. The present study examines Surah Maryam in terms of qiraat-based differences. Considering the richness of its content, Surah Maryam encompasses significant information about tawhid (Oneness of God), nubuwwah (Prophethood), and qiyāmah (Doomsday). Following brief information about Sura Maryam, this study carefully points out some of the recitation-based differences in this surah and draws attention to how they contribute to the meaning and how they have been evaluated by mufasssers (Interpreters) of the Quran.

Keywords: Quran, Tafsir, Qiraat, Surah Maryam.

GİRİŞ

Tarih boyunca farklı millet ve kavimlere ilahi kitaplar gönderilmiştir. İnsanlığa gönderilen son kitap ise Hz. Muhammed'e (s.a.s.) gönderilen Kur'ân'dır. Hz. Peygamber'in en önemli mucizelerden olan Kur'ân'ın¹ î'câz boyutlarından biri de kıraat farklılıklarıdır.

Kur'ân, on beş asra yakındır birçok âlim ve düşünür tarafından incelenmektedir. Bu incelemelerde, daha önce hiçbir kitaba nasip olmayacak niteliğe sahiptir. Bilim insanları Kur'ân kelimelerini, harflerini ve dahi harekelerini hassas bir şekilde ele almışlardır.² Öyle ki başka hiçbir kitap üzerinde bu kadar titizlikle durulmamıştır.³ Kur'ân kelimelerinin ve harflerinin eda ve resm-i mushaf yönünden detaylı şekilde incelenmesini sağlayan ilim kıraat ilmidir.

Kur'ân'ın korunması hususunda mushaf hattı önemli bir etkindir. Ancak bu konuda Kur'ân'ın fem-i muhsinden nakil yoluyla elde edilmesi de ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim bu konuda İbnü'l-Cezerî şöyle demektedir: "Kur'ân'ın değişmeden günümüze kadar taşınması, Mushaf ve kitaplar vasıtası ile gelmesinin yanında daha çok kalplerde ve dimağlarda muhafaza edilmesine dayanmaktadır."⁴

Tefsir ve kıraat ilmi İslam'ın erken dönemlerinde kurumsallaşan ilimler arasında yer almaktadır. Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanmasında birçok ilim gibi kıraat ilminin rolü de büyüktür. Nitekim tefsir kitaplarının incelenmesi durumunda gerek rivâyet gerekse dirâyet tefsirlerinin birçoğunda kıraat vecihleri ile açığa çıkan mana zenginliği, yer yer ahkâm ile ilgili farklılıklar müşahede edilecektir.

Kur'ân sûrelerinde yer alan kıraat farklılıkları iki yönden ele alınmaktadır. Bunlar manaya etki eden ve etmeyen kıraatler şeklindedir. Manaya etkisi olan kıraat farklılıklarının yansımalarını klasik ve modern tefsir, kıraat, hüccetü'l-kırâat ve ulûmü'l-

¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, Mekebetü'r-Riyâdî'l-Hadisiyye, Riyâd tsz., c.1, s. 4.

² Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s. 4.

³ Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s. 53.

⁴ Cezerî, *en-Neşr*, c.1, s.6.; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ülumi'l-Kur'ân*, Dârü't-Tevfikiyye li't-Türâs, Kâhire 2011, c. 1, s. 221.

Kur'ân kitaplarında görmek mümkündür. Kur'ân'ın anlaşılmasında kıraat-mana ilişkisinin incelenmesi Kur'ân'ın mana boyutunu gün yüzüne çıkarması noktasında önem arz etmektedir. Bu bağlamda farklı sûrelerin kıraat-mana ilişkisinin dikkate alınarak incelenmesi, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayacağı şüphesizdir.

Çalışmamızda Meryem sûresindeki bazı kıraat farklılıklarını ele alarak anlama etki eden söz konusu kıraat farklılıklarının yoruma katkısını göstermeye çalışacağız.

1. Meryem Sûresi ve Muhtevası

Sûre, Mekkî olup Mushafta 19. Sıradadır. Nüzul sırasına göre 44. sûre olup 98 âyetten müteşekkildir.⁵ Fâtır sûresinden sonra, Taha sûresinden önce Mekke döneminin 4. yılında inmiştir. Bu sûrenin 58. ve 71. âyetlerinin Medine'de indiğine dair rivâyetler de vardır.⁶

Meryem sûresi genel olarak tevhide ikrar etmek, Allah'ı kendisine layık olmayan sıfat ve nitelendirmelerden tenzih etmek, kıyamet ve ceza gününe imanı, genel anlamda tevhit ilkesini, Allah'ın varlık ve birliğine inanmayı, hidayet ve dalâlet ehlinin yollarını konu edinmektedir.⁷

2. Meryem Sûresinde Anlama Etki Eden Kıraatler

Kıraatlerin bir kısmı anlama etki etmektedir. Bu farklılıklar ferşî farklılıklardır. Ferşî farklılıklar Kur'ân'ın farklı lehçelerde okunmasına ruhsat verilmesine ve bu şekilde seslendirilmeye müsait oluşuna dayanmaktadır.

Anlama etki eden kıraat farklılıkları, bazı durumlarda anlam zenginliği oluştururken bazı durumlarda da anlamı doğrudan veya dolaylı bir şekilde etkilemektedir. Anlama etki eden kıraat farklılıkları fiillerin farklı sızgelerde okumaya açık oluşuna, isim ve edatların i'rab yönünden farklılık arz eden yönlerinden kaynaklanmaktadır. İki veya daha fazla kıraatin bir arada okunması mana üzerinde farklı etki gösterebilmektedir.

Şimdi Meryem sûresinde anlama etki eden farklılıkları, âyetlerin sırasına göre ele alınacaktır.

2.1. İkinci Âyette Geçen “رَكْعَةً” Kelimesi

Sûrenin, kıraat ihtilafından dolayı anlamında farklılık oluşan ikinci âyetinden başlayacağız. Âyet Hz. Zekerîyyâ (a.s.) ile ilgili olup kıraat farklılığından dolayı, müfessirler tarafından farklı yorumlanmıştır. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

⁵ Ebü'l-Kasım Mahmud b.Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücuhi't-Te'vil*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût tsz., c. 3, s. 5.

⁶ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümü, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB. Yayınları, Ankara 2006, c. 3, s. 586.

⁷ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 2001, c. 3, s. 192.

¹⁸ Sad, 38/8.

çalışmasında olduğu gibi diğer meal çalışmalarının çoğunda da bu âyetteki “ذِكْرٍ /zıkr” kelimesi “Kur’ân veya vahiy” olarak tercüme edilmektedir. Aynı şekilde müfessirler de bu âyetteki “ذِكْرٍ /zıkr” kelimesini “Kur’ân veya vahiy” olarak yorumlamaktadırlar.¹⁹

Zıkr kelimesinin Kur’ân’da kullanılan anlamlarından bir tanesi de unutmaktan sonraki hatırlamayı, ifade etmesidir. Bununla ilgili öncelikle Yusuf sûresinde geçen iki âyeti vermek mümkündür: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَأُوا الْقُرْآنَ وَلَا يَذْكُرُ رَبَّهُ فَغَلَبَ فِي الْإِسْجَانِ بَضْعٌ”

” / “Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye, “Efendinin yanında beni an,” dedi. Fakat şeytan onu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı.”²⁰ “وَقَالَ الَّذِي نَذَرَ أَنَّهُ مِنَ الْمُرْتَدِّينَ أَنَّهُ لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ فَغَلَبَ فِي الْإِسْجَانِ بَضْعٌ” / (Zindandaki) iki (arkadaştan) kurtulanı, nice

zaman sonra (Yusuf’u) hatırladı ve dedi...²¹ “Zıkr” kelimesi bu âyetlerin birincisinde, hatırlanmayı, zikredilmeyi, başkasına hatırlatılmayı ifade ederken, ikinci âyet de görüldüğü gibi unutulmuş bir şeyin hatıra gelmesi manasındadır. Nitekim Hz. Yusuf zindanda iken arkadaşına, kendisinin dönemin sultanına anlatılmasını arzulamaktadır. Arkadaşı da Hz. Yusuf’u uzun bir zamandan sonra hatırlayabilmiştir.²²

Kur’ân’da geçtiği şekliyle ‘şan ve şeref’²³ anlamını ifade eden âyetler de bulunmaktadır. Kur’ân’da; “ص وَالْقُرْآنِ ذِي الْإِسْجَانِ” / Sâd, şeref ve şan sahibi olan Kur’ân hakkı

için (iş o kâfirlerin dedikleri gibi değildir).²⁴ şeklinde geçmektedir. Başka bir âyet, “لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ فَغَلَبَ فِي الْإِسْجَانِ بَضْعٌ” / “Ve muhakkak ki o, hem senin için, hem kavmin için bir şereftir ve ileride ondan mesul olacaksınız.”²⁵ şeklinde geçmektedir. Görüldüğü üzere iki âyet

de “zıkr” kelimesinden kasıt, şan ve şereftir.

Kur’ân’ın sıfatlarından bir tanesi de zikirdir.²⁶ “مَنْ أَلْهَىٰ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ آلَهُ” /Bunu sana âyetlerden ve zıkr-i hakîmden tilâvet ediyoruz.²⁷ âyetinde zıkr kelimesinin, hikmet dolu Kur’ân olduğu, aynı zamanda da Kur’ân’ın sıfat tamlamalarından bir tanesinin de “zıkr-i Hâkim” olduğu görülmektedir.

¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Said Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrût 1997, c.5. s. 24; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Dimeşk- Beyrût 1994, c. 4, s. 484; Taberî, *Camiü'l-Beyân*, c.21, s.155.

²⁰ Yusuf, 12/42

²¹ Yusuf, 12/45.

²² Hz. Yusuf’un zindandaki serüvenin detaylı bilgisi için Yusuf suresinin 35. ile 45. âyetlerine bakınız.

²³ İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*, s. 328.; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 1507.

²⁴ Sad, 38/1.

²⁵ Zuhuruf, 43/44.

²⁶ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 3, s. 1509.

²⁷ Al-İmran, 3/58

Aynı şekilde “ذِكْرٍ /zıkr” kelimesi Kur’ân’da Tevrat, ümmü’l-kitab²⁸ (Allah katındaki kitapların anası) veya öncekilerin kitapları²⁹ anlamında da

kullanılmaktadır. Bu konu

âyette şöyle geçmektedir: “وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ آلِ إِبْرَاهِيمَ أَنْ ذُكِّرَ أَنْ الرَّزَّضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ” /And olsun ki, Zikir’den (Levhi-mahfuz veya Tevrat) sonra Zebur’da da yeryüzüne iyi yararlı kullarım vâris olacak diye yazmışsındır.³⁰ Bu âyette de müfessirler yukarıda belirttiğimiz gibi “ذِكْرٍ /zıkr” kelimesini, Tevrat, ümmü’l-kitab (Allah katındaki kitapların anası) veya öncekilerin kitapları, şeklinde yorumlamışlardır.

Yukarıda “ذِكْرٍ /zıkr” kelimesi ile ilgili, Kur’ân’ın farklı sûrelerinden derlemiş olduğumuz âyetlerde, bir kelimenin farklı âyetlerde kullanılmasının, değişik anlamların verilebileceğini, hatta anlam açısından farklılık arz edebileceğini görmüş olduk. Söz konusu kelimedeki farklılık, farklı âyetlerdeki kullanımlarda olabileceği gibi, aynı âyette olup müfessirlerin farklı yorumlamalarını da mümkün kılabilmektedir. Söz konusu kelimeyi kıraat ihtilaflarıyla beraber, müfessirlerin farklı görüşlerine yer vererek incelediğimizde; bu kelimedeki dört ayrı kıraatin olduğunu görmekteyiz:

a- Asım (ö.128/745) kıraatında olduğu gibi masdar sığası ile okunup, زَحْوَتِ kelimesine izafe olmasıdır ki “عَبْدُهُ” ve “زَكَرِيَّ” kelimelerini nasb eder, bu şekilde okunması durumunda mana; ‘Bu, Rabbinin Zekeriya kuluna olan rahmetini, anmadır,’ şeklinde olur.

b- İkincisinde ise “عَبْدُهُ” ve “زَكَرِيَّ” kelimelerini ref etmesidir. Ref etmesi durumunda anlam; “Bu rahmet, kulu Zekeriya’dır.”³¹ şeklinde olur. Ya da “عَبْدُهُ” kelimesini nasb, “زَكَرِيَّ” kelimesini de ref etmesidir ki bu durumda da mana: “Rabbinin rahmeti, kulu olan Zekeriya’dır.” şeklindedir.

Ancak sonraki kelimelere etkisi bakımından “ذِكْرٍ” kelimesinde bazı farklı okuyuşlar da vardır: Mesela kelime mazi sığasının şeddeli haliyle “ذَكَرَ” (rubai sığasıyla) şeklinde okunursa, “زَحْوَتِ” kelimesi bu durumda nasb olacaktır.

Şeddesiz (sülasi) sığasıyla okunduğu takdirde bunda da iki vücut olur. Birincisinde “رَبِّكَ” kelimesindeki ba ref (ذَكَرَ رَبِّكَ) şeklinde okunur. Bu şekilde okunduğunda mana;

“Rabbin, kulu Zekeriya’yı andı.” şeklinde olur. Şâyet “عَبْدُهُ” kelimesindeki dal harfini ref edip meful de faile takdim edilirse o zaman da mana: “Rabbinin kulu Zekeriyya, rabbini andı” şeklinde olur. Bu iki kıraat Kelbî’ye aittir.

Son olarak ذِكْرٍ kelimesinin emir sığasıyla (اَذْكُرْ) okunup “زَحْوَتِ” kelimesini nasb edilmesidir. Bu şekilde okunduğunda da mana: “Rabbinin rahmeti olan kulu Zekeriya’yı

²⁸ Taberî, Camiü’l-Beyân, c.18, s.547.

²⁹ İsfahânî, *Müfredatü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 329.

³⁰ Enbiya, 21/105.

³¹ Taberî, *Camiü'l-Beyân*, c. 18, s. 142.

an” şeklinde olur. Bu da İbn Abbas’ın (ö. 68/687-88) kıraatidir. Buradaki rahmetten kasıt, Zekeriya’nın ümmeti için de rahmet olup onları hidâyet yoluna iletmesidir. İkinci bir görüş ise bizim Peygamberimiz ve ümmeti içinde Hz. Zekeriya’nın rahmet oluşudur. Hz. Zekeriya dua ve ihlasta bizlere örneklik teşkil etmektedir. Bir diğer ihtimal bu sûrede Zekeriya’ya (a.s.) yapılan rahmetin zikredilmesidir.³²

Zikredilen bütün bu farklı okuyuş yönleri arasında herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir. Her bir görüş ayrı bir değere haiz olup biri diğerini destekler mahiyettedir. Nitekim Zekeriya’nın (a.s.) rahmet olarak zikredilmesi veya Zekeriya’nın (a.s.) rabbinin rahmetini anlatması yahut Allah’ın Zekeriya’yı (a.s.) bizlere örnek teşkil etmesi için bir rahmet vesilesi olarak hatırlatması, birer mana zenginliği olup yoruma katkı sunmaktadır. Söz konusu kıraatlerin sahih olanlarını bir arada okumak anlam açısından herhangi bir zıtlık teşkil etmemektedir. Şâz olanları ise manaya katkı sunmaktadır. Nitekim bunlar âhâd haber değeri taşımaktadır.

2.2. Beşinci Âyette Geçen “خَفْتُ” ve Altıncı Âyette Geçen “يَرِثُ” Kelimeleri

Kıraat farklılığının olduğu bir diğer örneğimiz Hz. Zekeriya’nın, kendisinden sonra yerine geçecek akrabalarından duyduğu endişeyi ifade eden “خَفْتُ” kelimesi ile kendisinden sonra bir varis dilemesini ifade eden, “يَرِثُ” kelimelerinde gerçekleşmiştir. Bu iki âyeti bir arada inceleyelim.

وَأَنى خَفْتُ الْمَوَالِىَ مِن وَرَآئى وَكَأَنَتِ امْرَأَتى غَافِرَةً هَبْ لى مِن لَدُنْكَ وَلِىًّا

“يَرِثُ” وَيَرِثُ” / “Doğrusu benden sonra yerime geçecek akrabamdan

ötürü endişeliyim. Eşim de kısır! Bana lütf-u kereminden öyle bir vâris nasip et ki bana da Yâkub hanedanına da vâris olsun. Onu, razı olacağın bir insan eyle ya Rabbî.”³³ âyetlerinde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, farklı okuyuş yönleri ile okunan kelimeler beşinci âyette “خَفْتُ” altıncı âyette de “يَرِثُ” kelimesidir. Öncelikle beşinci âyetteki “خَفْتُ” kelimesinin lügat anlamını ele alalım. “خَفْتُ” kelimesi، خاف، يخاف، خوفًا، خيفةً، ومخفًا çekimli fiilin birinci tekil şahsını ifade etmektedir. Lügatte “خوف” / Havf, korkmak anlamına gelmektedir.³⁴ Ümit, bilinen veya olacağı zannedilen bir işten dolayı sevinç duymak anlamında olduğu gibi korku; bilinen veya olacağı zannedilen bir işten dolayı sıkıntıya girmek anlamı taşımaktadır. Korkunun zıddı güvendir. Korkmak dünyevî işler için olabileceği gibi, uhrevî işlerde için de olabilmektedir.³⁵

Şimdi de bu kelimenin kimler tarafından nasıl okunduğunu inceleyip bu kelimenin kıraat yönünden tahlilini yapalım.

³² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1981, c. 21, s. 181.

³³ Meryem 19/5-6.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 2, s.1290.

³⁵ İsfahanî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 303.

Hız. Osman b. Affan ve Yahya b. Ma'mer, Zeyd b. Sabit, imam İbn Amir; "خفت" kelimesinin خ ve ف harflerini fethalı ve şeddeli bir şekilde, ت harfini de esreli, الموالی kelimesini de mansub okumaktadırlar.³⁶ Diğer kurrâ da الخوف kelimesinden türeyen "خفت" mazi filindeki خ/ha'yı esreli ت/ta'yı ötreli, الموالی kelimesini de aynı şekilde mansub okumaktadırlar.³⁷

İki kıraate göre anlam farklılık göstermekle beraber, manayı bozacak, olumsuz bir anlam söz konusu değildir.

"خفت" kelimesinin خ ve ف harfleri fethalı ve şeddeli, ت harfi de esreli, "الموالی" kelimesi de mansub okunduğu takdirde anlam; "Benden sonra dine hizmet edecek mevalinin/akrabaların olmayışı veya az oldukları" şeklinde olacaktır. ³⁸ Dolayısıyla bu tarzdaki kıraatten kasıt korku değil, azlık anlamı çıkacaktır.³⁹ Bu kıraat her ne kadar birçok tefsirde yer alsada şâz bir kıraattir.⁴⁰ Bu kıraati anlam zenginliği açısından kullanmakta herhangi bir beis yoktur.

Bu kıraatteki bir diğer okuma şekli ise, "الخوف" kelimesinden türeyen "خفت" mazi filindeki خ/ha'yı esreli ت/ta'yı da ötreli, "الموالی" kelimesini de aynı şekilde mansub okuyan imamların kıraatidir. Bu kıraate göre okunması durumunda anlam; "Hz. Zekeriya, çocuğundan başkasının kendisine varis olacağı korkusuna kapıldığı" şeklinde olur. Bir diğer görüşe göre ise Hz. Zekeriya'nın (a.s.) akrabalarının kendisinden sonra Allah'ın dinini bozmaları, kendilerine gelen hükümleri değiştirecekleri, kendinden sonra hilafete sahip çıkamayacakları korkusu ile rabbinden, kendisinden sonra ümmeti için güven duyabileceği salih bir evlat istemiştir.⁴¹ Görüleceği gibi bu kıraatle de Hz. Zekeriya'nın korkusu dile getirilmektedir.

İki kıraat arasında her ne kadar dil yönünden bir farklılık görünse de anlam açısından bir tezat söz konusu değildir. İki durumda da Hz. Zekeriya, nübüvvete varis olacak bir evlat dilemektedir. Birinci anlama göre; dine hizmet edecek akrabaların azlığından şikâyetçi olmaktadır. İkinci anlama göre de var olan akrabalarının dine lakayt oluşlarından, dolayısıyla kendisinden sonra nübüvvete sahip çıkmayacaklarından endişelenmektedir. Asım kıraatine göre, Kur'an'ın herhangi bir yerinde birinci kıraatin geçtiği gibi bir kelimeye rastlamamakla beraber, bu kıraatin şâz olması bizim bu kıraate

³⁶ Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd Alûsî, *Ruhü'l-Me'ani fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, tsz, c. 16, s. 61.; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburi es-Sa'lebî, *Tefsiru's-Sa'lebî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 2002, c. 6, s. 206.; er-Râzî, *a.g.e.*, c. 21, s. 181-182.

³⁷ Sa'lebî, *Tefsiru's-Sa'lebî*, c. 6, s. 206.; er-Râzî, *a.g.e.*, c. 21, s. 507.

³⁸ Alûsî, *Ruhü'l-Me'ani*, c. 16, s. 61.; Sa'lebî, *Tefsiru's-Sa'lebî*, c. 6, s. 206.; er-Râzî, *a.g.e.*, c. 21, s. 181-182.

³⁹ Ebû Zekeriyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983, c.1, s. 490.

⁴⁰ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhtesab fî Tebyîn Vücûhi Şevâzzi'l-Kırâat ve'l-İzâhi Anha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrût 2010, c. 2, s. 81.

⁴¹ Sa'lebî, *Tefsiru's-Sa'lebî*, c. 6, s. 206.; er-Râzî, *a.g.e.*, c. 21, s. 181-182.

göre anlam veremeyeceğimiz anlamına gelmemektedir. İki kıraat anlam yönüyle birbirini teyit etmektedir.

Şimdi de altıncı âyette geçen, Hz. Zekeriya'nın dine varis olacak birini dilemesini ifade eden “وَيَرْثُ” kelimesini inceleyelim; bu kelime hem cezimli hem de ref ile okunabilmektedir. Cezim ile okuyanlara göre bu, bir önceki âyette geçen, “لَا مِنْ لَدُنْكَ” / “Bana lütf-u kereminden öyle bir vâris nasip et ki” âyetinin emir cevabıdır. Çünkü burada şart manası mevcuttur. “Eğer bana katından bir veli verirsen, varisim olur.”

şeklinde mana verilir.⁴² Taberî “وَيَرْثُ” kelimesine malıma varis olacak, “وَيَرْثُ” kelimelerine de nübüvvet canibinden varis olacak birini varis kıl” şeklinde yorumlamaktadır.⁴³

Ref ile okunduğu takdirde ise racih görüşe göre “وَلَّيَا” kelimesine sıla olur. Sıla olabileceği görüşünü savunanlar delillerini iki kelimenin nekire olmasına dayandırmaktadırlar. Ref ile okunması durumunda anlam “هَبْ لِي الَّذِي يَرِثُنِي” / “Bana varis olacak birini ver.” şeklinde olur.⁴⁴ Kural olarak da emir sığası nekreden önce gelip onu etkilerse nekire olandan sonra da başı yâ, te nûn veya elif ile başlayan bir fiil varsa, o zaman o fiilde iki vecih olur; ya cezim olur, o da şart ve ceza yapar. Ya da nekreye, yani “الَّذِي” yerine sıla olur.⁴⁵

2.3. Yirmi Üçüncü Âyetteki “نَسِياً” Kelimesi

İnceleyeceğimiz bir diğer âyette ise hazreti Meryem'in doğum sancısı çekerken yaşamış olduğu mahcubiyetten dolayı, “unutulup yok olmak” anlamına gelen “نَسِياً” kelimesi üzerinde duracağız. Söz konusu âyette; “فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جُذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰ لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا” / “Doğum sancısı onu bir hurma ağacına (dayanmaya) sevk etti. “Keşke, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim, dedi.”⁴⁶ buyurulmaktadır.

Bu âyetteki, “نَسِياً” kelimesi lügat olarak; unutma, unutulmuş şey anlamına gelmektedir. “نَسِياً”/Mensiyyen kelimesi ile kullanılması durumunda, “tamamen unutulmak” anlamına gelmektedir.⁴⁷ Nitekim “نَسِياً” kelimesi bu âyette de “نَسِياً”/Mensiyyen kelimesiyle beraber kullanılmaktadır. Bu durumda, tamamen unutulmak anlamı ifade edilmektedir. Ayrıca ilgili kelime terk etmek anlamına da gelmektedir.⁴⁸ “نَسِياً” fiili Kur'ân'da kullanım alanlarına göre bazen unutmak, bazen de

⁴² İbn Haleveyh, *el-Huccet fil'Kırâati's-Seb'a*, Dârü's-Şürûk, Beyrût 1979, s. 234-235.

⁴³ Taberî, *a.g.e.*, c. 18, s. 145.

⁴⁴ Ferrâ, *Me'âni'l- Kur'ân*, c. 2, s. 161-162.

⁴⁵ Ferrâ *a.g.e.*, c. 2, s. 162.

⁴⁶ Meryem 19/23.

⁴⁷ Mutçalı, *Mu'cem*, s. 883.

⁴⁸ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. 6, s.4416.

terk etmek anlamında kullanılmaktadır. Bununla ilgili öncelikle ‘terk etmek’ anlamına gelen şu âyet verilebilir:

الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ يَمُرُّونَ بِهِمْ مَمْلُوكِينَ وَيَمْنَعُونَ عَنْ الْمَرْغُوفِ وَيَمْنَعُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ

“الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ يَمُرُّونَ بِهِمْ مَمْلُوكِينَ وَيَمْنَعُونَ عَنْ الْمَرْغُوفِ وَيَمْنَعُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” / “Münafik erkekler de münafik kadınlar da birbirinin (tamamlayıcı) parçasıdır (hepsi birbirine benzer). Onlar kötülüğü (küfrü, günahları) emrederler, iyilikten (imandan, itaatten) vaz geçirmeye uğraşırlar, ellerini (cimrilikle sımsıkı) yumarlar. Onlar Allah’ı unuttular (Ona itaati bıraktılar), O da onları unuttu (onlara lütfunu terk etti). Şüphesiz ki münafıklar fasıkların ta kendileridir.”⁴⁹ Buradaki unutma terk etme anlamındadır. Çünkü Allah hiçbir şeyi unutmaz. Münafıklar Allah’a olan itaati terk ettikleri için, Allah da onları dünyadayken hidayetinden mahrum bırakarak, ahirette de azaptan kurtaracak olan rahmetinden mahrum ederek terk etmiştir.⁵⁰ Buradaki “نَسِيَ” fiili terk etmek anlamına gelmektedir. İncelemiş olduğumuz meallerin büyük bir kısmı (iki üç tanesi hariç) bu âyetin mealine “münafıklar Allah’ı unuttular, Allah da onları unuttu” şeklinde anlam vermişlerdir. Kur’ân’ı mealinden anlamaya çalışan bir okuyucunun bu âyette Allah’a unutmak gibi bir vasfı atfetmesi olağan bir durumdur. Oysaki tefsirlerin birçoğunda unutmak, terk etmek anlamında kullanılmıştır. Yoksa -haşa- unutmak, Allah’ın ulûhiyetine, zatına ve sıfatlarına ters düşen bir kavramdır. Nitekim Allah unutturur, ama asla unutmaz.

“نَسِيَ” fiili şu âyette de terk etme anlamını ifade etmektedir: “أَتَاكَ إِلَٰهٌ مِّنَّا فَانْصِبْ يَدَكَ إِلَيْهِ وَكَلِّمْ كَلِمَاتٍ مِّنْهُ” / “Allah ona: ‘Bu böyledir. Âyetlerimiz sana geldi, ama sen onları unuttun (bir tarafa itip terk ettin). Bugün de sen öylece unutulur da (Cehennem) terkedilirsin.’

buyurdu.”⁵¹ Müfessirler bu âyete şu şekilde anlam vermişlerdir: Evet, aynı şekilde sana apaçık âyetlerimiz geldi ve sen o âyetlere karşı gözlerini kapayıp, hiç iltifat etmeden, âyetlerimizi terk ettin. Aynen bugün senin âyetlerimizi terk ettiğin gibi sen de kör bir şekilde cehennemde unutulup terk edileceksin.⁵² Müfessirler bu körlüğü; yol ve yordamdan mahrum olmayı, hüccetsiz kalma şeklinde yorumlamaktadırlar.⁵³

Ebû Amr bu kelimeyi tehir/erteleme anlamı taşıyan “نَسِيَ” / nes’ kelimesinden türetilip, “نَسَاهَا” / nense’ha şeklinde, nun’un ve hemzenin fethasıyla okumaktadır. Bu şekilde okumak tehir etme anlamına gelmektedir. Kur’ân’da da bu tür kullanıma rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili âyette; “إِنَّ أَوَّلَ الْبَيْتِ عِزَّةٌ الْكُفْرُ” / “(Haram ayları) geciktirmek ancak küfürde bir artış sebebedir.”⁵⁴ şeklinde geçmektedir. Arap dilinde

⁴⁹ Tevbe 9/67

⁵⁰ Sa’lebi, *Tefsîru’s-Sa’lebi*, c. 5, s. 66.

⁵¹ Taha, 20/126.

⁵² Beydâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, c.4. s. 42.; Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekenî Şinkitî, *Edvaü’l-Beyân fî İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Dârü’l-Fikr, Beyrût 1995, c. 4, s. 126.

⁵³ Şinkitî, *Edvaü’l-Beyân*, c. 4, s.127 .

⁵⁴ Tevbe 9/37.

vadeli satışa “نَسِيئَةً” / “nesie” denilmektedir. Ebû Amr’ın dışındaki kıraat imamları; “نَسِيَّان” / nisyan kökünden, nun harfini zammeli, sini de kesreli okumaktadırlar. Bu şekildeki kıraat da unutmayı ifade etmektedir.⁵⁵

“نَسِيئَةً” kelimesini anlamamız için Hz. Meryem’in o günün şartlarında yaşamış olduğu mahcubiyetine de değinmemiz gerekmektedir. Hz. Meryem’in doğum sancıları başlayınca Allah Teala, kendisini, lohusa bir kadına iyi bir gıda olan hurma ağacına dayanmayı ilham etti. Doğum sancısı başlayıp, Hz. İsa (a.s.) doğunca Hz. Meryem, utancından ölmek isteyerek hiç yaşamamış olmayı temenni etmiştir. Bu temenni dünyalık herhangi bir sıkıntı veya zorluk için gerçekleşmemiştir. Bulunduğu ortam, o günkü şartlarda kendisini suçlu göstermektedir. Kavminin kendisine zina ithamında bulunup dinine bir zarar vereceklerinden, kavminin kendisine zulmetmesinden endişe duymaktadır. Bu endişe onu, dinine bir zararın geleceği korkusuna sevk ettiğinden, ölüm temennisinde bulunmuştur.⁵⁶

Kıraat imamları “نَسِيئَةً” kelimesinin başındaki nun’un irabında ihtilafa düşmüşlerdir. Asım ve Hamza, nun harfini fethalı; geri kalan kıraat imamları da kesreli okumaktadırlar.⁵⁷

Nun’u fethalı okuyanlar “نَسِيئَةً” kelimesini, “نَسِيَّان”den türetilip daha sonra hafifleterek “نَسِيَّان” yapmışlardır. Bu durumda mana, “المنسى” /el-mensî, yani unutilan şey olur. Konunun başında da âyete bu şekilde anlam vermiştik. Nun harfini kesreli okuyanlar ise Arap dilinde kullanıldığı üzere; atılan, değersiz olan ve kadının beden temizliğinde kullandığı beze verilen adıdır.⁵⁸ Ezherî’ye (ö. 370/980) göre, kelimeyi mananın tekidi için, her iki hali ile okumak caizdir. Ancak Arapların kelimasında nun’u kesreli okumak daha çok görülen bir olgudur, demektedir.⁵⁹

Birinci manaya göre: Hz. Meryem yaşanan bu olağanüstü olayın etkisinde kalarak korkuya kapılmıştır. Bu korku da onu dinine bir zarar geleceği endişesine sevk etmiştir. Bu kaygısından ötürü unutulup yok olmak istemiştir. İkinci görüşü göre ise; mahcubiyet ve utancını gizlemek istemiştir. Kendini değersiz hissetmiştir. Kendisine kimsenin muttali’ olmasını istememiştir. Yok olmayı, nefsinin çürümeye terk etmeyi dilemiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi “نَسِيَّان” atılan, değersiz olan ve kadının beden temizliğinde kullandığı beze verilen addır. Hz. Meryem de atılıp, yok olmak istemiştir. İki kıraat arasında anlam açısından da herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir. İki kıraat ile de okumak caizdir. İki kıraat anlam açısından birbirine zenginlik katmaktadır.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtîhü'l-Gayb*, c. 3, s. 637.

⁵⁶ Şinkitî, *Edvâü'l-Beyân*, c. 3, s. 390; Muhammed b. Yusuf el-Ceyyânî Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîrû'l-Bahrî'l-Muhît*, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1998. c. 7, s. 252.

⁵⁷ Ezherî, *Mea'ni'l-Kirâat*, s. 283.

⁵⁸ İbn Haleveyh, *a.g.e.*, s. 237; Râzî, *a.g.e.*, c. 21 s. 206.; Ezherî, *Mea'ni'l-Kirâat*, s. 283.

⁵⁹ Ezherî, *a.g.e.*, s. 283.

2.4. Elli Birinci Âyette Geçen “مُخْلِصًا” Kelimesi

İnceleyeceğimiz bir diğer örneğimiz ise “مُخْلِصًا” kelimesine dairdir.

“وَإِذْكَ زُفِيَ الْكِتَابُ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا” / *Kitapta Mûsâ'yı da an. Gerçekten O Allah tarafından ihlâsa erdirilen bir kul idi, resul ve nebî idi.*⁶⁰ Kiraat imamları bu âyette geçen “مُخْلِصًا” kelimesinde ihtilafa düşmüşlerdir. İmam Asım, Hamza ve Kisaî yukarıda görüldüğü gibi, fethalı ism-i mef'ul şeklinde okumuşlardır. İbn Kesîr, Nafi', Ebû Amr, İbn Amir kesreli “مُخْلِصًا” ism-i fail sığası ile okumuşlardır.⁶¹

Bu kelimenin sülasi sığası; “خلص، يخلص، خلوصا، وخلصا” şeklinde olur ki bu da bir şeye takıldıktan sonra kurtulup selamete kavuşmak, anlamında olur. Rubai fiil kalıbında “اخلص” ve “خلص” sığaları ile gelir. “اخلص دينه لله” denildiği zaman, dinini Allah'a hasr kıldı, samimiyetle Allah için yaptı, şeklinde bir anlam hâsıl olur. Âyet-i kerimede; “مَنْ هُمْ” / “Ancak onlardan ihlâsa erdirilmiş kulların müstesna”⁶² ism-i mef'ul sığası ile okunduğu gibi “المخلص ي”⁶³ ism-i fail sığası ile de okunmaktadır.⁶⁴

Kesreli kıraate göre, Hz. Musa ibadetini Allah için samimiyet ile yapıp Allah'ın birliğine iman etmektedir. Allah'a herhangi bir şekilde ortak koşmamaktadır. Fethalı kıraate göre ise, Allah Hz. Musa'yı ihlaslı kılıp Risâlet'e seçmiştir.⁶⁵ Kısacası; “مخلص”

ibadetine şirk ve riya karıştırmayandır. “مخلص” ise Allah'ın kendisini ihlaslı/samimi kıldığı kişidir.⁶⁶ şeklinde yorumlanabilir. Mekî b. Ebî Tâlib mana boyutunu ele alırken fethalı kıraati tercih edip Allah onları seçmeseydi onlar zaten ihlaslı davranamazlardı şeklinde bir yorum getirmiştir.⁶⁷

İki kıraat arasında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Hz. Musa Allah'a samimiyet ile ibadet etmektedir. Allah'ta onu Risâlet'ine seçmiştir.⁶⁸ İki kıraatin bir arada veya ayrı bir şekilde okunmasında herhangi bir sakınca görülmemektedir. Ayrı ayrı

⁶⁰ Meryem, 19/51.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücahid, *es-Seb'a fi'l-Kirâat*, Darü'l-Maarif, Kâhire 1980, s. 410.; Dâni, *Teysîr*, s.317.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c.2, s.318.; İbn Haleveyh, *İrabü'l-Kirâat*, c.2, s. 308; Ali b. Muhammed Ebû Abdullah İbn Ebî Meryem eş-Şirâzî, *el-Mudahu fi Vucuhî'l-Kirâati ve İleliha*, Tah. Ömer Hamdan el-Kübeysi, Mekke 1993, c. 2 s. 819.; el-Farisî, *el-Hüccet*, c. 5, s. 202.

⁶² Hicr, 15/40.

⁶³ Nafi', Asım, Hamza ve Kisaî fethalı; diğerleri kesreli okumuşlardır. (Dâni, *Teysir*, s.296.; el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. 2, 428.; Abdu'l-Fettah el-Kadî, *el-Büdûrû'z-Zâhire*, Darü's-Selâm, Kâhire 2010, c.1, s. 468.)

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 2, s. 1227.

⁶⁵ Taberî, *Camiü'l-Beyân*, c. 18, s. 209; Ebû Hayyân, *Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhit*, c. 7, s. 274.; Sa'lebî, *Tefsîru's-Sa'lebî*, c. 6 s. 218.; Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, c. 21, s. 548.; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, c. 3, s. 399.

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 22.

⁶⁷ Mekî, *el-Keşf*, c. 2, s. 10.

⁶⁸ Taberî, *Camiü'l-Beyân*, c. 18, s. 209.; Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, c. 21, s. 548.

veya beraber okunmaları mana açısından problem teşkil etmemektedir. Aksine yukarıda açıkladığımız gibi iki kıraat mana yönüyle birbirini açıklar ve destekler mahiyettedir.

SONUÇ

Kıraat ilmi, Kuran'ın okunma ve eda keyfiyetini konu alan bir ilimdir. Bu ilim, Kur'ân kelimelerinin okunma biçimini ve bu kelimelerdeki farklılıkları bir rivâyet zinciri çerçevesinde, nakledilmesini esas almaktadır.

Kur'ân kıraatleri okuyucusuna, Kur'ân'ı düzgün telaffuz etmeyi öğretmenin yanında, yorumlamasına da katkı sunması hasebiyle, önem arz etmektedir. Müfessirlerin büyük bir kısmı bu ilimden istifade etmişlerdir. Eserlerinde kıraat farklılıklarına yer verip bu farklılıkların anlam üzerindeki etkisine değinmişlerdir.

Meryem sûresi bağlamında incelediğimiz rivâyet veya dirayet tefsirlerinin çoğu, sûredeki kıraat farklılıklarına dikkat çekmektedir. Kur'ân'ın geneline özelde de incelediğimiz Meryem sûresine yansıyan kıraat farklılıklarının sebebini şöyle özetleyebiliriz: Kıraat farklılığının temel nedeni 'ahruf-i seb'a' ile ilgili nakledilen hadislerle beraber, sahabe ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen ve günümüze kadar nakledilen sahih rivâyetlerdir. Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaflar 'ahruf-i seb'a'yı da kapsayacak şekilde farklı okunmaya müsait bir şekilde çoğaltılmıştır. Bu da hem okuyuşu hem de anlamı farklılaştırmaktadır.

Meryem sûresi çerçevesinde tespit ettiğimiz örneklerde kıraat farklılıklarının yukarıda zikrettiğimiz etkenlerin etkisiyle şu yönlerde olduğunu tespit ettik: Fiil kalıplarının değişkenlik arz etmesinden kaynaklanan farklılıklar. Aynı fiilin masdar, sülâsî, rubai ve emir sığalarıyla; muzari fiilin hem mütekellim hem de müzekker gaip sığalarında okunmaya müsait oluşu, bu kelimelerden sonra gelen isimlerin de irabında değişiklikler meydana getirmektedir.

Sonuç itibarı ile Kur'ân'ın telaffuzunu hedefleyen kıraatlerin incelenmesi, Kur'ân metnini eksiksiz okutacağı gibi, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

ALÛSÎ, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd, *Ruhü'l-Me'âni fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dârü İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrût, tsz,

BEYDÂVÎ, Ebû Said Nasirüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed *Envarü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dârü İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrût 1997.

DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Said b. Amr el-Emevi, *Et-Teysîr fî'l-Kırâati's-seb'*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2011.

- *Câmiü'l-Beyân, Dârü İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrût 2009.*
- EBÛ HAYYÂN, Esirüddîn Muhammed b. Yusuf El-Endelüsî, *Tefsîrû'l-Bahri'l-Muhît, Dârü'l-Fikr, Beyrût 1999.*
- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Me'ani'l- Kırâat, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrût 1999.*
- FARİSÎ, Ebû Ali Hasan b. Ahmet b. Abdulğaffar, *el-Hüccet fi İleli'l-Kırâati's-Sab', Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2007.*
- FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983.*
- İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osman, *el-Muhteseb fi Tebyîn Vücûhi Şevazzi'l-Kırâat ve'l-İzâhi anha, Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrût 2010*
- İBN HALEVEY, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccet fi'l-Kırâati's-Seb'a, Darü's-Şürûk, Beyrût 1979.*
- İBN HALEVEY, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *İ'rabü'l-Kırâati's-Sab'i ve İleliha, Mektebetü'l-Hanci, Kâhire 1992*
- İBN MANZUR, *Lisanü'l-Arab, Darü'l-Maarif, Kâhire 1708.*
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Ebü'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr, mektebetü'r-Riyâd el-hadisiyye, Riyâd tsz.*
- İSFAHANÎ, Rağib, *Müfredât Elfazi'l-Kur'ân, Dârü'l-Kalem, Beyrût 2011.*
- KADÎ, Abdu'l-Fettâh Abdü'l-Ğani, *el-Büdûrû'z-Zâhire, Darü's-Selam, Mısır 2010.*
- KARAMAN, Hayreddin, Mustafa ÇAĞRICI, İbrahim Kafi DÖNMEZ, Sadrettin GÜMÜŞ, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Dib. Yayınları, Ankara 2006.*
- MEKKÎ, Ebû Muhammed b. Ebi Talib el-Kays, *el-Keşfu an Vücûhi'l-Kırâati'Seb 'i ve İleliha ve Hiceciha, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1997.*
- MUTÇALI, Serdar, *el-Mu'camu'l-Arabîyyi'l-Hadîs, Dağarcık yay. İstanbul 1995.*
- RÂZÎ, Fahreddin, *Mefâtîhü'l-Gayb, Darü'l-Fikr, Beyrût 1981.*
- SA'LEBÎ, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburî, *Tefsîru's-Sa'lebî, Daru İhyâi't-Turasi'l- Arabî, Beyrût 2002.*
- SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr, Dârü'l-Fikr, Beyrût 2001.*
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr, Dârü İbn Kesîr; Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, Dimeşk-Beyrût 1994.*
- ŞİNKİTÎ, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekenî, *Edvaü'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân, Darü'l-Fikr, Beyrût 1995.*

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Camiü'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2000.

ZEMAŞERÎ, Carullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamizi't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Daru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrût tsz.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdü'l-Azim, *Menâhilu'l-İrfân fi Ülumi'l-Kur'ân*, Dârü't-Tevfikiyye li't-Turâs, Kâhire 2011.

**1803 YILI SEYYİD FEYZULLAH EFENDİ KİTÂBESİNDE DİYARBAKIR'IN
FETHİ VE BÖLGEYE YERLEŞEN SAHÂBELER**

Murat ÖZAYDIN*

Öz

Makalemizde öncelikle, Diyarbakır'ın fethinin nasıl gerçekleştiği, hangi aşamalardan geçtiği, sonuca basıl ulaşıldığı ve Anadolu'nun İslâm'a açılan kapısı olması münasebetiyle taşıdığı stratejik önemi ifade ederek, tarihi süreç içerisinde hangi medeniyetlere ev sahipliği yaptığının kayıtlarını kısa başlıklar halinde sunduk. Diyarbakır Ulucami içerisinde yer alan, Seyyid Feyzullah Efendi tarafından yazılan, ancak daha sonra çeşitli sebeplerle kaybolan kitâbenin elimize ulaşan nüshası çerçevesinde fetih hareketinin nasıl gerçekleştiği, hangi aşamalardan geçerek sonuca ulaşıldığını tarihi diğer kaynaklarla birlikte detaylı bir biçimde ifade ettik. Daha sonra fetih sonrası şehit olan sahâbeler, medfûn bulundukları mekan, bölgeye yerleşen sahâbeler ve aileleri hakkında, özellikle ilk sahâbe valisi ve şehrin fethinden yaklaşık altı ay sonra şehit olan Sultan Sa'sâ Hazretleri ve diğer Ashâb-ı Kiram hakkında bilgiler vererek, son olarak nesli günümüze kadar gelen ve Diyarbakır'da bu nesilden gelerek yaşamlarını sürdüren aileler ve künyeleri hakkında örnekler sunarak makalemizi tamamlamaya gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Fetih, İslam, Diyarbakır, Nesil.

**The Conquest of Diyarbakır And The Companions Who Settled in The
Region in The Inscription of Sayyid Feyzullah Efendi in 1803**

Abstract

In our article, first of all, we presented the records of which civilizations it hosted in the historical process, by expressing how the conquest of Diyarbakır took place, what stages it went through, the result was reached, and the strategic importance it had as Anatolia's gateway to Islam. Within the framework of the copy of the inscription, which was written by Sayyid Feyzullah Efendi, which was located in the Great Mosque of Diyarbakır, but was later lost for various reasons, we have explained in detail how the conquest movement took place and the stages through which the result was reached, together with other historical sources. Later, he gave information about the companions

who were martyred after the conquest, the place where they were buried, the companions who settled in the region and their families, especially the first governor of the companions, Sultan Sa'sa who was martyred about six months after the conquest of the city, and other Companions, and finally his generation. We have tried to complete our article by presenting examples about the families that have come down to the present day and continued their lives in Diyarbakır from this generation and their tags.

Keywords: Companions of the Prophet, Conquest, İslam, Diyarbakır, Generation.

1. 1803 Yılı Seyyid Feyzullah Efendi kitâbesinde Diyarbakır'ın fethi ve bölgeye yerleşen Sahâbeler

Mezopotamya bölgesinin 9 bin yıllık tarihi geçmişe sahip en güzel şehirlerinden biri Diyarbakır'dır. Yüzyıllar boyunca çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapmış, kültürel ve manevi ruhu çok yüksek bir şehirdir. Çayönü Tepesi kazıları sırasında dünyanın en eski köyünün kalıntılarının bulunduğu Diyarbakır, Mekke ve Medine'den sonra dünyada en çok sahabe barındıran şehir olma özelliğine de sahiptir.

Diyarbakır, İslam tarihi açısından büyük bir öneme sahiptir. Bunun sebebi şudur; Diyarbakır, Resûlullah Efendimizin 632 yılında vefat etmesinden yaklaşık 6 yıl sonra, halife Hz. Ömer zamanında, 638-639 yılları arasında fethedilmiştir. Diyarbakır'ın fethedilmesiyle birlikte, Anadolu topraklarına İslamiyet girmeye başlamıştır. Dolayısıyla Diyarbakır, İslam dininin bu topraklara girip yayılmasına bir köprü görevi üstlenmiştir. Fetih sonrasında birçok sahabe Diyarbakır'a yerleşmiş ve ömrünün sonuna kadar bu topraklarda yaşamıştır.

Diyarbakır'ın fethini anlatan 1803 yılında Seyyid Feyzullah Efendi tarafından yazılan ve Diyarbakır Ulu Camide asılı olan kitabe, fethin hangi şartlarda gerçekleştiğine dair, şüpheye mahal bırakmayacak derecede son derece açık ifadeler yer alması açısından son derece önemlidir.¹ Bizde makalemizde bu kitabe ışığında fethi anlatma gayretinde olacağız. Fetih oldukça zor şartlarda ve uzun bir süreç sonunda nasib olmuştur. Bu kısa açıklamadan sonra, fethin nasıl ve şartlarda, kimlerin katılımıyla gerçekleştiğini sizlere anahatlarıyla anlatmaya çalışacağız.

Hazreti Ömer'in halifeliği 634-644 sırasında Bizans İmparatorluğunda Heraklius (610-641) bulunmaktaydı. İslam orduları 15/636 yılında yapılan Yermuk savaşında Heraklius'un ordusunu yenerek, 16/637 yılında Suriye'yi feth etti. Artık sıra Kuzey Mezopotamya bölgesinin fethine gelmişti. Halife Hz. Ömer bu görevi İyaz bin

¹ Yazılan kitabenin orijinal metni ve günümüz Türkçesine çevrilmiş hali bildirinin sonunda yer almaktadır.

Ganem'e verdi. İyaz, sekiz bin kişilik bir kuvvetle harekete geçti. Ordusunda bine yakın sahabe vardı. ²

Ordu yol boyunca bulunan mevcut tüm kaleleri fethederek ve bazılarını da barış yoluyla almak suretiyle Amid (Diyarbakır) kalesi önüne geldi. İyaz, Tell (şimdiki Mardin) kapısını, Said bin Zeyd, Rum (Urfa) kapısını, Muaz bin Cebel, Ermen (Harpur, Dağ) kapısını, Halid bin Velid, Babü'l Ma (Su, Dicle, Yenikapı) tarafını kuşattılar. Vakidi'ye göre o tarihte şehir Meryem-i Dara adında bir kadının yönetimi altında idi. ³

Sait Paşa ise, bu sırada Antak isminde bir Rum emirinin Amid ve Meyyafakirin (Silvan) vali ve muhafızlığına atanmış olduğunu ve İslam orduları bölgeye gelmekte iken Amid'de mevcut askeri ve tahkimatı savunma için yeterli bulduğundan kendisinin Meyyafakirin'i müdafaa etmeye gittiğini ileri sürer. ⁴

Diyarbakır'ın kuşatması uzun sürer. Bütün saldırılar, şehri baştanbaşa kuşatan muhkem ve muhteşem surlar karşısında neticesiz kalmaktaydı. Araplar, beş ay kadar bu kale duvarları dibinde beklemeye katlandılar. Bu arada İyaz, hakem bin Hişam'ı bir miktar kuvvetle Meyyafakirin'e göndererek orayı fethetti.

² Vâkıdî, *Kitabu'l-Fütuh*, Mısır 1302, c. II, ss. 138-154; Said Paşa, *Diyarbakir Tarihi*, Diyarbakir 1302, s. 26. v.d.; Basri Konyar, *Diyarbakir Tarihi*, Ankara 1936, s. 147, v.d.; Bedri Günkut, *Diyarbakir Tarihi*, Diyarbakir 1936, s. 72, v.d.; Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakir Tarihi*, Ankara 1996, DBBY., c. I, s. 154; Mustafa Celaledin, *Meyyafakirin Veya Silvan Tarihi*, İstanbul 1926, s. 4, v.d.; Bkz. Ayrıca konu ile ilgili diğer kaynaklar; *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, "Diyarbakır" maddesi, İstanbul 1994, ss. 464-472; Şevket Beysanoğlu, *Bütün Cepheleriyle Diyarbakır*, İstanbul 1962; Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakır'da Gömülü Meşhur Adamlar*, Ankara 1985; Şevket Beysanoğlu, *Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Abideleri*, İstanbul 1963; Şevket Beysanoğlu, *Cumhuriyetin 50. Yılında Diyarbakır İl Yıllığı*, Ankara 1973; İbn-i Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1987, IX, s. 21; Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut h. 1388, c. I, s. 56; Guy le Strange, *Buldanu'l Hilâfet-u eş-Şarkiyyetu*, Beyrut 1985, s. 140; *Meydan Larousse*, c. V, s. 404; *Ana Britannica*, "Diyarbakır" mad, c. X, s. 216; Ebu'l-Fidâ, *Takvimu'l-Buldan*, Beyrut 1988, c. II, s. 56; M. Fahreddin Kırzioğlu, *Kara Amid*, s. 241; İbrahim Yılmazçelik, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*, s. 2; Türkiye İş Bankası, *Kültür Sanat Dergisi*, Aralık 1995, s. 6; Said Paşa, "Cezîre ve Diyarbakir Tarihi", *Diyarbakir Salnameleri*, İstanbul 1999, c. III, s. 376; Nejat Göyünç, "Diyarbakır", *DİA*, c. IX, ss. 465-469; Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, (Diyanet Vakfı Yayınları), Ankara 1993, c. I, s. 221; Martin Van, *Evliya Çelebi İn Diyarbakır*, Leiden, Newyork, s. 114; *Diyarbakir Salnameleri* (1319-1321), s. 186; Aziz Günel, *Türk Süryanileri Tarihi*, Diyarbakır 1970; s. 422; Adnan Çevik, *XI. XIII. Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002, s. 30; Mükrimin, H. Yınanç, "Diyarbakir", *İA*, c. III, s. 606.; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara 1993, s. 9; Şemsettin Sami, "Diyarbakir", *Kâmusu'l-Alâm*, c. III, s. 2202.; M. Mehdi İlhan, "Onaltıncı Yüzyılın Başlarında Amid Sancağı ve Şahıs Adları Hakkında Bazı Notlar", *Belleten*, c. IV, sy. 209, 1990, ss. 213-222.; Nejat Göyünç, *Mardin Sancağı*, s. 264; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadâriliğe Kufe*, Ankara, 2001, s. 143; El-Hemedâni, *Buldan*, Beyrut 1996, s. 179.

³ Vâkıdî, a.g.e, c. 2, sf. 144; Vâkıdî, *Tarîhu Futûhi'l-Cezîre ve'l-Hâbûr ve Diyarbakir ve'l-İrâk*, Dimeşk 1996, s. 176 (Bu eser Vâkıdî'nin Futûhu's-Şam adlı eserinin bir bölümüdür.); Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldan*, Beyrut 1991, s. 178; Abdurrahman Acar, "Amid (Diyarbakır) Şehrinin Fethi (Vâkıdî'ye göre)", *DÜİF. Dergisi*, Diyarbakır 1999, c. I, s. 195.

⁴ Said Paşa, a.g.e, s. 30, v.d.; Bkz. Şevket Beysanoğlu, *Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Abideleri*, İstanbul 1973, s. 43; Şevket Beysanoğlu, "Kuruluşundan Günümüze Kadar Diyarbakır Tarihi", *Müze Şehir*, İstanbul 1999, s. 49; Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, s. 166; Belâzûrî, a.g.e, s. 178.

Nihayet, Hâlid bin Velîd, sur dibinde sık sık yaptığı keşiflerden birinde, surun doğu (Dicle vadisine bakan) yönünde, şimdiki Adalet dairesinin (eski hükümet konağı) bahçeler cihetindeki sur duvarında gördüğü gizli bir su deliğini genişleterek oradan içeri girebileceğini tespit etti.⁵

Durumu komutan İyaz'a anlattı. Hâlid bin Velîd, bir gece yanına yüz kadar iyi savaşı ve çoğu sahabeden oluşan erleri alarak bu delikten içeri girdiler. Bu yere yakın bulunan ve şehrin fethinden sonra Fetih Kapısı (İçkale'den hastanelere çıkan yol üzerindeki kapı) ismini alacak olan kapıyı açarak Arap ordularının şehre girişini sağladılar. Bu kapıyı açmak için nöbetçilerle yapılan mücadele esnasında en az yirmi beş sahabenin şehit olduğu anlaşılmaktadır. Bu şehitler, İçkale Camii bitişiğindeki meşhede Halid bin Velid'in oğlu Hazreti Süleyman ile birlikte defnedilmişlerdir.

Vâkıdî, Hâlid bin Velîd'in bulduğu gizli deliğin tesbitini şu şekilde detaylı olarak anlatır:

“Amid'in sarılışı sırasında çadırını su kapısında (bugünkü Kıtırbil ve Yeniköy de karargah kurmuş olsa gerek) kurmuş olan Hâlid bin Velîd, her gün yanındaki askerlerle şehrin o yanlarında gözcülük ediyordu. Human adında bir kölesi vardı. Bu köle her gün arpa unundan yapılmakta olan birkaç ekmeği iftar için Hâlid bin Velîd'in çadırına bırakırdı. İki üç gün ekmek bulamayan Hâlid bin Velîd kölesine; Azık mı tükendi nedir? üç akşamdır ekmek yok? diye sordu. Kölesi de her akşam ekmek bıraktığını söyledi ve bu olayın üzerine çadırı gözetlemeye koyuldu. Kale duvarının dibinden bir köpeğin gelerek çadıra girip ekmeği kaçırdığını gördü. Köpeği takip etti, köpeğin kale duvarı dibindeki bir sel çukuru yolundan içeri girdiğini tespit etti. Koşup Hâlid bin Velîd'e haber verdi. Hâlid de gidip baktı ve sevindi. Maiyetine dönerek, “Su yolundan şehre girmek için Allah uğruna kendimi adadım. Benimle içeri girmek için sizden yüz kişi isterim.” dedi. Öne çıkan yüz kişi ile doğruca İyaz'ın yanına gidip durumu bildirdi. O da ordusuna, kale içinden tekbir sedalarını ıstır ıstırmez hemen harekete geçmelerini buyurdu. Hâlid bin Velîd, gece yarısı yüz kişiyi alıp su yoluna gitti. İlk Hâlid bin Velîd, ikinci olarak Amr bin Ahvâs, üçüncü olarak Huzeyfe bin Sâbit, dördüncü olarak Amr bin Beşîr ve sırasıyla diğer sahabeler içeri girdiler. Doğruca şehrin orta yerine vardılar ve orada yüksek bir sesle tekbir getirmeye başladılar. Uykuda olanlar uyandı. Uyanık olanlarda korkularından titremeye başladılar. Hâlid bin Velîd, icab eden yerleri tutturdu ve on kişiyi gönderip surun kapısını açtırdı.⁶

⁵ Vâkıdî, *Kitâbu'l-Futûh*, c. II, s. 146; Abdurrahman Acar, a. m. s. 197; Vâkıdî, *Futûhu's-Şam*, s.166; Belâzûrî, a.g.e., s. 178; Asrı Çubukçu, “İyaz Bin Ganem” *DİA*, c. XXIII, s. 498; İbn-i Kesîr, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1987, c. IX, s. 21; Bkz. El-Bekrî, *Mu'cem Muste'cem*, c. I, s. 93.

⁶ Vâkıdî, a.g.e, c. II, s. 146; Acar, a.g. m. s. 196; Bkz. Ayrıca konu ile ilgili kaynaklar; Said Paşa, “Cezire ve Diyarbekirin Fethi” *Diyarbakir Salnameleri*, c. III, ss. 380-381; Sadık Eraslan, *Sosyo-Politik Açından Asr-ı Saadet Fetihleri Hz. Ömer Dönemi*, Ankara 1999, s. 139; İbnu'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, çev. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1985, c. II, ss. 489-553-554; Necati Akyon, *Anadolu'da Gerçekleştirilen İlk İslam Fetihleri*,

Meryem, İslam askerlerinin şehre girdiğini anlayınca, kıymetli eşyaları ve mâiyeti ile birlikte kendi sarayında bulunan azim ve vasi gizli yolla Ermen kapısından taşraya çıkıp bilad-ı Rum'a gitti.”⁷

Yeraltından giden bu gizli yolun İçkale'den Seyrantepe'ye çıkmakta olduğu bugün bile halk arasında söylenmekte ve bazı izlerine rastlanmaktadır.⁸

Hâlid bin Velîd'in savaşıklık ve kahramanlık dehasını bir neticesi olarak, Diyarbakır, 18/639 tarihinde fethedildi.⁹ Halkın silahları toplatıldı, herkese iyi muamele edildi. İslam dinine zorlanmadılar. Buna rağmen halkın büyük bir kısmı kendi rızalarıyla Hak dini kabul ettiler. İlk iş olarak şehrin ortasındaki Mar-Toma (Saint-Thoma) kilisesinin bir kısmı (sonradan tamamı) camiye (bugünkü Ulu Camii'ne) çevrilerek Müslümanların ibadetlerine tahsis edildi.¹⁰

Diyarbakır'ın fethi sırasında şehit olan Hâlid bin Velîd'in oğlu Hazreti Süleyman ve beraberindeki sahabeler, İçkale bitişiğindeki meşhed'e defnedilmişlerdir. Meşhedin, 550/1156-1179 tarihleri arasında İnaloğulları'nın vezirliğini yapan ve Cemâlüddevle ünvanıyla anılan Nisanoğlu Kemaleddin Ebu'l-Kasım tarafından yaptırıldığı veya esaslı bir onarım gördüğü, caminin doğu penceresinde yer alan “Ey insanların ilâhı, Kemaleddin Ebu'l-Kasım için iyi dost ol. Nasıl ki bu meşhedin binasını teşyid etti (yükseltip sağlamlaştırdı). Nebiyyi mürsel hürmetine sende kendisinden razı ol.” dizeleriyle yazılmış kitâbeden anlaşılmaktadır.¹¹

Meşhed, 1631-1633 tarihleri arasında Diyarbakır valiliği yapan silahtar Murtazâ Paşa (ö.1636) tarafından restore edilip onarılmıştır.¹² Buna dair manzum kitabede şehitlerin isimleri de yazılıdır:¹³

Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları, Ana Bilim Dalı, Konya 1994, s. 55.; Taberî, *Tarihu'l-Taberi*, çev. M. Faruk Gürtuna, İstanbul, c. II, s. 447; Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1960, s. 61; İbn-i A'sen el-Kûfi, *Kitâb el-Futûh*, Beyrut, c. I, s. 149; İbn-i Kesir, *İslam Tarihi*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1994, c. VII, s. 76; Ernest Honigman, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, çev. Fikret Işıltan, İstanbul 1970, s. 36; Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Beyrut 1988, c. II, s. 509; Van Berchem, Max-Strzygowski, J., “*Amida*”, Heidelberg, Paris 1910; Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1963, s. 63.; Ekrem Cemil Paşa, *Kürdistan Kısa Tarihi*, İstanbul 1998, ss. 99-105; Cuma Karan, *Diyâr-ı Bekir ve Müslümanlarca Fethi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2003, ss. 1-13; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, tah. İhsan Abbas, Beyrut 1979, s. 109; el-Mebsût, c. X, s. 2; Ebu'l A'lâ Mevdûdî, “*Cihâd*”, İstanbul 1986, s. 14; Ahmed Özel, “*Cihâd*”, *DİA*, c. XII, ss. 529-530; Mustafa Fayda “*Fetih*”, *DİA*, c. XII, s. 467.

⁷ Vâkîdî, a.e, c. II, s. 147, Beysanoğlu, a.g.e. c. I, s. 155.

⁸ Vâkîdî, a.g.e, c. II, s. 148.

⁹ Vâkîdî, a.g.e, c. II, s. 147; Ayrıca, Vâkîdî şehrin h. 7 Cemâziyelevvel 17 (m. 27 Mayıs 638)'de alındığını belirtir., Şevket Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 159.

¹⁰ Vâkîdî, “*Amida*”, s. 51, Şevket Beysanoğlu, a.g.e. c. I, s. 159.

¹¹ Beysanoğlu, a.g.e. c. I, s. 156.

¹² Beysanoğlu, a.g.e. c. I, s. 157.

¹³ Beysanoğlu, a.g.e. c. I, Bir önceki dipnotla aynı yer.

“Hâlid oğlu fâtih-i Âmid Süleyman hazretî
Kim yirmi dört sahabeyle olup bunda şehîd
Kubbenin altında medfundur sahâbe cümlesî
Bu müşerref yerde mesken kıldılar vakt-ı medîd
Murtazâ Paşa silahdâra Hudâ ihsân edüb
Bir müzehheb perde astı üstüne ânın cedîd
Kıldı ihyâ zîb û ziynetle der û dîvârını
Kim okursa Fâtîha rûz-i cezâ ola Saîd
Meşhed’de ki ashâb-ı kirâm’ın isimleri de şunlardır:¹⁴
Reîs-i cümledir Sultan Süleyman
Rıdvan, kardeşi Mes’ud ey can
Beşîr u Hamza, Amr u Şa’be, Sâbit
İki Zeyd, iki Hâlid, biri Nu’mân
Muhammed iki, Abdullah üçtür
Hasan nam, iki, bir Ka’b-i Zîşân
Fudayl u Mâlik u Fahr u Ebu’l-Hamd
Ebû Nasr u Muğîre eyle iz’ân
İç kale, Hazreti Süleyman Camiî’nin şehitliğe bakan penceresinin yanına Mustafa
Âsım’ın şu manzumesi asılmıştır:¹⁵
Ey şehîdânın Süleyman-ı muazzam mefharî
Hazret-i Seyf-i Hudâ’nın necl-i a’zam serverî
Kahraman fâtîhi sensin bu şehir-i Âmid’in

¹⁴ Beysanoğlu, a.g.e. c. I, s. 158; Bkz; Daha geniş bilgi için; Mükrimim, H. Yınanç, “Diyarbakır”, *DİA*. c. III, s. 600; Mustafa Fayda, *Allah’ın Kılıcı Halid bin Velid*, İstanbul 1992, s. 414; Zehebî, *Siyer-u A’lami’n-Nübelâ*, Beyrut 1990, c. I, s. 378; Taberî, *Târîhu’l-Umemî ve’l-Mulûk*, Beyrut 1990, c. II, s. 491; Adnan Çevik, *XI-XIII. Yüzyıllarda Diyar-ı Bekr Bölgesi Tarihi*, İstanbul 2002, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 18; İbn-i Sa’d, *Tabakâtü’l-Kübrâ*, Beyrut 1985, c. III, s. 385; İbn-i Âsem, *el-Futûh*, Beyrut, c. I, s. 258.

¹⁵ Beysanoğlu, a.g.e. c. I, s. 158.

Ceyş-i pâki evliyânın müntehâb seraskerî
Böyle bir sûr-i metin içre yapılmış beldeyi
Zabt-u teshîr eyledin bir günde ey din rehberi
Hazret-i Haydar misali kal'a-i Hayber gibi
Bir cihâd ettin ki dilşâd eyledin Peygamberî
Bahtiyardır belde halkı minnetinle serteser
Mazhar-ı gufrân-ı Rahmân oldu kabrin makberî
Ravza-i Gülşen makamındır ey pak zât
Zâhirine bahşeder envâr-ı misk u anberî
Ya ilâhi gazi-i Sultan Süleyman aşkına
Bahşkıl müştâkına uhrâda âb-ı Kevserî
Her gelen züvare minnet eylerim âdâb ile
Fatiha, ihlâsı takdim eylesinler her biri
Bu mukaddes mescid içre farzını ifâ eden
Âbidine müjdeler olsun cinandır yerleri
Ey sipehdâr-ı gaza senden tazarru' eylerim
Kıl şefaât Âsım-ı şeydâya rûz-i mahşerî

Vâkıdî'ye göre, Angil (Eğil) nam belde İyaz'ın görevlendirdiği Numan bin Ma'rife tarafından fethedilmiştir.¹⁶

İbnü'l Esîr, Amid'in kuşatıldığını, sonradan Ruha (Urfa) barış şartları uyarınca antlaşma yapıldığını, Meyyafakirinde bu şartlarla ele geçirildiğini ifade ettikten sonra şu açıklamayı yapar:

“Bir rivayete göre, Hâlid bin Velid'de İyaz ile beraber Cizre-Mezopotamyanın fethine katılmıştır. Hâlid, Amid'de iken bir hamama girer, rakı karışmış bir madde ile sürünür, halife Hz. Ömer (r.a.) bu hareketinden dolayı Hâlid'i vazifeden azleder.”¹⁷

¹⁶ Vâkıdî, *Amida*, s. 54; Beysanoğlu, a.e, c. 1, sf. 160.; Cuma Karan, a.g.e, s. 7.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *El-Kâmil-Fi't-Târih*, c. II, sf. 525, Bedri Günkut, *Diyarbakir Tarihi*, Diyarbakir 1936, s. 72, v.d; Mustafa Fayda, “Allah'ın Kılıcı Halid bin Velid”, İstanbul 1992, s. 442-444; Fikret Işıltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1963, ss. 45-55-63.

Belâzurî, Ruha barış şartlarını şöyle anlatır:

“İyaz, heykeller ve onun etrafındaki nesneler kendilerine ait olmak, mevcut kiliselerden başka kilise bina etmemek, düşmanlarına karşı müslümanlara yardım etmek, bunlardan birine riayet etmedikleri takdirde, müslümanların himayesinden mahrum olmak şartıyla, Ruha ahalisiyle uzlaştı.”¹⁸

İyaz tarafından sahabeden Sa'sa şehre amil (vali) tayin edildi. Fetih sırasında aldığı yaralardan dolayı, Sultan Sa'sa Hazretleri bir süre sonra (bazı kaynaklara göre altı ay sonra) vefat etti. Türbesi (Belediye bahçesi olan yerde) kendi adını taşıyan Cami'de idi. Ancak bu türbe cami ile birlikte, 1926 yılında belediye reisi Nazım Önen tarafından yıktırılarak bahçe haline getirilmiştir.¹⁹

Sultan Sa'sa'dan sonra Diyarbakır ve Cezire valiliği, Halife Hz. Ömer tarafından bizzat İyaz'a verildi.²⁰ İyaz'ın 20/641 vefat etmesi üzerine, yerine Said bin Hişam tayin edildi. Memuriyetini müteakip oda vefat edince, Dimeşk, Humus, Diyarbakır ve Cezire vilayetleri birleştirilerek hepsinin valiliğine Amir bin Sa'dullah-i Ensari getirildi. İki yıl sonra Cezire ve Diyarbakır vilayetleri ayrılarak valiliğine Ömer bin Süreka nasbolundu. Az bir süre sonra bu da Bab havalisini fethetme memur edildiğinden yerine Zeyd bin Hanzele tayin edildi.²¹

İlk emîru'l-Mü'minîn olan Hazreti Ömer 3 Kasım 644 (26/Zilhicce 23)'te Muğire bin Şu'be'nin Ebu Lu'lu adlı kölesi tarafından kama ile vurularak şehid edildi. Onun yerine Hazreti Osman halife oldu.²²

Hz. Osman zamanında ayrı bir vilayet haline konan el-Cezîre bölgesi, Diyâr-ı Mudar, Diyâr-ı Rabia, Diyâr-ı Bekr isimleriyle üç âmilliğe ayrıldı. Diyarbakır âmilliğine 24/645 Velid bin Ukbe getirildi.²³ İki yıl sonra Diyarbakır, Velid'in elinden alınarak Humus ve Kansirin vilayetine ilhâken Amir bin Sâdullâh-i Ensâri uhdesine verildi. Beş sene sonra Humus, Kansirin, Cezire ve Diyarbakır vilayetleri Şam valisi Muaviye bin Ebû Süfyân'a ek memuriyet olmak üzere tevcih edildi. 32/ 653'te Cezire ve Diyarbakır tekrar ayırt edilerek Cerir bin Abdullah'a verildi. Halife Hz. Osman 17 Haziran 656 (35/ Zilhicce 18) Cuma günü evinde şehid edildi. Bunun üzerine 24 Haziran 656 (35/ Zilhicce 25) günü Hazreti Ali halîfe oldu. Cemel vakasından sonra hilâfet merkezi Kufe'ye nakledildi.

¹⁸ Belâzûrî, *Fütûhu'l-Buldan*, c. I, ss. 248-252-283.

¹⁹ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 160.

²⁰ Vâkıdî, *Târîh-u Futûhi'l-Cezîre ve'l-Hâbûr ve Diyarbekr ve'l-İrâk*, s. 176; Belâzûrî, s. 178; Abdurrahman Acar, a.g.m. c. I, s. 195; Şevket Beysanoğlu, “Kuruluşundan Günümüze Kadar Diyarbakır Tarihi”, Müze Şehir, İstanbul 1999, s. 49; Asri Çubukçu, “İyaz bin Ganem”, *DİA*. c. XXIII, s. 498; İbn-i Kesir, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. IX, s. 21.

²¹ Vâkıdî, a.g.e, s. 187; Şevket Beysanoğlu, c. I, s. 160; Bkz. Konu ile ilgili Kaynaklar; Cuma Karan, “Diyar-ı Bekir ve Müslümanlarca Fethi”, s. 15; C. Brockelman, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1964, s. 50; T. W. Arnold, *İntişâr-ı İslam*, 1982, s. 63.

²² Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 161.

²³ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 162.

Cezîre ve Diyarbakır vilayetine 36/657 yılında Mâlik el-Eşter tayin edildi. Sonradan bu zat Mısır'a gönderildi ve yerine 38/ 659 yılında Şebîb bin Âmir getirildi.²⁴

Hazreti Ali'nin 24 Ocak 661 (40/ Ramazan 17) tarihinde Abdurrahman bin Mülcem tarafından hançerlenmesi ve olayın akabinde üç gün sonra şehid olması üzerine, hilâfet ve iktidar Emeviler'e geçti.²⁵

Emeviler döneminde Diyarbakır ve çevresi alabildiğince soyulmuştur. Arap vali veya amilleri mütemadiyen Şam saraylarındaki sefahat alemlerine para yetiştirmek için ceziye toplamakla uğraşmışlardır. Bu sebeptendir ki Diyarbakır'da, Emeviler dönemine ait hiçbir esere rastlamak mümkün olmamıştır.²⁶

Abbassiler döneminde Diyarbakır'da pek çok vali görev yapmıştır. Bu dönemde kayda değer gelişme olarak Bizanslılar tarafından yapılan kuşatma girişimi dikkat çekicidir. Milâdi 856 yılında Bizanslılar bölgeye akınlar yaparak Diyarbakır önlerine kadar gelmişler, fakat muhasaraya cesaret edemedi geri çekilmişler, sadece Diyarbakır çevresinde birçok soygunlar yaparak ve çok sayıda esir alarak geri çekilmişlerdir. Bu yağma olaylarından telaşa düşen Bağdat yönetimi Diyarbakır bölgesi kalelerini savunmak için pek çok mücâhid göndermiştir.²⁷

Diyarbakır tarih boyunca birçok medeniyetlere beşiklik yapmıştır. Bunları sırasıyla kısaca başlıklar halinde vermemizin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Diyarbakır'da 869- 899 yılları arasında Şeyh oğulları egemenlik kurmuştur.²⁸

899-930 yılları arasında Halife Mu'tezid'in girişimiyle yönetim ve himaye tekrar Abbassiler'e geçmiştir.²⁹

930- 980 yılları arasında Hamdâniler, Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁰

980- 984 yılları arasında Büveyhoğulları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³¹

²⁴ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 161.

²⁵ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, Bir önceki dipnotta zikredilen yer.

²⁶ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 162; Said Paşa, *Diyarbakır Tarihi*, Diyarbakır 1302, s. 38 v.d.; Basri Konyar, *Diyarbakır Tarihi*, s. 152.

²⁷ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 163; Said Paşa, a.g.e, s. 38 v.d.; Mükrimin, H. Yınanç, "Diyarbakır" *DİA*. c. III, s. 607.

²⁸ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 166; Said Paşa, a.g.e, s. 59; Konyar, *Diyarbakır Tarihi*, s. 162.

²⁹ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 168; Said Paşa, a.g.e, s. 60; Konyar, a.g.e, s. 165.

³⁰ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 173; Şevket Beysanoğlu, *Diyarbakır'da Gömülü Meşhur Adamlar*, ss. 31-34; Bkz. Daha geniş bilgi için; İbnü'l-Ezrak, s. 118a, v.d; İbn-i Zafir, *Ahbâru'z-Zaman fî Tarihu'l-Benil Abbas*, c. I, s. 17, v.d. British Museum, Or. 3685; Halil Ethem, *Düvel-i İslâmiyye*, ss. 153-155; Marius Canard, *Histoire de la Dynstie des H'amdânidés de Jazira et de Syrie*, c. I, ss. 548-553, 634-645, 659-663, 770-773, 823-826, 787-796, 797-804, 838-849; İA. "Hamdaniler" maddesi; Ebu'l-Farac, c. I, ss. 259-265, 268-270; Ernest Hognigman, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, ter. Fikret Işıltan, İstanbul 1970, ss. 96-97.

³¹ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 176; İbnü'l-Ezrak, s. 127 a v.d; Halil Ethem, *Düvel-i İslâmiyye*, s. 186 v.d.; *DİA*. "Büveyhiler" maddesi, c. 2, s. 843 v.d; *Büveyhoğulları maddesi*, c. X, s. 36. v.d.

984- 1085 yılları arasında Mervâniler Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³²

1085- 1093 yılları arasında Büyük Selçuklular Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³³

1093 -1097 yılları arasında Suriye Selçukluları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁴

1097- 1142 yılları arasında İnaloğulları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁵

1142- 1183 yılları arasında Nîsanoğulları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁶

1183- 1232 yılları arasında Artukoğulları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁷

1232- 1240 yılları arasında Şam Eyyûbileri Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁸

³² Şevket Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 178; İbnu'l-Esir, *El-Kâmil-Fi't-Târih*, c. IX, s. 51; Bkz. Daha geniş bilgi için; Ali Sevim, *Târih-u Meyyafakirin ve Amid'in Mervanlılar Bölümü'nün Yayını Münasebetiyle*, VI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, TTK. Yayını, Ankara 1967, s. 173; Düvel-i İslâmiyye, s. 161; İbnu'l-Ezrak, *Târih-u Meyyafakirin ve Amid*. Bu yazma eserin "Mervâniler" bölümü 129b-169a, Bedevi Abdullatif Avad tarafından 1959'da Kahire'de yayınlanmıştır. (*Ed-Devletu'l-Mervaniyye*, Kahire 1959, s. 47-62-355), Kitap, M. Emin Bozarlan tarafından dilimize çevrilmiştir. (Koral Yayınları, 6, İstanbul 1975); İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, c. IX, s. 25; K. V. Zettersteen, "Mervâniler", *DİA*, c. VII, s. 780 v.d.; İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman*, s. 134.; İbn-i Halikan, *Vefayât-u'l A'yân ve Enbâ-u Ebnâ'i'z-Zaman*, c. I, s. 160; Mükrimin H. Yınanç, "Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I. Anadolu'nun Fethi", İstanbul 1944, ss. 40-41.

³³ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 236; İbnu'l-Esir, a.g.e c. X, s. 49; Bkz. Daha geniş bilgi için; İbrahim Kafesoğlu, "Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu", s. 46 v.d; Ali Sevim, "Artukluların Soyu ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri", *Belleten*, sy. 101, s. 130 v.d; Aynı yazar, "Diyarbakir Bölgesinin Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Katılması", Atatürk Konferansları, 1971-1972, TTK. Yayını, Ankara 1975, s. 299 v.d; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 145 v.d; Bedrüddin Aynî, "İkdu'l-Cumân", VI, s. 62a; Sıbt, İbnu'l-Cevzi, "Mir'âtu'z-Zaman", XII, s. 55 a-b; Ali Sevim, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi* (İbnu'l-Adim, *Bugyetu't-Taleb fi Tarihi Haleb'ten Seçmeler*), TTK. Yayını, Ankara 1982, ss. 75-76.

³⁴ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 248; Bkz. Daha geniş bilgi için; Ali Sevim, *Haleb Selçuklu Melikliği, Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, s. II, 1970, s. 3; Aynı yazar, *Biyografilerle Selçuklu Tarihi*, s. 176.

³⁵ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 257; İbnu'l-Esir, a.g.e, c. X, s. 215, Said Paşa, a.g.e, s. 73; Bkz. Daha geniş bilgi için; Ali Sevim, *Artukoğlu Sökmen'in Siyasi Faaliyetleri*, *Belleten*, c. XXVI, s. 103, Temmuz 1962, ss. 510-511; *Mir'âtu'l-İber*, c. VIII, s. 53-60; Said Paşa, a.g.e; s. 72; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 148; Ali Sevim, *Artukoğlu İlğazi*, *Belleten*, c. XXVI, s. 104, Ekim 1962, ss. 688-689; Ebu'l-Farac, c. II, s. 361; Azîmi, s. 412, İbn-i Kalanâsi, s. 260 v.d.

³⁶ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 262; Bkz. Daha geniş bilgi için; Süleyman Savcı, Kazım Baykal, *Diyarbakır Şehri*, s. 22; Ebu'l-Farac, c. II, s. 405; Bedri Günkut, *Diyarbakir Tarihi*, ss. 93-94; İbnu'l-Ezrak, s. 196a v.d; Said Paşa, *Diyarbakir Tarihi*, ss. 72-74; *Mir'âtu'l-İber*, c. VIII, ss. 53-60; Halil Ethem, *Düvel-i İslâmiyye*, ss. 265-267; İbrahim Artuk, *Mardin Artukoğulları Tarihi*, s. 72 v.d, 81 v.d; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. VI, s. 122; Zuhûri, Danışman Yayını.; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, ter. Hrant D. Andreasyan, Ankara 1962, s. 257.

³⁷ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 293; İbnu'l-Esir, a.g.e, c. XII, s. 194; Bkz. Daha geniş bilgi için; Ramazan Şeşen, "Selahaddin Devrinde Eyyûbiler", İÜ. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1983, s. 411; Aynı yazar, *İmâd al-Din al-Kâtib al-İsfahânî'nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle ilgili Bahisler*, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, s. III, Ss. 293-295; İA. "Eyyûbiler" maddesi, c. IV, s. 424; İbn-i Havkal, *Kitâb-u Sûretu'l-Arz*, s. 223; İbn-i Şeddâd, *Kitâb-u Sîret-u Salahaddînu'l-Eyyûbi*, Kahire 1317, s. 37; İbn-i Ebi Şâmmme, *Kitâbu'r-Ravzateyn fi Ahbâru'd-Devleteyn*, c. II, s. 39.

³⁸ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 352; Bkz. Daha geniş bilgi için; Osman Turan, "Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar", s. 79; *DİA*. "Artukoğulları" maddesi, c. I, s. 106; *Türk İslam Ansiklopedisi*, "Artukoğulları"

1240- 1302 yılları arasında Anadolu Selçukluları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.³⁹

1302- 1394 yılları arasında Mardin Artukluları Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.⁴⁰

1394- 1401 yılları arasında Timur Yönetimi Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.⁴¹

1401- 1507 yılları arasında Akkoyunlular Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.⁴²

1507- 1515 yılları arasında Şah İsmail yönetimi Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.⁴³

1515- 1922 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu Diyarbakır'da egemenlik kurmuşlardır.⁴⁴

1923 yılından itibaren Cumhuriyetin ilanıyla birlikte kurulan Türkiye Cumhuriyetiyle birlikte Diyarbakır ili Güneydoğu Anadolu bölgesinin Türkiye için büyük önem taşıyan, manevi değerlere ve stratejik öneme sahip bir vilayeti olarak günümüze kadar gelen süreçte tarih sahnesindeki yerini almıştır.

madde, c. III, s. 416 v.d; İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, c. I, s. 106; İbn-i Bîbî, s. 180; Ebu'l-Farac Tarihi, c. II, ss. 535-536.

³⁹ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 361; İbn-i Bîbî, a.g.e, ss. 210-212; Ebu'l-Farac, a.g.e, c. II, s. 541; Bkz. Daha geniş bilgi için; Osman Turan, *Keykâvus II, Keykûbâd II, Kılıç Arslan IV. Maddeleri*; İA. c. VI, ss. 642-661-703; V. Minorsky, "Meyyafakirin" madde,.; Bertold, *İran Moğolları*, ss. 111-351-381-384; İdrîs-i, *Nüzhetü'l-Müştak*, ter. Jaubert, s. 153.; İmâdeddin İsfahânî, *el-Barku's-Şâmi*, s. 64a-65a; İbn-i Said, *Coğrafya*, s. 86a.

⁴⁰ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 375; Bkz. Daha geniş bilgi için; Faruk Sümer, "Kara Koyunlular", c. I, s. 33; Aynı Yazar, "Anadolu'da Moğollar" Selçuklu Araştırmaları Dergisi, c. I, s. 84; Ebu'l-Fidâ c. IV, s. 84; DİA. c. III, 619; Mükrimin H. Yinanç, *Diyarbakir madde*, ss. 64-65, Said Paşa, a.g.e, s. 109; Katip Ferdi, *Mardin Mülûk-i Artukîyyesi*, 1939, ss. 21-22; M. Fuat Köprülü, "Artukoğulları", c. I, s. 617.

⁴¹ Beysanoğlu, a.g.e, c. I, s. 379; Bkz. Daha geniş bilgi için; M. Fahrettin Kırzioğlu, "Atak'ta Artuklu Vali Melik Âdil'in Kitabesi ve Atak/ Lice Ocaklı Beyleri Zirkiler, Lice Kitâbeleri, Kara-Amid, Dergisi, sy. 2-4, s. 371; *Zafernâme*, çev. Necati Lugal, s. 182; Nizamüddin Şâmi, *Zafernâme*, ss. 183-184; *Zafernâme*, Kalküta, 1887, c. I, s. 782; Aziz Esterâbâdî, "Bezm-u Rezm", İstanbul 1928, s. 454.

⁴² Beysanoğlu, a.g.e, c. II, s. 397; Bkz; daha geniş bilgi için; Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 40, Şubat 1986, s. 2; Ebûbekr-i Tihri, *Kitâb-ı Diyarbakriyya*, Yayınlayanlar, Necati Lugal-Faruk Sümer, TTK. Yayınları, Ankara 1962, ss. 14-15, Tahsin Yazıcı, *Kitâb-ı Diyarbakriyye'ye Göre Akkoyunlu Hükümdarlarının Şeceresi*, Kara-Amid Dergisi, s. I, Eylül 1956, s. 259; Panaretos, *Chronique de Trebisonde*, Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, c. XX, ss. 483-486; W. Miller, *Trebizond, The Last Grek Empire*, London 1926, ss. 48-49-51; Aziz Esterâbâdî, *Bezm-u Rezm*, Yay. K. Rifat, İstanbul 1928, s. 163; İbn-i Arapşah, *Acâibu'l-Makdûr*, Kahire 1305, s. 118; Kâtip Ferdi, *Mardin Mülûk-i Artukîyyesi*, 1939, s. 27.

⁴³ Beysanoğlu, a.g.e, c. II, s. 484; Bkz. Daha detaylı bilgi için; Ali Emîri, *Osmanlı Vilâyât-ı Şarkîyyesi*, s. 58; Şeref Han, *Şeref-Nâme*, çev. M. Emin Bozarslan, c. I, ss. 204-205; Fritz, *Kürtler*, ss. 182-183.

⁴⁴ Beysanoğlu, a.g.e, c. II s. 492.

Diyarbakır ve Sahabe

Diyarbakır'da Fetih sırasında şehit olan 40 sahabe ve eceliyle ölenlerle birlikte 500 sahabenin kabrini olduğu rivayet edilir. Diyarbakır'da tarihte 4 mezarlık vardı. Bu mezarlardan Urfa kapı ve Dağ kapı mezarlarının yakın zamanda kalktığını görüyoruz. Geriye Yenikapı ve Mardinkapı mezarlıkları kalmaktadır. Yaşlılardan öğrendiğimize göre iptal edilen mezarlardaki kemikler Mardin kapı mezarlığına nakledilmiştir. Bu durumda Şam'daki sahabe mezarlığı gibi Mardin kapı'nın da sahabe mezarlığı olma ihtimali yüksektir. Diyarbakır'da 500 sahabenin yaşadığına dair tarihi bir vesika da Diyarbakır müftülüğündedir. Mevlana Halid-i Bağdadi Diyarbakır'a geldiğinde sahabe türbesini ziyaret için camiiye girmiştir. Sahabeler bodrum katta yatmaktadır. Ancak camiye girer girmez Mevlana Halid hemen camiden çıkmıştır. Niçin dışarıya çıkıp dışarıda namaz kıldığını soranlara "orada o kadar çok şehid bir arada idi ki, onları incitmektense dışarıda kılmayı tercih ettim." demiştir. Mevlana Halid-i Bağdadi kendi yazmış olduğu Farsça eserinde ayakların basamayacağı kadar yani yüzlerce şehid sahabeden bahseder. Kendi ifadesiyle; "Bu topraklarda o kadar çok sahabe var ki ben bu topraklara basmaya haya ediyorum" der.⁴⁵

Diyarbakır'da Bulunan Sahâbe Sayısı

Diyarbakır hicri 18, miladi 27 Mayıs 639 da fetih edildi. Diyarbakır'da şehit sahâbe sayısı, Hz. Süleyman Camisinde medfân bulunan 27 şehit sahabedir ve değişik mekanlarda da şehit kabirleri vardır. Eceli ile vefat eden sahâbe veya tâbiin sayısı ise Vali Sultan Sa'sâ ve 500 İslam askeri olarak verilmektedir. Bu 500 rakamı, fetihten sonra İslam ordusunun Diyarbakır'da bırakılanların sayısıdır. Bu husus Diyarbakır Ulu Camii deki belgede ve Vâkidî de geçmektedir.⁴⁶ Bu belgenin kopyası Diyarbakır Valiliği ve İl Müftülüğünde bulunmaktadır. Fetihden sonra sahâbe ve tâbiinlerin ailelerini de Diyarbakır'a getirmeleriyle bu sayı daha da yükselmiştir. Diyarbakır'da gerek şehit olarak ve gerekse eceli ile vefat eden bu sayıdan çok daha fazla sahâbe ve tâbiin olduğu kanaatindeyiz. MS.639'da sahâbelerin ailelerini de yanlarına aldıkları tarihi kaynaklardan öğreniyoruz. Hz. İyaz bin Ganem'in ailesi Diyarbakır'da Ebû Eyyûb ailesi olarak anılır. Diyarbakır'ın ilk valisi Hz. Sultan Sa'sâ da fetihten sonra Diyarbakır'a ailesini getirtmiştir. Şir Hicâzi bu soydandır. Sahâbe ve tâbiinler Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şerifler de övülmüştür. (Tevbe:100) (Ahmet bin Hanbel V, 248, 257, 265)

⁴⁵ Dr. Murat Özaydın, I. Uluslar arası Nebiler, Sahabeler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır Sempozyumu 25-27 mayıs 2009, Diyarbakır Valiliği ve Dicle Üniversitesi, Diyarbakır ilçelerinde Muhtemel sahabe Mezarları

7

⁴⁶ Bu belgenin aslı ve tercüme edilmiş örneği makalenin sonunda sayfa 22-24'te yer almaktadır.

Diyarbakır'da Medfûn bulunan Peygamber ve Sahâbe Nesli

Nebîler ve Sahâbe kenti olan Diyarbakır merkez ve çevresinde, birçok Peygamber ve Sahâbe nesli bulunmaktadır.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'den önceki peygamber nesli dışında, günümüzde birçok Seyyidler, Ensâriler ve Abbâsi ailesi ile Hz.Ebu Bekir (Radiyallahu Anh) ve Hz.Ömer (Radiyallahu Anh) neslinden olan aileler Diyarbakır'da bulunmaktadır. Diyarbakır'da bulunduğu inandığımız sahâbe neslinden olan birçok ailenin elinde ise, aile şeceresi olmadığından sahâbe nesli olduğu bilinmemektedir.

Diyarbakır'da Medfûn Bulunan Sahâbeler (Vâkidî'de geçen):

- 1- Süleyman ibn-i Hâlid (Radiyallahu Anh)
- 2- Amir b. Ehves (Radiyallahu Anh)
- 3- Huzeyde b. Sabit (Radiyallahu Anh)
- 4- İmran b. Bişr (Radiyallahu Anh)
- 5- Selem b. Yes'ub (Radiyallahu Anh)
- 6- Macid b. Talha (Radiyallahu Anh)
- 7- Musanna b. Asim (Radiyallahu Anh)
- 8- Salim b. Adiyy (Radiyallahu Anh)
- 9- Malik b. Hafız (Radiyallahu Anh)
- 10- Hattab b. Cerir (Radiyallahu Anh)
- 11- Efleh b. Saide (Radiyallahu Anh)

Diyarbakır'da (Çeşitli Mekanlarda) Medfûn Bulunan Sahâbeler

- 1- Mâlik-i Eşter (Radiyallahu Anh) Bu mekanda Parmağı medfundur. Balıkçılarbaşı Aşefçiler Sokakta,
- 2- Mir Seyyâf (Radiyallahu Anh) Hasırlı Mah. Kardeniz 2 Sk
- 3- Sahad bin Ebî Vakkâs Ebul Muhsin (Radiyallahu Anh) Dağ Kapıda kapının yanında
- 4- Sa'saa bin Sühân (Radiyallahu Anh) Ulu Camii yanı, Hasan Paşa Hanı karşısı
- 5- Mir Siyâb (Radiyallahu Anh) Şeyh Matar (Dört ayaklı) Camii bahçesinde

6-Ebul Mücîn (Hançer-i Güzel) (Radiyallahu Anh)::Lalabey mahallesinde

Diyarbakır'da (Hz.Süleyman Camii'nde) Medfûn Bulunan Sahâbeler

Hz.Süleyman, Hz.Rıdvân, Hz Mesut, Hz.Beşir, Hz.Hamza, Hz.Amr, Hz.Sabe, Hz.Sabit, Hz.Zeyd 2, Hz.Halid 2, Hz.Numan, Hz.Muhammed 2, Hz.Abdullah 3, Hz.Hasan 2, Hz.Ka'b-Zişan, Hz.Fudayl, Hz.Malik, Hz.Fahr, Hz.Ebul Hamd, Hz.Ebu Nasr, Hz.Muğire (Radiyallahu Anhum).

Peygamberler ve sahâbeler şehri olan Diyarbakır'da maalesef dinine, peygamberine küskün bir nesil yetişmektedir. Bunlar hepsi bizim çocuklarımızdır. Ama biz bu nesli kendi elimizle kaybetmekteyiz. Bir tohum atıldı, bu tohumun kırk yol sonra ne hale geldiğini görülmektedir. Şimdi tohum atma sırası bizde. Biz bu tohumu atacağız ve bu tohumu yeşerteceğiz. Yoksa elimizin altından kayan gençliği bir daha yakalamamız ve yetiştirmemiz mümkün olmayacaktır. Aksi taktirde bulunduğumuz sıkıntıları konuşacak, davamızın temel taşlarını bir sonraki nesle ulaştıracak bir kuşak bulamayacağız. Zamanımız ve insan potansiyelimiz var. Bu gücümüzü hareket ettirmemiz lazım. 'Bana ne' dersek, davanın bilincinde olmayız.

Bugün Müslümanların bir kısmı, ağır zulüm ve haksızlıklara karşı çetin bir mücâdele içerisinde bulunmakta. Aslında bu hâl, bir doğum sancısıdır. Bir uyanışın, şuurlanmanın göstergesidir. Bu anlamda Müslümanları kendine getirecek 7 hususu şöyle sıralayabiliriz.

Mevlânâ Hazretleri buyurur ki:

“Eğer anneler doğum sancısı çekmeselerdi, çocuklar dünyaya gelmeye yol bulamazlardı...”

Cenâb-ı Hak:

“...(Kendi ellerinizle) kendinizi tehlikeye atmayın!..” (el-Bakara, 195) buyuruyor. Yani “Allâh'ın rızâsını tahsil etme imkânları önünüzde dururken, fânî dünyanın câzibesine, seraplarına, süsüne, gösterişine, rahatına aldanıp da gaflete düşmeyin! Yoksa âhiretiniz tehlikeye girer!” ikâzında bulunuyor.

1. Hayat nimetinin kıymetini gerçek mânâda idrâk edebilmek için kabristanları ziyaret et!
2. Sağlığının ne büyük bir nîmet olduğunu anlayabilmek için, haftanın belli günlerinde hastahaneleri derin bir tefekkürle dolaş!
3. Bir anlık öfkenin getirdiği fecî neticeler dolayısıyla zindanlara düşenlerin hâlinden ibret al!

4. Gençliğinin değerini idrâk için, artık iyice yaşlanmış ve bu sebeple tâkatten düşmüş muhtaç kimselerin misafır edildiği bakım evlerini ziyaret et!
5. Şu kısa hayatı, âhiret ufkundan seyrederek yaşa. Gününü bu düşünceyle dolu dolu geçir.
6. Cemaatle kıldığın bir namaz sonrası diğer vakit namazını hasretle bekle.
7. Gönül yap, gönül kazan, lâkin aslâ gönül kırma!

Sahâbe neslinin ideali, Allah Rasûlü'nün ahlâkıyla ahlâklanmak idi. Bu yüzden o toplum, zühd ve riyâzet hâlinde yaşadı. Aşırı tüketim, oburluk, lüks, gösteriş gibi israflar, sahâbe neslinin tanımadığı bir hayat tarzı oldu. Onların zenginleri ağniyâ-i şâkirîn, yani şükür ve infak ehli servet sahipleri; fakirleri de fukarâ-i sâbirîn, yani sabır, rızâ ve kanaat ehli yoksullar idi.

'Onların yaşadığı hayat Allah'ın razı ve memnun olduğu hayattır'

Sahâbeler, Hz. Muhammed (s.a.v) Efendimizin elinde yetişmiş ilk nesildir. Kur'ân-ı Kerîm'in dinle ilgili teorik bilgileri verdi, sahâbelerde yaşam tarzlarıyla, var olan o bilgilerin hayata nasıl aktarıldığını en güzel örneklerle bizlere aktardı.

Umutmayalım ki; İslam dininin en kâmil halini yaşayan kişiler sahâbe efendilerimizdi.

Onlar bunu yaşarken Kur'ân-ı Kerîm hala inmeye devam ediyordu. Doğruları Kur'ân-ı Kerîm tarafından tasdiklendi, yanlışları da hemen düzeltildi. Sahâbelerin yaşadığı hayat Allah'ın razı ve memnun olduğu hayattır. Onun için biz hangi sahâbe efendimizin adını ansak, arkasından "Allah onlardan razı olsun, Allah onlardan razı olmuştur" deriz. Bizlerde 1500 yıl sonrasında gelen Müslümanlar olarak, hedefimiz sahâbe efendilerimizin yaşadığı şekliyle İslâmı; o güzellikte, o sadelikte yeniden yaşamak ve kulluk yolunda yürümektir. Bunu yapabilmemiz için de onların hayatlarını çok iyi öğrenmemiz gerekmektedir. Biz ne kadar onların hayatlarını öğrenirsek, ne kadar onların hayata bıraktıkları izleri anlayabilirsek o kadar onlardan istifade edebiliriz, o kadar da Rabbimizin bizden istediği kulluğu yerine getirebiliriz.

Diyarbakır'da yaşayan Sahâbe nesli

1. Hz. Ömer Efendimizin soyundan gelen Şeyh Pir Musa Hazretleri.
2. Hz. Ömer Efendimizin soyundan gelen Diyarbakır eski Müftülerinden Molla Halil Özaydın Hazretleri.
3. Hz. Abbas Efendimizin soyundan gelen Pir Mansur Hazretleri.
4. Hz. Abbas Efendimizin soyundan gelen Seyfûlmülük Hazretleri.

5. Hz. Abbas Efendimizin soyundan gelen Şeyh Ömer Efendi Duderiya.
6. Hz. Abbas Efendimizin soyundan gelen Erimi (simaki) Köyü sakinleri.
7. Ebâ Eyyûbel Ensâri soyundan gelen Eğilli Şeyh Musa Hazretleri.
8. Hz. Ebubekir Efendimizin soyundan gelen Liceli Şeyh Hasani Zerrâki Hazretleri.
9. Hz. Ebubekir Efendimizin soyundan gelen Liceli Şeyh Piran Hazretleri.
10. Hz. Ebubekir Efendimizin soyundan gelen Sultan Muhammed Han Hazretleri.
11. Hz. Ebubekir Efendimizin soyundan gelen Şeyh Rıdvan ve Şeyh şendin Hazretleri.
12. Hâlid bin Velîd neslinden gelen Şeyh Arapkendi Hazretleri
13. Hâlid bin Velîd neslinden gelen (Anne tarafından gelen şecereyle) Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Murat Özaydın.
14. İyaz bin Ğanem neslinden gelen, Diyarbakır'da mukîm Eyyûbî ailesi.
15. Sultan Sa'sâ soyundan gelen Hicâzi (Ahmet) Efendi Hazretleri.
16. İmam Şâfi soyundan gelen Hacı Hâfız Abdullah Efendi Hazretleri.⁴⁷
17. Diyarbakır'da Seyyid soyundan gelen, Hanili Şeyh Abdullah Efendi, Hz. Hasan soyundan Şeyh Ahmedî Karzî (Hanevî), Şeyh Güzel Efendi, Şeyh Mahmud Nedim Efendi, Seyyid Muhammed Şerîf Sukutî Efendi, Molla Muhammed Arabkendi, Şeyh Seyyid Efendi, Molla Tayfur Efendi gibi aileler mevcuttur.⁴⁸

SONUÇ

Bir milletin geleceğinden emin olabilmesi, ilmî ve fikrî yönden gelişmesi, geçmişteki kültür mirasını çok iyi bilmesine ve benimsemesine bağlıdır. Bu kültür mirasının temel taşları da yetiştirdiği büyük şahsiyetlerdir. Biz bu tarihe mal olmuş büyük insanları takdir etmeyip, yeni kuşaklara aktarmadığımız takdirde, onlar kendilerine başka kültürlerin ürünü olan şahsiyetleri örnek alacak, dolayısıyla bir kültürel yozlaşma ortaya çıkacaktır. Bu sebeple İslâm âlemi, yetiştirdiği bu büyük

⁴⁷ Prof. Dr. Kenan Haspolat, "Diyarbakır'ın Manevî Envanteri", II. Uluslararası Nebiler, Sahabeler, Azizler, Krallar Sempozyumu. s. 87-90, Diyarbakır 2010.

⁴⁸ A.g.e, s. 92

şahsiyetleri iyi tanımak ve onların kristalleşmiş fikir ve davranışlarını örnek almak durumundadır.

Unutulmamalıdır ki büyük insanlar, çevresindeki manevî atmosferi aydınlatan billûrlaşmış avizeler gibidirler. Onların manevî gücünün ışıkları, sonradan gelen nesilleri aydınlatmaya devam eder. Mensubu oldukları milleti sonsuzlaştıran bu şahsiyetler, yalnızca kendi asırlarındaki insanları değil, sonradan gelecek olan kuşakları da etkileyerek yüceltirler. Onların yüksek fikirleri, yaptıkları işler ve ilmî çalışmaları, insanlığa ve ümmete bırakılan mirasların en şerefli ve en ihtişamlısıdır. Onlar geçmişle bugünü birbirine bağlamakta, geleceğin daha iyi olmasına yardım etmektedirler. Bazen bir mutasavvıfın veya ilim adamının bir tek fikri bile insanlığın hafızasında yüzyıllarca kalır ve sonunda da o milletin günlük hayatlarına girer. Çağlar boyu yaşayacak olan bu şahsiyetler ve fikirler, hatıftan gelen bir ses gibi yüzyıllarca devam ederler.

Diyarbakır'ın fethinin, Anadolu'nun İslam'a açılan kapısı olması münasebetiyle taşıdığı önemi ifade etmeye çalıştık. Ulucami içerisinde yer alan, ancak daha sonra çeşitli sebeplerle kaybolan kitabenin elimize ulaşan nüshası çerçevesinde fetih hareketinin nasıl gerçekleştiği, hangi aşamalardan geçerek sonuca ulaşıldığını tarihi diğer kaynaklarla birlikte detaylı bir biçimde ifade ettik. Daha sonra fetih sonrası bölgeye yerleşen sahabeler ve aileleri hakkında, özellikle ilk sahabe vali olan Sultan Sa'sa Hazretleri ve diğer Ashab-ı Kiram hakkında örnekler vererek nesli günümüze kadar gelenler hakkında bilgilerle makalemizi tamamlamaya gayret ettik.

Asr-ı Saadet'ten günümüze kadar gelen sürece baktığımız zaman Diyarbakır ve çevresi, enbiyâ ve sahâbe menba-ı, evliyâ ve ârifler yatağı, bilgin ve ulemâ otağıdır. Geniş ve detaylı bir biçimde ilmî incelemeye tabi tutularak bölgenin, özellikle Diyarbakır'ın dünü ve bugünü bütün ayrıntılarıyla gözler önüne serildiği takdirde, buna paralel olarak bölgenin mâkus tarihi de bir anlamda değişim sürecine girecektir.

İnanıyoruz ki, gerçek manada akademik çalışmalar yapıldığı takdirde, birçok gerçeklerin ve tarihin sayfalarında kaybolmuş olan nâdide şahsiyetlerin gün yüzüne çıkacağı bir gerçektir. Temennimiz odur ki bu çalışmamız bölgede yapılacak olan değerli çalışmalar için bir ışık olur ve ardından birbirinden kıymetli çalışmaların oluşmasına öncülük eder.

KAYNAKÇA

Ali Emiri *Tezkire-i Şuara'yı Amid*, İstanbul 1328.

_____, *Osmanlı Vilayat-ı Şarkiyesi* (Diyarbakır), İstanbul 1918.

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, III, Milli Gazete Yayınları.

Algar, Hamid, (2007), *Nakşebendîlik*, (çev. Cüneyt Köksal), *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, İnsan Yay. İstanbul.

Beysanoğlu, Şevket, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, c. I, İstanbul 1957; c. II, İstanbul 1959; c. III, Ankara 1978; c. IV, Ankara 1997.

_____, *Kısaltılmış Diyarbakır Tarihi ve Abideleri*, İstanbul 1963.

_____, *Bütün Cepheleriyle Diyarbakır*.

_____, *Diyarbakır 1967 İl Yıllığı*, İstanbul 1962.

_____, *Cumhuriyetin 50. Yılında Diyarbakır İl Yıllığı*, Ankara 1973.

_____, *Diyarbakırım*, 2 cilt, Ankara 1982-1986.

_____, *Diyarbakır'da Gömülü Meşhur Adamlar*, Ankara 1985.

_____, *Basın ve Yayın Dünyamızda Diyarbakır*, Ankara 1970.

_____, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, c. I-II, DBB. Kültür ve Sanat Yayınları, Ankara 1997

Bursalı Mehmet Tahir, (1989), *Osmanlı Müellifleri*, I, (Matbaa-i Âmire) İstanbul.

Büyük İslam ve Tasavvuf Önderleri, (1983), Vefa Yayıncılık, İstanbul.

Câmi, Abdurrahman, (1982), *Nefehâtu'l-Üns*, Kahire.

Câmi, (1343), *Ser-rişte-i Tarîk-i Hâcegân*, Nşr. Abdulhay Habîbi, Kâbil.

DİA.(1997), *İslâm Ansiklopedisi*, IV, İstanbul.

Diyarbakır, *Salnâmeleri*, (1286-1323), (1869-1905), DBB. Yay. Acar Matbaası, İstanbul 1999.

Günkut, Bedri, *Diyarbakır Tarihi*, 1937.

Hâni, Abdülmecid, (1308), *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, s.107-108, Kahire.

----- (1306), *Kitâbu'l-Âdâb*, Kahire.

Hüseyin el-Vâiz, (1300), *Reşâhat Aynu'l-Hayât*, Mekke.

Kara, Mustafa, (1990), *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi*, Dergâh yayınları, İstanbul.

K. Bendrikov, (1960), *Oçerki po istorii narodnovo obrazovaniya vturkestane*, Moskova.

Korkusuz, M. Şefik, (1997), *Tezkire-i Meşâyih Amid*, (Diyarbakır Velileri), İstanbul.

Mevlânâ Ali bin Huseyin Sâfi, *Reşâhat min Aynu'l-Hayat*, Özleştiren: N. F. K. Alem Yayıncılık.

Mısırlıoğlu, Kadir, (1992), *Kurtuluş savaşında Sarıklı Mücâhidler*, Sebil yayınları, İstanbul.

Kotku, Mehmet Zâhid, (1991), *Tasavvufî Ahlak*, Seha Neşriyat, II, İstanbul.

Özaydın, Murat, (2009), *Şeyh Abdurrahman Aktepe, Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul.

Şükrü, el-Hac Hasan, (2010), *Şemsu's-Şumûs Tercümesi*; Süleymaniye Ktp. Hanesi, Abdülğani Ağa Kısım. Semerkand Yayınları, İstanbul.

Türkiye gazetesı, (1992) *Evliyalar Ansiklopedisi*, VII, İstanbul, 1992.

Türkiye gazetesı, (1982), *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, 1982: XIII, İstanbul.

Vâkidî, Muhammed bin Omar al-Vaqîdî, *Kitabu'l-Futuh al-Cazira Va'l-habur ve Diyarbakr min al-Irak*, Mısır, 1302.

Vassaf, Hüseyin, (1991), *Sefînetu'l Evliyâ*, haz. M. Akkuş-Ali Yılmaz, II, (Seha Neşriyat), İstanbul.

Zeki Velidî Togan, (1970), *Umûmi Türk tarihine Giriş*, İstanbul.

- ----- "Gazan-Han Halil ve Hoca Bahâeddin Nakşbend", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968.

EKLER

BISMILLAHİRRAHMANİRRAHİM

Halife-i sâni hazret-i risâlet penâhi emirul mü'min'in. Ömer bin Hattab Radiye Anhu Rab'ül Vehhâb Efendimiz hazretlerinin livâyı beydayı hilafet yedi müeyyedlerine teslim olduğundan seyfi sarımı şeriatle ümemi furs ve Rûmî kahr ve tedmir ve memâlik ve büldânî feth ve teshir buyurdıkları sırada iş bu Diyarbakır kafası ile civarı bulunan bilâdın teşğiri hususuna ser asker tayin buyurmuş oldukları İyyad bin Ğanem Radiyallahu Teâla Anhu hazretleri maiyetlerinde bulunan fırka-i celile-i muvahhidin ile bil izzı vel ikbal kafa-i mezkure piğgahine setveti endâze iclâl buyurduktan sonra kibari aşıptan Halid bin Velid Radia Anhu Rabbül vahid efendimiz hazretleri ebvabi kal'aden şimdiki kapı denmekle maruf olan şet kapısı piğgahine ve Sâd bin Zeyd Radiyallahu Anhu hazretlerini Rum kapısı tarafına bit-tayin kendileri dahi fırka-i celile-i bâkiye ile bizzat Mardin kapısı piğgahine nesbi hiyam ve esbabi muhasereyi itmam ve ikmal buyurup ve beraber bulunan küberay-i eshabtan mürekkeb bir meclis-i mahsus akd olunup meclis-i mezkurde inareyi misbah müzakere ve kalenin feth teshiri babında idareyi miftah müğavere ile hulasa-i kavl ve karar. Ve nekave-i mütala-a ve efkar olan sureti memduhe üzerine olan kal'e-i mezkûrenin melikesi olan Meryem binti Dara'ye teslimi kal'eyi mutedemmin yazdıkları mektuba ademi muvafakat cevabi alınmasıyla tekeddüme-i mesul ve duaların ref'i barigah-i melik'ül allam ve Rebbül alemin kal'anin muhasarasına teşmiri said ihtimamberler müddet-i muhadara beş mahi reside ve revde-i zahire lütf-i nasırı mutlakten nesimi anber şemim feth ve nusret zübde olmakla hazret-i Halid Radiyallahu teala anhu efendimiz cemaati müslimin ile salati mağribi ba'del edâ hayme-i mahsuselerine avdet ve sai müddehir oldukları cihetle iftare niyet buyurdıklarında ğulamleri teheyü eyledikleri reğayifin fakdanini gördüklerinden ve fakdan nevaladen naşi mai safi ile bil iktifa mütevaliyen üç gün bu hal ile imrar-ı subh ve me'sa buyurdıklarına mebnî dördüncü gün rağayifi meksurenin behel ağşam fakdane yüzünden olduğu ba'del istiknah kal'aden bir kelp çıkagelip reğayifi ekil ile kal'aye gittiğini ve şimdiki hükümet sarayının nezdindeki surda bulunan su yolu furcasından kal'a derunune girdiğini gelip arz etmeleriyle kal'aye duhule böyle bir furce bulunmasından beşâret ve bu suretle teshiri kal'ayi maksude nusrethane-i eltafi semadaniden işaret. Hasıl olup şiyrdıran-i eshab-i kiramden seksen nefer merd-i şecaât eser bil intihab, Halid bin Velid Hazretleri peşruleri oldukları halde furce-i merkubeden takrib-i latif ile leylen derun-i kal'aye duhul, Ve ebvabi erbaaden her bir kapıya tayin olunan yirmişer nefer ğuzatı ğazanfer sevlet kapılara vusul berle ebvab-i mezkureyi miftahi şecaât ve muzafferiyetle fethe himmet ve harıcı surda olan ashabı kiramla birleşerek ğulbanın tekbiri mele-i a'laya ref ile derûn-i kal'ade muharebeyi bezl-i mesai ve mukadderat buyurup. Cenab-ı Hayrunnasirinin lütf-i celili ilahileriyle fırka-i küffari münhezim ve tarumar, ve ruusi menhuslerin tu'me-i şimşir kahr ve demâr ettiklerinden melike-i kal'a olan Meryem Dâra rub ve heras ile canibi rume firar ve müteakiben şahibi subh sabahet eser ve mihre cihantabi hecestepiker şevk ve envâr musirret iktiranini idae ve bedidar etmesiyle zuhur-i tebaşir-i sabahul hayr muaffakiyet ve buşur-i menâşiri zafer ve nusrete binaen bakiye-i süyufi mücahidin olan taifeyi mehayifin bir takımı teshili iman ve bir takımı da duhul-i darul emâne istiman ederek ehrasi desmaiye-i dini mubin edenler taltif ve firke-i ğeyri müslime dahi tehsis ve istihsani cizye-i şeriye ile te'nif olunduktan sonra serasker müşarun ileyhın emriyle kenayisi kel'e den Martuma Kilisesi evsan ve esnamdan tethir ve zümreyi muvehidin için cami' ittihasıyla te'mir olunup kibari eshab ve alemdaran-i resul-i Rebbül erbabden iş bu caii şerifin hetireyi mahsusesinde defini hak-i atelnaki rahmet ve münteziri kıyam saat olan sultan Sa'sa'a Radiyallahu teala anhu hazretleri beş yüz nefer rüfekai kiramiyle kal'e-yi mezkureye emir tayin ve serasker müşarün ileyh hazretleri tevabii kal'ade ma'dud olan muhal-i satireyi fetih ve teshire tevccühsas azim ve yakın buyurmuş ve emir müşarun ileyh indel ğeza vücud-i âlilerine isabet eden cerihelerden müteessiren biraz sonra azımı hüsnü hayat ve müntekili darul hult akben olmuş ettiğinden iş bu cami' şerifin hatirei şeruhesinde makbul ve ayuni enamden mesrur buyurmuştur. Diye mervidir. El ilmu indallah

Esseyid Feyzullah Yusuf

1218 (1803 M.)

DIYARBEKİRİN FETİH TARİHÇESİ (TARİHÇE-İ FETH-İ AMED)

(İslam'ın) İkinci Halife (sı) Hz. Ömer bin Hattab (r.a.) Efendimiz. Hilafetin parlak bayrağı kuvvetleri ellerine teslim edildikten sonra şeriatın keskin kılıcıyla Fars (Sasani) ve Rum (Roma) imparatorluklarının milletlerini savaşarak İslam hükmü altına almaya ve topraklarını da, fethederek İslam topraklarına katmaya başladığı sıralarda, Diyarbekir kalesi ile civarında bulunan beldeleri fethetmek için hazırladığı ordunun başına İyaz bin Ganim (r.a.) adında bir sahabiye tayin etmişlerdi.

İyaz bin Ganim (r.a.), komutasındaki şerefli İslam fırkasıyla Diyarbekir kalesinin önüne gelip kondu. Bölük komutanlarından ve ashabın ileri gelenlerinden Halid bin Velid (r.a.)'ı kalenin dört ana kapısından biri olan ve şimdi (Yeni Kapı) olarak bilinen Şat kapısı cephesine Sa'd bin Zeyd'i, Rum kapısı (şimdiki Urfa Kapı) cephesine tayin ederek, kendisinde geriye kalan mukaddes askeri bölüğü ile Mardin Kapısı cephesini üstlenerek çadırlarını kurdular.

Bundan sonra kaleyi kuşatıp, ele geçirmek için bütün hazırlıklar tamamlandı. İyaz bin Ganim (r.a.) beraberindeki ashabın ileri gelenlerinden özel bir istigare heyetini kurdu. Adı geçen heyet, kalenin fethi konusunda ne zaman ve ne şekilde taarruza başlanmasını istigare ederek karara bağladılar. Böylece ittifakla alınan bir kararla kale kralicesi Dara kızı Meryem'e kaleyi (şehri) hiç karşı koymadan (İslam ordusuna) teslim etmesini içeren bir mektup gönderildi. Ancak mektuba olumsuz cevap verildi. Bunun üzerine yüce Allah'tan zafer ve yardım talebi için hep birlikte dua ve niyazlarda bulundular. (Bu yakarışlar neticesinde sanki yüce Allah) onlara zafer kokusunu hissettirmişti. Beş aydan beri muhsara işi devam ediyordu. Bundan sonra savaş için tamamen kollarını sıvadılar Hz. Halid bin Velid (r.a.), Müslümanlarla cemaat halinde akşam namazını kıldıktan sonra kendi özel çadırına avdet etti. Saimmüdehr (yılboyu oruçlu) olması münasebetiyle iftar vakti olup, hizmetçileri tarafından iftarlık olarak saklanan yemeğin ortadan kaybolduğu haberini alınca, iftarını sade suyla açtılar. (Kendisi için her gün saklanan bu) iftarlık yemeği üç gün peş peşe ortadan kaybolması üzerine durum tesbiti için gözetlemeci bırakılırdı.

Dörtüncü gün bir köpeğin kalenin iç kısmından gelip, o yemeği yedikten sonra tekrar kale içine girdiğini gördüler. Bunun üzerine askerler, köpeğin gelip gittiği bir su kanalı deliği olduğunu ve deliğin askerin kale içine girmesi için iyi bir imkan olduğu müjdesini getirdiler. Bunun üzerine miladi 639 tarihinde gerçekleşecek olan Diyarbekir kalesinin fethi için sahabelerden 80 (seksen) cesur nefer seçildi. Başlarında Hz. Halid bin Velid (r.a.) olduğu halde bu sahabeler geceleyin bu delikten kalenin iç kısmına girmeyi başardılar. Kale içine giren bu neferlerden her yirmi (20) kişi, kalenin dört kapısından her birine tayin edilerek içinden kapıların yanına vardılar. Anahtarları alarak kapıları dışarıdaki İslam ordusunun girmesi için hemen açtılar.

Arş-ı A'lâya kadar yükselen tekbir sesleri arasında kaleye giren sahabe ordusu kale halkı ile bütün kuvvetlerince savaşa tutuştular ve Cenab-ı Allah'ın yardımıyla kafirleri hezimete uğratıp tar-u mar ettiler. Liderlerini hep kılıçtan geçirdiler. Ancak bu arada kale kralicesi Dara kızı Meryem Rabu ve Heras ile (ikiveziri olabilirler) Rum istikametine kaçmayı başardı. Bundan sonra ilahi yardım neticesi elden edilen zafer ve başarı zevki ve sevinci yaşandı. Ve İslam ordusu o hayırlı sabahta mücahitlerin kuvvetini tekrar toparlamaya başladı. Şehir halkından geriye kalanlardan bir kısmı iman getirdi, bir kısmıda eman istediler. İman edenler ödüllendirildi. Eman isteyenler isteyenler ise, dininde serbest kalarak şer'i haraca bağlandı (cizye)

Adı geçen komutanın emri ile kale içinde bulunan kiliselerden TOMA Kilisesi (şimdiki Ulu Camii) hemen içindeki putlardan temizlettirilerek ve içinde bazı tadilatlar yapılarak, Müslümanlar için camii haline getirildi. Sonra ashabın büyüklerinden ve Resulullah (s.a.v.)'in bayraktarlarından biri olan ve bilahare vefatı üzerine aynı caminin müştemilatında defn olunan Sultan Sa'sa (r.a.) bu kaleye emir (Vali) tayin edildi. Ve emrine şehrine asayişini muhafaza içinde arkadaşlarından 500 (beş yüz) kişi komutasına verildi. Adı geçen komutan (İyaz bin Ganim) ise ordusunun kalan neferleri ile aynı kaleye (Diyarbekir'e) bağlı çevredeki diğer beldeleri İslam'a kazandırmak üzere fethi için gazveye yürüdü. Ancak kaleye emir olarak tayin olunan ve adı geçen komutan (Sultan Sa'sa) savaş sırasında aldığı yaralardan dolayı bir süre sonra vefat edip insanların gözünden saklı bir vaziyette ve aynı caminin mulha katında defn edildi (1)

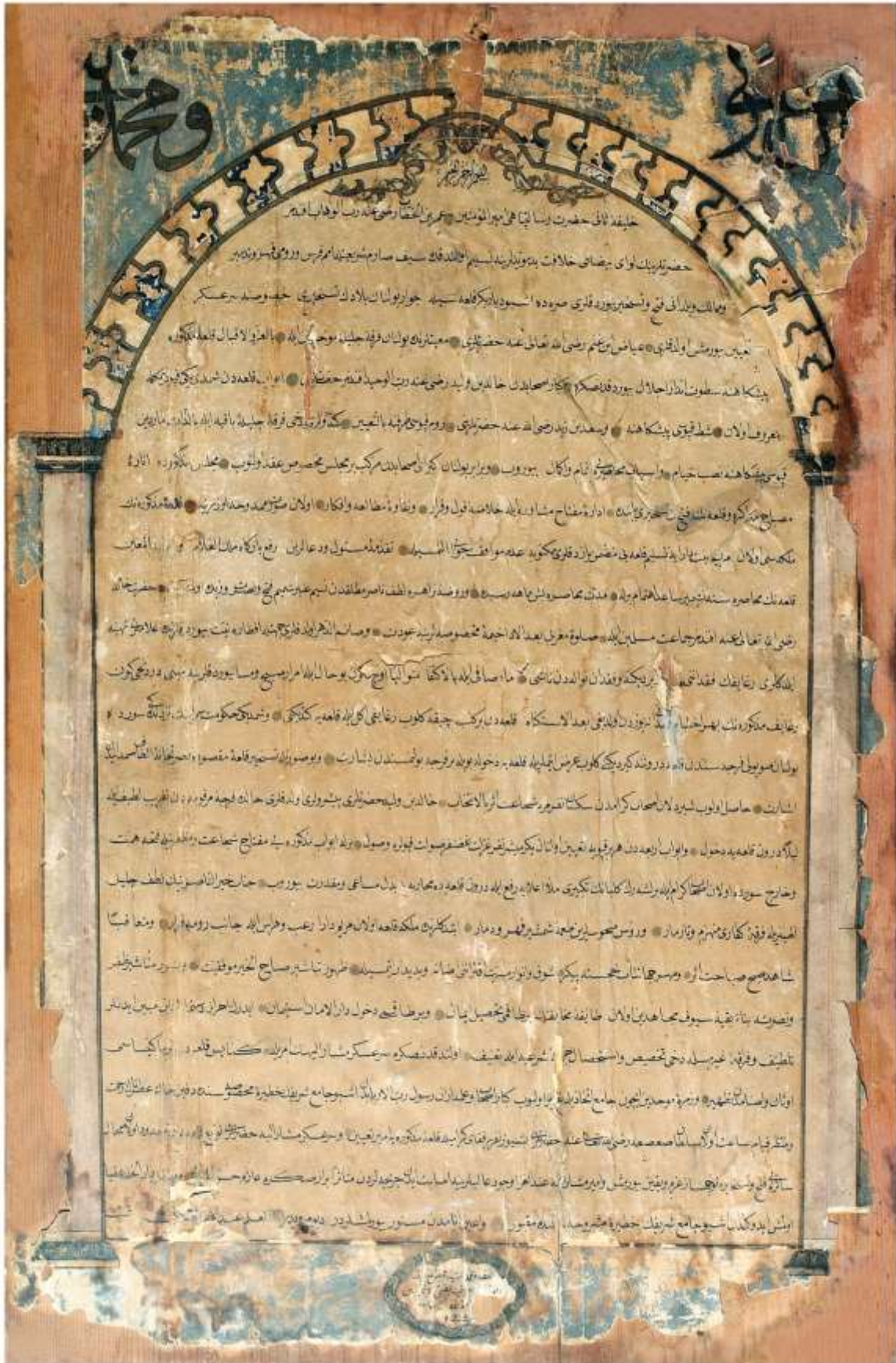
Diye rivayet edilmektedir. İş en doğrusunu ancak yüce Allah bilir.

(1)Eski Belediye'nin doğusunda ve ana cadde üzerinde bulunan bahçeli çay evinin ortesindeki havuzun altında mefundur. Büyük bir tud ağacı yanbaşındadır. Daha önce orası küçük bir mescid idi. Küçük bir minaresi de vardı. Milli şeflik döneminde hem mescid ve hem minaresi yıktırılmış, bir cayhaneye çevirilmişti. Zamanında bir konfeksiyoncu tarafından işportacılık olarak kullanılmaktadır.

Yazan: Diyarbekir Müftülük Katibi

Seyyid Feyzullah Efendi.

Tarih:1218 Hicri (1803)



HADİS USÛLÜNDE CÂMÎ' KAVRAMININ TANIMI, SORUNLARI VE YENİ BİR TANIM ÖNERİSİ*

Bilge KILIÇ*

Öz

Bu makale, erken dönemde telif edilen bazı hadis kaynaklarının adı olarak kullanılan *Câmi'* sözcüğünün kavramsal sorunlarını ele almaktadır. Bu sözcük Mütakaddimîn ve Mutaahhirun Dönemlerinde sıklıkla kullanılmasına karşılık bir kavram olarak tanımlanmamıştır. Yapılan tanımlar son birkaç asırda ortaya çıkmış ve Abdülazîz ed-Dihlevî'nin (ö. 1239/1824) *el- 'Ucâletü'n-Nâfi'a* adlı eserinde yaptığı tanım ile yaygınlaşmıştır. Abdülazîz ed-Dihlevî'ye ait olduğunu tespit ettiğimiz ve Çağdaş Dönemde genel kabul gören bu tanımın en belirgin özelliği *Câmi'* kavramı ile karşılanacak bir hadis kaynağının; âkaid, ahkâm, rikâk, yeme, içme, sefer, kıyam, ku'ûd âdâbı, tefsîr, tarih, siyer, fiten, menâkıb ve mesâlib gibi sekiz ana kitâbı ihtiva etmesinin gerekliliğidir. Abdülazîz ed-Dihlevî'nin yaptığı bu tanım yani sekiz ana konunun mutlaka işlenmiş olması şartı kendisinden önceki asırlarda herhangi bir karşılığa ve referansa sahip değildir. Çalışmada söz konusu tanımın eserlerle uyumlu olmadığını gösterdiğimiz gibi *Câmi'* kavramı için yeni bir tanım önerisinde de bulunduk. Tanımımız "cins", "tür/nev'" ve "cüz/tekil" olmak üzere üç karşılığa sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Edebiyatı, *Câmi'*, Cins, Tür/Nev', Cüz.

Definition of Jami' Concept, Its Problems and Suggestion for a New Definition in Hadith Methodology

Abstract

This article deals with the conceptual problems of the word Jami', which is used as the name of some hadith sources that were copyrighted in the early period. Although this word is frequently used in the periods of Mutaqaddimin (Former Scholars) and Mutaakhhirin (Following Scholars), it has not been defined as a concept. The definitions made have emerged in the last few centuries and have become widespread with the definition made by Abdulaziz ed-Dihlevi (d. 1239/1824) in his work called Ujalah al Nafiah. The most distinctive feature of this definition, which we have identified as belonging to Abdulaziz ed-Dihlevi and which is generally

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale, 2021 tarihinde Dicle Üniversitesi SBE'de hazırlanan "*Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. asır)*" adlı doktora çalışmamızdan derlenmiştir.

*Dr. MEB, bilgetes@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9569-6570>

accepted in the contemporary period, is that of a hadith source that will be met with the concept of Jami'; It is the necessity of it to contain eight main books such as aqa'id, ahkam, ruqaq, eating, drinking, expedition, manners of stand-up and sitting, tafsir of Quran, history, sirah, fitan, menaqib and mathalib. This definition made by Abdulaziz ed-Dihlevi, that is, the requirement that eight main subjects must be covered, did not have any equivalent and reference in the previous centuries. In this study, we have shown that the definition in question is not compatible with the works, and we also proposed a new definition for the concept of Jami'. Our definition has three equivalents: "Genus", "Specy" and "A Particular Individual".

Keywords: Jami', Hadith Literature, Genus, Specy, A Particular Individual.

GİRİŞ

Günümüzde genel kabul gören ve birçok Hadis Usûlü eserinde¹ yer alan *Câmi'* kavramının tanımı Müttekaddimûn ve Muteahhirûn Dönemlerinde yapılmamıştır. O dönemlerde *Câmi'* sözcüğü tanımlanmadan yaygın bir şekilde bazı hadis eserleri için kullanılmıştır. *Câmi'* sözcüğünün kavramsallaşması son birkaç asırda gerçekleşmiştir. Ancak bu süreçte *Câmi'* kavramı tam bir kavram kargaşasına maruz kalmıştır. Bu karışıklık günümüz itibariyle hem ülkemizde hem de Arap dünyasında halen devam etmektedir. Bu itibarla makale, bu karmaşanın kaynaklarını ve doğru bir *Câmi'* tanımının nasıl olması gerektiğini ele almaktadır.

Câmi' türü kaynakların ayrı ayrı araştırılıp ancak bir bütün olarak araştırmalara konu edilmemesi ve *Câmi'* kavramıyla ilgili daha önce yapılmış bir çalışmanın olmaması ele alacağımız konunun önemini artırmaktadır. Çalışmada, *Câmi'* kavramının *Hadis* ilmi için yeterince uygun bir usûl-metot olup olmadığı sorununa yoğunlaşılacaktır. İmkan ölçüsünde, erken dönem *Câmi'* türü eserler, *Câmi'* kavramı ve *Câmi'* kavramının problemleri incelenecektir. "Kavram" ve "Tanım", Mantık ilminin konusu olduğu için çalışmada Mantık ilmine müracaat edilecektir. Bu itibarla *Câmi'* kavramı ile ilgili olarak tespit edilen sorunlar ve çözüm önerileri Mantık ilmi çerçevesinde ele alınacaktır. En nihayetinde ise yeni bir *Câmi'* tanımı denemesi yapılacaktır.

1. *Câmi'* Sözcüğünün Anlamı ve Muhtelif Manalarda Kullanımı

“جمع” “C-m-‘a” kökünün ismi fail veznindeki karşılığı olan *Câmi'*; aynı cinsten bazı varlıkları birtakım gayelerle toplayan, bunların birlik ve beraberliklerini bozmadan bir arada tutan, farklı görüşlere sahip kişilerin arasını bularak düzelter ve

¹Hadis Usûlü ifadesi daha çok son dönemlerde Ulûmu'l-Hadis ile ilgili bilgileri ihtiva eden eserlere verilmiştir. Bu ifadenin erken dönemde telif edilen eserlerin ismi olarak kullanılmadığının farkındayız. Günümüzdeki yaygın kullanım nedeniyle erken dönemde Ulûmu'l-Hadis ile ilgili bilgileri toplayan eserler için Hadis Usûlü eserleri ifadesini kullandık.

birbirleriyle anlaşmaya varmalarını sağlayan, kelâmdan gereksiz hususları çıkaran, iyi meziyetleri kendinde toplayan, bir insana muvafakat eden, aklına koyduğunu gerçekleştiren, birçok ilimde söz sahibi olacak derecede şümüllü ve derin ilmi olan ve karnında çocuk taşıyan canlıya denir.² Ayrıca bu sözcük farklı konuları içeren yazılı bir evrakı belli bir tutarlılık oluşturacak şekilde bir kitapta toplayan müellif, mücellid, mürettip anlamına da gelmektedir. “Câmi” sözcüğünün çoğulu “Cevâmi” “جوامع” dir.³

Câmi' sözcüğünün tarihi gelişimine baktığımızda çok çeşitli kullanımlarının olduğu görülür. Mevzu edildiği yere göre ağırlıklı olarak “derleme, ihtiva etme, kapsama, toplama, bir araya getirme” anlamlarında kullanılmıştır. Örneğin; insanların bir araya gelerek topluca namaz kıldıkları ibadethanelere Câmi' isminin verilmesi,⁴ Hz. Peygamber'in veciz sözlerine ve belâgatına “Cevâmi'u'l-kelim” veya “Câmi'u'l-kelim” denilmesi gibi.⁵ Câmi' sözcüğü “Arap Dili ve Belâgatı”, “Tefsîr”, “Kırâat”, “Fıkıh”, “Kelâm”, “Mantık”, “Tasavvuf”, “Tıp”, “Siyaset”, “Matematik”, “Biyografi”, “Coğrafya”, “Felsefe” gibi çeşitli ilmi disiplinlerin literatürlerinde de “eser” ismi olarak kullanılmıştır. İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) “Kitâbu'l-câmi” (**Arap Dili ve Belâgatı**),⁶ Hüseyin b. Muhârak (ö. 194/810) “Kitâbu câmi'il-ilm” (**Kelâm**),⁷ el-Hasen

²Câmi' olarak ifade edilen kişiler için bk. Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. M. Abdülkadir el-Arnâvût (İstanbul: Entegre mat, 2010), 3/374; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-kevsir, 1415), 1/333; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1421/2001), 7/439; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicavi (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963), 4/279.

³Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadır), 8/53-60; Ebû Muhammed Cemâleddîn el-İsnevî, *Metâliü'd-dekâik*, thk. Nasreddîn Ferîd Muhammed Vâsıl (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2007), 1/199; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve's-sihâhi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1990), 3/1198-1200; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1430/2009), 201-202; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 81; Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980), 66; Yusuf, Alemdar, “Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'an'ın Cem'i Konusuna Yeni(den) Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 221. Batı dilinde “Câmi” sözcüğü; universal, unifying, general book, concision, gathering, collector universal, unificateur, livre general, concision, rassembleur ve collecteur ifadeleri ile karşılanmaktadır. Bk. Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc, (Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996), 545.

⁴Câmi' sözcüğü, ilk dönemlerde sadece Cum'a namazı kılınan büyük mescidler için “el-Mescidü'l-câmi” (cemaati toplayan mescid) tamlamasıyla kullanılmıştır. Taberânî'nin kaydettiği bir rivayette “el-Mescidü'l-câmi” tabirini bizzat Hz. Peygamber kullanmıştır. Bk. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyinî (Kahire Dâru'l-haremeyn, 1415/1995), 1/61.

⁵Koçyiğit, *Hadis İstilahı*, 66; Ali Yardım, *Hadis II* (İstanbul: DamlaYay., 2017), 80; M. Yaşar Kandemir, “Cevâmi'u'l-kelim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7/440.

⁶Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: ts.) 47; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), 1/576. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), 8/29.

⁷en-Nedîm, *el-Fihrist*, 243.

b. Sâlih el-Hemedânî (ö. 168/784-85) “*Kitâbu’l-câmi‘ fi’l-fıkḥ*” (*Fıkḥ*),⁸ et-Taberî (ö. 310/923) “*Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’ân*” (*Tefsir*),⁹ el-Kindî (ö. 252/866 [?]) “*Kitâbu risâlet fi âmeli â’let mâhreci’l-cevâmi‘*” (*Mantık*),¹⁰ Yakûb el-Hadramî (ö. 205/821) “*el-Câmi‘ fi ihtilâf vucûḥ el-Kur’ân*” (*Kırâat*),¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî (ö. 313/925) “*el-Câmi‘ fi’l-tıḥ*” (*Tıp*),¹² Ebû Saîd el-İstahrî’nin (ö. 328/940) “*el-Câmi‘ fi’l-hisâb*” (*Matematik*)¹³ adlı eserlerini bu çerçevede zikredebiliriz. İslami ilimler literatüründe bu kadar yaygın bir karşılığa sahip olan *Câmi‘* sözcüğü, Hadis ilminde de bazı eserlerin ismi olarak kullanılmıştır.

2. Kaynaklarda Câmi‘ Olarak Tavsif Edilen Eserler ve Özellikleri

Adları “*Sünen*”, “*Musannef*”, “*Câmi‘*”, “*Müsned*”, “*Muvatta*” olan eserler kaynaklarda *Câmi‘* olarak tavsif edilmişlerdir.¹⁴ Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770) “*el-Câmi‘*”, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) “*el-Muvatta*”, Rebî‘ b. Habîb (ö. 180/796 [?]) “*el-Müsned*”, Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) “*el-Câmi‘ fi’l-hadis*”, Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) “*el-Musannef*”, İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) “*el-Musannef*”, Dârimî (ö. 255/869) “*es-Sünen*”, Buhârî (ö. 256/870) “*el-Câmi‘u’s-sahîḥ*”, Müslim b. el-Haccac (ö. 261/875) “*es-Sahîḥ*”, Tirmizî (ö. 279/892) “*el-Câmi‘*”, İbn Huzeyme (ö. 311/924) “*es-Sahîḥ*”, İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) “*es-Sahîḥ*” adlı eserlerini bu kapsamda ifade edebiliriz.¹⁵ Muhtevaları itibariyle söz konusu eserler konularına göre yazılmışlardır. Konuların eser içinde yerleştirilmesi, istisnaları var olmakla beraber ekseriyetle “*tümdengelim*” yöntemiyle yani kitâb, bâb ve rivayet şeklinde olmuştur. Bu eserlerde yer alan rivayetler büyük oranda isnâdlı olarak verilmiştir. Merfû, Mevkûf ve Maktû rivayetler ağırlıklı olmakla birlikte kimi eserlerde müellifin görüşleri, açıklamaları vs. yer almıştır. Kısaca ortak yönlerine işaret ettiğimiz eserlerin pek çok farklılıkları da söz konusudur. İlk başta isimlendirilmeleri farklıdır. Bir örnek verecek olursak Dârimî’nin

⁸Babanzade İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hedîyyetü’l-ârifîn* (Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1951), 1/265; en-Nedîm, *el-Fihrist*, 227; Hayreddin ez-Zirikî, *el-A’lâm*, (Beyrût: Dâru’l-ilm li’l-melâyin, 2002), 2/193.

⁹M. Fuad Sezgin, *Târîhü’t-türâsi’l-arabî*, (Riyad: 1411/1991), 2/166; Ziyab b. Sa’d Al-i Hamdân el-Gâmidî, *el-Menhecü’l-ilim* (b.y.: 1429/2008), 71.

¹⁰İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, 2/538; en-Nedîm, *el-Fihrist*, 316.

¹¹İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, 2/536; Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn*, 13/243.

¹²İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, 2/28.

¹³İsmail Paşa, *Hedîyyetü’l-ârifîn*, 1/269.

¹⁴*Câmi‘* olarak tavsif edilen eserler için “Hadis Usûlü Kaynaklarında Câmi‘ Tanımı” kısmına bakınız.

¹⁵İbnu’s-Salâh Ebû Amr Osmân Abdîrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Beyrût: Dâru’l-fikr), 251; es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 596; Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuhbeti’l-fiker fi mustalahâti ehli’l-eser*, thk. Heysem Nizar Temîm, Muhammed Nizar Temîm (Beyrût: Dâru’l-Erkam), 356; Muhammed b. İsmâîl el-Emir es-San’ânî, *Tavzîhü’l-efkâr li-meânî tenkîhi’l-enzâr* (Medine: el-Mektebetü’s-selefiyye), 2/15; Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *Tedvinü’s-sünneti’n-nebeviyye* (Riyad: Dâru’l-hicre, 1417/1996), 248-252; Ebû Zerr Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdürrezzâk el-Muhammedî, *Müeyesser fi ilmi tahrîci’l-hadisi’l-nebevi* (Anbar: 2010), 232-233; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 43-49; Salahattin Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu* (İstanbul: İfav, 2008), 53-55; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 266.

*Sünen*¹⁶ olarak meşhur eseri kaynaklarda; “*el-Musannef*”, “*el-Câmi’u’s-sahîh*”,¹⁷ “*el-Müsne’d*”,¹⁸ “*es-Sahîh*”,¹⁹ “*el-Müsne’dü’l-câmi*”,²⁰ “*el-Câmi*”²¹ gibi isimlerle de tesmiye edilmiştir. Aynı esere “*Câmi*”, “*Musannef*”, “*Müsne’d*” ve “*Sünen*” adlarının verilebilmesi hem farklılığı hem de adı geçen kavramların net bir karşılığının olmadığını göstermektedir.

Eserlerin muhtevalarında yer alan kitâb, bâb ve rivayet tertibinde de farklılıklar söz konusudur. Örneğin; Abdullah b. Vehb’in eserinde rivayetler genellikle “*bâb-hadis*”²² şeklinde sıralanırken, Buhârî’nin eserinde “*kitâb/ebvâb-bâb-hadis*” olarak verilmiştir.²³ Tirmizî’nin eserinde ana bölümler için “*kitâb*” değil “*ebvâb*” ifadesi,²⁴ İbn Huzeyme’nin eserinde ise *kitâb* ve *bâb* başlıklarının dışında *cimâ* başlıkları görülmektedir.²⁵ İbn Hibbân’ın eserindeki tasnîf metodu zikredilen eserlerden tamamen farklı olup “*kısım-nev’-hadis*” şeklindedir.²⁶ İmam Mâlik, Rebî’ b. Habîb, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe ve Dârimî’nin eserlerinde ise rivayetler “*kitâb-bâb-hadis*” olarak sıralanmıştır.²⁷ Ma’mer b. Râşid’in *Câmi*’inde “*kitâb*” veya “*ebvâb*” başlığı kullanılmadan sadece “*bâb*” başlığıyla yetinilmiştir.²⁸ Eserlerin tertibinde görülen bu farklılıklar dışında muhtevalarında da ayrılıklar görülebilmektedir. Örneğin; Ma’mer b. Râşid ve Abdullah b. Vehb’in eserlerinde

¹⁶Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe* (Beyrût: Dâru’l-beşar-ı islâmîyye, 1414/1993), 26.

¹⁷H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Ankara: Bilay Yay., 2018), 254.

¹⁸İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis*, 38; Kâsım b. Yusuf et-Tüçîbî es-Sebtî, *Bernamecû’t-tüçîbî*, thk. Abdülhâfız Mansûr (Tunus/Libya Dâru’l-arabîyye, 1981), 126; Şemsüddîn Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî, *Bernamecu İbn Câbir el-Vâdiâşî*, thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle (Tunus: Câmi’atu Ümmi’l-Kurâ, 1981/1401), 201.

¹⁹es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/189-190.

²⁰Carl Brockelmann, *Târihü’l-edebî’l-arabî*, çev. Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru’l-maârif, 3/199-200; Arafat Aydın, *Dârimi’nin Peygamber Anlayışı (Sünen’inin Mukaddimesi Çerçevesinde)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 7.

²¹Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/95.

²²Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısırî, *el-Câmi’ fi’l-hadis*, thk. Mustafa Hasan Ebû’l-Hayr (Demmâm: Dâru İbni’l-cevzi, 1996/1416).

²³Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* thk. M. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrût: Dâru tavki’n-necât, 1422).

²⁴Bk. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi’ü’l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrût: Dâru’l-garbi’l-islâmî, 1996).

²⁵Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1400/1980).

²⁶Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012).

²⁷Bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki Beyrût: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, 1406/1985); Ebû Yakûb Yûsuf b. İbrâhîm el-Vercelânî, *Kitâbu’t-tertib* (‘Umân Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 1424/2003); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A’zamî, (Beyrût: el-Meclisü’l-İlmi); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-asâr*, (i’dad) Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru’t-tac, 1409/1989); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü’d-Dârimî*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebi’ el-Alemî (Beyrût: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 1987).

²⁸Bk. Abdürrezzâk es-San’ânî, “*Kitâbu’l-câmi*”, 10/379-468, 11/ 3-471.

ahkâm içerikli rivayetler çok az iken,²⁹ Rebi' b. Habîb ve İbn Huzeyme'nin eserlerinde ise kitâb başlıkları genellikle ibadet içeriklidir. İmam Mâlik, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe, Dârimî, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserlerinin kitâb başlıkları ise çeşitlilik bakımından daha zengindir. Rivayetlerin eser içindeki tertibinin yanı sıra Merfû, Mevkûf ve Maktû ayırımında bulunmak gibi hususlar eserden esere ciddi farklılıklar göstermektedir.³⁰ Çalışma esas itibarıyla *Câmi'* kavramını konu aldığı için eserlerin isim ve muhtevalarına ilişkin verilen bilgilerin yeterli olduğu düşünülmektedir.

3. Hadis Usûlü Kaynaklarında *Câmi'* Tanımı

Kronolojik olarak başvuru olan Hadis Usûlü eserlerinde *Câmi'* sözcüğünün farklı anlamlarda kullanıldığı görülmüştür.³¹ *Câmi'* sözcüğüne Mütেকaddimûn ve Mütעהhirin Dönemlerinde genel olarak benzer manalar atfedilmiştir. Ancak son birkaç asırda sözcüğün kavramsal karşılığı olarak yaygınlaşan anlamı ile erken dönemdeki anlamı arasında oldukça önemli farklılıklar vardır. Daha önce de belirttiğimiz üzere Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûn Hadis Usûlü eserlerinde *Câmi'* kavramı tanımlanmamıştır. Bu bakımdan bugün genel kabul gören *Câmi'* kavramının erken dönem muhaddisler nezdinde bir referansının olmadığını söyleyebiliriz.³² Çağdaş

²⁹Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II) Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-*Câmi'*", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 81; Emrullah Bolat, *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' fi'l-Hadis Adli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 104-105.

³⁰Geniş bilgi için bk. Bilge Kılıç, *Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. asır)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 59-140.

³¹*Câmi'* ıstılâhının Hadis Usûlü eserlerindeki kullanımları Mütেকaddimûn, Mütעהhirûn ve Çağdaş Dönem olarak ele alınmıştır. Mütেকaddimûn Dönemi eş-Şâfi'nin (ö. 204/820) "*er-Risâle*" eserinden başlatılmış, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) "*el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sami*" eseriyle sonlandırılmıştır. Mütעהhirûn Dönemi ise Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) "*el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ*" eseri başlangıç olarak esas alınmış, es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) "*Elfiyyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadis*" eseriyle de bitirilmiştir. Çağdaş Dönem, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) "*Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*" adlı eseri ile başlatılmıştır. Çalışmada yer verilen dönemsel bilgilerde bu kronoloji dikkate alınmıştır.

³²Mütেকaddimûn dönemi usûl eserlerinde *Câmi'* sözcüğünün kullanımını kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Sözlük/lügat (kapsayan, toplayan, ihtiva eden, toplu, birlikte vb.), bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfi, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1938), 21, 43, 75, 147, 368; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmânîyye), 85; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Yusuf İş (Beyrût: Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebevîyye, 1974), 116.
2. Eser ismi (Süfyân es-Sevrî ve Buhârî'nin eserleri için kullanılmıştır.), bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Risâletu Ebû Dâvûd ilâ ehli Mekke fi vasfi Sünenih*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 28; el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis ve kemiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Faris es-Sellum (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 312, 345, 675; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 300; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sami*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983), 2/185.
3. Râvi ismi (*Câmi'* b. Ebû Râşid, *Câmi'* b. Şeddâd Ebû Sahra el-Muhâribî, Gaylâm b. *Câmi'* Ebû Abdullâh, Muhammed b. Abdullâh b. *Câmi'* el-Dehhân, Ebû Hayr Ferec b. Hıdrî b. *Câmi'* el-Cevherî, *Câmi'* b. Subeyh er-Râmlîyî, Muhammed b. Ahmed b. *Câmi'* er-Râzî gibi

râvi isimleri kaydedilmiştir.), bk. en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 457, 526, 559, 648, 649; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 61, 62, 102, 207, 427; el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 55, 110; el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/319, 2/111, 293.

4. Mesânid ve gayri mesânidi toplayan (Câmi') ahkâm konusunda tasnif edilmiş kitaplar, (İbn Cüreyc, Saîd b. Ebû Arûbe, Abdullah b. el-Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Hüseyim b. Beşir, Abdullah b. Vehb, Velîd b. Müslim, Vekî' b. el-Cerrâh, Abdülvehhâb b. Atâ, Abdürrezzâk b. Hemmâm, Saîd b. Mansûr ve İmam Mâlik gibi müelliflerin eserleri), bk. 2/185.
5. Eser tasnif eden kişi (*Musannif* ve *Câmi'* eş anlamlı olarak kullanılmıştır.), el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 119.
6. İbadethane, en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulumi'l-hadis*, 259; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 83; Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/217, 296, 298, 2/57, 60, 111, 166, 247; el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 137.
7. Belâgat ve fesahat özelliğini ifade etmek üzere *Cevâmi'u'l-kelim*, bk. el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 179; el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/161; el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 52.
8. Tomar, rulo, nüsha gibi yazılı malzemeler anlamlarında kullanılmıştır. Bk. el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/113.

Müslim b. el-Haccâc'ın *Mukaddime*'sinde ve Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı eserinde *Câmi'* sözcüğü tanımlanmamıştır. Bk. Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-kütübî'l-arabîyye, 1412/1991), 3-35; el-Hasen b. Abdirrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-fikr 1404/1984).

Müteahhirûn dönemi usûl eserlerinde *Câmi'* sözcüğünün kullanımını kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Lügat (Kapsayan, toplayan, ihtiva eden, sağlayan, taşıyan, efradını câmi' vb.), bk. bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-türâs, 1389/1970), 178; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 31, 32, 41, 90; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrib ve't-teysir*, thk. Muhammed Osmân el-Huşt (Beyrût: Dâru'l-kitâbî'l-arabî, 1405/1985), 44, 46, 70; Bedreddin Ebî Abdullah Muhammed b. Cemâleddin Abdullah b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 2/153; Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *et-Takyid ve'l-izah şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Muhammed Râgıb Tabbâh (Beyrût: Dâru'l-hadis, 1405/1984), 32; Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *Elfiyyetü'l-İrâkî* (Riyad: Dâru'l-minhac 1428), 114; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Şerhü'n-Nuhbe*, thk. Nureddin İtr (Mektebetül-Büşrâ 1432/2011), 109; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/115, 171, 172, 295, 515.
2. Bâb ismi (Ana ve alt bölümü olan bir eserde alt bölüm olarak kullanılmıştır.), bk. İyâz, *el-İlmâ'*, 212, 231.
3. İbadethane, bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 283, 316, 282; ez-Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/29; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/893.
4. *Câmi'* türü eserler (İmam Mâlik, İbn Cüreyc, İbn Ebû Arûbe, Saîd b. Mansûr, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İbn Ebû Şeybe ve diğer musanniflerin tasnif ettikleri eserler bu kapsamda ifade edilmiştir.), bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/596; Burhaneddin el-Ebnasî, *eş-Şeze'l-feyyah min ulûmi İbni's-Salâh* (Riyad: Mektebetü'l-rüşd 1418/1998), 410.
5. Sahîh olan veya sahîh ile sahîh olmama arasında duran hadislerin toplandığı eserler, bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 121; el-İrâkî, *et-Takyid*, 133; Şerîf Hâtim b. Ârif el-Avnî, *el-Menhecü'l-muktarah li fehmi'l-mustalah* (Dâru'l-hicra, 1416/1996), 54; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-türâs, 1395/1970), 2/321.
6. *es-Sünen ve'l-âsar* şeklinde isimlendirilen eserler, bk. Ebü'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, thk. Mahir Yasin el-Fahl (Riyad: Dâru'l-meyman, 1434/2013), 130.
7. Lakap (Nûh b. Ebû Meryem için kullanılmıştır), bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/331.
8. Râvi ismi ("Muhammed b. Ahmed b. Câmi' er-Râzî" gibi), bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/680.
9. *Cevâmi'u'l-kelim*, bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, s. 1/537.
10. Toplayan kişi, bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Elfiyyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'l-ilmiyye, 7, 111.
11. Allah için *Câmi'ü'n-nas*, bk. . İyâz, *el-İlmâ'*, 249.
12. Eser ismi (Dârimî, Buhârî, Müslim, Tirmizî, el-Hatîb el-Bağdâdî, İbn Abdülber, İbnü'l-Esîr, İbnü'l-Cevzî, Alâî, Sübkî ve Süyûtî gibi müelliflerin eserleri) anlamlarında kullanılmıştır. Bk.

Dönem olarak kabul ettiğimiz süreçte ise *Câmi'* sözcüğü, üzerinde uzlaşılan bir kavram olarak tanımlanamamıştır.³³ Pek çok eserde tanım farklılıkları olmakla birlikte *Câmi'* ıstılâh olarak sekiz ana konuyu/kitâbı ihtiva etme özelliğiyle tanımlanmış ve bu tanım da genel kabul görmüştür. *Câmi'* ıstılâhının sekiz ana kitâbı ihtiva etme gerekliliği Hindistanlı muhaddis Abdülazîz ed-Dihlevî'nin "*el- 'Ucâletü'n-Nâfi'a*" adlı eserine dayanmaktadır. Söz konusu tanım için herhangi bir referansa yer vermeyen Abdülazîz ed-Dihlevî *Câmi'* ıstılâhını: "*Muhaddislerin ıstılâhında Câmi'; âkaid, ahkâm, rikâk, yeme, içme, sefer, kıyam, ku'ûd âdâbı, tefsîr, tarih, siyer, fiten, menâkıb ve mesâlib gibi sekiz ana konuya ait hadislerin tümünü ihtiva eden kitaptır*" şeklinde tanımlamıştır. Bu itibarla Abdülazîz ed-Dihlevî'ye göre *Câmi'* kavramı ancak Buhârî ve Tirmizî'nin "*el-Câmi'*"leri gibi mezkûr sekiz ana konuyu ihtiva eden eserler için geçerlidir. Bu nedenle

İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 19, 26, 36, 37, 40, 47, 79; İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 103, 107, 114, 243, 321, 356; ez-Zerkeşî, *en-Nüket*, 1/54, 88, 132, 147, 165, 229, 307, 379, 382, 425, 427, 461, 492, 493, 2/ 39, 60, 74, 179, 306, c.3, 331, 412, 414, 428, 483, 486, 560, 659; el-İrâkî, *et-Takyid*, 31, 32, 38, 42, 49, 57, 79, 84, 86, 93, 97, 99, 176, 180, 242, 252, 403, 310; es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/70, 76, 92, 93, 104, 169, 170, 177, 180, 187, 190, 194, 232, 246, 255, 266, 274, 275, 331, 326, 398, 470, 2/585, 744, 835, 883, 884, 886, 889.

³³*Câmi'* tanımları için bk. el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 356; es-San'ânî, *Tavzîhü'l-efkâr*, 2/15; Abdülazîz ed-Dihlevî, *Ülâletü'l-nâci'a tercümetü'l- 'Ucâleti'n-Nâfi'a*, çev. Abdülehad el-Kâsımî (Hindistan: ts.) 28-29; el-İtyûbî el-Vellevî, *Kurretu ayni'l-muhtâc* (Demmâm: Dâru İbni'l-cevzi, 1424), 54; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfeti'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, (Zabed.) Abdurrahman Muhammed Osmân (b.y.: Dâru'l-fikr), 1/65-66; el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 42; Mahmud Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelül-azbû'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*, (Beyrût: Müessesetü't-târihu'l-arabî), 1/15; Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdillatifî'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1976), 39; Subhî es-Sâlih, *Ulumül-hadis ve mustalahuhu* (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1984), 122; ez-Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*, 248-252; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 43-49; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992), 41; Yardım, *Hadis II*, 80-86; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015) 285-286; Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (United States of America: American trust publications, 2012), 104; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yay., 1983), 286-290; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 251-252; Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah el-Keşmirî, *el-Arfü's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizî*, thk. Mahmûd Şakir (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1425/2004), 1/32; Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 198-199; M. Yaşar Kandemir, "*Câmi'*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7/94; Siddîk Hasan Han el-Kannevcî, *el-Hitta fi zikri's-sihâhi's-sitte*, thk. Ali Hasan el-Halebî (Beyrût: Dâru'l-ceyl), 118-123; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İfav, 2016), 78-79; Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 116; Mehmet Emin Özafşar, *Hadis İlmine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2009), 149; M. Zübeyr Siddiki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (Yeni Zamanlar Yay., 2004), 65-68; İbrahim Bayraktar, *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2001), 92-93; Hayreddin Karaman, *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü* (İstanbul: Ensar Yay., 2010), 63-64; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 241-242; Ali Albayrak, "Fuad Sezgin'in 'Buhârî'nin Kaynakları' Kitabı Üzerine Değerlendirmeler", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 26 (2016), 62; Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşli, *İlmü fihristi'l-hadîs* (Beyrût: Mektebetü'l-maârif, 1406/1986), 15; el-Muhammedî, *Müeyesser*, 232-233; Mahmûd et-Tahhân, *Teysiru mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1421/2010), 208-209; Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu*, 53-55; Ammad Ali Cum'a, *el-Mektebetü'l-islâmîyye* (et-Türâsi'l-arabîyye, 1424/2003), 101; Jamila Shaukat, "Classification Of Hadith Literature", *Journal: Islamic Studies* 24 (1985), 361-362; Mennâ el-Kattan, *Hadis İlmine Giriş*, çev. Nurullah Agitoğlu (İstanbul: Nida Yay., 2015), 41; İshak Emin Aktepe, *Hadis İlmine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yay., 2018), 98.

zikredilen bölümleri ihtiva etmekle birlikte *Tefsîr* ve *Kırâat* ile alakalı hadisleri ihtiva etmediği için Abdülazîz ed-Dihlevî, Müslim'in "*es-Sahîh*"ine "*Câmi*" denilemeyeceğini ifade etmiştir.³⁴ Ancak Abdülazîz ed-Dihlevî *Bustânü'l-muhaddisin* adlı eserinde Müslim'in eserine *el-Câmi'u's-sahîh* ismiyle yer vermiştir.³⁵

Tespit edilebildiğine göre Abdülazîz ed-Dihlevî, bugün tam anlamıyla bir paradigma haline gelen *Câmi'* tanımının mucididir. Yaptığı bu tanıma göre bir eserin *Câmi'* sayılabilmesi için sekiz ana konuyu mutlaka işlemiş olması şartı vardır ki bu şart, kendisinden önceki asırlarda herhangi bir karşılığa sahip değildir. Diğer bir ifadeyle Abdülazîz ed-Dihlevî, tanımı için gelenekten herhangi bir kaynak göstermemiştir, çünkü yapılan araştırmada böyle bir referansın olmadığı görülmüştür. Bu da şu anlama gelmektedir; Abdülazîz ed-Dihlevî yeni bir tanım yapmıştır ve referansı da kendisidir. Bir âlim olarak elbette buna hakkı vardır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, yeni bir tanım yapıldığında bu tanımın neye göre yapıldığı, tanımın tanımlanana uygunluğunun olup olmadığı mutlaka gösterilmelidir. Mantık ilminde doğru bir tanımın zorunlu şartı "*efradını câmi' ağıyarını da mâni*" olmasıdır. Yani; "X" diye bir şeyi tanımladığımızda tanımın olgusal bir karşılığı olmalıdır ve bu karşılık da tanımın şartı gereği "X"i tüm "X" olmayanlardan ayırt etmelidir. Bu Mantık ilkesini Abdülazîz ed-Dihlevî'nin tanımına uyguladığımızda, yapılan *Câmi'* tanımının olgusal/mâsadak karşılığı nedir, bu karşılık ne ölçüde "*efradını câmi' ağıyarını da mânidir*" sorularına ikna edici cevaplar alamamaktayız. Ayrıca aşağıda maddeler halinde ifade edilen sorular da cevaplanmalıdır.

- a- *Câmi'* türü bir eserin, neden daha az ya da çok değil de mezkûr sekiz ana konuyu ihtiva etmesinin gerektiği,
- b- Bu tanım esas alınırsa, Buhârî ve Tirmizî dışında, erken dönemde telif edilen hangi hadis kaynaklarına tekabül ettiği,
- c- Tanım gereği *Câmi'* dışında bırakılan eserlerin neden *Câmi'* sayılmadığı,
- d- Mantık ilmi gereği bir tanım, tanımlanan şey hakkında bilgi verir ve o şeyle ilgili bir cehaleti izale eder. Peki, bu tanım hangi bilinmeyi izale etmiş ve ne tür bir bilgi vermiştir?
- e- Konu usûl ve kavram olduğunda, ya önceden bir kavram belirlenir ve o kavrama uygun eser yazılır ya da kavram, zaten yazılmış olan eserlerden

³⁴ed-Dihlevî, *Ülâletu'l-nâci'a*, 28-29; el-Vellevî, *Kurretu ayni'l-muhtâc*, 54; el-Mübârekfûrî, *Mukaddimetu Tuhfeti'l-ahvezi*, 1/65-66. Bazı müellifler, Abdülazîz ed-Dihlevî'nin *Câmi'* tanımına katılmamışlardır. Geniş bk. Muhammed Takî el-Osmânî, *Tekmile Fethi'l-mülhim* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1426/2006), 6/418-419; el-İtyûbî el-Vellevî, *el-Bahrü'l-muhitü's-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*, (Demmâm: Dâru İbni'l-cevzi), 45/362-364; Abdülfettah Ebû Gudde, *Selâsu resâil fi ilmi'l-mustalahi'l-hadîs* (Beyrût: Mektebü'l-matbuati'l-islâmîyye, 1426/2005), 47.

³⁵Abdülazîz ed-Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî), 76.

hareketle yapılır. Peki, bu tanım bunlardan hangisi esas alınarak yapılmıştır? Abdülazîz ed-Dihlevî'nin tanımı her iki koşula da uygun değildir.³⁶

Yukarıdaki maddelerden hareketle şöyle bir sonuç tespiti yapılabilir: Günümüzde, bir paradigmaya dönüşmüş olan Abdülazîz ed-Dihlevî'nin tanımı kendisinden önce yazılan konuyla ilgili kaynaklardan herhangi bir referansa sahip değildir.³⁷ Referansı sadece müellifin kendisi olan bu tanım, göstermeye çalışıldığı üzere Mantık ilminin bir tanımıda mutlaka bulunmasını istediği şartları sağlamamaktadır. Mevcut haliyle bu tanım, geriye dönük olarak, Hadis kaynaklarımıza tatbik edilemez. Nitekim kendisi de yapmış olduğu tanımına iki eser dışında başka örnek gösterememiştir. Kendisinden sonraki alimler de, maalesef, bu tanımı aynen alıp tekrar etmişlerdir. Mezkûr tanımın karmaşıklığını göstermek için son birkaç asırda yapılan çalışmalarda hangi klasik hadis kaynaklarına *Câmi'* denildiğini örneklemek istiyoruz.

Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) "*es-Sahîfetu's-sâdıka*", İbn Cüreyc (ö. 150/767) "*el-Câmi'*", Ma'mer b. Râşid "*el-Câmi'*", Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) "*Kitâbu'l-câmi'i'l-kebîr*", Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) "*el-Câmi'*", Rebî' b. Habîb "*Kitâbu'l-câmi'*", Mâlik b. Enes "*el-Muvatta'*", eş-Şeybanî (ö. 189/805) "*Kitâbu'l-âsâr*", Abdullah b. Vehb "*Kitâbu'l-câmi'*", Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) "*Kitâbu'l-câmi'*", eş-Şafî "*Kitâbu'l-üm*", Abdürrezzâk b. Hemmâm "*el-Câmi'*", Dârimî "*el-Müsned/es-Sünen*", Buhârî "*el-Câmi'u'l-kebîr*", "*el-Câmi'u's-sagîr*", "*el-Câmi'u's-sahîh/Sahîhu'l-Buhârî*", Müslim "*el-Câmi'u's-sahîh*", İbn Mâce (ö. 273/887) "*es-Sünen*", Ebû Dâvûd (ö. 275/889) "*es-Sünen*", Tirmizî "*el-Câmi'*", Nesâî (ö. 303/915) "*Sünen*", et-Taberî "*Tehzibu'l-âsâr*", el-Hallâl (ö. 311/923) "*el-Câmi'/es-Sünen*", İbn Huzeyme "*es-Sahîh*", et-Tahâvî (ö. 321/933) "*Şerhu Me'âni'l-âsâr*", İbn Hibbân "*es-Sahîh*", Âcurrî (ö. 360/970) "*Kitâbu's-şeria fi's-sünne*", el-Kelâbazî (ö. 384/994) "*Me'âni'l-ahbâr (Bahru'l-fevaid)*", el-Hattâbi (ö. 388/998) "*Marifetü's-sünen ve'l-âsâr*", Ebû Muhammed Ahmed es-Semerkindî (ö. 491/1098) "*Bahru'l-esânid fi sıhâhi'l-mesânid*", İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) "*Câmiu'l-usûl li-ehâdisi'r-resûl*", İbn Kesîr (ö. 774/1373) "*Câmi'u'l-mesânid*", Nûrüddîn el-Heysemî (ö. 807/1405) "*Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâ'id*", el-Bûsirî (ö. 840/1436) "*İthâfû'l-hıyere*", İbn Hacer (ö. 852/1149) "*İthâfû's-sâde*", Süyûtî "*el-Câmi'u'l-kebîr*" ve "*el-Câmi'u's-sagîr*", Müttakî el-Hindî (ö. 975/1567) "*Kenzü'l'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'al*", Münâvî'nin (ö. 1031/1622) "*el-Câmi'u'l-ezher*" adlı eserleri.³⁸

³⁶Buraya kadar eleştirisini yaptığımız tanımın ilk mucidi olan Abdülazîz ed-Dihlevî için sahip olduğumuz şu düşüncelerimizi de burada ifade etmek isteriz. Her şeyden önce müellif *Câmi'* sözcüğünün kavramsal bir tanımının yapılması gerektiğini fark etmiş ve bir tanım yapmaya çalışmıştır. Bu, başlı başına takdire şayan bir ilmi tavırdır. Yapmış olduğumuz eleştiriler bu takdir hissimizi asla zayıflatmaz. Tabi bu hislerimiz, ilmi bir eleştiride bulunmamıza da engel teşkil etmemiştir. Bu çalışmamız başta olmak üzere bundan sonra konuyla ilgili yapılacak çalışmalara vesile olması cihetiyle kendisi her zaman hayırla yad edilecektir.

³⁷Geniş bk. Bilge Kılıç, "*Câmi'* İstılâhında Sekizli Taksim Tezahürü", *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/1 (2021).

³⁸el-Kârî, *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 356; es-San'ânî, *Tavzîhü'l-efkâr*, 2/15; ez-Zehrânî, *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye*, 248-252; el-Muhammedî, *Müyyesser*, 232-233; Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, 43-49;

4. Câmî' Kavramı İçin Yeni Bir Tanım Önerisi

Konu “*tanım*” olduğunda Mantık ilmine başvurmak kaçınılmazdır, çünkü “*tanım*” Mantık ilminin konusudur. Özellikle de yapılacak olan tanım “*yeni bir iddia*” taşıyorsa, bu iddianın isabetli oluşunu/olduğunu göstermek için Mantık ilmine başvurmak gereklidir. Mantık ilmi ile uyumlu olmayan bir tanımın hem tanım hem de kavram olarak bir değeri olamaz. Doğal olarak biz de yapacağımız tanımı Mantık ilminin ortaya koyduğu tanım ilkelerine uygun olarak yapmaya çalışacağız. Önerdiğimiz tanıma geçmeden önce çok kısa tanım ve tanımın şartlarından bahsetmek istiyoruz. Öyle ki yapacağımız Câmî' tanımının bu çerçevede nereye dâhil olduğu görülebilsin. “*Tanım*”³⁹ adından da anlaşıldığı üzere sınırlanabilen “*şey*” için geçerlidir. Sınır çekilmemiş “*şey*” mutlaklıdır bu sebeple tanımlanamaz. Bu bakımdan “*tanım*” sınır çekmekle başlar. Sınır çizmek de her zaman “*ayrım yapmak*” ve “*ayrıştırmak*” demektir. Her “*ayrım*” ya bir “*tanım*” verir ya da bir “*resm*”. “*Tanım*” ile mahiyet, “*resm*” ile suret ortaya çıkar. Yani “*tanım*” mefhum “*resm*” tasvirdir. Her “*tanım*” tanımlanan şeyi mutlak olmaktan çıkarır. Her “*resm*” de tanımlanan şeyi bir suret ve forma dâhil eder. “*Had*”, bir şeyin mahiyetinin ya da hakikatinin

açıklanmasıdır. (تعريف التعريف هو بيان ماهية او حقيقة الشيء فهو حد) “*Resm*”, bir şeyi onun dışındakilerden temyiz etmek, ayrıştırmak, farklı olduğunu ortaya koyup tefrik etmek demektir. (يُمَيِّز الشيء عن غيره فهو رسم) *Had* bir şeyin özünü, “*resm*” ise bir şeyin ilintisini teşkil eder. Öze dair olan “*tanım*” yani “*had*” daha tam bir tanımdır. Çünkü bu tanım kavramın teşkil ettiği yeri açıkça belirterek diğerlerinden tamamen ayırır. İlintiye dair olan tanım yani “*resm*” ise bir şey hakkında onun hassaları, nitelikleri hususunda bilgi verir. Bir sözcük; “*cins-i karibi*” ve “*fasl-ı karibi*” ile tanımlanırsa “*hadd-i tam*” şayet “*cins-i baidi*” ve “*fasl-ı karibi*” ile tanımlanırsa “*hadd-i nâkıs*” olur. Bir sözcük “*cins-i karibi*” ve “*araz-ı hâs*” ile tanımlanırsa “*resm-i tam*”, “*cins-i karibi*” ve “*araz-ı âmm*” ile tanımlanırsa “*resm-i nâkıs*” olur. “*Had*”, “*teorik*” yani “*tasavvuri*” (*ma'kulât*) bir tanımdır ki, olgusal/nesnel karşılığı olabilir de olmayabilir de. Şayet olgusal karşılığı varsa o zaman yapılan tanım ile nesnel/olgusal karşılık, Mantık ifadesiyle “*mâsadak*” birbirine mutabık olmak zorundadır. Tasavvuri (teorik) olanın tasdikâtına (mâsadakına) uygunluğu şarttır. Bu itibarla “*had*”, bir sınır çizmektir. Çizilen sınır tanımı yapılan sözcükle ilgili olanları “*cem*”, ilgili olmayanları da “*men*” eder. Bizim yapacağımız Câmî' tanımının hem teorik (tasavvuri) hem de olgusal karşılığı (mâsadakı) söz konusudur.⁴⁰ Tarifin “*had*” ve “*resm*” yönlerini çok kısaca özetlemeye çalıştık. Şimdi de bir tanımda mutlaka bulunması gereken şartlara değinmek istiyoruz.

Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu*, 53-55; Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 266; Shaukat, “Classification Of Hadith Literature”, 361-362.

³⁹Türkçede kullandığımız “*tanım*” Arapçadaki “*tarif*”in karşılığıdır. Tarif de “*had*” ve “*resm*”i kapsar. Biz burada “*tanım*” ile “*had*”i kastetmekteyiz.

⁴⁰Geniş bilgi için bk. Esîruddîn el-Ebherî, *Mugni't-tullâb*, thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî (Dimeşk: 2003), 39-41; Muhammed Hasan Mehdî Bahit, *İlmü'l-mantık* (İrbid: Alemü'l-kütübî'l-hadis, 2013), 1/221-241; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1986), 36-37.

1. "Tanım" ile "tanımlanan"ın mahiyetleri "müsâvi"/"eşit" olmalıdır. Yani "tanım" ile "tanımlanan" "mahiyet" ve "hakikat"te eşit olmalıdır.
2. "Tanımlayan" "tanımlanan"dan daha ma'rûf, açık ve bilinir olmalıdır. Yani "tanımlanan" kapalı, "tanımlayan" açık olmalıdır. Her ikisi de kapalı olursa "tanım"ın şartı gerçekleşmemiş olur.
3. "Tanım" ile "tanımlanan" aynı şey olmamalıdır. Yani "tanım" ile "tanımlanan" aynı şeyi tekrar etmemelidir.
4. "Tanım"da kullanılan lafızlar "tefsir", "te'vil" ve "mecaz"a kapalı olmalıdır.⁴¹

Yapacağımız "Câmi" tanımında bu ilkeleri dikkate alacağız. Câmi' kavramının tanımını yapabilmemiz için bir tanımın yapılabilmesini mümkün kılan bazı tamamlayıcı unsurları ele almalıyız ve ardından da bu unsurların yapacağımız tanıma ne ölçüde katkıda bulunacağını belirlemeliyiz. Bunun için önereceğimiz tanıma yapmaya geçmeden önce bir tanımın "hadd-i tam" olmasını ya da "resm-i tam" olduğunu gösteren "taksîm" ve "tasnîf"ten de kısaca söz etmek istiyoruz. Bu nedenle "tasnîf" ve "taksîm" konusunu öne alarak başlayacağız. Böylece konumuzu "Câmi' Kavramının Taksîmi", "Câmi' Kavramının Tasnîfi", "Yeni Tanım Önerisi" olarak üç başlıkta incelemiş olacağız.

4.1. Câmi' Kavramının Taksîmi

Câmi' kavramının taksîmine geçmeden önce "taksîm"ın ne olduğuna ve nasıl yapıldığına dair teknik bilgiler vermek istiyoruz. "Taksîm" en genel olandan yani "külli"den en "ferd/cüz'î" olana doğru inen bir sınıflandırmadır. Diğer bir deyişle "taksîm" en "âmm" olandan en "ahas" olana doğru inmedir. Dolayısıyla ilk "taksîm" en genel "taksîm"dir. En genel "taksîm"ın altında kaç bölüm varsa her bir bölüm kendi içinde özel bölümlere ayrılır. Bir kavramı en genel anlamıyla böldüğümüzde "taksîm-i evvel", "taksîm-i evvel"deki bölüm parçalarını kendi içinde bölümlere ayırdığımızda "taksîm-i sâni", "taksîm-i sâni"nin içindeki başlıkları da kendi içinde bölümlere ayırdığımızda ise "taksîm-i sâlis" yapmış oluruz. Böylece taksîm işlemi kendi içinde bölünmeye bu şekilde devam eder.⁴² Biz de Câmi' kavramını bu metotla kısımlandıracağız ve öncelikle Câmi' kavramının en genel kullanımını esas alacağız. Bu bakımdan ilk genel taksîmi *Ulûmu'l-İslâmiye*'de Câmi' kavramının kullanımı üzerinden gerçekleştireceğiz. Daha sonra detaya doğru *Ulûmu'l-Hadis*'de Câmi' kavramının kullanımına, en sonunda da en detay taksîme yani adı bizâtihî Câmi' olan eserlere ulaşacağız. Kavram kargaşası olduğunu iddia ettiğimiz Câmi' kavramının ifade ettiğimiz şekilde bir taksîme tabi tutulma zorunluluğu vardır. Câmi' kavramı gelenekteki kullanımı itibarıyla o kadar geniş ve kuralsızdır/yöntemsizdir ki onu taksîm ve tasnîfe tabi tutmadan anlamak ve anlamlandırmak neredeyse imkânsızdır.

⁴¹Geniş bilgi için bk. Bahit, *İlmü'l-mantık*, 1/221-241; Öner, *Klasik Mantık*, 41.

⁴²Bahit, *İlmü'l-mantık*, 1/253-262.

Bu itibarla yapacağımız taksîm *Câmi'* kavramını netleştirmede gerekli tüm mantıksal zemini bize sağlayacaktır. *Câmi'* kavramını şu şekilde taksîme tabi tutabiliriz:

4.1.1. Taksîm-i evvel: Ulûmu'l-İslâmiye'de Câmi' Kavramı

Bu kısım *Câmi'* kavramının ilk taksîmidir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere *Câmi'* sözcüğü bir literatür ismi olarak *Tefsir*, *Hadis*, *Fıkıh*, *Kelâm*, *Tasavvuf*, *Kırâat*, *Mantık*, *Arap Dili ve Belâgatı*, *Tıp*, *Matematik* ve *Coğrafya* gibi farklı disiplinlerde ortak bir unvan olarak kullanılmıştır.⁴³ Bu çerçevede taksîmin birinci kısmına yani *Taksîm-i evvel'e* *Ulûmu'l-İslâmiye'de Câmi'* kavramının kullanımını yerleştireceğiz. Daha sonra bu taksîme bağlı kalarak *Câmi'* kavramını bölmeye devam edeceğiz.

4.1.2. Taksîm-i sâni: Ulûmu'l-Hadis'de Câmi' Kavramı

Çalışmamız malum olduğu üzere temelde *Câmi'* kavramının Hadis ilmindeki kullanımını esas almaktadır. Bu durumdan dolayı *Taksîm-i sâni'de* *Taksîm-i evvel'de* yer alan farklı ilmi disiplinlerden sadece Hadis ilmini esas alacağız ve Hadis ilminin kendi içinde kullandığı *Câmi'* sözcüğünü ikinci bir taksîmata tabi tutacağız. Hadis ilminde *Câmi'* sözcüğü "*Sahîfe*", "*Cüz*", "*Kitap*", "*Müsned*", "*Musannef*", "*Sünen*", "*Muvatta*", "*Câmi*" türü eserler için kimi zaman doğrudan eser adı olarak, kimi zaman da dolaylı olarak kullanılmıştır.⁴⁴ Biz bu kısma Hadis Edebiyatında adı *Câmi'* olan ve *Câmi'* olmakla ilişkilendirilen "*Sahîfe*", "*Cüz*", "*Kitap*", "*Müsned*", "*Musannef*", "*Sünen*", "*Muvatta*", "*Câmi*" türü eserleri yerleştireceğiz.

4.1.3. Taksîm-i sâlis: Adı Bizâtihî Câmi' Olan Eserler

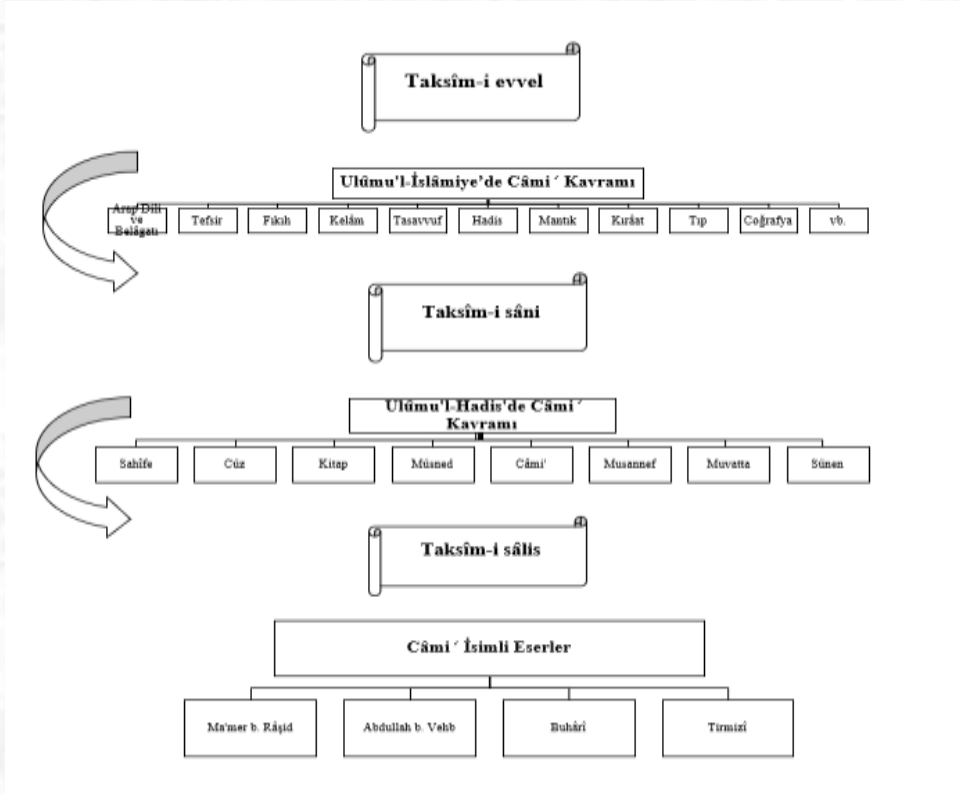
Bu taksîmi bizzat adı *Câmi'* olan eserleri dikkate alarak yapacağız. Ancak burada önemli bir hususu belirtmemiz gerekmektedir. Gerek fihristlerde gerekse muhtelif kaynaklarda kayıtlara geçen haliyle çalışma alanımıza dahil ettiğimiz eser isimlerinde bir uzlaşma sağlanamamaktadır. Bazı eserlerin *Câmi'* olarak isimlendirildiğini müellifin diliyle rivayetlerden öğrenmekteyiz. Ancak müellifin dile getirdiği eser ismi ile fihristlerde ve muhtelif kaynaklarda kayıtlara geçen eser isimleri yine birbirleriyle örtüşmemektedir. Bu eserler dışında, müellifleri tarafından verilmeyen ancak daha sonra başkaları tarafından verildiği bilinen eser isimleri de vardır. Ayrıca ismi anonim olan bir tür kitap isimleri de söz konusudur.⁴⁵ Eser isimlerinin söz konusu probleminden dolayı burada farklı bir tasarrufta bulunacağız. Bu taksîmi günümüze kadar gelen ve kitabını bizzat *Câmi'* olarak adlandıran müelliflerin eserlerine tahsis edeceğiz. Ayrıca burada, müellifin *Câmi'* ismini verip vermediği belli olmamakla birlikte kaynaklarda *Câmi'* ismiyle meşhur olan eserleri de dikkate alacağız. Bu itibarla

⁴³Kâtib Çelebî'nin *Keşfü'z-zunûn*'unda 130, zeylinde ise 100 civarındaki eserin adı *Câmi'* sözcüğüyle başlamaktadır. Farklı disiplinlerdeki *Câmi'* literatürü için geniş bk. Kılıç, *Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. asır)*, 174-182.

⁴⁴"*Hadis Usûlü Kaynaklarında Câmi' Tanımı*" başlığının altında yer alan bilgilere bakınız.

⁴⁵Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 248; M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yay., 2015), 83; Ali Akyüz, *Saîd b. Mansur'un Musannefinin yeniden inşası*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 54-55.

Ma'mer b. Râşid, Abdullah b. Vehb, Buhârî, Tirmizî gibi müelliflerin eserlerine yer vereceğiz. Müslim'in eserinin isminde *Câmi'* lafzı olmadığı için Müslim'in eserine⁴⁶ ve alel-ebvâb tertibi Vercelânî tarafından oluşturulduğu için Rebi' b. Habîb'e nispet edilen esere taksîmde yer vermeyeceğiz. *Câmi'* kavramıyla ilgili taksîmin daha net görülmesi için *Taksîm-i evvel'i*, *Taksîm-i sâni'yi* ve *Taksîm-i sâlis'i* birlikte tek bir şemada göstermek istiyoruz.



Şekil 1: Câmi' Kavramının Taksîmi

Câmi' kavramının taksîmini burada sonlandırıyoruz. Şimdi ikinci aşamamız olan *Câmi'* kavramının tasnîfine geçebiliriz.

4.2. Câmi' Kavramının Tasnîfi

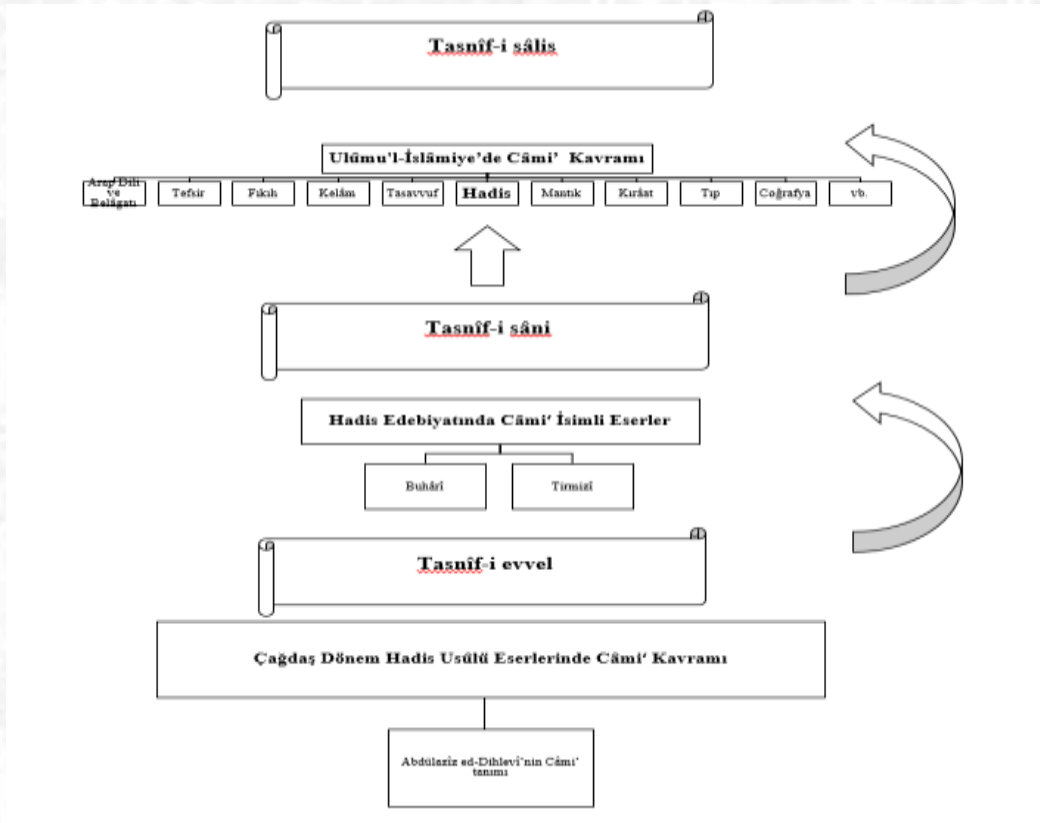
Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle "*tasnîf*" hususunda bazı teknik bilgilere yer vermek istiyoruz. "*Tasnîf*", cüzleri "*nev*"in, muhtelif türleri bir "*üst cins*"in, onları diğer bir "*üst cins*"in en sonunda hepsini de "*ilk cins*"in altında toplayarak yaptığımız sınıflandırmadır.⁴⁷ "*Tasnîf*" metodunda en detaydan en genele ulaşma işlemi

⁴⁶Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), 12/568; et-Tücibî, *Bernamecû't-tücibî*, 93; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim el-Kurtubî, *Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dib Müstû vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 1/101; Safiyyürrahman el-Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mün'im fi şerhi sahîhi Müslim* (Riyad: Dâru's-selam, 1420/1999), 1/16; Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2009), 135.

⁴⁷Bu konuda Mantık ilminde Porfiryus şeceresi olarak bilinen, Modern Mantık çalışmalarında içlem-kaplam olarak da ifade edilen bölümlere bakılmalıdır. Hüsamettin Yıldırım vd., *Şemalarla Klasik Mantık* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 36.

yapılır. Mantık ilminde “taksîm” için “tûmdengelim metodu” uygulanırken “tasnîf”te ise “tûmevarım metodu” esas alınır.⁴⁸ Burada Câmi' kavramını tasnîf metoduyla sınıflandıracğız. Yani Câmi' kavramını en detay kullanımından en genel kullanımına doğru tasnîf edeceğız. Bu itibarla ilk detay tasnîf “tasnîf-i evvel” olacaktır. Tasnîf-i evvel’de, hangi Câmi' tanımını esas alacağımızı belirleyeceğız daha sonra tayin ettiğimiz bu tanıma Tasnîf-i sâni’ye bağlayarak, Hadis Edebiyatı ile mutabakatına bakacağız. Tasnîf-i salis’de ise Câmi' kavramının Ulûmu’l-İslâmiye’yle uyumlu olup-olmadığını göreceğız.

Bu şekilde yapacağımız “tasnîf” yönteminin daha önce yapmış olduğumuz “taksîm”den farklı bir yönü vardır. O da “tasnîf” yönteminin en detay olandan başlaması gerektiğidir. Bu gerekliliğın bir sonucu olarak iki farklı “Tasnîf” yapacağız. **Birincisi**; Çağdaş Dönem Hadis Usûlü eserlerinde genel kabul gören Câmi' tanımına göre tasnîf, **İkincisi**; bizim önereceğimiz tanıma uygun tasnîf. Şimdi bu hususu aşağıda “Şekil 2” ve “Şekil 3” olarak göstereceğız. “Şekil 2”de Abdülazîz ed-Dihlevî’nin tanımının tasnîf yöntemine tatbiki, “Şekil 3”de de bizim önereceğimiz tanımın tasnîf yöntemine uygulanması görülecektir. Gerekli açıklamaları şemaların altında yapacağız.



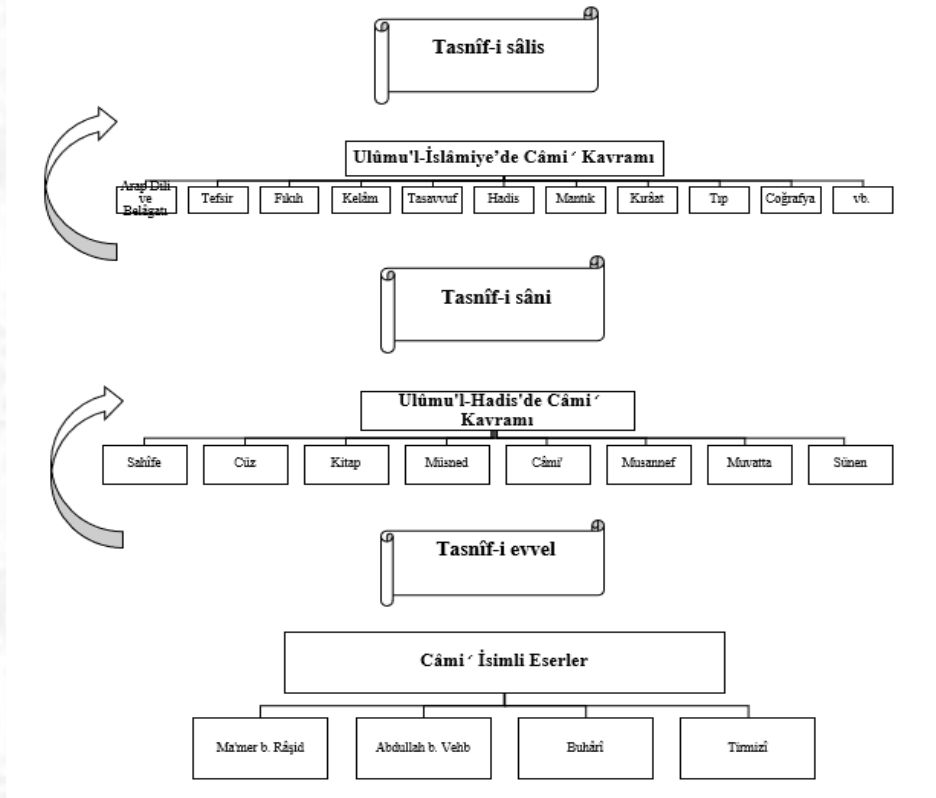
Şekil 2: Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Tanımının Tasnîf Yöntemine Tatbiki

“Şekil 2”de görüldüğü üzere, tasnîf yöntemine Abdülazîz ed-Dihlevî’nin tanımını başlangıç noktası aldığımızda bu tanım Tasnîf-i evvel’de herhangi bir karşılığa

⁴⁸Geniş bilgi için bk. Bahit, *İlmü’l-mantık el-mefâhim ve’l-mustalahât*, 1/262-268.

sahip değilken *Tasnîf-i sâni*'de çok az sayıda literatüre tekabül etmektedir. *Tasnîf-i sâlis* yani en genel tasnifte ise *Hadis* ilmi dışında hiçbir karşılığa sahip değildir. Bu da şu anlama gelmektedir; şayet Abdülazîz ed-Dihlevî'nin tanımı kabul edilecek olursa, *Câmi'* kavramı geleneğimizdeki karşılığının büyük bir kısmını kaybedeceği gibi *Hadis Edebiyatı*'nın da önemli bir bölümü tanımın dışında kalacaktır. Bunun kabul edilemez olduğu açıktır. Ayrıca bu "*tasnîf*" daha önce yapmış olduğumuz "*taksîm*" ile de uyumsuz olduğundan mantık açısından kabul edilemezdir.

Şimdi de bizim önereceğimiz tanımı, tasnîf yöntemine uygulayıp sonuçlarına bakalım.

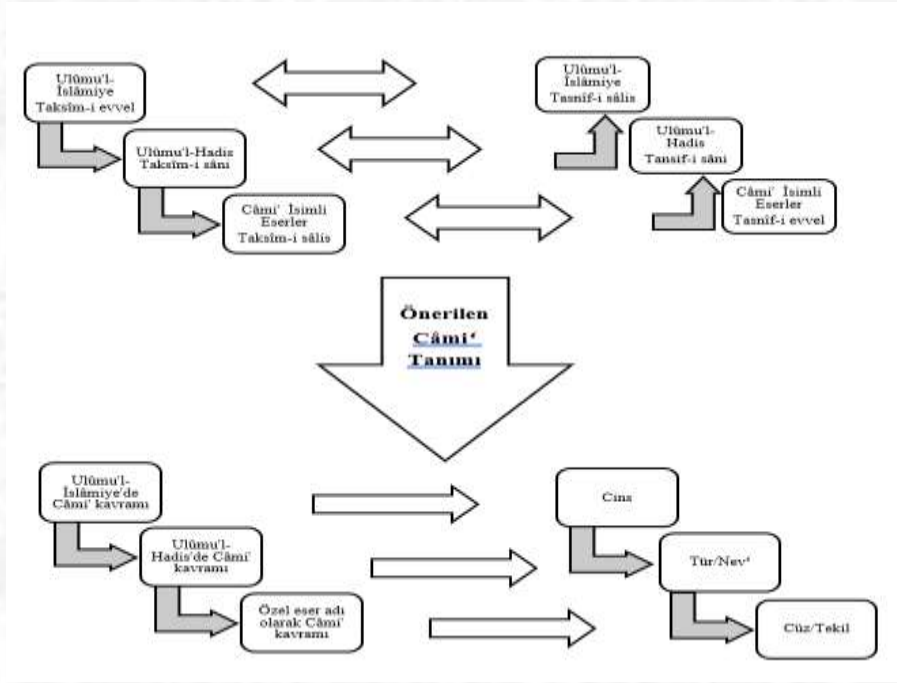


Şekil 3: Önereceğimiz Tanımın Tasnîf Yöntemine Tatbiki

"Şekil 3"te de görüleceği üzere önereceğimiz tanım; *Tasnîf-i evvel*'de en detay karşılığı müelliflerin adını *Câmi'* koydukları eserlere, *Tasnîf-i sâni*'de *Ulûmu'l-Hadis*'e, *Tasnîf-i sâlis*'te de tüm İslâmî ilimlerdeki karşılığına tekabül etmektedir. Bu da, önereceğimiz tanımın kaynaklar ile uyumlu olduğunu göstermektedir. *Câmi'* kavramının mantıksal çerçevesini belirledikten sonra bu analiz üzerinden artık önereceğimiz tanıma geçebiliriz.

4.3. Yeni Tanım Önerisi

Yeni tanım önerisini *Câmi'* kavramının taksîmi başlığında belirlediğimiz sınıflandırmayı göz önüne alarak üç kısımda yapacağız. Bu itibarla *Câmi'* kavramı en genel anlamıyla *Ulûmu'l-İslâmiye*'yi, bir alt kategorik anlamıyla *Ulûmu'l-Hadis*'i, en son kategori olarak da adı *Câmi'* olan eserleri kapsayacaktır. Bu ifade ettiğimiz kavramsal içeriği şu şekilde şematize edebiliriz.



Şekil 4: Önerdiğimiz Tanımın Kavramsal İçeriği

“Şekil 4”te görüldüğü üzere önerdiğimiz tanım taksîm ve tasnîfin üçlü karakterine uygun olarak üç basamakta ifade edilecektir. Bu aşamaların herbiri doğası gereği tasavvurî olacak ancak bu tasavvurî tanım mâsadakıyla uyumlu olacağından çalışmaya konu ettiğimiz tanım-mâsadak uyumsuzluğu sorunu da çözülmüş olacaktır. Bu ifadelerimizin daha iyi anlaşılması için basit bir örnek vermek istiyoruz. “Canlı/Hayvan” sözcüğü bir “cins”tir ve insan “nev”ini de kapsar. İnsan bir “tür”dür ve tüm muayyen şahıslara (Zeyd, Amr, Hind) şamildir. Böylece, “Canlı” denildiğinde hem İnsan (nev) hem de Zeyd (zâtî) denmiş olur. Bu örneği yapmış olduğumuz tanıma uygulayacak olursak, Câmî’ hem “cins”in hem “nev”in hem de “zâtî” olanın adı olacaktır. Yaptığımız taksîm ve tasnîfin karakterine uygun olarak Câmî’ kavramını üç basamakta şöyle tanımlayabiliriz:

(Cins olarak tanım): *Ulûmu'l-İslâmiye*’de telif edilen eserlerin kiminin özel, kiminin bölüm, kiminin de alt bölümünün adıdır.

(Tür/Nev’ olarak tanım): *Ulûmu'l-Hadis*’de “*Sahîfe*”, “*Cüz*”, “*Kitap*”, “*Musannef*”, “*Câmî*”, “*Müsned*”, “*Muvatta*”, “*Sünen*” isimleriyle meşhur olmuş eserlerin tür olarak adıdır.

(Cüz/Tekil olarak tanım): Bazı hadis kaynaklarının da özel adıdır.

Yaptığımız bu tanım, Hadis Usûlü’nde hangi sorunu çözmüş ve eleştirdiğimiz tanımdan farklı olarak ne önermiştir? Kısaca bu sorunun cevabına da değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Her şeyden önce yaptığımız tanım bir tümdengelim olarak mevcut olan kaynakları esas almıştır. Yani önerdiğimiz tanım, salt tasavvuri bir tanım olmayıp bilakis olgusal-mâsadaktan hareketle yapılmıştır. Bu nedenle önerdiğimiz tanım tümdengelim olarak olgusal bir karşılığa (mâsadak) sahiptir. Daha

önce de ifade ettiğimiz gibi doğru bir tanımın şartı “*efradını câmi’ ve ağyarını da mâni*” olmaktır. Tanımımızın “*cins*” olarak karşılığı, tüm İslamî ilimlerde kullanılan *Câmi’* isminin müsemmalarını tanımın efradı olarak “*cem*” diğerlerini de tanımın “*ağyar*”ı olarak men etmiştir. Tanımın “*tür/nev*” bölümü ise hadis literatüründe tüm ale’l-ebvâb türü eserleri efradı olarak “*cem*” edip, pür *ale’r-ricâl* olan *Müsnedler* ile *Mu’cemleri* de “*ağyar*” olarak men etmiştir. Tanımın son kısmı ise “*cüzî*” olana ve “*tekil/müfred*” olgusala karşılık geldiği için çoğul anlamda “*efrad*” ve “*ağyar*” olmadığından tanım bir isim olarak müsemmasıyla tam bir uyum arz etmektedir. Görüleceği üzere önermiş olduğumuz tanım sahih bir tanımın tüm koşullarını sağlamaktadır. Bir kez daha ifade etmemiz gerekirse, bahse konu olan diğer tanımların bu koşullara sahip olmadıklarını söyleyebiliriz.

Kısaca belirtmeye çalıştığımız yeni tanımın tanımlanan ile uyumuna dair bu açıklamalardan sonra sorulabilecek olan şu sorulara da kısaca değinmekte yarar görüyoruz, şöyle ki; “Yeni bir tanıma ihtiyaç var mıdır?”, “Mevcut tanımlarda ne gibi eksikler ya da sorunlar görülmüş ve yeni bir tanım yapma ihtiyacı hissedilmiştir?” Hemen belirtmeliyiz ki, şayet Çağdaş Dönem olarak belirlediğimiz son birkaç asırda “*Câmi’*”, “*Sünen*”, “*Müsned*” ve “*Musannef*” gibi kavramlarla ilgili tanımlar yapılmamış, bu tanımlar Hadis Usûlüne dair yazılan eserlerde yer almamış ve İlahiyat tahsili yapan öğrencilere de öğretilmemiş olsa idi gerçekten yeni bir tanım ihtiyacı olmayabilirdi. Çünkü erken dönemlerde muhaddisler bu kavramları tanımlamadan serbest bir şekilde nasıl kullanmışlarsa biz de o şekilde kullanmaya devam edebilirdik. Ancak bugün karşı karşıya olduğumuz durum tam bir “*kavramlar kaosu*” görüntüsü arz etmektedir. Bu kaosu bu şekilde devam etmesine izin verilmemelidir diye düşünüyoruz.

Bugün, başta *Câmi’* kavramı olmak üzere diğer kavramlar, tanımları yapılarak öğretilmekte ve sanki orijinal kaynakların telif edildiği dönemlerde de bu kavramlar bu tanımlarıyla kullanılmış ve kaynaklar da ona göre yazılmış gibi bir algı oluşturulmaktadır. Bu algı sadece İlahiyat öğrencilerinde değil akademisyenlerde de mevcuttur. Bu “*de facto*” durum bize bir tanım yapmanın zorunluluğunu ilham etmiştir. Yapmış olduğumuz tanım, Hadis ilmi ile meşgul olan konunun uzmanları tarafından tamamıyla kabul görmese bile bir sorunun varlığına ve artık bu sorunun görmezden gelinerek devam edilemeyeceğine dikkatleri çekmiş olacaktır. Bu misyonu itibarıyla bile olsa yapmış olduğumuz tanımın önemli olduğu kanaatindeyiz. Kaldı ki önerdiğimiz tanım, bizce, sadece Hadis literatüründeki sorunları değil *Câmi’* sözcüğünün kullanıldığı tüm klasik İslamî ilimlerde ortaya çıkan genel sorunu da çözmektedir. Sorun alanının bu genişliği nedeniyle *Câmi’* kavramını “*cins*”, “*nev’/tür*” ve “*cüz*” olmak üzere üç yönden tanımladık. Bu üç yönlü tanım, *Câmi’* kavramının tüm kullanımları için “*efradını câmi’ ağyarını mâni*” bir özellik taşımaktadır diye düşünüyoruz.

SONUÇ

Kaynaklarda Câmi' olarak tavsif edilen eserlerin adları, kitapta izlenen tasnîf yöntemi, ana ve alt başlık sayıları tam anlamıyla bir düzensizlik örneği teşkil etmektedir. Bu sebeple kaynaklarımızda yer alan Câmi' kavramıyla ilgili bilgiler metodolojik bir genellemeyi mümkün kılmamaktadır.

Câmi' sözcüğünün kullanımı ve anlamları Mütেকaddimûn ve Mütעהhîrûn Dönemi kaynaklarında büyük ölçüde uyum arz etmektedir. Buna mukabil son birkaç asırda genel kabul gören Câmi' kavramının hem Mütেকaddimûn hem de Mütעהhîrûn Dönemlerinde bir karşılığı olmadığı gibi tanımlarda bir netlik de bulunmamaktadır. Ayrıca söz konusu genel kabul gören Çağdaş tanımın bu iki dönemden de herhangi bir referansı yoktur. Abdülazîz ed-Dihlevî ile başlayan bu tanım daha sonraki hadisçileri etkilemiş ve Çağdaş Dönemde yazılan Hadis Usûlü eserlerinde yer almıştır. Herhangi bir tahkik ve sorgulaması yapılmamış olan bu tanım günümüzde adeta bir paradigmaya dönüşmüştür. Tamamen keyfi olarak yapıldığını düşündüğümüz bu tanımın neden Çağdaş Dönem hadisçiler tarafından hiç sorgulanmadan genel kabul gördüğünü anlamak oldukça zordur.

Sonuç olarak, Câmi' kavramı asırlarca tanımsız olarak mevcudiyetini korurken Abdülazîz ed-Dihlevî ile birlikte bir tanıma kavuşmuş ancak bu defa da, bir tanıma kavuşan Câmi' sözcüğü tarihsel/olgusal karşılığını kaybetmiştir. Adeta adı var kendi yok bir konuma gelmiştir. Biz de tam olarak bu noktadan hareket ettik ve Câmi' sözcüğü için yeni bir tanım yapmaya ve sahip olduğu tarihsel/olgusal karşılığı da ona yeniden vermeye çalıştık.

KAYNAKÇA

Abdullah b. Vehb el-Mısrî. *el-Câmi' fi'l-hadis*. thk. Mustafa Hasan Ebü'l-Hayr, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1416/1996.

Aktepe, İshak Emin. *Hadis İlmine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yay., 2018.

Albayrak, Ali. "Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları Kitabı Üzerine Değerlendirmeler". *Usûl: İslam Araştırmaları* 26 (2016), 51-100.

Alemdar, Yusuf. "Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'an'ın Cem'i Konusuna Yeni(den) Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2003), 219-248.

Alî el-Kârî, Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser*. thk. Heysem Nizar Temîm, Muhammed Nizar Temîm. Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.

Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Şerhü'n-Nuhbe*. thk. Nureddin İtr. Mektebetül-Büşrâ, 1432/2011.

Avnî, Şerîf Hâtîm b. Ârif. *el-Menhecü'l-muktarah li fehmi'l-mustalah*. Dâru'l-hicra, 1416/1996.

Aydın, Arafat. *Dârimi'nin Peygamber Anlayışı (Sünen'inin Mukaddimesi Çerçevesinde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

A'zamî, Muhammad Mustafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. United States of America: American trust publications, 2012.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: Bilay Yay., 2018.

Bahit, Muhammed Hasan Mehdî. *İlmü'l-mantık el-mefâhim ve'l-mustalahât: et-tasavvurât*. İrbid: Alemü'l-kütübi'l-hadis, 2013.

Bayraktar, İbrahim. *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2001.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Menâkıbü's-Şâfiî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-türâs, 1395/1970.

Bolat, Emrullah. *Abdullah b. Vehb ve el-Câmi' fi'l-Hadis Adlı Eseri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebî'l-arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrût: Dâru tavki'n-necât, 1422.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve's-sihâhi'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1990.

Cum'a, Ammad Ali. *el-Mektebetü'l-islâmîyye*. et-Türâsi'l-arabîyye, 1424/2003.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı: çeşitleri-özellikleri-faydalanma usulleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İfav), 19. Basım, 2016.

Çelebi, Kâtib. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkadir el-Arnâvût. 3 Cilt. İstanbul: Entegre mat, 2010.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebi' el-Alemî. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987.

Dihlevî, Abdülazîz. *Ülâletü'l-nâci'a tercümetü'l- 'Ucâleti'n-Nâfi'a*. çev. Abdülehad el-Kâsımî, Hindistan: ts.

Dihlevî, Abdülazîz. *Bustânü'l-muhaddisîn*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî.

Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 7. Basım, 2010.

Ebherî, Esîruddîn. *Mugni't-tullâb*. thk. Mahmûd Ramazân el-Bûtî. Dimeşk: 2003.

Ebnasî, Burhaneddin. *eş-Şeze'l-feyyah min ulûmi İbnü's-Salâh*. Riyad: Mektebetü'l-rüşd 1418/1998.

Ebû Gudde, Abdülfettah. *Selâsu resâil fî ilmi'l-mustalahi'l-hadîs*. Beyrût: Mektebü'l-matbuati'l-islâmîyye, 1426/2005.

Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II) Dirayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 57-90.

Gâmidî, Ziyab b. Sa'd Al-i Hamdân. *el-Menhec'ü'l-ilm*. 1429/2008.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetu ulumi'l-hadis ve kemiyyeti ecnasihi*. thk. Ahmed b. Faris es-Sellum. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

Hatîb, el-Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sami*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983.

Hatîb, el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmânîyye.

Hatîb, el-Bağdâdî. *Takyidü'l-ilm*. thk. Yusuf Iş. Beyrût: Dâru İhyâi's-sünneti'nebevîyye, 1974.

Itr, Nûreddin. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1399/1979.

Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *Elfiyyetü'l-Irâkî*. Riyad: Dâru'l-minhac, 1428.

Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyid ve'l-izah şerhu mukaddimeti İbni's-Salâh*. nşr. Muhammed Râgıb Tabbâh. Beyrût: Dâru'l-hadis, 1405/1984.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-asâr*. (i'dad) Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Dâru't-tac, 1409/1989.

İbn Hibbân. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibban*. thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmâîl. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. thk. Mahir Yasin el-Fahl. Riyad: Dâru'l-meyman, 1434/2013.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-Arab*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-tabakâtî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 7 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1421/2001.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân Abdirrahmân eş-Şehrezûri. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Beyrût: Dâru'l-fikr.

İsfahânî, er-Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudi, Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1430/2009.

İsmail Paşa, Babanzade. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrût: Dâru ihyâi türâsi'l-arabî, 1951.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn. *Metâliü'd-dekâik*. thk. Nasreddîn Ferîd Muhammed Vâsıl. Kahire: Dâru's-şürûk, 2007.

İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-garbi'l-islâmî (Dâr al-Gharb al-Islâmî), 2009.

İyâz, Kâdî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-türâs, 1389/1970.

Kandemir, M. Yaşar. "Câmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/94. İstanbul: TDV Yay., 1993.

Kandemir, M. Yaşar. "Cevâmi'u'l-kelim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/440. İstanbul: TDV Yay., 1993.

Kannevcî, Sıddîk Hasan Han. *el-Hitta fi zikri's-sihâhi's-sitte*. thk. Ali Hasan el-Halebî. Beyrût: Dâru'l-ceyl.

Karaman, Hayreddin. *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usûlü*. İstanbul: Ensar Yay., 2010.

Kattan, Mennâ'. *Hadis İlmine Giriş: (Mebahis fi Ulumi'l-hadis)*. çev. Nurullah Agitoğlu. İstanbul: Nida Yay., 2015.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.

Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Ankara: Fecr Yay., 2017.

Keşmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah. *el-Arfü's-şezi şerhu Süneni't-Tirmizî*. thk. Mahmûd Şakir. 1 Cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1425/2004.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe*. Beyrût: Dâru'l-beşar-ı islâmîyye, 1414/1993.

Kılıç, Bilge. *Hadis Edebiyatında Câmi' türü Kaynaklar ve Câmi' Kavramının Sorunları (Hicri I-IV. asır)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kılıç, Bilge. "Câmi' İstılâhında Sekizli Taksim Tezahürü". *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/1 (2021), 45-53.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay., 1983.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015.

Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980.

Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrâhim. *Müfhim lima eşkele min telhisi Kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd., Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.

Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Mar'aşlı, Yusuf Abdurrahman. *İlmü fihristi'l-hadis*. Beyrût: Mektebetü'l-maârif, 1406/1986.

Muhammedî, Ebû Zerr Abdülkâdir b. Mustafa b. Abdürrezzâk. *Müyesser fi ilmî tahrîci'l-hadisi'l-nebevî*. Anbar: 2010.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrrahîm. *Mukaddimetu Tuhfeti'l-ahvezi şerhu câmi'i't-Tirmizî*. (Zabd.) Abdurrahman Muhammed Osmân. 1 Cilt. Dâru'l-fîkr.

Mübârekfûrî, Safiyyürrahman. *Minnetü'l-Mün'im fi şerhi sahîhi Müslim*. Riyad: Dâru's-salam, 1420/1999.

Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-arabîyye, 1412/1991.

Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. b.y.: ts.

Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1405/1985.

Osmânî, Muhammed Takî. *Tekmile Fethi'l-mülhim*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1426/2006.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1986.

Özaşar, Mehmet Emin. *Hadis İlmine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yay., 2009.

- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Polat, Salahattin vd. *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008.
- Sâlih, Subhî. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhu*. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 1984.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrût: el-Meclisü'l-ilmî.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emir. *Tavzîhü'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. 2 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Sezgin, M. Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*. Riyad: 1411/1991.
- Shaukat, Jamila. "Classification Of Hadith Literature". *Journal: Islamîc Studies Islamîc Studies* 24 (1985), 357-375.
- Siddiki, Muhammad Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekamülü, Hususiyetleri ve Tenkidi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. Yeni Zamanlar Yay., 2. Basım, 2004.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Risâletu Ebû Dâvûd ila ehli Mekke fi vasfi Sünenih*. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, Beyrût: el-Mektebü'l-islâmî, 1405.
- Sübkî, Mahmud Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-târihu'l-arabî.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetu'l-kevser, 1415.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Elfiyyetü's-Süyûtî fi ilmi'l-hadis*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'l-ilmiyye.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1938.
- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-fikr 1404/1984.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1415/1995.
- Tahhân, Mahmûd. *Teyşiru mustalahi'l-hadis*. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1421/2010.

Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk., Ali Dahruc. Beyrût Mektebetu Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996.

Tücîbî, Kâsım b. Yusuf es-Sebtî. *Bernamecû't-Tücîbî*. thk. Abdülhâfız Mansûr. Tunus/Libya: Dâru'l-arabîyye, 1981.

Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1992.

Vâdiâşî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Câbir. *Bernamecu İbn Câbir el-Vâdiâşî*. thk. Muhammed el-Habîb el-Heyle, Tunus: Câmi'atu Ümmi'l-kurâ, 1401/1981.

Vellevî, el-İtyûbî. *Kurretu ayni'l-muhtâc*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1424.

Vellevî, el-İtyûbî. *el-Bahrü'l-muhitü's-seccâc fi şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*. 45 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-cevzi.

Vercelânî, Ebû Yakûb Yûsuf b. İbrahîm. *Kitâbu't-tertib*. 'Umân Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 1424/2003.

Yardım, Ali. *Hadis II*. İstanbul: Damla Yay., 2017.

Yıldırım, Hüsamettin vd. *Şemalarla Klasik Mantık*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1976.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicavi. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 13 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.

Zehrânî, Muhammed b. Matar. *Tedvinü's-sünneti'n-nebevîyye: neş'etuhu ve tetavvuruhu*. Riyad: Dâru'l-hicre, 1417/1996.

Zerkeşî, Bedreddin Ebî Abdullâh Muhammed b. Cemâleddin Abdullâh b. Bahâdır. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidin b. Muhammed b. Belâferic. Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

ERKEN DÖNEM HADİS EDEBİYATINDA MÜSNED TÜRÜ ESERLER VE MÜSNED İSTİLÂHİNİN PROBLEMLERİ

Bilge KILIÇ*

Öz

Bu makale, Hadis Edebiyatının teşekkül ettiği tasnif döneminde telif edilen *Müsned* isimli eserleri ve bir tasnif türü olarak *Müsned* kavramının problemlerini konu almaktadır. Hadis literatüründe *Müsned* isimli pek çok eser telif edilmiş ve tarihi süreçte *Müsned* sözcüğü, belirli bir muhtevaya sahip eserlerin adı olacak şekilde istilâhî bir anlam kazanmıştır. Kronolojik olarak başvurduğumuz Hadis Usûlü eserlerinde *Müsned* kavramı için genel olarak üç özellik öne çıkmıştır: 1. Her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivayet ettiği hadisleri konularına bakmaksızın onların ismi altında bir araya getirmek, 2. Sadece Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirlere yer vermek, 3. Sahîh, Hasen ve Zayıf rivayetleri ayırt etmeksizin birlikte derlemektir. Bu özellikler aynı zamanda *Müsned* adlı eserlerin tanımları olarak kabul edilir. Buradaki kabul, eleştiride dikkate alacağımız tanımdır. Makalede, tespit edilen özelliklerin ve yapılan tanımların isimleri *Müsned* olan eserlerin muhtevaları ile ne ölçüde uyumlu olduğuna bakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Edebiyatı, Müsned, Câmi', Musannef, Sünen.

Musnad Type Works in Early Hadith Literature and Problems of Musnad Conception

Abstract

This article deals with the works named Musnad, which were copyrighted during the classification period when Hadith Literature was formed, and the problems of the concept of Musnad as a type of classification. Many works named Musnad have been copyrighted in the hadith literature and the word Musnad has gained a conceptual meaning as the name of the works with a certain content in the historical process. In the Hadith Method works, which we refer to chronologically, three features have come to the fore for the concept of Musnad: 1. To gather together the hadiths narrated by each Sahabi or a later person, regardless of their subject, under their name, 2. To include only the words, actions and approvals of the Prophet, 3. It is

to compile Sahih, Hasen and Zayıf hadiths together without distinguishing them. These features are also considered to be the definitions of works called Musnad. Acceptance here is the definition we will consider in the criticism. In the article, it has been examined to what extent the identified features and definitions are compatible with the contents of the works whose names are Musnad.

Keywords: Hadith Literature, Musnad, Jami', Musannaf, Sunan.

GİRİŞ

Hiz. Peygamber'in risaletinden itibaren Hadisler kısmen yazı ile büyük ölçüde ise hafızanın yardımıyla ezberlenerek korunmuş ve sonraki nesillere aktarılmıştır. Hicrî I. asırda bilhassa hicrî II. asrın başlarında Risâle ya da Kitaplar telif edilmiştir. Bu eserler, sistematik bir tertip gözetilmeksizin Hiz. Peygamber'in sözlerini (Kitaplar, Sırf Hadis Mu'cemleri gibi) veya Hiz. Peygamber'in sözleriyle birlikte Hulefâ-yi Râşidîn ve diğer sahâbî ve tâbiîn fetvalarını ihtiva edecek şekilde (Risâleler gibi) telif edilmiştir. Daha sonraları ilmi çalışmaların artışı, hadislerin toplu hale gelmesini sağlamıştır. Kapsamlı eserlerin başlangıcı sayılabilecek Risâle ya da Kitaplar yerlerini *Müsned*, *Câmi'*, *Sünen*, *Musannef* adlarıyla maruf olan eserlere bırakmıştır. En nihayetinde söz konusu bu sözcükler sonraki dönemlerde belirli bir muhtevaya sahip eserlerin adı olacak şekilde kavramlaşmıştır.¹

Çalışmada, erken dönem *Müsned* türü eserleri ve Hadis Edebiyatının bir türü olan *Müsned* kavramının problemlerini ele alacağız. Bu kapsamda önce *Müsned* literatürünü ardından da Hadis Usûlü eserlerinde yer verilen *Müsned* sözcüğünün tanımını tespit edeceğiz. Tespit ettiğimiz *Müsned* tanımının, *Müsned* isimli eserler ile uyumlu olup olmadığını eserlerin muhtevalarını dikkate alarak göstermeye çalışacağız.

1. Erken Dönem Hadis Edebiyatında Müsned Türü Eserler

Asıl konumuz *Müsned* olduğu için öncelikle *Müsned* sözcüğünün etimolojisine kısaca işaret etmekle başlamak istiyoruz. Müsned, "Dayanmak, yaslanmak" anlamına gelen سند kökünün "if'âl" bâbından türeyen ve ism-i meful veya mastar olarak kullanılan bir sözcüktür. Çoğulu "Mesanid"dir.² Himyer devletinin tarihi olayları tespit için kullandıkları yazı ismine, Hiz. Şit'in oğullarının konuşma diline ve zamana (dehr)

¹M. Mustafa A'zamî, *Hadis Metodoloji ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yay., 2015), 111-112; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergah Yay., 1983), 275.

²Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadır), 3/220-221; Seyyid Abdülmacîd el-Gavrî, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-hadîsiyye* (Dımaşk: Dâru ibn Kesîr, 1428/2007), 704; Mücteba Uğur, "Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 281.

Müsned denilmiştir.³ Bu anlamların yanı sıra *Müsned* sözcüğü Hadis ilminde de pek çok anlamda kullanılmıştır.⁴ Bu husustaki bilgilere “*Hadis Usûlü Eserlerinde Müsned Istîlâhı*” başlığı altında detaylı bir şekilde yer vereceğiz.

Hadis tarihinde *Müsned* adıyla ilk eser telif edenin kim olduğu konusunda farklı isimler ileri sürülmüştür. Dârekutnî'ye (ö. 385/995) göre ilk *Müsned* tasnif eden Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843)'dır.⁵ Hâtib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise Esed b. Musa'nın (ö.212/827) bir *Müsned* tasnif ettiğini ve Nuaym'dan yaşça daha büyük ayrıca semâ açısından da öncelikli olduğunu zikretmiştir. Bununla birlikte Nuaym'ın gençliğinde tasnif etmiş olabileceğine de dikkat çekmiştir.⁶ Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) terâcim-i ricâle göre telif edenlerin ilkinin Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî (ö. 213/828) ve Ebû Davud et-Tayâlisî (ö. 204/819) olduğunu söylemiştir.⁷ İrâkî (ö. 806/1404) ise Ebû Davud et-Tayâlisî'nin *el-Müsned*'inin bu türün ilk eseri olarak nakledildiğini ifade eder. Bu görüşü ifade eden kişiyi buna meylettiren iki husus belirtilir. Birincisi, Ebû Davûd'un dönem bakımından *Müsned* telif eden kimselerden önce gelmesi; ikincisi, bu kitabı onun tasnif ettiğini sanmasıdır. Ancak bu husus realiteye uygun değildir. Eseri Horasanlı hafızlardan biri cem etmiş getirmiş, özellikle de Yunus b. Habîb'in (ö. 267/881) Ebû Davud'dan naklettiği rivayetleri toplamıştır. Bu kitap telif bakımından İmam Şâfiî'nin *el-Müsned*'ine benzemektedir. Nitekim *el-Müsned* de İmam Şâfiî'nin eseri değildir. Onu Nîşâburlu hafızlardan biri el-Esam'ın (ö. 346/957) naklettiği *el-Ümm*'den semâ ettiğinden derlemiş ve ona arz etmiştir.⁸ Ebû Nuaym el-İsfahânî'den (ö. 430/1039) gelen bir nakle göre ise Ebû Dâvûd et Tayâlisî'nin *el-Müsned*'ini, Yûnus b. Habîb için Ebû Mesûd er-Râzî (ö. 258/872) tasnif etmiştir.⁹ ez-Zehebî (ö. 748/1348), el-Halîlî'nin (ö.446/1055) “Kitâbu'l-İrşâd”ında, “Basralılardan ilk Müsned tasnif eden Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Kûfe'de sahâbe tertibine göre ilk Müsned tasnif eden ise Ubeydullâh b. Mûsâ'dır”¹⁰ ve Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) “Bildüğimize göre ilk Müsned yazan kişi Nuaym b. Hammâd'dır” görüşünde olduğunu nakleder.¹¹ İbn Adî (ö. 365/975), Kûfe'de Yahya el-Himmânî (ö. 228/843), Basra'da Müsedded (ö. 228/843), Mısır'da

³İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/220-221; A. Kadir Evgin, *Buhari'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi ve Müsned'i* (Ankara: Ankara İlahiyat, 2004.), 43. en-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde Himyerîler'in elif, bâ, tâ şekillerinin aksine Müsned yazıyı kullandıkları kaydedilmiştir. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: ts.), 8.

⁴Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1415), 1/28.

⁵es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/599.

⁶el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbü's-sami'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983), 2/290.

⁷es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/599; Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2009), 181.

⁸es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/190-191.

⁹Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983), 9/362.

¹⁰ez-Zehebî, *Siyer*, 9/553-554.

¹¹ez-Zehebî, *Siyer*, 10/597.

Esedüssünne'nin (ö. 212/827) ilk *Müsned* tasnif edenler olarak nakledildiğini ifade eder. Esed onlardan önce yaşayıp vefat etmiştir. Ukaylî'nin (ö.323/935) naklettiğine göre ise Ali b. Abdülazîz (ö.286/899), Yahya el-Himmânî'yi şöyle derken duymuştur: "Kûfelilerin hakkımdaki ifadelerini dikkate almayın. Onlar ilk *Müsned* derleyen kişi olduğum için beni çekemiyorlar."¹² İbn Hacer'e göre hicri 200'lerin başında bazı hadis imamı sadece Hz. Peygamber'in hadislerinden müteşekkil eserler tasnif etmişlerdir. Ubeydullah b. Musa, Müsedded el-Basrî, Esed b. Musa ve Nuaym b. Hammâd gibi muhaddisler *Müsned* telif etmişler ve daha sonraki imamlar, onları takip etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Osman b. Ebî Şeybe gibi hadis imamı arasında hadislerini Mesânide göre derlemeyen kimse neredeyse kalmadı.¹³ İbadi tarihçi el-Bârûnî, Rebi' b. Habib'in (ö. 180/796 [?]) Hadis ilminde ilk telif edilen "*Müsned*"in sahibi olduğunu belirtir.¹⁴ Söz konusu nakillerin dışında kaynaklarda hicri ikinci asır müelliflerinden Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) *el-Müsned*,¹⁵ el-Muâfâ b. İmrân (ö. 185/801) *el-Müsned*¹⁶ ve Abdullah b. Vehb'e (ö. 197/813) *el-Müsned*¹⁷ ismiyle eser nispet edilmektedir. Bu eserler el-Câmi' veya es-Sünen adlarıyla da geçmektedir.¹⁸ Tüm bilgiler ışığında *Müsned* adıyla ilk eser telif edenin kim olduğu hususunda bir uzlaş sağlanamamaktadır. Dolayısıyla kaynaklarda ismi geçen müelliflerden hangisinin önce *Müsned* telif ettiği kesin olarak belirlenememektedir.

Hicri üçüncü asırda pek çok müellif *Müsned* isimli eser telif etmiştir. İbrâhim b. Nasr el-Mutavvî (ö.213/928) *el-Müsned*, el-Humeydî (ö. 219/834) *el-Müsned*, Nuaym b. Hammâd *el-Müsned*, Yahya el-Himmânî *el-Müsned*, Müsedded b. Müserhed *el-Müsned*, Abdullah el-Müsnedî (ö. 229/844) *el-Müsned*, Halef b. Sâlim (ö. 231/846) *el-Müsned*, Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848) *el-Müsned*, Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) *el-Müsned*, Ebû Hayseme (ö. 234/849) *el-Müsned*, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö.235/849) *el-Müsned*, İshâk b. İbrahim el-Hânzâlî (ö. 238/853) *el-Müsned*, Osman b. Ebî Şeybe (ö. 239/853) *el-Müsned*, Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55) *el-Müsned*, Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*, Muhammed b. Eslem (ö. 242/856) *el-Müsned*, İbn Ebî Ömer el-Adenî (ö. 243/858) *el-Müsned*, Ahmed b. Menî' (ö. 244/858-59) *el-Müsned*, el-Cevherî (ö. 247/861) *el-Müsnedü'l-kebîr*, Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64) *el-Müsnedü'l-kebir*, el-Fellâs (ö. 249/864) *el-Müsned*, el-Kevsec (ö. 251/865) *el-Müsned*, Ya'kûb İbrâhim ed-Devrakî (ö. 252/866) *el-Müsned*, ed-Dârimî (ö. 255/869) *el-Müsned*, el-Buhârî (ö. 256/870) *el-Müsnedü'l-kebîr*, Ahmed b. el-Furât (ö. 258/872) *el-Müsned*, Ahmed b. Sinân (ö.

¹²es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/599.

¹³es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/94.

¹⁴Süleyman el-Bârûnî, *Muhtasaru târihi'l-ibâdiyye* (Ummân Sultanlığı: Mektebetü'l-damiri, 1416/1995), 28-29.

¹⁵Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî, *Müsnedü'l-imam Abdullah b. el-Mübârek*, thk. Subhî el-Bedri es-Sammeraî (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1407/1987) 8; Fuad Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-arabî* (Riyad: 1411/1991), 1/176; en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (b.y.: ts.), 284.

¹⁶ez-Zehebî, *Siyer*, 9/84

¹⁷Sezgin, *Türâs*, 3/144.

¹⁸Zekeriya Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler (Hicrî ilk üç asır)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 3.

259/872-73) *el-Müsne'd*, Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875) *el-Müsne'dü'l-kebîr 'ale'r-ricâl*, Yakûb b. Şeybe (ö. 262/875) *el-Müsne'dü'l-kebîr'ü'l-mu'allel*, Ebû Zür'a (ö. 264/878) *el-Müsne'd*, er-Remâdî (ö. 265/878) *el-Müsne'dü'l-kebîr*, Ammâr b. Recâ (ö. 267/880) *el-Müsne'dü'l-kebîr*, Ahmed b. Seyyâr (ö. 268/881) *el-Müsne'd*, Bakî b. Mahled (ö. 276/889) *el-Müsne'd*, el-Fesevî (ö. 277/890) *el-Müsne'd*, el-Birtî (ö. 280/893) *el-Müsne'd*, el-Hâris b. Ebî Üsâme (ö. 282/895) *el-Müsne'd*, İsmâîl el-Kâdî (ö. 282/895) *el-Müsne'd*, el-Anberî (ö. 285/898 [?]) *Müsne'dü'l-kebîr*, Ali b. Abdülaziz el-Begavî (ö. 286/899) *el-Müsne'd*, İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) *el-Müsne'd*, el-Kabbânî (ö. 289/902) *el-Müsne'd*, Temîm b. Muhammed (ö. 290/903) *el-Müsne'dü'l-kebîr 'ale'r-ricâl*, el-Bezzâr (ö. 292/955) *el-Müsne'd*, Nasrek el-Kindî (ö. 293/906) *el-Müsne'd*, İbrâhim b. Ma'kıl (ö. 295/908) *el-Müsne'dü'l-kebîr*, Mutayyen'nin (ö. 297/909-10) *el-Müsne'd* adlı eserlerini bu çerçevede zikredebiliriz.

Müsne'd türü kitapların telifine hicri üçüncü asırdan sonra da devam edilmiştir. İbrâhim b. Yûsuf er-Râzî (ö. 301/914) *el-Müsne'd*, İbn Nâciye (ö. 301/914) *el-Müsne'd*, el-Büşî (ö. 303/915) *el-Müsne'd*, Hasan b. Süfyân (ö. 303/916) *el-Müsne'dü'l-kebîr*, el-Mutarriiz (ö. 305/917) *el-Müsne'd*, er-Rûyânî (ö. 307/919-20) *el-Müsne'd*, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) *el-Müsne'd*, İbn Huzeyme (ö. 311/924) *el-Müsne'd*, İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) *el-Müsne'd*, İbn Ebî Hâtım (ö. 327/938) *el-Müsne'd*, eş-Şâşî (ö. 335/946) *el-Müsne'd*, İbn Hibbân (ö. 354/965) *el-Müsne'd*, el-Mâsercisî'nin (ö. 365/976) *el-Müsne'dü'l-kebîr*'i gibi.¹⁹

2. Hadis Usûlü Eserlerinde Müsne'd İstılâhı

Bu başlık altında *Müsne'd* ıstılâhının Hadis Usûlü eserlerinde nasıl tanımlandığına dair bilgileri özetlemeye çalışacağız. Bu bilgileri bilhassa kronolojik olarak ve Hadis Usûlü bilgilerinin yer aldığı kaynakları dikkate alarak vereceğiz.²⁰

Müslim b. el-Haccâc'ın "*Mukaddime*"sinde *Müsne'd* sözcüğü yer almamaktadır.²¹

¹⁹en-Nedîm, *el-Fihrist*, 285, 286, 287, 288; İbn Hayr, *Fehrese*, 177-192; Şemsüddîn Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî, *Bernamecu İbn Câbir el-Vâdiâşî*, thk. Muhammed el-Habib el-Heyle (Tunus: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1981/1401), 192, 198, 199, 201, 202, 203; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfhe's* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1998), 129-140; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî), 2/1678-1685 Abdülazîz ed-Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî) 65, 67, 69, 131-144; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Beyrût: Dâru'l-beşar-ı islâmîyye, 1414/1993), 60-76; *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yay., 1994), 91-108; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 198-208; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977), 233-238; Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsne'dler*, 62-246.

²⁰Araştırmamızın temel amacınlarından biri Hadis Usûlü eserlerinde *Müsne'd* ıstılâhının mahiyetini tespit etmektir. Bu gayeyi gerçekleştirmek için kaynaklardan fazlaca nakillerde bulunacağız.

²¹Bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1412/1991), 3-35.

Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) "*Risâletu Ebî Davud ila ehli Mekke*"sinde *Müsned* sözcüğü, hadis anlamında geçmektedir.²²

Tirmizî'nin (ö. 279/892) "*Kitâbu'l-ilel*"inde *Müsned* sözcüğü kullanılmamıştır.²³

Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) "*el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*" adlı eserinde *Müsned* sözcüğü tanımlanmamıştır.²⁴

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin "*Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*"inde *Müsned* sözcüğü, genel olarak eser ismi ve hadis anlamlarıyla ifade edilmiştir. Hâkim, "*Yaşı şeyhinden hadis almaya elverişli olan bir muhaddisin semâsını açık bir şekilde belirterek, sahâbîden Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir senedle rivayet ettiği hadise*" *Müsned* hadis demiştir. İsnâdın Mevkûf, Mürsel, Mu'dal ve Müdelles olmaması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca isnâta "*uhbirtu an fulânin*", "*huddistu an fulânin*", "*beleğanî an fulânin*", "*rafe'ahu fulânun*", "*ezunnuhu merfûan*" gibi ifadelerin de bulunmamasını şart koşturmuştur. Ancak bu şartları taşıyan her hadise Sahîh hükmünün verilemeyeceğini de eklemiştir. Özetle, Hâkim'e göre *Müsned* ıstılâhı, "*Muttasıl-Merfû*" anlamına gelmektedir. Müslim'in eser ismini "*el-Müsnedü's-sahîh*" olarak zikretmiştir.²⁵

Hatîb el-Bağdâdî'nin "*el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*" adlı eserinde *Müsned*, bir hadis çeşidi olarak ele alınmıştır. Hatîb'e göre muhaddisler *Müsned* tabiriyle isnâdın muttasıl oluşunu kastederler ancak onu daha çok Hz. Peygamber'e isnâd edilen hadisler için kullanırlar. Senedin ittisalini ise her bir ravinin bir önceki raviden hadisi işitmesi şeklinde açıklamıştır.²⁶

"*Takyidü'l-ilm*"de *Müsned* sözcüğü yer almamaktadır.²⁷

"*el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-samî*"de *Müsned* tabiri genel olarak eser ismi, hadis, Hadis Edebiyatının bir tasnif türü anlamlarıyla kullanılmıştır.²⁸ Müslim'in eserini Hâkim gibi o da *Müsned* ismiyle isimlendirmiştir. Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Ebû Hayseme, Abd b. Humeyd, Ahmed b. Sinân gibi birçok müellifin eserini

²²Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Risâletu Ebî Dâvûd ila ehli Mekke fi vasfî Sünenih*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405), 26, 31, 32.

²³Burada konu ettiğimiz *Kitâbu'l-ilel* ile Tirmizî'nin *el-Câmi'ü'l-kebîr*'inin sonunda yer verdiği bölümü kastetmekteyiz. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996) *Kitâbu'l-ilel*, (VI, 227-257).

²⁴Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1404/1984) 212, 547.

²⁵Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemiyyeti ecnasihi*, thk. Ahmed b. Faris es-Sellum (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 113, 127, 137, 143, 146, 148, 149, 152, 156, 165, 197, 313, 428, 610, 632, 661.

²⁶*Müsned* tabirinin geçtiği yerler için bakınız. el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye), 4, 21, 163, 327, 386, 395, 396, 397, 405.

²⁷Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Yusuf el-İş (Beyrût: Dâru İhyai's-sünneti'n-nebeviyye, 1974)

²⁸el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/145, 185, 188, 189, 190, 194, 213, 217, 284, 290, 291, 292, 294, 302.

Müsned türü olarak ifade etmiştir.²⁹ Sahâbe adlarına göre düzenlenen *Müsnedlerin* tasnif metotlarına değinmiş ve bu hususta şunları zikretmiştir:

1. Sahâbe isimlerinin ilk harfine göre alfabetik tasnif edilenlerde: “Übey b. Kâ'b”, “Üsâme b. Zeyd” gibi sahâbîlerle başlanır.
2. Kabîle isimlerine göre tasnif edilenlerde: Hz. Peygamber'in mensup olduğu Hâşimoğulları öncelenir, sonra Hz. Peygamber'in nesebine yakınlık derecesine göre diğer sahâbîler sıralanır.
3. Sahâbenin İslâm'daki öncelik sırasına ve dindeki konumuna göre tasnif edilenlerde: “Aşere-i Mübeşşere” ile başlanır, sonra “Bedir Ehli”yle devam edilir. Hatîb el-Bağdâdî bu metodu benimsemiştir. Bunun dışında *Müsned*'in muallel olarak tasnif edilmesinin hoş görüldüğünü de belirtmiştir. Çünkü ona göre illetleri bilmek hadis ilminin en değerli çeşitlerindendir.³⁰ Mesânide göre eser tasnif etmek isteyenlerin Merfû rivayeti Mevkûf olandan ayırt etmesi gerektiğine de işaret eder.³¹ el-Bağdâdî orijinal eserlerin telifinden sonra eserlerin metotlarından hareketle böyle bir tarif yapmıştır. Bu, bizim kronolojik olarak başvurduğumuz eserlerden tespit ettiğimiz ilk *Müsned* tarifidir. Ancak belirtmeliyiz ki *Müsned* ismiyle naklettiği Müslim'in eseri söz konusu özellikleri sağlamadığı için bu tarifi dışında kalmaktadır.

Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) “*el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*” adlı eserinde *Müsned* sözcüğü tanımlanmamıştır.³²

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) “*Ulumü'l-hadis*” adlı eserinde *Müsned* sözcüğüne genel olarak hadis, eser adı, Hadis Edebiyatının bir tasnif türü anlamlarıyla yer verilmiştir. İbnü's-Salâh *Müsned* hadis konusunda üç görüş nakletmiştir.

1. Hatîb el-Bağdâdî'nin tarifi: Hadis ehlinin nazarında *Müsned*, senedin başından sonuna kadar muttasıl olan hadistir. Bununla beraber *Müsned*, sahâbe ve başkalarından gelenler için değil daha çok Hz. Peygamber'e isnâd edilenler için kullanılır.
2. İbn Abdilber'in tarifi: *Müsned*, bilhassa Hz. Peygamber'e kadar ulaşan hadistir. Bu bazen “Mâlik → Nâfi' → İbn Ömer → Resulullah” senedindeki gibi muttasıl, bazen de “Mâlik → Zührî → İbn Abbâs → Resulullah” senedindeki gibi Munkatı' olur.
3. Ebû Ömer'in bazılarından naklettiği tarif: *Müsned*, Muttasıl ve Merfû olan hadistir. Hâkim en-Nîsâbü'rî bu tarifi benimsemiştir.³³

²⁹el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/185.

³⁰el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/292, 294.

³¹el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/290.

³²*Müsned* lafzının geçtiği yerler için bk. Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire/Tunis: Dâru't-türâs/el-Mektebetü'l-atika 1389/1970), 4, 32, 41, 86, 103, 117.

Sahâbîlerin “Resulullah aramızdayken şunu yapmakta bir beis görmezdik”, “Onun zamanında şöyle şöyle denirdi”, “O, hayatta iken şöyle şöyle yaparlardı” gibi sözleri Merfû ve *Müsned* olarak değerlendirilmiş ayrıca bunların *Müsned* kitaplarında tahriç edildiği belirtilmiştir. Sahâbînin “Şöyle yapmakla emredildik” veya “Şunu yapmaktan nehyedildik” gibi sözleri de muhaddislerin nazarında Merfû ve *Müsned* sayıldığı nakledilmiş, bir ayetin nüzûl sebebi hakkında sahâbînin tefsiri *Müsned* hadis kapsamında değerlendirilmiştir.³⁴ İbnü’s-Salâh, Sahîh hadis tanımı *Müsned* hadis lafzına yer vermiştir. “Adalet ve zabt sahibi bir ravinin kendisi gibi adalet ve zabt sahibi bir raviden senedin sonuna kadar muttasıl bir senedle şaz ve illeti olmaksızın naklettiği *Müsned* hadise” Sahîh hadis demıştır.³⁵ Bu itibarla İbnü’s-Salâh’a göre Sahîh hadis, senedi muttasıl olan *Müsned* hadis demektir. Ancak Nevevî, Sahîh hadis tanımı *Müsned* “Senedi Muttasıl olan (ما اتصل بسنده)” ifadesiyle iktifa ederek İbnü’s-Salâh’ın “Senedi Muttasıl olan *Müsned* (الحديث المسند الذي يتصل بسنده)” ifadesini tariften çıkarmıştır. Süyûtî bu durumu ifadenin daha özlü oluşu ve Merfû ve Mevkûfu kapsayışıyla açıklamıştır.³⁶

İbnü’s-Salâh, Mesânide göre telif edilen eserlerin tasnif metotlarına da değinmiştir. Bu tür eserlerde konular farklılık arz etse de her bir sahâbînin bütün hadislerini bir araya toplamak esastır. Bu tasnif metodunu tercih eden kişi sahâbe isimlerini alfabetik olarak sıralar. Ya da kabîle isimlerine göre tasnif eder ve Hâşimoğullarıyla başlar, sonra Hz. Peygamber’in nesebine yakınlık derecesine göre diğer sahâbîleri zikreder. Bu tasnifin yanı sıra sahâbîlerin önceliğine göre tertip eder. Bu durumda “*Aşere-i Mübeşşere*” ile başlar, sonra Bedir ve Hudeybiye ehli, Hudeybiye ve Mekke’nin fethi arasında İslâm’a girenler ve hicret edenlerle devam eder. Daha sonra Ebû’t-Tufeyl ve benzeri küçük sahâbîler ile hanım sahâbîleri sıralayarak son verir. Hâtib el-Bağdâdî, sahâbenin İslâm’daki öncelik sırasına göre düzenlenen *Müsned*lerde “hanım sahâbîleri” zikretmemiştir. İbnü’s-Salâh ise görüldüğü üzere sıralamanın sonuna hanım sahâbîleri eklemiştir.³⁷ Ancak dikkat çekmeliyiz ki bazı eserlerde hanım sahâbîlerin tasnifsel sırası eserin sonuna bırakılmamıştır. Bu hususu “*Müsned İstılâhının Problemleri*” başlığımızda örnekleyeceğiz. İbnü’s-Salâh’a göre bu tasnif en güzel metottur. Birincisi ise yani Sahâbe isimlerini alfabetik sıralama metodu daha kolaydır. Bu tasniflerin dışında farklı tertipler de söz konusudur. Yakup b. Şeybe’nin *Müsned*’inde benimsediği gibi hadisleri Muallal olarak tasniflemek, hadis tasnifinin en yüksek mertebelerindendir ki bu metotta her bir hadisin nakil yollarını ve ravilerin ihtilaflarını toplamak esastır. Telifte özen gösterilen bir diğer metot da her bir şeyhin hadislerini münferit olarak diğerlerinden ayırarak tasnif etmektir. Muhaddisler

³³Ebû Amr Osmân Abdîrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü’l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrût: Dâru’l-fıkr), 42, 43.

³⁴İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 48, 49, 50. Ayrıca bk. el-Bağdâdî, *el-Câmi’*, 2/291-292; en-Nisâbü’rî, *Ma’rife*, 148, 149, 156.

³⁵İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 11.

³⁶Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve’t-teysîr*, thk. Muhammed Osman el-Hışt (Beyrût: Dâru’l-kitâbi’l-arabi, 1405/1985), 25; es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/61.

³⁷Krş. İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 253. el-Bağdâdî, *el-Câmi’*, 292.

Eyyûb es-Sahtiyânî, Zührî ve Evzâî gibi birçok kişinin hadislerini toplamışlardır. Aynı şekilde “Mâlik → Nâfi’ → İbn Ömer”, “Süheyl b. Ebî Salih → babası → Ebû Hüreyre”, “Hişâm → babası → Hz. Âişe” gibi terceme/biyografi esaslı tasnifler de vardır.³⁸ İbnü’s-Salâh *Müsned* telif eden müelliflere de değinmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdullah b. Musa, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Abd b. Humeyd, ed-Dârimî, Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, Hasan b. Süfyân, el-Bezzâr gibi muhaddisleri bu itibarla zikretmiştir. Bu müelliflerin metotlarının “kendisiyle delil getirilebilir bir hadis olup olmamasına bakmaksızın, her bir sahâbînin rivayet ettiği hadisi *Müsnedinde tahrîc etme*” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bu itibarla mertebe bakımından el-Kütübü’l-hamse (Sahihayn, Ebû Ebû Dâvûd ve en-Nesâî’nin *Sünenleri* ve et-Tirmizî’nin *Câmi’i*) ve el-Kütübü’l-hamse’ye ilhak edilen bâb tertibli Musannef kitaplarından geridedir.³⁹

Nevevî’nin (ö. 676/1277) “*et-Takrib ve’t-teysir*” adlı eserinde *Müsned* sözcüğüne eser ismi, hadis, Hadis Edebiyatının bir tasnif türü anlamlarıyla yer verilmiştir. Nevevî, *Müsned* hadis bahsinde İbnü’s-Salâh gibi üç görüşü nakletmiştir. *Müsnedlere* göre tasnif edilen eserlerin metotlarını da İbnü’s-Salâh gibi tarif etmiş ve bu kapsamda şu ifadelerle yer vermiştir. “Her bir sahâbîye isnât edilen Sahîh ve Zayıf hadisler tercemesinde toplanır. Buna göre Sahâbe isimleri ya alfabetik olarak sıralanır ya da kabîle isimlerine göre tasnif edilir ki bunda Hâşimoğullarıyla başlanır, sonra Hz. Peygamber’in nesebine yakınlık derecesine göre diğer sahâbîler tasnif edilir. Bunun yanı sıra sahâbîlerin önceliğine göre de tertip edilebilir. Burada “*Aşere-i Mübeşşere*” ile başlanır, sonra Bedir ehli ve Hudeybiye, Hudeybiye ve Mekke’nin fethi arasında hicret edenlerle devam edilir. Daha sonra küçük sahâbîler ve müminlerin anneleriyle başlanarak hanım sahâbîler sıralanır.”⁴⁰

İbn Kesîr’in (ö. 774/1373) “*İhtisâru ulûmi’l-hadis*” adlı eserinde de *Müsned* sözcüğü genellikle eser ismi, hadis, hadis edebiyatının bir tasnif türü anlamlarıyla kullanılmıştır. Abd b. Humeyd, ed-Dârimî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî, el-Bezzâr Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Hasan b. Süfyân, İshâk b. Râhûye, Abdullah b. Musa’nın *Müsned’i*, *Müsned* türü eser olarak zikredilmiştir. İbn Kesîr’e göre söz konusu müellifler her bir sahâbînin rivayet ettiği hadisi *Müsnedinde tahrîc etmiştir*.⁴¹ İbn Kesîr’in bu çerçevede İbnü’s-Salâh’a tabi olduğunu söyleyebiliriz.

Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) “*en-Nüket ala Mukaddimeti İbni’s-Salâh*” adlı eserinde *Müsned* tabiri bir hadis çeşidi olarak tanımlanmıştır. Bu hususta şu bilgilere yer verilmiştir: *Müsned*, dağın alt tarafından yükselen, yücelen anlamına gelen senedden türemiştir. Çünkü Müsnid onu söyleyenine yükseltir. Muhaddislerin “*Falanca seneddir*”

³⁸İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 253, 254.

³⁹İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 37, 38.

⁴⁰Geçtiği yerler için bk. en-Nevevî, *et-Takrib*, 30, 32, 35, 58, 82, 83, 121.

⁴¹Ebü’l-Fida İsmail b. Kesîr el-Kureşî, *İhtisâru ulûmi’l-hadîs*, thk. Mahir Yasin el-Fahl (Riyad: Dâru’l-meyman, 1434/2013), 91, 100, 104, 105, 110.

yani güvenilirdir sözünden türemiş olması da mümkündür. Münekkî, sıhhat ve zayıflık konusunda senede itimat ettiği için metnin geliş yolu hakkındaki haber, *Müsned*⁴² olarak isimlendirilir. Musannifin *Müsne'din* tarifi konusunda naklettikleri, üç görüşte özetlenir. Birincisi, Hz. Peygamber'e ref edilmese de *Müsned*, senedi Muttasıl olandır. İkincisi, Muttasıl olmasa da Hz. Peygamber'e ref edilendir. Üçüncüsü, Hem Muttasıl hem de Merfû olandır. Bu görüşlere dayalı olarak Mürsel, Mevkûf ve Mu'dal'ın, *Müsned* olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği ele alınır. Bu kapsamda Mürsel, birinci görüşe göre *Müsned* olarak isimlendirilmez. Çünkü isnadı Muttasıl değildir. İkinci görüşe göre isimlendirilir. Çünkü Mürsel, Hz. Peygamber'den Munkatı' olarak gelir. Üçüncü görüşe göre de isimlendirilmez. Çünkü Mürsel'de ref olmakla birlikte ittisal şartı yitirilmiştir. Mevkûf, birinci görüşe göre *Müsned* olarak isimlendirilir. Çünkü isnadı Muttasıl'dır. İkinci ve üçüncü görüşe göre isimlendirilmez. Aynı şekilde Mu'dal'da birinci ve üçüncü görüşe göre isimlendirilmez. İkinci görüşe göre ise isimlendirilir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdilber'in tariflerine işaret edilir. Muhibbuddîn et-Taberî, *Müsne'din* Hz. Peygamber'e ref edilen rivayet olduğu görüşünü *el-Muhtasarü'l-mûlahhas* adlı eserinde benimsemiştir. Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, el-Bezzâr gibi *Müsne'dleri* derleyen imamların tasarruflarında da zahir olan budur. *Kitâbu'l-vüsûl*'ün müellifi iki türün yani *Müsne'd* ve Muttasıl'ın bir araya gelmemesini daha tercihe şayan olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra Ebû el-Hasen b. el-Hisâr *Takrîbu'l-medârik*, İbn Halfûn *el-Müntekâ*, el-Mukrî Cüz'ünde *Müsne'd*'in Muttasıl-Merfu olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴³ Muhaddislerin eserlerinde benimsedikleri tasnif metotlarına da değinmiştir. Bazı muhaddislerin terâcimu'r-ricâle göre *Müsne'd* telif ettiğini belirtir. Bu metotla ilk eser telif edenin Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî ve Ebû Davud et-Tayâlisî olduğunu söyler ardından Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye, Ebû Hayseme gibi hadis imamlarının onları takip ettiğini nakleder. Ebû Davud et-Tayâlisî'ye nispet edilen *Müsne'd*'in ona ait olmadığını aksine Yunus b. Habîb'in ondan semâsı olduğunu ifade eder.⁴⁴

İrâkî'nin (ö. 806/1404) "*et-Takyid ve'l-izah*" adlı eserinde *Müsne'd* sözcüğü, hadis ve eser ismi anlamında kullanılmıştır. İrâkî, Dârimî'nin *el-Müsne'd*'inin bâblara göre tasnif edildiğini söyler. İbnü's-Salâh'ın, *Müsne'd* eserler arasında Dârimî'nin *el-Müsne'd*'ini saymasına katılmayan İrâkî bu durumu şöyle değerlendirir: "Dârimî'nin *Müsne'd*'i, *Kütüb-i Hamse* gibi bâblara göre telif edilmiştir. Bâblara göre tertib edilse de *Buhârî'nin* hadisleri *Müsne'd* olduğundan *kitâbına* *Müsne'dü'l-câmi'u's-sahîh* adını verdiği gibi Dârimî'nin *kitâbı* da *el-Müsne'd* adıyla meşhur olmuştur. Ancak bu eserde çok sayıda Mürsel, Munkatı', Maktû hadisler yer almaktadır."⁴⁵ Kâtip Çelebi de İbnü's-Salâh'ı

⁴²*Müsne'd*'in yanı sıra "Sened" olarak da isimlendirilmiştir. Bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/27.

⁴³Geniş bk. Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *en-Nüket ala Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyad: Edvâü's-selef, 1419/1998), 1/405-409.

⁴⁴ez-Zerkeşî, *en-Nüket*, 343-350.

⁴⁵Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *et-Takyid ve'l-izâh şerhu mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (el-Mektebetu's-Selefiyye 1389/1969), 56, 57, 58.

eleştirir. İbnü's-Salâh'ın onu *Müsned* kitaplar arasında saydığını ancak hakkında yanlışlığa kapıldığını çünkü eserin “*mesânid*”e göre değil aksine “*ale'l-ebvâb*”a göre düzenlendiğini söyler.⁴⁶

İbn Hacer (ö. 852/1149) “*Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*”de *Müsned* hadisi “Zahiri muttasıl olan bir isnâdla sahâbînin Merfû olarak rivayet ettiği hadîs” şeklinde tarif eder. Tarifteki “Merfû” tabirinin cins, “Sahâbî” lafzının ise fasıl konumunda olduğunu söyler. Bu itibarla tâbiîn veya sonrakilerin ref' ettiği rivayetler tarifi dışında kalır. tâbiînin ref' ettiği “Mürsel” daha sonrakilerinki ise “Mu'dal” ya da “Muallak” rivayetlerdir. Tarifte geçen “zâhiri muttasıl olan bir isnâdla” tabiri ise zahiri inkıtâ olan hadisleri tarifi dışına çıkarır ve ittisal ihtimali olan hadisleri de tarifi içine alır. İbn Hacer müdellisin ve likâsı sabit olmayan muâsırın an'anesi gibi gizli inkıtânın, hadisi *Müsned* olmaktan çıkarmayacağını ekler. Nitekim *Müsned* hadisleri tahriç eden imamların bunu benimsediklerini belirtir. İbn Hacer bu tarifi, Hâkim'in yaptığı tarife de uygun olduğunu söyler. Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdilber'in tarifine de değinir. İbn Abdilber'in tarifini isabetli bulmaz. İbn Hacer, Mesânide göre telif edilen eserlerin tasnif metoduna da kısmen değinmiştir. Bu tür eserlerde her bir sahâbî *Müsnedinin* ayrı olarak İslâma giriş önceliğine ya da alfabetik sıraya göre tasnif edildiğini belirtir.⁴⁷

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) “*Tedribü'r-râvi fî şerhi Takribi'n-Nevevî*” adlı eserinde Hadis ilminde *Müsnedin* üç anlama geldiği zikredilmiştir. *Müsned*'in anlamlardan biri Hadistir. İkincisi Sahâbenin isnâd ettiği diğer bir deyişle naklettiği rivayetlerin derlendiği kitaptır. Burada ismi mef'ul konumundadır. Üçüncüsü mastar olarak, isnâd

⁴⁶Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1682-1683. W. Montgomery Watt, Dârimî'nin eserine *Müsned* denilse de tertibi itibarıyla diğer dört *Sünen* benzediğini yani fikhî meselelere göre tasnif edildiğini söyler. *Müsned* tabirinin, çoğunlukla her hadîsin ilk râvisine göre bölümlere ayrılmış bir hadîs mecmuâsı anlamına geldiğini ve Ahmed b. Hanbel (241/855)'in *Müsned*'indeki tertibinden dolayı bu şekilde anıldığını belirtir. Bk. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Sarkaç Yay.), 316. Goldziher'e göre Dârimî'nin eseri *Müsned* kelimesinin manasının genişlemesi sonucu “*Müsned*” şeklinde isimlendirilmiştir. Plan bakımından “*Sünen*” olan eser hukukla alakalı olmayan hadisleri ihtiva ettiği için *Câmi'* olarak da adlandırılmıştır. Leiden'deki Dârimî nüshası (Catalogue Lugd. Batav., IV. 49) “*Kitabu'l-müsnedi'l-câmi*” (*al-Musnad al-Jâmi'*) şeklinde isimlendirilmiştir. Ignaz Goldziher, **Muslim studies: (Muhammedanische studien)**, edited by S.M. Stern translated from the German by C.R. Barber, S.M. Stern (George Allen & Unwin London 1971), 2/258-260. Goldziher, “*Müsned*” tabirinin kullanım olarak genişlik kazanmasıyla bu tabirin “*Câmi'*” isimli eserler için de kullanıldığına işaret etmiştir. Goldziher'e göre dilsel kullanımda *Müsned* terimi hadisle alakalı tüm çalışmalara evrilmeye doğru genişlik kazanmıştır. Çeşitli hadis yazım metotları arasında kesin bir ayırımın yapılmadığı dönemde doğru kullanımıyla “*Câmi'*” olarak adlandırılması gereken eserlere “*Müsned*” denilmiştir. Lingustik kullanımın bu uzantısı gittikçe daha da yaygınlaşmıştır. Öyleki Buhârî ve Müslim'in eseri Buhârî'nin “*Müsned*”i veya Müslim'in “*Müsned*”i tesmiyeleriyle sıkça ifade edilir olmuştur. Goldziher, *Muslim studies*, 2/231.

⁴⁷Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Şerhü'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar* thk. Nureddin İtr (Mektebetül-Büşra, 1432/2011), 112, 144-145. İbn Hacer'in *Müsned* hadisin tarifinden sonra düştüğü açıklamada “cins”, “fasıl”, “cem” ve “ağyar” görülüyor. Bu durum Mantık ilminden istifade ettiğini göstermektedir. Bk. Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, (İstanbul, Gelenek Yay., 2018), 158.

⁴⁷es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 1/28.

demektir. “*Müsnedü’ş-Şihâb*”, “*Müsnedü’l-Firdevs*” gibi. Bununla kastedilen Şihâb ve Firdevs’in hadislerinin isnâdıdır.⁴⁸ Müslim’in eserinden bahsedilmiş ve Müslim’in talebesi İbn Süfyan’dan şu nakle yer verilmiştir: “Müslim *Müsned* hadislerden üç kitap tahriç etti. Birincisi insanlara okuduğu bu kitap, ikincisi İkrime ve İbn İshâk gibi ravilerin olduğu kitap, üçüncüsü Zayıf ravileri ihtiva eden kitaptır.”⁴⁹ Ayrıca Müslim’in “*el-ale’ricâl*”e göre *Müsnedü’l-kebîr* adında bir eserinin olduğu, Hâkim’den nakledilir.⁵⁰ *Müsned* eserlerin tasnif metotlarına değinilmiştir. Her bir sahâbîden nakledilen Sahîh, Hasen ve Zayıf hadisler, sahâbînin tercemesinde derlenir. Burada Taberânî’nin yaptığı gibi Sahâbe isimlerini alfabetik sıralamaya göre tasnif etme yöntemi vardır ki bu hadise en kolay şekilde ulaşmayı sağlar. Bunun dışında kabîlelere göre de tertip edilir, bu durumda Hâşimoğulları ile başlanır ardından neseb bakımından Hz. Peygamber’e yakınlık sırası gözetilir veya İslâm’a giriş önceliğine göre tasnif edilir. Bu çerçevede “*Aşere-i Mübeşşere*” ile başlanır daha sonra sırasıyla Bedir savaşına ve Hudeybiye’ye katılanlar, Hudeybiye ile Mekke’nin fethi arasında hicret edenler, Mekke’nin Fethi günü Müslüman olanlar, Sâib b. Yezîd (ö. 91/710) ve Ebü’t-Tufeyl (ö.100/718-9) gibi küçük sahâbîler ve müminlerin anneleriyle başlanarak hanımlar zikredilir.⁵¹ Süyûtî kendinden önce yapılan *Müsned* hadis tariflerini ele alır sonunda bir değerlendirmede bulunur. Bu hususta şunları nakleder:

Hatîb el-Bağdâdî “*el-Kifâye*”de ehli hadis nazarında senedi râvisinden sonuna kadar muttasıl olan hadise *Müsned* demıştır. Bu durumda *Müsned*, Merfû, Mevkûf ve Maktû’ hadisi de içine alır. İbnü’s-Sabbâğ (ö. 447/1084) *el-Udde*’sinde bu görüşü benimser. Bununla isnâdın muttasıl oluşu kastedilir. Buna göre Müdellisin ‘an’ane ile naklettiği ve likası tespit edilemeyen muâsırların rivayetleri gibi gizli inkıtâ olan hadisler de *Müsned* kapsamına girer. *Müsned* hadisleri tahriç eden müellifler bu hadisleri dikkate almışlardır. Nevevî, İbnü’s-Salâh gibi *Müsned* tabirinin başkalarından değil ekseriyetle Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler için kullanıldığını söyler. Süyûtî, İbn Abdilber’in *Müsned* tarifine de yer verir. Buna göre *Müsned* ve Merfûnun aynı anlama geldiğini nakleder. Hâkim ve başkalarının *Müsnedi*; Mevkûf, Mürsel, Mu’dal ve Müdellesin aksine sadece Muttasıl-Merfû rivayetler için kullandıklarını söyler. Süyûtî’ye göre bu en isabetli olandır ve Hatîb’in ifadesinden de uzak değildir. Bu durumda *Müsned*, Merfûdan daha özeldir.⁵²

Tâhir el-Cezâirî *Tevcihü’n-nazar*’da âlimler tarafından yapılan *Müsned* hadis tariflerini üç maddede özetler:

Birincisi; Muttasıl bir sened ile Hz. Peygamber’e ref’ edilen hadise denir. Bu tarif, Hâkim’in *Ulûmü’l-hadîs* ve İbn Abdilber’in *et-Temhîd* eserinde bir grup ehli

⁴⁸es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/28.

⁴⁹es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/103.

⁵⁰ez-Zehebî, *Siyer*, 12/579.

⁵¹es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2/600.

⁵²es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1, s.199, 200; el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 21.

hadisten nakledilmiştir. Meşhur olan bu görüşle “*Müsned*”, “*Muttasıl*” ve “*Merfû*” kavramları arasındaki fasıl ortaya çıkmaktadır. Merfû hadiste senedin muttasıl olup olmayışına bakılmaksızın metnin durumuna itibar edilir. Muttasıl hadiste ise metnin Merfû veya Mevkûf olmasına bakılmaksızın senedin durumuna bakılır. *Müsned* hadiste her iki husus itibara alınır yani hem metnin Merfû olmasına hem de senedin muttasıl olmasına bakılır. Bu durumda *Müsned*, Merfû ve Muttasıldan daha özel olur. Aralarında “umum-husus-mutlak” ilişkisi vardır. Böylece “Her *Müsned*, Merfûdur” ve “Her *Müsned*, Muttasıldır” ancak “Her Merfû, *Müsned* değildir” ve “Her muttasıl, *Müsned* değildir” Bu önermeyle *Müsned* hadis ile Merfû ve Muttasıl hadis arasındaki farka dikkat çekilmektedir.⁵³

İkincisi; ilk râvîsinden son râvîsine kadar muttasıl bir isnâd ile nakledilen hadise denir. Hatîb el-Bağdâdî bunu hadis âlimlerinin çoğunluğunun görüşü olarak nakleder. Bu tarife göre Merfû ve Mevkûf da *Müsnedin* kapsamına girer ve *Müsned* ile muttasılın arasındaki fark ortadan kalkar. Ancak şu farkla ki muttasıl hem Merfû hem de Mevkûf için söz konusuyken *Müsned* ise çoğunlukla Merfû için az da olsa Mevkûf için kullanılır. Ancak Hatîb el-Bağdâdî’nin tanımına göre tâbiînin sözü olan Maktû’ ile Etbâ’u’t-tâbiîn’in sözleri de *Müsnedin* kapsamına girer.

Üçüncüsü; Senedi ister muttasıl olsun ister munfasıl olsun özellikle Hz. Peygamber’e ref’ edilen hadise denir. Bu tarife göre *Müsned* ile Merfû müsâvî olur.⁵⁴ Mesânide göre tasnif edilen eserlerin tasnif metoduna değinen Tâhir el-Cezâirî daha önce yer verdiğimiz bilgileri nakletmiştir.⁵⁵

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) “*Şerhu şerhi nuhbeti’l-fiker*” ve Emîr es-San’ânî’nin (ö. 1182/1768) “*Tavzîhü’l-efkâr*” adlı eserlerinde *Müsned*/Mesânid kavramı “Sahâbenin derece ve tabakalarındaki farklılığına göre her bir sahâbî *Müsnedin*in ayrı ayrı toplandığı ve Sahîh veya Zayıf olsun bütün rivayetlerinin naklinin gerekli olduğu kitaplardır” şekilde tanımlanmışlardır. Bu tarifi Emir es-San’ani, İbnü’s-Salâh’a nispet ederek aktarmaktadır. Ancak söz konusu tarif İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmü’l-hadis*’inde geçmemektedir. Dikkat çekmeliyiz ki Ali el-Kârî de bu tanımlı İbnü’s-Salâh’a atfetmemiştir.⁵⁶

Abdülazîz ed-Dihlevî’nin (ö. 1239/1824) *Ucâle-i Nâfia* adlı eserinde, Muhaddislerin nezdinde alfabetik sıraya veya İslâma giriş önceliğine ya da nesep şerefine uygun olarak sahâbe tertibine göre hadislerin zikredildiği kitaplara

⁵³Tâhir b. Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar ila usûli’l-eser* (el-Matbaatu’l-Cemaliyye, 1328/1910), 66; Muhammed b. İsmâil el-Emir es-San’ânî, *Tavzîhü’l-efkâr li-meânî tenkîhi’l-enzâr* (Medine: el-Mektebetü’s-selefiyye) 1/259.

⁵⁴el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, 66.

⁵⁵el-Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, 325, 326.

⁵⁶Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî el-Kârî, *Şerhu şerhi nuhbeti’l-fiker*, thk. Muhammed Nizar Temîm vd. (Beyrût: Dâru’l-erkam) 356-357; es-San’ânî, *Tavzîhü’l-efkâr*, 2/15.

Müsned/Mesânid, demektir. Hadisleri alfabetik sıraya göre toplamayı arzu eden muhaddisler Ebû Bekir, Usâme b. Zeyd, Enes b. Mâlik'in hadislerini diğer sahâbe büyüklerinin hadislerine takdim ederler. İslâma giriş önceliğine göre tasnif ettiklerinde önce “*Aşere-i Mübeşşere*”yi sonra hilafet sırasıyla Hulefâ-yi Râşidîn'in tümünü, Bedir ve Hudeybiye ashabını, Fetih Müslümanlarını ve kadın sahâbîleri zikreder. Kabîle ve soylara göre tertip ettiklerinde Hâşimoğullarını takdim ederler ardından neseb bakımından Hz. Peygamber'e yakınlık sırasına göre bütün kabîleleri sıralarlar. Abdülazîz ed-Dihlevî bu çerçevede Hz. Osman'ın hadislerinin, Hz. Ebû Bekir'inkine, Hz. Ebu Bekir'inkinin de Hz. Ömer'inkine takdim edilmesi gereğine işaret eder.⁵⁷ Nureddin İtr'in *Menhecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde *Müsned*'i “Alfabetik sıraya veya İslâma giriş önceliğine ya da neseb şerefine uygun olarak sahâbe tertibine göre hadislerin zikredildiği kitaptır” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım Abdülazîz ed-Dihlevî'nin yaptığı tanımla örtüşmektedir.⁵⁸

Ahmed Naim'in (ö. 1353/1934) “*Tecrid-i Sarih*”inde *Müsned*; “*Sâhâbe isimleri bu tertîbî mahsûsa sokulup her birinden rivayet edilmiş hadisler cem' edilmiş bulunursa kitaba Müsned namı verilir. Kitâb-ı Müsned bir ma'nâca içindeki mütûn, senedleriyle mezkûr olan hadis kitâbı demektir ki ebvâb üzerine müretteb oldukları halde Buhârî'nin kendi Câmi'ine Es-Sahîhü'l-Müsned, Dârimî'nin de kendi Sünen'ine El-Müsned nâmını vermesi de bu ma'nâcadır. Bu istilâha nazaran Muvatta'da, Kütüb-i Sitte'nin her biri de, Musannef ve Câmi' namını alan kitâbların hepsi de, Müsned'i Şâfiî de birer Müsned'dir. Müfessir-i şehir Ebû Abdî'r-Rahmân Bakî b. Mahled (276) ile Ebû'l Abbâs Muhammed b. İshâk es-Sırâc'ın (218-313) ebvâb-ı fikh üzerine müretteb büyük Müsnedleri ve pederi Ebû Şücâ' Şireveyh b. Şhredâr ed-Deylemî'nin (445-509) hurûf-i hecâ üzerine müretteb Kitâbu'l-Firdevs'i üzerine Ebû Mansûr-ı Deylemî'nin (558) telif ettiği Müsned-i Kitâbu'l-Firdevs de bu nev'îdendir.”⁵⁹ Naim'in ifadelerinde *Musannef*, *Muvatta* ve *Câmi'* türü eserlerin *Müsned* kavramının kapsamına dahil edildiğini görmekteyiz. Bu itibarla zengin nüanslı bir tabir olan *Müsned*; *Musannef*, *Muvatta* ve *Câmi'* türü eserleri altında toplamıştır.*

Subhî es-Sâlih'in (ö. 1407/1986) “*Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhu*” adlı eserinde *Müsned*; İslâma giriş önceliğine ya da neseplere uygun olarak sahâbe isimlerine göre hadislerin zikredildiği kitaplardır. İlk olarak *Müsned* telif eden Ebû Dâvûd et-Tayâlsî'nin ve Bâkî b. Mahled'in *Müsnedleri* bu kabildendir. Bâkî b. Mahled'in *Müsned*'ine *Musannef* de denir. ⁶⁰ İtimad edilen tanıma göre *Müsned*, ilk raviden son raviye kadar senedi muttasıl olarak Hz. Peygamber'e ref edilen hadistir. *Müsned*'de ref şartı gerekli olsa da *Müsned*, Merfûnun müradifi değildir. Nitekim

⁵⁷Abdülazîz ed-Dihlevî, *Ülâletü'l-nâci'a tercümetü'l-'Ucâleti'n-Nâfi'a*, çev. Abdülehad el-Kâsımî (Hindistan: ts.) 28-29.

⁵⁸Nureddin İtr, *Menhecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 201.

⁵⁹Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdillatifi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1976), 39, 265.

⁶⁰Subhî es-Sâlih, *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhu* (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melayin, 1984), 123.

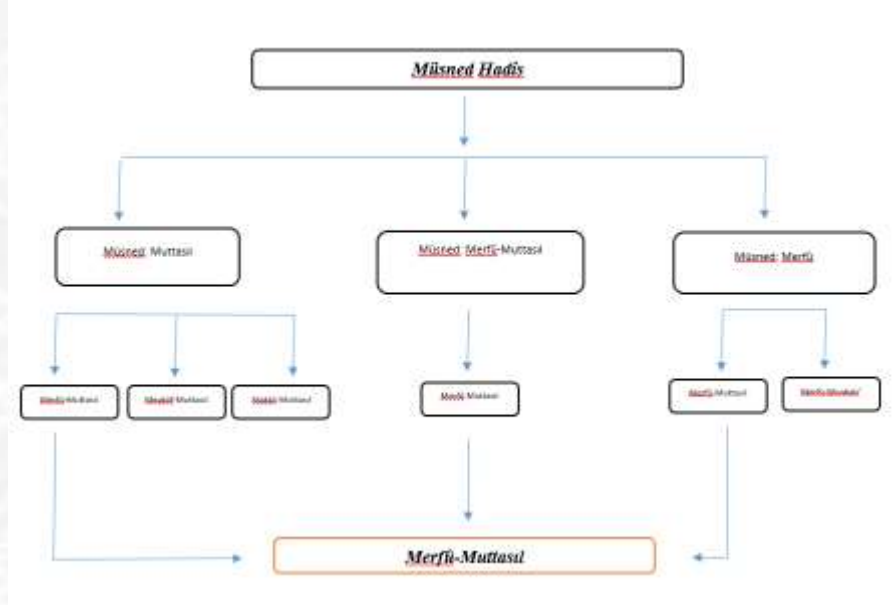
Merfû'da sadece metnin durumuna itibar edilir. Ref' ve ittisal şartını toplayan *Müsned*'de metne ve senede bakılır. Senedin sonuna kadar ittisal bulunduğu için her *Müsned* muttasıl, metni Hz. Peygamber'e ref edildiği için her *Müsned* Merfûdur. Merfû bazen muttasıl olur bazen muttasıl olmaz; Muttasıl da bazen Merfû olur bazen Merfû olmaz. *Müsned* ise Merfû ve Muttasıldan daha umumi olup hem Muttasıl hem de Merfûdur.⁶¹ Ancak daha önce iktibasta bulunduğumuz kaynaklarda bu önermenin aksine *Müsned*'in Merfû ve Muttasıldan daha özel olduğu söylenmiştir.

Mustafa A'zamî'nin "*Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*"nda *Müsned* eserlerin fıkıh konularına göre tasnif edilmediğine dikkat çekilir. Bunların telifinde yegane kriter, bir bölgedeki belli bir sahâbînin rivayet ettiği hadisleri bir araya toplamaktır. Ancak musannifler, sahâbîlerin isimlerini tertip hususunda birbirinden ayrılırlar. Bazıları dört halife ile başlar ardından "*Aşere-i Mübeşşere*"den geriye kalan altı sahâbî ile devam eder. Bunları sırasıyla İslâmı ilk kabul edenler ve diğerleri takip eder. Bu eserlerin bazıları alfabetik sıraya göre, bazıları da bölgelere göre tertip edilir.⁶²

Sonuç olarak, *Müsned* sözcüğü bir hadis terimi olarak iki anlamda tanımlanmıştır. Birincisi, bir rivayet türü olup bu kapsamda üç farklı tarif yapılmıştır. Bu durum dikkate alındığında, herkesin ittifakla kabul ettiği bir *Müsned* hadis tanımının olmadığı söylenebilir. Yukarıda detaylı bir şekilde aktarmış olduğumuz bu tanımları aşağıdaki şema ile görselleştirmek istiyoruz. Bu şema ortak ve farklı yönleri daha açık olarak göstermektedir.

⁶¹es-Salih, *Ulumü'l-hadîs*, 218-221.

⁶²A'zamî, *Hadis Metodoloji ve Edebiyatı*, 126. Ayrıca *Müsned* tanımları için bk. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 251; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 115; Zişan Türkan (ed.), *Hadis* (Ankara: Grafiker Yay., 2016), 326. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İfav Yay., 2016), 53; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (Ankara: Bilay Yay., 2018), 223; Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri* (Ankara, Fecr Yay., 2017), 114; İbrahim Bayraktar, *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar* (Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2001), 61; Koçkuzu, *Hadis İlimleri*, 288; Salahattin Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu* (İstanbul: İfav, 2008), 109; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015), 289; Ali Yardım, *Hadis II* (İstanbul: DamlaYay., 2017), 70; Muhammad Zübeyr Siddiki, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (Yeni Zamanlar Yay., 2004), 66, 67; Bayram Kanarya, *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 193.



Şekil 1: Müsned Tanımları

“Şekil 1”de görüldüğü üzere her üç Müsned tarifi, “Mevkû-Muttasıl” olma özelliğiyle birleşmekte; “Mevkûf-Muttasıl”, “Maktû-Muttasıl”, “Mevkû-Munkatı” oluşuyla ayrılmaktadır.

İkincisi, bir hadis literatürü türünün adıdır. Ancak bu Müsned kavramının tanımında da görüş birliği söz konusu değildir. Genel olarak Müsned adlı eserlerin tasnif metotlarından hareketle Müsned tanımları yapılmıştır. Ancak yapılan bu tanımların tüm Müsned isimli eserlerle uyumlu olup olmadığına bakılmamıştır. Yani tarifi sağlaması yapılmamıştır. Ayrıca Müsned kavramı ile ne tür hadis kaynaklarının kastedildiği hususunda da iktibasta bulunduğumuz kaynaklarda görüş birliği yoktur. Bir kaynakta Müsned türü olarak ifade edilen bir eser başka bir kaynakta farklı bir türle ilişkilendirilmiştir.⁶³

3. Müsned İstılâhının Problemleri

Bu başlık altında, bir önceki başlıkta tespit ettiğimiz bir hadis literatürünün adı olan Müsned tanımının Müsned isimli eserler ile ne ölçüde uyumlu olduğuna bakacağız. Yer verdiğimiz Müsned kavramı ile ilgili tanımlarda ağırlıklı olarak üç özellik öne çıkmıştır:

1. Her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivayet ettiği hadisleri konularına bakmaksızın onların ismi altında bir araya getirmek,
2. Sadece Hz. Peygamber’e ait söz, fiil ve takrirlere yer vermek,
3. Sahîh, Hasen ve Zayıf rivayetleri ayırt etmeksizin toplamaktır.

⁶³Bilge Kılıç, “Erken Dönem Hadis Edebiyatında Sünen Türü Eserler ve Sünen İstılâhının Problemleri”, Euroasia Journal Of Social Sciences & Humanities 8/5 (2021), 20-21.

Şimdi bu maddeleri, *Müsned* isimli eserlerin muhtevalarına uygun olup-olmamaları yönüyle ele almaya çalışacağız. Belirtmeliyiz ki **birinci maddede** yapılan *Müsned* tanımı, genelliyici olup tüm *Müsned* isimli eserlerin tasnif metoduyla uyumlu değildir. *Müsned* isimli eserler metot bakımından homojen bir özellik taşımayıp heterojen bir yapıya sahiptir. *Müsnedlerin* telif metodlarına bakıldığında farklılaştıkları görülmektedir. *Müsnedler* “*sahâbe adlarına*”, “*terâcime*”, “*tamamen veya kısmen konularına*”, “*nispeten Mu’cem’e benzer tasnîf esasına*” göre muhtelif şekillerde tertip edilmiştir.⁶⁴ Bu tasniflerin yanı sıra adı *Müsned* olup tertip bakımından “*ale’r-ricâl*” veya “*ale’l-ebvâb*”a göre tasnif edilmeyen özel bir telifin olduğu da görülmektedir. Genel olarak özetlediğimiz *Müsned* türü eserlerin tasnif metodlarını şu şekilde tanıtabiliriz:

Sahâbe adlarına göre tertip edilen Müsnedler: *Müsned* müellifleri her bir sahâbînin rivayet ettiği hadisleri tasnif etme konusunda farklı metotlar izlemişlerdir. Bu tür *Müsnedlerde* “*Müsnedü Fülân*” veya “*Hadîsü Fülân*” başlığı altında söz konusu sahâbînin hadisleri ard arda sıralanır. Burada sahâbînin İslâm’daki öncelik sırası, kabîle isimleri, nesebi, şerâfeti vb. hususiyetler gözetilir. Ancak bu durum her zaman geçerli değildir. Çünkü sahâbî sıralamalarında eserden esere tasnifsel farklılıklar söz konusudur. Örneğin, Abd b. Humeyd’in *Müsned*’inde “*hanım sahâbîler*” eserin sonuna doğru verilmiştir.⁶⁵ Ancak bu tasnif bütün *Müsnedler* için geçerli değildir. Humeydî’nin *Müsned*’inde “*Aşere-i Mübeşşere*”, “*Abdullah b. Mes’ûd*”, “*Ebû Zer el-Gıfârî*”, “*Ammâr b. Yasîr*”, “*Bilâl b. Rebâh*”, “*Habbâb b. el-Eret*” gibi sahâbîlerin ardından hanım sahâbîlerin hadisleri sıralanır. Sonra erkek sahâbîlerin hadisleriyle devam edilir.⁶⁶ Eserin sonunda ise Ebû Hüreyre, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah’ın hadisleri sıralanmıştır.⁶⁷ Eserin tasnifinde yer yer “*bâb*” başlıkları da görülmektedir. Ebû Hüreyre’nin naklettiği rivayetlerden bir kısmı Ebû Hüreyre’nin ismi altında “*Bâbu’l-cenâiz*”,⁶⁸ “*Bâbu’l-bûyu*”,⁶⁹ “*Câmi’u Ebî Hüreyre*”,⁷⁰ “*Bâbun fî’l-akdiye*”,⁷¹ “*Bâbu’l-cihâd*”⁷² ve “*Bâbun câmi’un an Ebî Hüreyre*”⁷³ şeklinde konularına göre sıralanmıştır. “*Aşere-i Mübeşşere*”den olan “*Talha b. Ubeydillâh’ın Müsnedi*”ne de eserde yer verilmemiştir.⁷⁴ Eserin sonuna diğer

⁶⁴Geniş bilgi için bk. Tüfekçioglu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler*, 40-61.

⁶⁵Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Ebû Abdillâh Mustafa b. el-Adevî (Riyad: Dâru Belensiye, 1423/2002), 2/357-427; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü’r-risâle), 40-45.

⁶⁶Ebû Bekr Abdillâh b. Zübeyr el-Humeydî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dâru’s-sekâ, 1996), 1/241-362.

⁶⁷el-Humeydî, *Müsned*, 1/175-332.

⁶⁸el-Humeydî, *Müsned*, 2/222.

⁶⁹el-Humeydî, *Müsned*, 2/226.

⁷⁰el-Humeydî, *Müsned*, 2/231.

⁷¹el-Humeydî, *Müsned*, 2/250.

⁷²el-Humeydî, *Müsned*, 2/254.

⁷³el-Humeydî, *Müsned*, 2/256.

⁷⁴Evgin, *el-Humeydi ve Müsned’i*, 51.

*Müsned*lerde görülmeyen “Usûlü’s-sünnet” diye bir bölüm konulmuştur.⁷⁵ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî’ye nispet edilen *Müsned*’de “hanım sahâbîler” sona bırakılmamıştır. Hanım sahâbîlerin rivayetlerinden sonra “Câbir b. Abdullah”, “Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb”, “Enes b. Mâlik”, “Ebû Saîd el-Hudrî”, “Abdullah b. Amr b. el-Âs”, “Ebû Hüreyre” ve “Abdullah b. el-Abbâs”ın rivayetleri sıralanmıştır.⁷⁶ Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde hanım Sahabîler eserin sonuna doğru “*Kabîleler Müsnedi*”nden önce verilmiştir. Ancak “*Kabîleler Müsnedi*”nde erkek sahâbîler zikredilmiş sonra tekrar hanım sahâbîlere yer verilmiş, ardından yine erkek sahâbîlere geçilmiştir.⁷⁷ Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde bir sahâbînin hadislerinin kendi *Müsned*’inin dışında diğer sahâbî *Müsned*lerinde zikredildiği de görülmektedir.⁷⁸ Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî’nin *Müsned*’inde de “hanım sahâbîlerin *Müsned*”leri bir arada değildir. Meselâ “*Müsnedü Âişe*”; “*Müsnedü Enes b. Mâlik*” ile “*Müsnedü Abdullâh b. Mes’ud*”un,⁷⁹ “*Müsnedü Fâtıma*”; “*Müsnedü el-Fazl b. el-Abbâs*” ve “*el-Hasan b. Ali*” arasına yerleştirilmiştir.⁸⁰ “*Müsnedü Ümmi Seleme*”, “*Hadîsü Hafsa*”, “*Hadîsü Cüveyriye bint el-Hâris*”, “*Hadîsü Safiyye*”, “*Hadîsü Selmâ binti Kays*”, “*Hadîsü Ümmü’l-Fazl bint el-Hâris*”, “*Hadîsü Hadîce bint Huveylid*” gibi daha birçok hanım sahâbîler “*Müsnedü Amr b. Ümeyye ed-Damrî*” ile “*Müsnedü Temîm ed-Dârî*” arasında peşpeşe verilmiş daha sonra erkek sahâbîler sıralanmıştır.⁸¹ Ebû Ya’lâ’nın, *Müsned*’i “*Aşere-i Mübeşşere*” ile başlamıştır ancak Hz. Osman’ın *Müsnedi* zikredilmemiştir. Ayrıca “*Aşere-i Mübeşşere*”den Saîd b. Zeyd’in *Müsnedine* 42. sırada yer verilmiştir.⁸² Sahâbe isimlerinden sonra hadislerin tertibinde de genellikle sistematik bir metot izlenmemiştir. Bir sahâbî *Müsnedi* içinde az da olsa başka sahâbîden rivayet edilen hadisler bulunmaktadır.⁸³ et-Taberânî’nin *el-Mu‘cemü’l-kebir*’inde sahâbî isimleri alfabetik bir sistemle tasnif edilmiştir. “*Aşere-i Mübeşşere*”nin hadisleri sıralandıktan sonra sahâbî isimleri “*ale’l-hurûfa*” göre tasnif edilmiştir.⁸⁴ Hanım sahâbîler eserin sonunda Hz. Peygamber’in eşlerinin ardından ayrı olarak kendi içinde alfabetik bir sıralamaya tabi tutulmuştur.⁸⁵ Bazı sahâbîlerin *Müsnedinde* hadisler “bâbun/باب” başlığıyla konularına göre verilmiştir.⁸⁶

⁷⁵el-Humeydî, *Müsned*, 2/357.

⁷⁶Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, (Thk.) Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr, 1420/1999), 3/5-244, 245, 344, 465, 609; 4/5, 54, 328.

⁷⁷Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/9-45/614.

⁷⁸Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel’in Hadis Anlayışı ve Müsned* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 110.

⁷⁹Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî, *Müsnedu Ebî Ya’lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru’l-me’mûn li’t-türâs, 1412/1992), 5/5, 7/317, 8/376.

⁸⁰Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 12/79, 105, 123.

⁸¹Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 12/298, 302, 461, 487, 493, 494, 496, 504, 506, 13/5-99, 100-550.

⁸²Ebû Ya’lâ, *Müsned*, 2/247.

⁸³Kahraman Bulgurcu, *Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî (307/919) ve el-Müsned Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 115.

⁸⁴Ebû’l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, ts.) 1/51-158.

⁸⁵et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, 22/444, 24/77.

⁸⁶et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, 1/145, 146, 156, 169, 176, 179, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 211, 213, 214, 216, 217, 220, 221, 225, 225, 227, 229, 233.

Terâcime göre tertip edilen Müsnedler: Tasnifsel istisnalar olmakla birlikte bu tür *Müsnedlerde* tercemede esas alınan râvinin adı bâb başlığı yapılır daha sonra “*Falanın falancadan rivayetleri*” denilerek genellikle söz konusu tercemeye giren rivayetler aynı kısımda ifade edilir. Hâkim, bu tasnifte müellifin “Hz. Ebû Bekr’den gelen hadisler” tercemesinden sonra “Kays b. Hâzim an Ebû Bekr es-Sıddık” şeklinde ikinci bir terceme koymasını ve burada ister Sahîh ister Zayıf olsun Kays b. Hâzim’in, Ebû Bekr es-Sıddık’dan olan rivayetlerini tahriç etmesini gerekli görmüştür.⁸⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî,⁸⁸ el-Bezzâr,⁸⁹ er-Rûyânî⁹⁰ ve Küleyb eş-Şâşî’nin *Müsnedleri*⁹¹ genel olarak terâcim esasına göre telif edilmiştir.⁹²

Konularına göre tertip edilen Müsnedler: Bu tür *Müsnedlerden* bir kısmı ale’l-mesânid ve ale’l-ebvâb sistemini birleştirme şeklinde iken bir kısmı da sadece ale’l-ebvâba göre tasnif edilmiştir.

Ale’l-mesânid ve ale’l-ebvâb sistemini birleştirme şeklindeki tasnifte; Sahâbe isimlerine göre tasnif edilen *Müsnedlerdeki* rivayetler ayrıca fıkıh bâblarına göre kendi içinde tertib edilerek düzenlenir. Bakî b. Mahled’in *el-Müsned*’inde her bir sahâbînin rivayetleri kendi içinde fikhî konulara göre sıralanmıştır. İbn Hazm ö. 456/1064) eserinde 1300 kûsür sahâbenin rivayetinin olduğunu, her bir sahâbinin hadislerinin ayrıca fıkıh bâblarına göre tasnif edildiğini bu itibarla hem *Müsned* hem de *Musanef* bir eser olduğunu ifade eder.⁹³

Ale’l-ebvâb sistemine göre telif edilen Müsnedlerde; hadisler konu esasına göre sıralanmıştır. Kaynaklarda ismi zikredilen Abdullah b. Mübârek’in *el-Müsned*’i (*Kitâbu’s-sünen fi’l-fıkıh*),⁹⁴ Abdullah b. Vehb’in *el-Müsned*’i (*el-Câmi’ fi’l-hadis*)⁹⁵ ve Muhammed b. İshâk es-Serrâc’ın (ö. 313/925) *el-Müsned*’i sahâbî isimlerine göre telif edilen *Müsnedler* değildir.⁹⁶ ez-Zehebî, Muhammed b. İshâk es-Serrâc’ın tercemesinde onun “*ale’l-ebvâb*” tarzında bir *Müsnedü’l-kebîr*’inin olduğunu nakletmektedir.⁹⁷ Eserin

⁸⁷Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Medhal ila Ma’rifeti kitâbi’l-iklil*, thk. Ahmed b. Faris es-Selûm (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003/1423), 64; el-Bağdâdî, *el-Câmi’*, 2/299; İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 254.

⁸⁸Bk. et-Tayâlisî, *Müsned*.

⁸⁹Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Bezzâr, *el-Bahrü’z-zehhâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Beyrût: Müessesetü ulûmi’l-Kur’ân, 1409/1988).

⁹⁰Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Harun er-Rûyânî, *Müsnedü’r-Rûyânî*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1416/1995). Geniş bilgi için bk. Fuat İstemi, *Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî ve el-Müsned Adlı Eseri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

⁹¹Ebû Said el-Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1414/1994).

⁹²Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler*, 45.

⁹³ez-Zehebî, *Siyer*, 13/291.

⁹⁴el-Mübârek, *Müsned*, 8; Sezgin, *Türâs*, 1/176; en-Nedîm, *el-Fihrist*, 284.

⁹⁵Sezgin, *Türâs*, 3/144.

⁹⁶Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler*, 3.

⁹⁷ez-Zehebî, *Siyer*, 14/389.

“Kitâbu’t-tahâre” ve “Kitâbu’s-salât”tan bazı bölümleri günümüze ulaşmıştır. Eser “Bâbu’t-teyemmüm” ile başlamakta “Bâbu salâti’l-havf” ile sona ermektedir.⁹⁸ ez-Zehebî, Ebû Kureyş’in (ö. 313/925) de ale’l-ebvâba göre bir *Müsned*’inin olduğuna işaret etmiştir.⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî’nin naklettiğine göre Muhammed b. Şu’be b. Cuvân’ın (ö. 258/872) bir (*Müsned*) *Musannef*i vardır.¹⁰⁰ Eser isminde *Müsned* olan Buhârî “el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu ’aleyhi ve sellem ve sünnenihi ve eyyâmih”,¹⁰¹ Müslim “el-Müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar mine’s-süneni bi-nakli’l-adli’ ani’l-adli an Resûlillâh sallallâhu ’aleyhi ve sellem”¹⁰² ve İbn Huzeyme’nin “Muhtasaru’l-muhtasar mine’l-müsnedi’s-sahîhi ani’n-nebî sallallâhu ’aleyhi ve sellem”¹⁰³ adlı eserleri de bu kabildendir.

Nispeten Mu’ceme benzer şekilde tasnif edilen Müsnedler: Sahâbe *Müsned*leri kendi içinde müellifin hocalarının adlarına göre tertip edilir. Bu tür eserler, *Mu’cem*’lerden alfabetik bir tertip gözetilmeme hususiyetiyle ayrılmaktadır. Müellif hocasının söz konusu sahâbiden gelen rivayetlerini sıraladıktan sonra diğer bir hocasının söz konusu sahâbiden gelen rivayetlerine geçer. Sahâbinin *Müsnedi* bitince diğer sahâbinin *Müsnedine* yer verir. Eserlerin tertipsel dizaynı standart olmayıp yer yer araya başka bir hocanın rivayetleri de girebilmektedir. Hâris b. Ebû Üsâme’nin (ö. 282/895) *el-Müsned*’i bu kapsamdadır.¹⁰⁴ Abdülazîz ed-Dihlevî *Bustânü’l-muhaddisîn*’de Hâris b. Ebû Üsâme’nin eserini *Müsned* değil *Mu’cem* eserler arasında zikreder ve bu kitaptan şu şekilde söz eder: İmân, tahâret, salât, savm gibi fıkıh bâblarına göre tasnif edilen eserler “*Sünen*”; Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer’in rivayetleri gibi sahâbe isimlerine göre tasnif edilen eserler “*Müsned*”; hocaların isimlerine göre tasnif edilen eserler “*Mu’cem*” diye isimlendirilir. Dârimî ve Hâris b. Ebû Üsâme’nin *Müsned*’i gibi bazı eserler bu ıstılâhların tam tersi ile meşhur olmuştur. Nitekim Dârimî’nin *Müsned*’i bâblara göre, Hâris b. Ebû Üsâme’nin *Müsned*’i ise hocaların isimlerine göre telif edilmiştir.¹⁰⁵ Bu ifadelerden bazı eserin ıstılâhlarla uyumlu olmadığını diğer bir deyişle isim-müsemma uyumu bakımından problemli olduklarını çıkarabiliriz. Ancak Abdülazîz ed-Dihlevî bu durumu ıstılâhların problemli oluşuna değil, aksine eserlerin ıstılâhî anlamın dışında bir isimle meşhur oluşlarına bağlamaktadır.

⁹⁸Muhammed b. İshâk b. İbrâhim es-Serrâc, *Müsned’ü’s-serrâc*, thk. İrşâdülhak el-Eserî (Faysalâbâd, 1423/2002), 33,473.

⁹⁹ez-Zehebî, *Siyer*, 14/304.

¹⁰⁰el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti’s-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Dâru’l-garbi’l-islâm, 1422/2001), 2/545.

¹⁰¹İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 26; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. en-Nevevî, *et-Telhis şerhü’l-Câmi’i’s-sahîh li’l-Buhârî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâyâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1429/2008), 1/213.

¹⁰²Abdülfettah Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyi’s-sahîhayn ve ismi Câmi’i’t-Tirmizî* (Haleb: Mektebü’l-Matbuati’l-islâmîyye, 1414/1993), 33.

¹⁰³Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1400/1980), 1/16.

¹⁰⁴Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler*, 46.

¹⁰⁵ed-Dihlevî, *Bustânü’l-muhaddisîn*, 144.

Tasnifi/Telifi müellife ait olmayan Müsnedler: Hadis imamlarına nispet edilen eserlerden bazıları bir ravi tarafından veya onun senedi ile sonraki hadisçiler tarafından toplanmıştır.¹⁰⁶ Kaynaklarda “*el-Müsned*”¹⁰⁷ ve “*el-Câmi’u’s-sahîh*”¹⁰⁸ isimleriyle er-Rebi’ b. Habib’e nispet edilen eserin tasnifi kendisine ait değildir. VI. asırda Vercelânî’nin eseri fıkıh bâblarına göre tertip ettiği ve onu *el-Câmi’u’s-sahîh Müsnedü’l-imâm er-Rebi’ b. Habib* olarak isimlendirdiği zikredilir.¹⁰⁹ İmam Ebû Hanîfe, Ebû Davud et-Tayâlisî ve İmam Şâfiî’nin *Müsnedleri*,¹¹⁰ Nesâî (ö. 303/915)’nin “*Müsnedü Hadîsi Mâlik b. Enes*”, “*Müsnedü Hadîsi’z-Zührî bi-’ilelihî ve’l-keîâm ‘aleyh*”, “*Müsnedü Hadîsi Süfyân b. Sa’îd es-Sevrî*”, “*Müsnedü Hadîsi İbn Cüreyc*”, “*Müsnedü Hadîsi Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân*” adlı tasnifleri¹¹¹ ile Tabarânî’nin (ö.360/971) “*Müsnedü Şu’be*”, “*Müsnedü Süfyan*”, “*Müsnedü’l-A’mes*” ve “*Müsnedü’l-Evzât*” adlı eserleri bu kabildendir.¹¹² Ali b. Ca’d’a nispet edilen *Müsned*’in tasnifi de kendisine ait değildir. Talebesi el-Bağavî (ö. 317/895), İbnü’l-Ca’d’ın hadislerini “*ale’s-şüyûh*” ve “*şüyûhu’s-şüyûh*” esasına göre tertiplemiştir.¹¹³

Adı *Müsned* olup zikrettiğimiz tertiplerden farklı ve özel bir telifin olduğuna daha önce değinmiştik. Tasnîf sistemi “*ale’l-ebvâb*” ve “*ale’r-ricâle*” göre olmayan İbn Hibbân’ın “*el-Müsnedü’s-sahîh ‘ale’t-tekâsim ve’l-envâ’ min gayri vücudi kat’in fi senedihâ vela sübûti cerhin fi nakiliha*”¹¹⁴ adlı eserindeki rivayetlerin tertibi farklıdır. Müellif klasik tasnîf metotlarının aksine kısım- nev’î -hadis şeklinde eserini tasnîf etmiştir.¹¹⁵ Eserin kısım ve nev’î tasnîfi şu şekildedir:

1. Kısım Allah’ın kullarına bildirdiği emirler (el-Evâmir/110 nev’î),
2. Kısım Allah’ın kullarına yasakladığı nehiyler (en-Nevâhi/110 nev’î),
3. Kısım Bilinmesine ihtiyaç duyulan haberler (el-Ahbâr/80 nev’î),
4. Kısım Yapılması mubâh olan hususlar (el-İbâhat/50 nev’î),

¹⁰⁶Sıddîki, *Hadis Edebiyatı*, 138.

¹⁰⁷Abdülkâdir Mustafa Abdürrezzâk el-Muhammedî, *eş-Şâz ve’l-münker ve ziyâdetü’s-sika muvâzene beyne’l-mütekaddimin ve’l-müte’ahhirin* (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye), 405; Salih b. Ahmed b. Yusuf el-Bus’îdî, *Rivâyetü’l-hadîs inde’l-İbadiyye* (1420/2007), 56; Abdullah b. Yusuf el-Cüday, *Tahriru ulûmi’l-hadîs* (Beyrût: Müessesetü’r-reyyân, 1424/2003), 849.

¹⁰⁸Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 20; Bünyamin Erul, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) I. Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) el-Câmi’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (2002), 30 (dipnot).

¹⁰⁹Ebû Yakub Yûsuf b. İbrahîm el-Vercelânî, *Kitâbu’t-tertîb* (‘Umân Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 1424/2003) 1/6.

¹¹⁰es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/190-191; Sıddîki, *Hadis Edebiyatı*, 138.

¹¹¹İbn Hayr, *Fehrese*, 186, 187, 188, 189.

¹¹²Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 111.

¹¹³Ali b. el-Ca’d, *Müsnedü İbn el-Ca’d* (Kuveyt: Mektebetü’l-Felah, 1405/1985), 1/199, 207.

¹¹⁴Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/15. Ayrıca bk. Kettânî, *er-Risâletü’l-müstetrafe*, 20.

¹¹⁵es-Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/115. Bk. İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/15.

5. Kısım Hz. Peygamber'in fiilleri (el-Ef'âl/50 nev'î)'dir.¹¹⁶

Müsnedler tasnif metotları bakımında farklılaşmakla beraber belirtmeliyiz ki kapsam bakımından da ayrılmaktadırlar. *Müsnedlerin* tümü kapsam bakımından aynı karakterde/özellikte değildir. Bazı *Müsnedler* pek çok sahâbînin hadislerini ihtiva ederken bazıları ise tek bir sahâbînin veya muayyen bir vasıfla birleşen bir grup sahâbînin rivayetlerine özgüdür. İbn Hacer *Müsnedleri* kapsam bakımından “el-Kevâmil” ve “el-Müfredât” olarak iki kategoriye ayırır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* “*Müsnedü'l-Aşere*”, “*Müsnedü Ehl-i beyt*”, “*Müsnedü İbn Mes'ûd*”, “*Müsnedü İbn Ömer*”, “*Müsnedü Abdullah b. Amr*”, “*Müsnedü el-Abbâs*”, “*Müsnedü Abdullah b. Abbâs*”, “*Müsnedü Ebî Hüreyre*”, “*Müsnedü Enes*”, “*Müsnedü Ebî Saîd*”, “*Müsnedü Câbir*”, “*Müsnedü'l-Mekke ve Medine*”, “*Müsnedü'l-Kûfe*”, “*Müsnedü'l-Basra*”, “*Müsnedü's-Şâm*”, “*Müsnedü'l-Ensâr*”, “*Müsnedü Âişe*”, “*Müsnedü'n-Nisâ*” gibi pek çok sahâbîyi içerdiği için “el-Kevâmil/Kapsamlı *Müsnedler*” çerçevesinde değerlendirilir. Bunun yanı sıra İbn Râhûye, Müsedded b. Müserhed, İbn Ebî Ömer el-Adenî, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebî Üsâme gibi müelliflerin *Müsnedleri* de bu kapsamdadır.¹¹⁷

Ebû Bekr en-Neccâd (ö. 348/960) “*Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*”, Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 292/905) “*Müsnedü Osman*”, ed-Devrakî (ö. 246/860) “*Müsnedü Sa'd b. Ebî Vakkâs*”, Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) “*Müsnedü Âişe*” isimli eserleri belirli bir sahâbînin hadislerine tahsis edilmiştir.¹¹⁸ Muhammed b. Rabi' el-Cîzî (ö. 324/ 935) “*Müsnedü's-sahâbeti'llezine nezelû Mısır*”, Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929) “*Müsnedü'l-ensâr*”, Ebû Bekr en-Neccâd (ö. 348/960) “*Müsnedü'l-mukillin mine's-sahâbe*”, et-Taberânî'nin “*Müsnedü's-Şâmiyyin*”ı ortak bir vasıfla birleşen sahâbîlerin hadislerini ihtiva eden eserlerdir.¹¹⁹

İkinci maddede tespit ettiğimiz tarif de genelleyici olup tüm *Müsned* isimli eserlerin muhtevalarıyla uyumlu değildir. *Müsnedlerin* içerdiği rivayetlerin ekseriyeti Merfû olmakla birlikte bu eserlerde Sahâbe ve sonraki nesillerin kavil veya fetvalarına da rastlanmaktadır. Kettânî (ö. 1340/1923), Müsedded b. Müserhed'in iki *Müsned* telif ettiğini söyler. Birinin ince bir cilt olduğunu diğerrinin ise çok miktarda Mevkûf ve Maktû rivayetleri ihtiva ettiğini nakleder.¹²⁰ Humeydî'nin *Müsned*'inde Merfû rivayetlerin yanında az miktarda sahâbe ve tâbîne ait haberlere de yer verildiği belirtilir. Ayrıca büyük bir bölümü Muttasıl senetli olmakla birlikte eserde Munkatı' rivayetlere de rastlanır.¹²¹ Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin *Müsned*'inde Hz. Peygamber'in hadislerinin dışında Sahâbeye ait bol miktarda haberler ile bazı hadis âlimlerince Zayıf

¹¹⁶İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/61-105; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), 70.

¹¹⁷Geniş bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 129-141.

¹¹⁸Geniş bk. İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s.142-149.

¹¹⁹Kettânî, *Hadis Literatürü*, 107-108.

¹²⁰Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 62.

¹²¹Evgin, *el-Humeydî ve Müsned'i*, 60-62.

sayılan Mürsel rivayetlerin olduğu söylenir.¹²² Ali b. Ca'd'a nispet edilen *Müsned*'de de Merfû hadislerin dışında sahâbe ve tâbiîn fetvaları ile râvilerin haberleri görülür.¹²³ Dârimî'nin eserindeki rivayetlerin 1319'u Mevkûf ve Maktû, 1883'i Merfû rivayettir.¹²⁴ Bu itibarla eserdeki Mevkûf ve Maktû rivayetlerin oranı azımsanamayacak kadar çok olduğunu söyleyebiliriz.

Üçüncü maddede belirttiğimiz tarif de diğer maddelerde olduğu gibi tüm *Müsned* isimli eserlerin muhtevalarıyla örtüşmemektedir. Çünkü tüm *Müsned* isimli eserler Sahîh, Hasen ve Zayıf hadisleri birlikte toplamamaktadırlar. Her eser telif kriteri nedeniyle farklı hadisleri ihtiva etmektedir. Bu itibarla eserlerin içerdikleri hadisler farklılaşmaktadır. Bu eserlerin muhtevalarını özetle şu şekilde tanıtabiliriz:

Hadis seçimi yapılarak oluşturulan Müsnedler/el-Müntekât: Bu tür eserlerin muhtevalarında yer alan hadisler seçilerek oluşturulmuştur. Buhârî,¹²⁵ Müslim,¹²⁶ İbn Huzeyme¹²⁷ ve İbn Hibbân'ın¹²⁸ eserleri bu kapsamda ifade edilebilir. Buhârî'nin "*Kitabım es-Sahîh'i on altı yılda tasnîf ettim. Onu altı yüz bin hadisten tahric ettim.*"¹²⁹, "*Kitabım el-Câmi'ye sadece Sahîh hadisleri koydum...*"¹³⁰ dediği zikredilmektedir. Müslim'in "*Bu el-Müsnedü's-sahîh'i işittiğim 300.000 hadisten seçerek tasnîf ettim*" ve "*el-Müsned'e her şeyi delil ile aldım, ondan çıkardıklarımı da delil ile çıkardım*" dediği nakledilmektedir. İbn Huzeyme eserinin girişinde "...Sahîh ve Müsned hadislerden müteşekkil muhtasarın muhtasarı" diye bir kayıt düşmüştür.¹³¹ Bu eserlerin yanı sıra İbn Râhûye'nin *Müsned*'i de bu kapsamda zikredilebilir. İbn Râhûye'nin bir sahâbînin hadislerini bir araya getirirken özellikle o sahâbîden gelen en Sahîh isnâdlı hadisleri toplamaya özen gösterdiği belirtilir. Bu kapsamda müellifin tüm rivayetleri eserine almadığını ve hadis seçiminde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber

¹²²Mücteba Uğur, "Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/258-259; Bulgurcu, *Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî* (307/919) ve *el-Müsned Adlı Eseri*, 205-210.

¹²³el-Ca'd, *Müsned*, 1/212.

¹²⁴Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 255.

¹²⁵İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 26; en-Nevevî, *et-Telhis*, 1/213.

¹²⁶Ebû Gudde, *Tahkiku ismeyi's-sahîhayn*, 33.

¹²⁷İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/16.

¹²⁸İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/15. Ayrıca bk. Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 20.

¹²⁹el-Bağdâdî, *el-Câmi*, 2/185.

¹³⁰Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Avvad Ma'ruf (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 15/216, 24/442; Ebû Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'la, *Tabakâtü'l-hanâbile*, tsh. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Kahire: Matbaatu's-sünneti'l-muhammediyye1371/1952), 1/275; el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 2/327; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî, *Esâmî men ravâ anhum Muhammed b. İsmail el-Buhârî*, thk. Amir Hasan Sabri (Beyrût: Dâru'l-beşairi'l-islâmîyye, 1414/1994), 62-63; İbn Rüşeyd el-Fihri, *es-Senenü'l-ebyen*, (Medine: 1417/1996), 146; Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *el-Muknî' fî ulûmî'l-hadîs* (Dâru Fevvez, 1992), 1/60; İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sari* (Kahire: Mektebetü's-selefiyye), 7; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu medîneti dımaşk* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1418/1997), 52/73; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Ensârî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla* (Tunus: Dâru'l-garibi'l-islâmî, 2012), 5/282; Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa b. el-İtyûbî el-Vellevî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî* (Beyrût: Dâru'l-mi'rac, 1416/1996), 20/244.

¹³¹İbn Huzeyme, *Kitâbu'l-vudû*, 1/3.

İrâkî, İshâk b. Rahuye'nin *Müsned*'inde Zayıf rivayetlerin olduğunu ifade eder. Bu çerçevede İrâkî'ye göre eserde bulunan bütün hadislerin Sahîh olduğu söylenemez. Bunların, *Müsned*'e almayıp terk ettiklerine nisbetle en iyileri olduğuna işaret eder.¹³² Bu durum, “*Sahîh hadis hükmü içtihadî ve görecelidir*” önermesini örneklemektedir.¹³³ Baki b. Mahled'in de *Müsned*'inde buna benzer bir metot takip ettiği söylenir.¹³⁴

Hadislerin illetlerini gösteren Müsnedler: Bu tür eserlerin müellifleri eserlerinde özellikle hadislerin illetlerinin açıklamaya özen göstermiştir. Ali el-Medini'nin “*İlelül-müsned*” adıyla bir eser telif ettiği nakledilir.¹³⁵ Yakub b. Şeybe'nin *el-Müsnedü'l-kebîr*'ü'l-mu'allel adlı eseri de bu türdendir. Eserin “*Aşere-i Mübeşşere, İbn Mes'ûd, Ammâr, Abbâs, Utbe b. Gazvân ve bazı Mevâlinin Müsnedleri*” adlı bölümlerinin bitirildiği belirtilmektedir.¹³⁶ ez-Zehebî *el-Müsnedü'l-kebîr*'in tamamlanan kısmının yaklaşık otuz cilt olduğunu söylemiş ve eserin tamamlanması durumunda yüz cilt olacağını ön görmüştür.¹³⁷ Muhammed b. Ahmed el-Mâsercisî'nin (ö. 365/976) de 1300 ciltten oluşan iletleri konu alan/muallel¹³⁸ bir *Müsned*'e sahip olduğu belirtilir.¹³⁹

Hadis seçimine tabi tutulmayan Müsnedler: Bu kapsamdaki *Müsned*lerde hadislerin Sahîh veya Zayıf oluşlarına genel olarak bakılmaz. Her bir sahâbîden rivayet edilen hadisler, müellife ulaşan isnâdlarla rivayet edilir. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Abd b. Humeydî (ö.244/858) ve Rûyânî'nin (ö. 307/919) *Müsnedleri* bu itibarla örnek verilebilir.¹⁴⁰

Müstahrec nitelikli Müsned isimli eserler: Bu tür eser tasnif eden müellif bir hadis kitabındaki rivayetleri kendisine ulaşan başka senedlerle rivayet eder. “*el-Müsned*”, “*el-Müsnedü's-sahîh*”, “*es-Sahîh*” ve “*el-Müsnedü'l-muharracalâ Sahîhi'l-Müslim*” adlarıyla anılan Ebu Avâne'nin (ö. 316/928) kitabı Müslim'in eserinin üzerine

¹³²el-İrâkî, *et-Takyid*, 58.

¹³³Bk. Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*, 121-122.

¹³⁴İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket ala kitâbi İbni's-Salah*, thk. Rebi' b. Hadi Umeyr (Medine: 1404/1984), 447.

¹³⁵el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/302.

¹³⁶Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 69.

¹³⁷ez-Zehebî, *Siyer*, 12/476.

¹³⁸Muallel sözcüğünün doğru kullanımı “Ma'lûl”dür. es-Süyûtî bu hususa şu ifadelerle dikkat çekmiştir: Alimler Muallel'i “Ma'lûl” olarak isimlendirmişlerdir. Buhârî, Tirmizî, Hâkim, Dârekutnî ve diğerlerinin ifadelerinde de bu şekildedir. Bu, hatadır. Çünkü “e'alle” rubâi fiilin ism-i mef'ûl, mef'ûl sigasında gelmez. Bilakis burada en uygun olanı tek lam ile “mu'al” dir. Çünkü “e'alle”nin ism-i mef'ûl kıyas olarak böyledir. Muallel sözcüğüne gelince o “allele” fiilinin ism-i mef'ûl olup lügat olarak “bir şeyi oyaladı ve meşgul etti” anlamına gelir. Bu fiil Arapların ifadelerinde kullanılmamaktadır. Bk. es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 294.

¹³⁹Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 73.

¹⁴⁰Tüfekçioğlu, *Hadis Edebiyatında Müsnedler*, 51.

yazılmış Müstahreç niteliği taşıyan bir eserdir.¹⁴¹ Ebû Zer el-Herevî'nin (ö. 434/1043) “*el-Müsnedü'l-müellef ale's-Sahîhayn*” şeklinde anılan kitabı da bu türdendir.¹⁴²

Senetsiz Bir Hadis Kitabının İsnadlarını Gösteren Müsnedler: İlk telifinde rivayetleri senedsiz olan hadis kaynakları sonradan senedleri eklenerek telif edilmiştir. el-Kudâî, “*Şihâbü'l-ahbâr*”da bin iki yüz kadar hadisın isnâdlarını hazf ederek eserini tasnif etmiş daha sonra söz konusu kitabındaki hadislerin isnâdlarını “*Müsnedü Kitâbi's-Şihâb*” adlı eserde derlemiştir. ed-Deylemî “*Firdevsü'l-ahbâr bi-me'sûri'l-hitâb el-muharrac alâ Kitâbi's-Şihâb*” isimli kitabında on bin kadar kısa hadisi bir araya getirmiştir. Oğlu Ebû Mansûr Şehridâr b. Şîreveyh ed-Deylemî (ö. 558/1161) ise bu eserdeki hadislerin isnâdlarını “*Müsnedü Kitâbi'l-Firdevs*”de toplamıştır. Kettânî bu eserin ismini “*İbânetü's-şübeh fî ma'rifeti keyfiyyeti'l-vukûf 'alâ mâ fî Kitâbi'l-Firdevs min 'alâmâti'l-hurûf*” olarak zikretmiştir. İbn Hacer, bunu “*Tesdîdü'l-kavs fî Muhtasarı Müsnedi'l-Firdevs*” adıyla ihtisar etmiştir.¹⁴³

Yapmış olduğumuz araştırmanın sonucunda *Müsned* kavramı ile ilgili şu değerlendirmeyi yapabiliriz:

- 1- *Müsned*, bir kişi de olsa ravisi/isnâdı olan hem Muttasıl hem de Munkatı' rivayete,
- 2- Ale'l-ebvâb veya ale'r-ricâl yöntemiyle yazılmış Hadis Edebiyatının geneline,
- 3- Daha sonra takipçileri tarafından kendilerine isnad edilen imamların amel ettikleri rivayetlere,
- 4- Nihayet, ister müellif isterse daha sonrakiler tarafından verilmiş olsun adı *Müsned* olan özel kaynaklara denilmiştir.

SONUÇ

Hadis tarihinde *Müsned* adıyla ilk eser telif edenin kim olduğu konusunda farklı isimler ileri sürülmüştür. Bu itibarla ilk eser telif edenin kim olduğu kesin olarak belirlenememiştir. Kronolojik olarak başvurduğumuz Hadis Usûlü eserlerinde *Müsned* sözcüğü ağırlıklı olarak eser ismi, hadis, Hadis Edebiyatının bir tasnif türü anlamlarıyla kullanılmıştır. *Müsned* hadisın tanımında Hâkim en-Nîsâbü'rî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Abdilber'in tarifleri tartışılmıştır. Her üç *Müsned* tarifi, “Merfû-Muttasıl” olma yönüyle birleşmekte; “Mevkûf-Muttasıl”, “Maktû-Muttasıl”, “Merfû-Munkatı” oluşuyla ayrılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî bir telif türünün ismi olan *Müsned* sözcüğünü eserlerin tasnif metodundan hareketle tarif etmiştir. İbnü's-Salâh, Nevevî ve Süyûtî gibi

¹⁴¹Kettânî, *Hadis Literatürü*, 19, 20.

¹⁴²İbn Hayr, *Fehrese*, 357

¹⁴³Naim, *Tecrid-i sarih*, 132; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, 76.

muhaddisler bazı eklememelerle tarifi genişletmiştir. Daha sonra gelen âlimler de bu tanımını benimsemiş ve eserlerinde nakletmişlerdir.

Ağırlıklı olarak kaynaklarda sahâbî isimlerine göre hadislerin zikredildiği kitaplara *Müsned* denilmiştir. *Müsned* eserlerde Merfû rivayetlerin olduğu, sahâbe ve sonraki nesillerin kavil veya fetvalarına yer verilmediği ayrıca hadislerde Sahîh, Hasen ya da Zayıf şeklinde sıhhat bakımından bir ayrıma gidilmediği belirtilmiştir. Ancak *Müsned* adlı eserlere başvurulduğunda *Müsned* ıstılahına dair yapılan tariflerin genelleyici olduğu ve tüm *Müsned* isimli eserlerin muhtevalarıyla örtüşmediği görülmüştür. Çünkü *Müsned* adlı eserler monotip olarak telif edilmemişlerdir. *Müsned*lerin tasnif metodları eserden esere farklılık göstermektedir. Sahâbe adlarına ve terâcime göre tasnif edilen *Müsned* eserlerde bile, sahâbî sıralamalarında eserden esere tasnifsel farklılıklar söz konusudur. Bu eserlerin bazılarında hadisler sıralanmadan önce “bâb” başlıklarına yer verilmiştir. Bunun yanı sıra tamamen veya kısmen konularına göre telif edilen *Müsned*ler vardır. Ayrıca “ale’r-ricâl” ve “ale’l-ebvâba” göre tasnif edilmeyen özel bir telif de vardır. *Müsned*lerin içerdiği rivayetlerin ekseriyeti Merfû olmakla birlikte bu eserlerde sahâbe ve sonraki nesillerin kavil veya fetvalarına da rastlanmaktadır. Tüm *Müsned* isimli eserler Sahîh, Hasen ya da Zayıf hadisleri toplama kriteriyle telif edilmemiştir. Bazı *Müsned*ler sadece sahih hadisleri toplama gayesiyle telif edilmiştir. Bu itibarla *Müsned* eserlerin telif kriterleri dolayısıyla da ihtiva ettikleri rivayetler farklılaşmaktadır. Sonuç olarak bu derece farklılığa sahip *Müsned* türü eserler için genellemeye gidebilecek bir düzen veya standart söz konusu değildir.

KAYNAKÇA

A’zamî, M. Mustafa. *Hadis Metodoloji ve Edebiyatı*. çev. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yay., 2015.

Alkan, Arif. *Ahmed b. Hanbel’in Hadis Anlayışı ve Müsned*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü’l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid. Beyrût: Müessesetü’r-risâle.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Şerhü’n-Nuhbe Nüzhetü’n-nazar*. thk. Nureddin İtr. Mektebetül-Büşra, 1432/2011.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *el-Mu’cemü’l-müfehres*. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1998.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *en-Nüket ala kitâbi İbni’s-Salah*. thk. Rebi’ b. Hadi Umeyr. Medine: 1404/1984.

Askalânî, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer. *Hedyü's-sari*. Kahire: Mektebetü's-selefiyye.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yay., 1987.

Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: Bilay Yay., 2018.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *Takyidü'l-ilm*. thk. Yusuf el-Iş. Beyrût: Dâru İhyai's-sünneti'n-nebeviyye, 1974.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâm, 1422/2001.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *el-Câmi' li-ahlâki'r-ravi ve âdâbü's-sami'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârif-i'l-Osmaniyye.

Bârunî, Süleyman. *Muhtasaru târihi'l-ibâdiyye*. Ummân Sultanlığı: Mektebetü'l-damiri, 1416/1995.

Bayraktar, İbrahim. *Hadis Kaynakları Üzerine Araştırmalar*. Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı Yay., 2001.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik. *el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah Beyrût: Müessesetü ulûmi'l-Kur'ân, 1409/1988.

Bulgurcu, Kahraman. *Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (307/919) ve el-Müsned Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Bus'îdî, Salih b. Ahmed b. Yusuf. *Rivâyetü'l-hadîs inde'l-İbadiyye* (1420/2007)

Cevherî, Ali b. el-Ca'd. *Müsnedu İbn el-Ca'd*. 1 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1405/1985.

Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed. *Tevcihü'n-nazar ila usûli'l-eser*. el-Matbaatu'l-Cemaliyye, 1328/1910.

Cüday, Abdullah b. Yusuf. *Tahriru ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Müessesetü'r-reyyân, 1424/2003.

Cürcanî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî. *Esâmî men ravâ anhum Muhammed b. İsmail el-Buhârî*. thk. Amir Hasan Sabri. Beyrût: Dâru'l-beşairi'l-islâmîyye, 1414/1994.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İfav Yay., 2016.

Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî.

Dihlevî, Abdülazîz. *Bustânü'l-muhaddisîn*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî.

Dihlevî, Abdülazîz. *Ûlâletü'l-nâci'a tercümetü'l- 'Ucâleti'n-Nâfi'a*. çev. Abdülehad el-Kâsımî. Hindistan: ts.

Ebû Ya'la, Ebû Hüseyin Muhammed. *Tabakâtü'l-hanâbile*. tsh. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire: Matbaatu's-sünneti'l-muhammediyye, 1371/1952.

Ebû Gudde, Abdülfettah. *Tahkîku ismeyi's-sahîhayn ve ismi Câmi'i't-Tirmizî*. Halep: Mektebü'l-Matbuati'l-islâmîyye, 1414/1993.

Ensârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. 5 Cilt. Tunus: Dâru'l-garibi'l-islâmî, 2012.

Ensârî, Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*. 1Cilt. Dâru Fevvaz, 1992.

Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 27-61.

Evgin, A. Kadir. *Buhari'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydi ve Müsned'i*. Ankara: Ankara İlahiyat, 2004.

Fihri, İbn Rüşeyd. *es-Senenü'l-ebyen*, Medine: 1417/1996.

Gavrî, Seyyid Abdülmacid. *Mu'cemü'l-mustalahâtü'l-hadîsiyye*. Dımaşk: Dâru ibn Kesîr, 1428/2007.

Goldziher, Ignaz. *Muslim studies: (Muhammedanische studien)*. edited by S.M. Stern translated from the German by C.R. Barber, S.M. Stern. George Allen & Unwin London 1971.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.

Hibetullah, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti dımaşk*. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1418/1997.

Humeydî, Ebû Bekr Abdillâh b. Zübeyr. *Müsned*. 2 Cilt. thk. Hüseyin Selim Esed. Dâru's-sekâ, 1996.

Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin. *et-Takyid ve'l-izâh şerhu mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. el-Mektebetu's-Selefiyye 1389/1969.

Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979.

İbn Hibbân. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibban*. thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk es-Sülemî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân Abdirrahmân eş-Şehrezûri. *Ulûmu'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Beyrût: Dâru'l-fikr.

İstemi, Fuat. *Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî ve el-Müsned Adlı Eseri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2009.

İyâz, Kâdî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire/Tunis: Dâru't-türâs/el-Mektebetü'l-atika, 1389/1970.

Kanarya, Bayram. *Hadisin Fıkıh Usûlünde Kaynak Değeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Muhammed Nizar Temîm vd. Beyrût: Dâru'l-erkam.

Kazan, Tahsin. *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdigi Yenilikler*. İstanbul, Gelenek Yay., 2018.

Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. Ankara, Fecr Yay., 2017.

Keşşî, Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. thk. Ebû Abdillâh Mustafa b. el-Adevî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Belensiye, 1423/2002.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-müstetrafe*. Beyrût: Dâru'l-beşar-ı islâmîyye, 1414/1993.

Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek İstanbul: İz Yay., 1994.

Kılıç, Bilge. “Erken Dönem Hadis Edebiyatında Sünen Türü Eserler ve Sünen İstılâhının Problemleri”, *Euroasia Journal of Social Sciences & Humanities* 8/5 (2021), 17-32.

Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay., 1983.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2015.

Kureşî, Ebü'l-Fida İsmail b. Kesîr. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. thk. Mahir Yasin el-Fahl. Riyad: Dâru'l-meyman, 1434/2013.

Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, 1412/1991.

Mervezî, Abdullah b. el-Mübârek. *Müsnedü'l-imam Abdullah b. el-Mübârek*. thk. Subhî el-Bedri es-Samerraî. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1407/1987.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Avvad Ma'ruf. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.

Muhammedî, Abdülkâdir Mustafa Abdürrezzâk. *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika muvâzene beyne'l-mütekaddimin ve'l-müte'ahhirin*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. b.y.: ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Telhis şerhü'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1429/2008.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osman el-Hışt. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, 1405/1985.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs ve kemiyyeti ecnasihi*, thk. Ahmed b. Faris es-Sellum. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Medhal ila Ma'rifeti kitâbi'l-iklil*. thk. Ahmed b. Faris es-Selûm. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003/1423.

Özaşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 1998.

Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ î. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1404/1984.*

Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Harun. *Müsnedü'r-Rûyânî. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1416/1995.*

Salahattin Polat vd., *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu. İstanbul: İfav, 2008.*

Sâlih, Subhî. *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhu. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melayin, 1984.*

San'ânî, Muhammed b. İsmâîl el-Emir. *Tavzîhü'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye.*

Serrâc, Muhammed b. İshâk b. İbrâhim. *Müsned'ü's-serrâc. thk. İrşâdülhak el-Eserî. Faysalâbâd, 1423/2002.*

Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-arabî. Riyad: 1411/1991.*

Sıddiki, Muhammad Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. Yeni Zamanlar Yay., 2004.*

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as. *Risâletu Ebî Dâvûd ila ehli Mekke fi vasfi Sünenih. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405.*

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1415.*

Şaşı, Ebû Said el-Heysem b. Küleyb. *el-Müsned. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1414/1994.*

Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire, Mektebetu İbn Teymiyye, ts.*

Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr, 1420/1999.*

Temîmî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *Müsnedu Ebî Ya'lâ el-Mevsilî. thk. Hüseyin Selim Esed Dımaşk: Dâru'l-me'mün li't-türâs, 1412/1992.*

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebîr. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1996.*

Tüfekçioğlu, Zekeriya. *Hadis Edebiyatında Müsnedler (Hicrî ilk üç asır). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.*

Türcan, Zişan. *Hadis*. Ankara: Grafiker Yay., 2016.

Uğur, Mücteba. “*Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

Uğur, Mücteba. “Ebû Ya’lâ el-Mevsıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/258-259. İstanbul: TDV Yay., 1994.

Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996.

Vâdîâşî, Şemsüddîn Muhammed b. Câbir. *Bernamecu İbn Câbir el-Vâdîâşî*. thk. Muhammed el-Habib el-Heyle. Tunus: Câmi’atu Ümmi’l-Kurâ, 1981/1401.

Vellevî, el-İtyûbî. *Şerhu Süneni’n-Nesâî*. Beyrût: Dâru’l-mi’rac, 1416/1996.

Vercelânî, Ebû Yakub Yûsuf b. İbrahîm. *Kitâbu’t-tertib*. ‘Umân Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 1424/2003.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. Sarkaç Yay.

Yardım, Ali. *Hadis II*. İstanbul: DamlaYay., 2017.

Zebîdî, Zeynü’d-din Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1976.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 9 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1403/1983.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *en-Nüket ala Mukaddimeti İbni’s-Salâh*. Riyad: Edvâü’s-selef, 1419/1998.